

## протопресвитер Иоанн Мейендорф

### Есть ли в Церкви внешний авторитет протоиерей Иоанн Мейендорф

(Исторический релятивизм и авторитет в христианском вероучении)

«...Церковь – не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина, и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут, поколику он сам живет вселенскою жизнью любви и единства, то есть жизнью Церкви».

Это категорическое заявление, принадлежащее А.С. Хомякову, является лишь введением к его всеобъемлющим определениям коренного различия между православием, с одной стороны, и западным христианством в целом – с другой. На Западе, по мнению Хомякова, «авторитет сделался внешнею властью», и «познание религиозных истин отрешилось от религиозной жизни». Определенная церковной властью истина стала достоянием одного лишь человеческого разума, как средство «необходимое» или «полезное» для спасения. А в Реформации внешний авторитет Церкви был заменен внешним авторитетом Священного Писания. В обоих случаях, пишет Хомяков, «посылки... тождественны».

Основное достоинство этих полемических заострений в том, чтобы проиллюстрировать факт, что проблема авторитета имеет свою долгую историю, особенно в отношениях между Востоком и Западом, и что она включает в себя не только вопрос о том, чему или кому принадлежит авторитет, но также и определение самого понятия «авторитет» в делах, касающихся христианской веры. Мы постараемся все время иметь этот основной вопрос в виду при рассмотрении проблемы авторитета в этой статье.

#### **I. Авторитет Божественного откровения**

Абсолютная власть Бога над всей тварью – одна из основных идей Ветхого Завета; откровение Его воли само по себе является выражением Его милосердия и может приниматься только со «страхом и трепетом». Так, Завет на Синае понимается исключительно как Божественная инициатива, и Израилю постоянно напоминает пророками о праве Яхве

ставить Свои условия. В самом деле, одной из главных тем пророческой проповеди является стремление рассеять то мнение, что у Бога есть хоть какая-нибудь нужда в Израиле и что Завет между Яхве и избранным народом имеет какое-либо сходство с соглашением между равноправными сторонами. Это понимание Завета в смысле одностороннего Божьего дара нашло свое выражение в использовании семьюдесятью толковниками греческого *diatheke* (завет или завещание) для перевода с еврейского *b'rith* вместо такого слова, как *syntheke*, которое истолковывало бы Завет как двухсторонний договор. Именно этим, односторонним, повиновением заповедям Божиим Израиль исполнит условия соглашения и затем получит Божью защиту и руководство:

«Господу сказал ты ныне, что Он будет твоим Богом и что ты будешь ходить путями Его и хранить постановления Его, и заповеди Его, и законы Его, и слушать гласа Его. И Господь обещал тебе ныне, что ты будешь собственным Его народом, как Он говорил тебе, если ты будешь хранить все заповеди Его» (Втор.26:17–18)

Ветхозаветная идея Завета отражает и самую границу авторитета Божия – внешней власти, часто выражавшейся в антропоморфических категориях монархии, абсолютной и внушающей страх. И мы знаем, что апостол Павел именно с этой идеи начинает разъяснять в Послании к Римлянам содержание христианской проповеди:

«Итак, кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает... А ты кто, человек, что споришь с Богом?» (Рим.9:18–20)

Однако в Евангелии и Посланиях апостолов содержится также и возвещение о Новом Завете, радикально изменяющем характер проявления власти Божией над человеком. Одно из самых разительных различий в том, что

«...ветхозаветные повествования есть история общины; хотя интерпретация дается через индивидуальное прозрение. Новый Завет повествует уже главным образом не об общине, а о личности» (Ч. Додд)

Личностный Мессия принимает на Себя судьбы Израиля и становится – от лица всего человечества – участником Нового Завета с Богом. Моисей, собравший Израиль у подножия Синая, окропил его кровью тельцов, как «кровью Завета» (Исх.24:8); а Новый Завет Христа – «в Его Крови» (1Кор.11:25; Лк.22:20), или, по Матфею и Марку, кровь Самого Христа становится «кровью Завета» (Мф.26:28; Мк.14:24).

Если, как отметил Додд<sup>1</sup>, в Новом Завете тема народа Божия и является лишь «второстепенной и производной», то это потому, что Израиль становится в Новом Завете «Телом» Мессии и, таким образом,

утрачивает свою автономию, перестает быть просто «одной из сторон» – хотя бы даже и подчиненной – соглашения с Богом. Павлова концепция Церкви как Тела Христова есть фактически усвоение из Второзакония и Книги пророка Исаяи мессианской темы страждущего раба. Мессия для Павла, безусловно, – Иисус, но в то же время «во Иисусе» заключен весь Новый Израиль; точно так же, как, по Второзаконию и пророку Исаяе, образ раба подразумевает и Личность, и Израиль как нацию.

Но Новый Завет заключает в себе и заповедь Божию: это «новая заповедь» любви (Ин.13:34) – требование радикально отличного от Моисеева Закона, так как оно означает личные взаимоотношения:

«Имеющий заповеди Мои и соблюдающий их, тот и есть любящий Меня. А любящий Меня возлюблен будет Отцом Моим, и Я возлюблю его, и явлюсь ему Сам» (Ин.14:21)

И в Павловой и в Иоанновом понимании Нового Завета во Иисусе происходит личная и непосредственная встреча между Богом и человеком, встреча, ставшая доступной «многим», благодаря тайне Воскресения и присутствию Святого Духа, встреча, превосходящая и заменяющая собою юридические и внешние категории Закона: заповедь – повиновение – верность.

Эти основные и общеизвестные темы Нового Завета имеют решающее значение для понимания авторитета в христианской Церкви, ибо отныне Бог не просто говорит общине, оставаясь в основном внешним ей, но Он через Духа Святого в общине присутствует, и сама община есть община святых, принятых Им «чад Божиих», свободно любящих людей, «запечатленных обетованным Святым Духом» (Еф.1:13) и «наученных Духом Святым» (1Кор.2:13). Он «и запечатлел нас, – пишет апостол Павел, – и дал залог (арравон) Духа в сердца наши» (2Кор.1:22). Община есть «Тело», то есть самая Реальность Христа.

Царственная и мессианская власть (exousia) Иисуса подчеркивается на протяжении всего Нового Завета: в особенности власть прощать грехи понимается как один из явных знаков Его Божественности (Мк.2и парал.). Эта власть, точно так же как власть Бога, ветхозаветного Законодателя, предполагает соблюдение Его заповедей (ср. в особенности Мф.28:20), но весь характер заповедей изменяется и обретает внутреннюю обусловленность, что лучше всего показано в Нагорной проповеди по Матфею. Отныне «весь закон и пророки» «утверждаются» на заповеди любви (Мф.22:35,40) и, следовательно, теряют свой внешний и легалистический характер.

Из этого следует, что та особая власть, которой Иисус облек

некоторых из Своих учеников – Петра, Двенадцать или еще более широкую группу учеников, – может быть только властью внутри общины, а не над нею. Вот почему толкователи Священного Писания никогда не перестанут обсуждать проблему уточнения того, к кому были обращены такие тексты, как от Иоанна, 2и от Матфея, 18:18, – к общине или к более узкой группе учеников. Редакторы же высказываний Иисуса, очевидно, вовсе не видели в этом проблемы. Отождествление между Христом и общиной сделало невозможной никакую власть над Народом Божиим, – однако оно вызвало необходимость создания внутренней структуры, основанной на сакраментальной природе Церкви, что вскоре привело, органически и без каких бы то ни было разногласий, к повсеместному распространению «монархического епископата». Между тем пророчество, так живо выражающее власть Бога над народом, трактуется в Павловой эkkлезиологии не более как вспомогательная функция (1Кор.14).

Но имеется одно измерение, где человеческий авторитет стоит в каком-то смысле выше Церкви как условие самого ее существования: функция свидетельства о Воскресении Христовом, предписанная Самим Иисусом группе учеников, Им избранных, в особенности – Двенадцати:

«...но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян.1:8; ср. Лк.24:28 и т.д.)

Никакая Церковь невозможна без веры, но:

«Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы?» (Рим.10:14–15)

Так как христианская вера основывается на историческом факте, она покоится на апостольском свидетельстве – уникальной и ненаследуемой привилегии тех, кто в самом деле видел Воскресшего Господа. Избрание Матфея, с тем чтобы заменить Иуду, ясно показывает: избрание нового члена коллегии Двенадцати предполагало, что кандидат был «свидетелем Воскресения Его» (Деян.1:22). Церковь, созданная и утвержденная событием Пятидесятницы (Деян.2), была, следовательно, основана и на авторитете «свидетелей», и на водительстве Святого Духа. Оба этих авторитета взаимно друг друга предполагали: было бы непостижимо, чтобы Дух Святой противоречил апостольскому свидетельству или чтобы апостольское свидетельство передавалось вне рамок действия Святого Духа в общине. Несколько противоречащие друг другу миссии Петра и Иакова, с одной стороны, и Павла – с другой, осуществлялись не только от их собственного имени, но также и от имени Иерусалимской и

Антиохийской Церковью соответственно.

Эта изначальная полярность в ранней христианской экклезиологии между личным авторитетом апостолов и «авторитетом» Святого Духа, ведущего общину, создает возможность установления преемственности между апостольским и послеапостольским периодами. Осуществляется эта преемственность, конечно, общиной, а не через личное свидетельство.

Симптоматично, что после смерти одного из Двенадцати, отмеченной в Деяниях: «Ирод... убил Иакова, брата Иоаннова, мечом» (Деян.12:2), – не последовало никакого нового избрания: Иуда, предатель, нуждался в замене, но Иаков, мученик, – нет. Как «коллегия» Двенадцать исторически перестают существовать после смерти Иакова, а вскоре исчезнут и все ее члены. Задача общины будет затем состоять в сохранении апостольского свидетельства в его первоначальной чистоте и в продолжении – без живых апостолов – их миссионерского и пастырского служения. Это стало возможным не столько из-за личных поручений, дававшихся отдельным последователям отдельными апостолами, – даже если такие поручения время от времени и давались (см. Пастырские послания), – сколько из-за сакраментального тождества между Церковью в Иерусалиме, принявшей Духа Святого в Пятидесятницу, и любой Церковью, собранной где бы то ни было во имя Христово.

Так, древнейшая форма учения об апостольском преемстве<sup>2</sup>, как она представлена св. Иринеем Лионским, есть фактически учение об «апостольском Предании»: истинная проповедь апостолов сохраняется не магически через возложение рук одного индивидуума на другого, но благодаря преемственности одного и того же епископского служения в каждой общине. Не отрицая необходимости возложения рук, которое с самых первых дней Церкви было знаменем даров Святого Духа и, конечно, существовало и в его время, св. Иринеи рассматривает епископат как выражение сущности общины, а не как власть или авторитет над Церковью. «Некая харизма истины», принадлежащая епископам, по св. Иринею (Против ересей, IV,40,2), не есть личная непогрешимость, но выражение того, что в Церкви все происходит в сакраментальных рамках евхаристического собрания, чей председатель, епископ, есть образ Господа и призван выражать волю Божию. Следовательно, опять же, по св. Иринею, «все желающие видеть истину, могут созерцать Предание апостолов, являющее себя по всему миру в каждой Церкви» (там же, III,31).

Богословски преемственность между новозаветным представлением об авторитете и тем, как он понимался в ранней Церкви, может, таким

образом, быть установлена на основе сакраментальной тождественности Церкви. По самой сущности Нового Завета Божие присутствие среди народа Божьего и в мире не может более пониматься ни законнически, ни в порядке «заместительства». Дух Святой содействует общину Телом Мессии, и, внутри этого Тела, Бог не только говорит людям, но Он делает возможным выражение воли Божьей людьми, которые не «подменяют Бога самими собою, а «содействуют» Ему»: «Ибо мы соработники у Бога» (sunergoi Theou – 1Кор.3:9). Именно Присутствие Божие в общине Новый Завет обычно именуется Духом, а апостол Павел называет его иногда *mysterion*.

Таинство, и в особенности Евхаристия, требует, чтобы Церковь имела внутреннюю структуру и иерархию. Но, обратно, эта структура может иметь богословское обоснование только в таинстве, то есть в конкретной реальности сакраментальной поместной общины, которую св. Игнатий называет «кафолической Церковью». Нет никакого богословского основания для какого бы то ни было внешнего верховного авторитета над поместными сакраментальными общинами, каждая из которых есть Тело Христово в Его полноте.

## **II. Авторитет и Предание**

Факт этой преемственности и непрерывности Церкви в Духе Святом, начиная с Пятидесятницы и далее, является ключом к адекватному пониманию Предания и его «авторитетности». Мнимый «разрыв» между «историческим Иисусом» и «верой ранней Церкви», на котором зачастую основывается современная критика Нового Завета, немислим именно потому, что нет другого пути «к Иисусу», кроме пути через веру общины. Многие тексты из Нового Завета указывают на тот факт, что ученики поняли, кем был Иисус, только после Его Воскресения через общинное единение в Духе Святом, ибо Дух «наставил их на всякую истину» (Ин.16:13). Это новое и более полное понимание личности и дела Христа, приведшее евангелистов к тому, чтобы записать свой опыт в книгах, которые мы называем «Евангелиями», и даже подняться выше просто воспоминаний, чтобы дать «живое представление обо всем, что Он однажды сказал Своим ученикам, – творческое изложение Благой Вести» (Е.С. Хоскина).

Критики часто предполагают, что многие высказывания Иисуса были евангелистами вымышлены с тем, чтобы ответить на «нужды момента», то есть разрешить догматические споры в ранних христианских общинах. Но этот критический довод сам не выдерживает критики. Можно ли представить себе большую «нужду» в решительном «высказывании», чем

при драматическом конфликте по поводу миссии среди язычников, отраженном в Послании к Галатам и в Деяниях? Между христианами существовало решительное разногласие о том, следует ли проповедовать Христа язычникам, или только иудеям. Между тем ни одна из сторон не использовала высказываний Иисуса относительно этой проблемы именно потому, что таковых не было и никто не решался ничего измышлять. Иерусалимское собрание апостолов просто сформулировало то, что было «угодно Святому Духу и нам» (Деян.15:28).

Христианское понятие Предания, таким образом, предполагает как ответственную свободу Церкви в различении воли Божией, – считая Св. Дух единственной истинной «гарантией», – так и всецелую верность устному или письменному свидетельству апостолов об Иисусе Христе как исторической личности. Оба этих аспекта Предания были ясно выражены в вере древних христианских общин. Проблема «исторического релятивизма» касается, следовательно, не только исторических событий жизни Иисуса, Его мессианского сознания, смысла Его высказываний, но, прежде всего, уверенности ранней Церкви в том, что она была водима Духом Святым в своем восприятии и понимании личности Иисуса Христа. Может, разумеется, быть широкое разнообразие в интерпретациях того, как понимать это свидетельство ранней Церкви о Христе, но в признании или отрицании его наличия именно и заключается разница между христианским и нехристианским историком. Ибо вера ранней Церкви, как это следует из новозаветного канона, составившегося в связи с несколькими кризисами интерпретации, содержит в себе элементы, исторически не контролируемые. Древняя Церковь сознательно принимала некоторые устные предания об Иисусе и отвергала другие, в частности иудео-христианские и, в особенности, гностические, хотя и воспринимала в себя некоторые из их стоящих элементов. Историк будет прояснять историю и соответствующие влияния этих древних тенденций экзегезы, познавать, что поддается и что не поддается научному контролю, но его собственные основные богословские убеждения будут зависеть от приятия или неприятия им авторитета Святого Духа, действовавшего в древней общине. Один лишь исторический критицизм никогда не сможет установить, Кем был Иисус, хотя историческая подлинность Его основного учения и не подлежит сомнению.

Все сказанное нами ранее о сущности Нового Завета и о Таинстве как об одном из элементов преемственности и самоидентичности Церкви предполагает, что самые основные доводы (в пользу миссии среди язычников и против гностицизма) были приняты благодаря авторитету

Святого Духа, и никакому другому. Однако это водительство Святого Духа не равнозначно индивидуализму или анархии: «чин» (устроение) всегда был одной из главных забот св. апостола Павла (см. 1Кор.14:40) – чин, выражающий самую сущность христианской общины. Именно этот «чин», основывающийся на сакраментальной природе Церкви, нашел выражение во всеобщем принятии «монархического епископата»<sup>3</sup>. Поместная евхаристическая община – Тело Христово; ее глава – образ Самого Господа и ответствен за верность учения так же, как и за пастырское руководство общиной. Но именно потому, что его функция ведет свое происхождение не от личного узаконенного «полномочия», данного Христом персонально ему одному, но от воздействия Духа Святого на всю общину, епископ не может обладать личной непогрешимостью. Его учения и мнения должны быть проверены сопоставлением с учениями и мнениями его коллег в других местах: единство, которое может быть соблюдено в учении всех епископов повсеместно, – главный аргумент, приведенный св. Иринеем в пользу истинного «апостольского предания» (Против ересей, III). Региональный консенсус является, таким образом, более авторитетным признаком истины, чем мнение одного епископа, а вселенский консенсус – высшим авторитетом в вопросах веры.

Эта экклезиология лежит в основе учреждения соборов, которые будут регулировать жизнь христианской Церкви многие столетия.

Следующие замечания о природе соборов имеют, как нам кажется, особое значение для исследования вопроса об «авторитете» в Церкви:

1. Соборы были собраниями епископов, созывавшимися в основном для посвящения новых епископов, поскольку таинство посвящения требовало присутствия нескольких епископов. Но соборы также стали нормальным местом обсуждения и разрешения вероучительных и дисциплинарных вопросов. Соборы были нормальными выразителями церковного учения, но они не представляли собой институционализированной власти над Церковью. Эта изначальная функция соборов явно не совпадает с юридическими концепциями западного «концилиаризма» XV века, осмыслившего собор как правящий комитет, вытесняющий и заменяющий собою единоличную власть Папы. Подлинный собор подпадал в основном под библейскую категорию «свидетельства». Согласие по определенному вопросу рассматривалось как знак воли Божией, которая должна быть принята Церковью с осмотрительностью и сопоставлена с другими «знаками»: Священным Писанием, Преданием, другими соборами.

2. В существенных вопросах соборы не руководствовались правилом



большинства голосов: меньшинство должно было либо согласиться с решениями, либо быть отлученными от Церкви. Это была не простая нетерпимость, но убеждение, что Св. Дух направлял Церковь, что именно сам Дух говорит голосом собравшихся на собор епископов и что оппозиция Святому Духу несовместима с членством в Церкви.

3. Отсутствие юридических гарантий для защиты «прав меньшинства» в соборных решениях не означало, что большинство было само по себе непогрешимо (*ex sese*); истории известны многочисленные «лже-соборы», позднее отвергавшиеся Церковью, в конце концов утвердившей точку зрения осужденного меньшинства или даже единичных свидетелей истины. Случай со св. Афанасием или св. Максимом Исповедником, единолично боровшимися за Православие против почти всего епископата тогдашнего мира, являются хорошим тому примером. Соборное постановление должно было быть принято всей Церковью, только тогда оно могло рассматриваться как истинное выражение Предания. Это «принятие» не было, однако, народным референдумом или проявлением мирской «демократии» в противовес клерикальной «аристократии». Оно просто предполагало, что никакой авторитет не лишает человека свободы верить или не верить. Любое соборное постановление заключало в себе риск веры и не должно было подавлять этого риска в других.

Так, Халкидонский собор (451 г.) никогда не был принят широкими массами восточных христиан. И халкидонцы, и антихалкидонцы (то есть монофизиты) пошли на риск раскола во имя того, что – для них – было христианской истиной. «Принятие» собора не должно пониматься в юридических категориях: скорее всего, оно является решающим признаком истинной соборности и предполагает, что единственным конечным авторитетом является в христианской Церкви Сам Святой Дух.

4. Союз с Римской империей означал сотрудничество между государством, управлявшимся в соответствии с законом, и Церковью, чья внутренняя структура была не легалистической, а сакраментальной. Естественно, государство возымело тенденцию требовать, чтобы Церковь выражала свою веру и свое внутреннее устройство в юридических терминах, ясно понятных для римских властей. Постепенно чисто юридические элементы начали проникать и в процедуру, и в решения соборов. Однако в самом основном вопросе – вопросе веры – императоры никогда не добились того, чтобы Церковь выражала себя с полной юридической упорядоченностью, подобной, например, точности и упорядоченности римского Сената. Тем не менее в глазах государства вселенские соборы должны были выполнять именно эту функцию: давать

императору ясную формулу веры, которая затем входила, силой императорского утверждения, в состав государственного закона. Сознание Церкви никогда не усвоило вполне этой процедуры: соборы, несмотря на императорские утверждения, часто отвергались церковным народом, а то, что мы теперь называем «догматическим развитием», продолжало быть не юридическим, а органическим процессом, в котором исторические, политические, социальные или культурные элементы иногда играли роль, но где Дух Святой оставался единственным признанным окончательно авторитетом.

5. Истинная сущность «догматического развития» ясно обнаруживается в решениях тех соборов, которые были в итоге признаны «вселенскими». Ни один собор не претендовал на выдвижение «нового догмата», – напротив, каждый утверждал, что его постановления не расходятся с предыдущими определениями (ср., например, правило 7 Ефесского собора, 431). Отцы Халкидонского собора в преамбуле к своему знаменитому «определению» заявляют, что Никейский Символ веры («эта мудрая и целительная формула Божественной благодати») достаточен

«для совершенного познания и утверждения благочестия, ибо он учит совершенному догмату об Отце, Сыне и Святом Духе и истолковывает Воплощение Господа».

Новое «определение» необходимо только потому, что «некие люди» пытаются

«по причине своих собственных ересей уничтожить учение истины».

Иначе говоря, догматическое определение рассматривается лишь как чрезвычайная и крайняя мера, как антидот<sup>4</sup> против яда ереси, а не как цель сама по себе. Следовательно, оно отлично от самой истины, которая является «апостольской», то есть присутствует, явно или сокровенно, в сознании Церкви с апостольских времен и основывается на апостольском свидетельстве.

Все это показывает, что в Церкви авторитет не подавляет и не ограничивает свободы; он, скорее, призывает к ней, утверждая верность Бога Его Новому Завету с человеком и провозглашая, что, по условиям этого Завета, Бог действительно постоянно присутствует в Церкви, что Его сакраментальное Присутствие означает и Его Присутствие в Истине и что Крещенская встреча с Новой Жизнью делает возможной и доступной истинную причастность Богу. Христианское понятие авторитета исключает слепое подчинение и предполагает свободное и ответственное участие всех в общей жизни Тела Христова. Однако сакраментальная природа Тела предопределяет многообразие служений. Епископат в

особенности ответствен за соблюдение исторической преемственности и постоянства христианской Благой Вести (Предания), так же как и за повсеместное вселенское причастие всех в Единой Церкви («единство веры» и сакраментального общения).

### **III. Антропологическое измерение свободы**

Быть «призванным к свободе» – это, по св. апостолу Павлу, величайшая привилегия христиан (Гал.5:13). При этом имеется, однако, в виду, что человек «Духом водится» (Гал.5:18). Идея о том, что и действие Святого Духа и человеческая свобода необходимы в жизни Церкви, связана – особенно в греческой святоотеческой литературе – с представлением о человеческом «участии» в жизни Божией, только что охарактеризованном нами как необходимое следствие из христианского понятия об авторитете. Уже св. Иринеи Лионский, отец II века, смотрел на человека как на состоящего из плоти, души и Святого Духа (см., например: Против ересей, V,9,1). Этот взгляд, кажущийся странно пантеистическим, если расценивать его в позднейших богословских категориях, на самом деле раскрывает динамическую концепцию человека, которая исключает статическое представление о «чистой природе». Человек создан, чтобы соучаствовать в жизни Божией. Вот что отличает его от животных и находит выражение в библейском рассказе о сотворении Адама «по образу Божию». Учение греческих святых отцов об «обожении» (theosis) человека, использующее для выражения той же самой идеи платоновскую философскую терминологию, предполагает также, что ни Божья, ни человеческая природа не «замкнута» в себе. Если Бог всегда понимается как вполне трансцендентный и его природа – как совсем «иная», так что даже категории бытия или существования неприменимы к Нему в той мере, в какой они применимы к тварям, – Он мыслится в то же время как свободно Приобщающий человека к тому, что принадлежит собственно Ему; к Своей собственной жизни. И человек был создан именно как вместилище этой Божественной жизни, без которой он перестает быть поистине человеком. Именно тогда, когда он утверждает себя как «автономное» существо и ограничивается «секулярной» или «светской» жизнью, он теряет не только внешне существующую «благодать» или навязанную извне «религию», но и свою собственную человечность. Следствием первородного греха было не только внешнее наказание человека, – лишение его «сверхприродной» благодати, но и растление человека, который, как человек, отказывается от своей собственной судьбы и предназначения. Эти основные антропологические предпосылки существенны для понимания свободы и авторитета в Церкви.

Св. Григорий Нисский<sup>5</sup> и св. Максим Исповедник<sup>6</sup> определяют свободу как самый элемент человеческого Богоподобия. Свобода – самое основное из Божественных свойств, но и человек получает ее через свое «участие» в Божественной жизни. Бунт против Бога лишил человека свободы, сделал рабом «плоти», то есть детерминизма тварного существования. Человек стал частью этого мира, подчиненного космическим законам, и в особенности «тлению», смерти и греху.

Итак, цель Воплощения – восстановить человека в его прежнем достоинстве и, следовательно, сделать его снова свободным. Подлинная разница между человеком «во Христе» и «ветхим Адамом» состоит именно в том, что первый – свободен. И эта свобода приходит к нему не как узаконенная эмансипация, которая обрекла бы его на автономное существование, но как причастность достоинству Творца, как новая жизнь, в которой свобода царствует естественно, являясь следствием полного знания, полного видения и полного и положительного опыта Божественной любви, истины и красоты. «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин.8:32), – говорит Господь.

Идея авторитета в Церкви понятна, таким образом, только в контексте противопоставления св. апостолом Павлом «первого человека» и «последнего Адама» (1Кор.15:45 и след.). Авторитет, подобный Закону, очевидно, нужен только до тех пор, пока человек живет в «плоти и крови». И проблема сводится в конечном счете к вопросу о Церкви: является ли она обществом, где падший человек, путем дисциплины и подчинения авторитету, замещающему и заменяющему Бога, предохраняется от впадения в «мирские» искушения? Или же, наоборот, в Церкви человек призван испытать, хотя бы отчасти, «свободу славы детей Божиих» (Рим.8:21), созерцая – и лично и реально – Саму Истину, участвуя в ней и, таким образом, становясь свидетелем Царствия Божия по отношению к миру и в мире? Такова вторая альтернатива, которую А.С. Хомяков хотел подчеркнуть, когда утверждал, что «Церковь – не авторитет».

#### **IV . Авторитет и история**

Роль Церкви, следовательно, состоит не просто в том, чтобы навязать человеческому уму некую истину, которую иначе он не был бы способен постичь, но в том, чтобы дать человеку возможность жить и возрастить в Духе Святом, чтобы он сам мог воспринять и пережить опыт Истины. Отсюда – негативный характер вероучительных определений, дававшихся древними соборами; в самом деле, как мы видели, эти определения никогда не содержали в себе систематического изложения истины, а, скорее, – осуждение ошибочных верований. Соборы никогда не

претендовали на то, чтобы раскрыть всю полноту живой Истины в форме «определений». И конечно, любая вероучительная формулировка и любой текст из Священного Писания обусловлены историей, то есть человеческим существованием в падшем мире, в среде ограниченных интеллектуальных, философских или социальных категорий. Абсолютизировать эти категории – значило бы сводить человека к историческому детерминизму, от которого Воплощение освобождает его. Догматическое «развитие» не означает обогащения изначального свидетельства новыми откровениями, но оно предполагает свободу от всей частной исторической проблематики и, напротив, – возможность выражения христианской Благой Вести в любой исторической ситуации. История Церкви знает преднамеренное использование церковным «авторитетом» современных ему философских терминов для выражения смысла и значения веры. Случай с Никейским определением Сына Божия как единосущного Отцу является самым знаменитым, а также наиболее характерным. Употребляя слово «единосущный», отцы собора прибегали к термину, считавшемуся издревле, скорее, подозрительным и который даже был осужден на соборе в Антиохии в 261 г. Значит, смысл слов всегда зависит от контекста их употребления. Имеются другие исторические примеры, когда предшествующие вероучительные заявления получали новое значение, вызванное, в частности, необходимостью сохранять церковное единство. Усилия императора Юстиниана, направленные к тому, чтобы Халкидонский догмат о двух природах во Христе был принят монофизитами, привели его к употреблению (наряду с Халкидонской формулой) и более приемлемой терминологии св. Кирилла Александрийского о «единой воплощенной природе Бога Слова».

Собор 553 г. – плод его усилий – может, таким образом, считаться настоящим экуменическим событием в современном смысле слова «экуменический»: переформулирование догмата не ради чего другого, но единственно ради «разделенных братьев». Собор 553 г. (Пятый Вселенский) показывает, что суть Истины не в словах, а в их смысле.

Проблема «исторического релятивизма» – относительно к самому содержанию христианского благовестия, – следовательно, неотделима от понятий «ветхого» и «нового», Адама и Христа, «плоти» и Духа. Историческая Церковь, Церковь in via неизбежно использует категории этого мира: философию, авторитет, закон. Категории эти принадлежат падшему и еще не искупленному миру. Однако Церковь, будучи Церковью Божией, не ограничивается этими категориями. В ней жительство сама живая Истина. Ее миссия заключается в том, чтобы научить людей видеть

за пределами логических или философских категорий – даже тогда, когда употребление их желательно и полезно, – и жить в Боге свободно, в хотя бы частичном опыте Абсолютной Истины.

Использование Церковью философских, научных или юридических категорий – динамический процесс; цель его – преобразование человека, его вход в Царство Небесное, а не пребывание в плену рационалистических или космических ограничений. Понятия греческой философии были приняты однажды отцами Церкви для выражения истин христианского богословия, потому что греческие категории мысли были тогда единственно понятными. Но греческая философия никогда не была абсолютизирована как таковая. При употреблении их христианами значение древнефилософских терминов изменялось. Сохранили ли аристотелевские понятия «ипостаси» или «природы» свое полное первоначальное значение в халкидонском «определении»? Конечно нет. Если бы сами Аристотель и Платон прочли бы творения св. Василия Великого, признали ли бы они его за своего ученика? Вряд ли.

Новый, христианский смысл греческих философских терминов был всецело связан с верой в Боговоплощение, в исторического Христа, о Котором дохристианский мир не знал.

В нашу собственную эпоху духовных сдвигов и переоценки ценностей особенно полезно изучать свободное и критическое отношение к греческой философии, которое характерно для святоотеческого периода и которое включало в себя зачастую болезненный процесс «различения духов».

Быть может, больший параллелизм, чем это когда-либо представлялось, может быть установлен между честным «христианином и основателем библейской критики» Оригеном (III в.), подчинившим христианство неоплатоновскому мировоззрению, которое было и его собственным, и мировоззрением его современников, – и Рудольфом Бульманном, тоже честным христианином, «демифологизирующим» Новый Завет и пытающимся таким образом пойти навстречу консенсусу современного экзистенциализма. У обоих – та же цель и те же ошибки...

### **Заключительные замечания**

Не может быть сомнений в том, что развитие церковного «авторитета» на Западе, происходившее в течение всех Средних веков и продолжавшееся в посттридентском римском католицизме, определялось благим намерением, а именно защитой абсолютного значения Церкви. Неизбежной предпосылкой всех тех, кто внес свой вклад в это развитие, – от канонистов григорианской реформы до отцов Первого Ватиканского

собора – было то, что преемственность и сила Церкви могут быть гарантированы только с помощью непогрешимого авторитета. В этом развитии западного христианства сыграло большую роль господство августиновской концепции человека как по сути своей грешного и склонного к заблуждениям: установление Богом непогрешимого авторитета было, таким образом, актом Божественного милосердия к человеку, с целью предохранить его от самого себя и своих собственных заблуждений. Это хорошо понял Достоевский в легенде о Великом Инквизиторе.

Против такого понимания церковного авторитета на Западе восставали: концилиаристы XIV века, заменившие папство постоянным комитетом епископов – собором; Реформация в ее многообразных формах, простирающихся от библейского фундаментализма до пятидесятнического индивидуализма и в конце концов в наши дни секуляризма (будь он христианским или нет) и много других антицерковных движений. Возвращаясь к А.С. Хомякову, было бы интересно отметить, что он видит во всем этом западном «развитии» общий ему «скептицизм»; именно для того, чтобы бороться с сомнением, необходима защита внешнего авторитета – Папы или Библии – и, следовательно, скепсис или сомнение всегда торжествуют, когда авторитет отсутствует...

Решения Второго Ватиканского собора, восстановившие элемент «соборности» в католичестве, ввели Западное христианство в состояние кризиса. Движение по усилению римского авторитета, которое постоянно расширялось со времени раннего Средневековья до понтификата Пия XII включительно, было повернуто вспять папой Иоанном XXIII и его собором. Рядовому духовенству и очень многим верующим католикам показалось, что Церковь отказывается от своего векового авторитета. Не привыкшая к свободе католическая интеллигенция стала увлекаться разными формами модернизма, а во многих умах восторжествовал предсказанный Хомяковым скепсис и простое бунтарство.

Многие католики как бы забыли, что старый принцип оставался нерушимым в конституции «De ecclesia»<sup>7</sup>. Римский Первосвященник оставался окончательным и «внешним» критерием церковного единства и непогрешимости. Епископская коллегия зависела от него, а он в конечном счете не зависел от коллегии и, таким образом, оставался окончательной и единственной «гарантией» церковной истины. Современный папа Иоанн Павел II снова ссылается на «власть Петра» для восстановления поколебавшегося порядка.

Примеры из жизни современного католичества нами приведены не

для полемики, а только как иллюстрация того факта, что вопрос об «авторитете» продолжает быть наиболее очевидным изъяном западного христианства. На Западе позабыли то, что для древней Церкви (и для современного Православия) вполне очевидно: не авторитет делает Церковь Церковью, а Святой Дух, действующий в ней, как в Телe Христовом, реализующий сакраментальное Присутствие Самого Христа среди людей и в людях. Авторитет – епископы, соборы, Священное Писание, Предание – только выражение этого Присутствия. Авторитет не заменяет собою цели человеческой жизни во Христе: познавать, обрeтать Царствие Божие и свободно жить в нем, уже явленном, но также еще и грядущем как конечное завершение всего.

И это не эмоционализм, не субъективизм, не мистицизм, не индивидуализм. Как раз наоборот: личный опыт – это общение святых, составляющее Церковь и предполагающее открытость, любовь и самоотречение в пределах сакраментально-иерархической структуры, а не только интеллектуальное знание. На вопрос: «Откуда я знаю?» – нет иного христианского ответа, кроме «Приди и виждь!».

### **Постскриптум об общей ответственности членов Церкви**

Общие принципы православного учения о Церкви, описанные выше, включают в себя понятие о том, что все Тело Церкви – епископы, священники, диаконы и миряне – разделяют ответственность за жизнь Церкви. Они разделяют ее в соответствии с особыми функциями, выполняемыми ими в Телe Христовом: руководство, учение, различение духов, служение. Некоторые из этих функций подразумевают преемственность в отношении церковного прошлого (апостольскую преемственность), но все они должны быть в согласии с образом Церкви, представленном в евхаристическом собрании, то есть главенство епископов, но в Церкви, а не над нею.

Практическое приложение этих общих принципов было различным в ходе истории и очень далеким от того, чтобы всегда соотноситься с Преданием или требованиями века. Так как Православная Церковь является децентрализованной семьей независимых или «автокефальных» Церквей, в ней имеется много местных уставов, которые пытаются согласовать требования канонической традиции с местными условиями церковной жизни. В настоящем столетии наиболее творческой попыткой введения взаимной ответственности на всех уровнях церковного управления был Устав Русской Церкви, принятый Московским Поместным собором в 1917–1918 годах. В соответствии с принципами, предложенными Предсоборной комиссией, работавшей в 1905 году, Устав



ввел избрание епископов епархиальными съездами, которые включали мирян, и организовал епархиальные советы, состоявшие из клириков и мирян с добавочной исполнительной ответственностью в каждой епархии и в центральном патриаршем управлении. К сожалению, эта система была подавлена массивной государственной репрессией в двадцатые годы. Нынешний Московский Патриархат допускает лишь факультативное представительство – для видимости – в центральных и епархиальных органах.

Автокефальная Православная Церковь в Америке (дочь Русской Церкви) до сих пор проводит в жизнь принципы собора 1917–1918 годов. Кандидаты на епархиальные епископские престолы выдвигаются епархиальными съездами и канонически избираются синодом епископов. Глава национальной Церкви избирается собором, в котором участвуют и духовенство и миряне. Советы с участием и духовенства и мирян, имеющие исполнительную власть в отношении финансов и совещательный голос во всех административных вопросах, функционируют на епархиальном и национальном уровнях. Другие Православные Церкви тоже допускают участие мирян в избрании епископов. Так обстоит дело, например, с Антиохийским Патриархатом (Сирия и Ливан) и Кипрской Церковью и Румынским Патриархатом. Но есть Церкви, управляемые епископами, избираемыми чисто епископскими синодами. Так обстоит дело с Греческой Церковью и Константинопольским Патриархатом.

Одна из самых основных трудностей, с которой сталкиваются церкви, принимающие и практикующие общую ответственность духовенства и мирян, состоит в том, чтобы в юридических и практических терминах определить «мирянина», имеющего право и избирать и быть избранным на административные должности в церкви. Каким критерием нужно руководствоваться? «Регулярное» участие в таинствах? Регулярность в исполнении своих финансовых обязательств? Образование? Очевидно, ни один из этих критериев не является гарантией ответственности и полезной службы Церкви и своему ближнему.

В православном мире различима явная тенденция к большему единению и единообразию. Однако поскольку политические и социальные условия таковы, как они есть, очень мало вероятно, что строгое единообразие, сравнимое с единообразием, все еще преобладающим в Римском католицизме (даже после соборных и послесоборных событий и несмотря на них), будет принято в Православной Церкви.

## Примечания

<sup>1</sup> - Чарльз Додд – английский исследователь Нового Завета, один из крупнейших ученых в этой области. На русский язык переведена его книга «Основатель христианства».

<sup>2</sup> - Апостольское преемство – учение Церкви, согласно которому хранение и передача истинного учения веры, переданного Церквам апостолами, осуществляется епископами, а «гарантом надежности» является преемственность и последовательность епископов, первые из которых были рукоположены самими апостолами.

<sup>3</sup> - Монархический епископат – иерархическое устройство Церкви, при котором поместная церковь управляется не собранием епископов-пресвитеров под председательством старейшего из них, являющимся лишь «первым среди равных» (как было в ранней Церкви), а единолично епископом через пресвитеров. Превращение старшего епископа-пресвитера в епископа произошло во II веке и впервые было отражено в писаниях св. Игнатия Антиохийского.

<sup>4</sup> - Антидот – противоядие.

<sup>5</sup> - См. Григорий Нисский. Об устройении человека, XVI. СПб., АХИОМА, 1995, с.54.

<sup>6</sup> - "Ambigua", 42.

<sup>7</sup> - "О Церкви".

## Содержание

протопресвитер Иоанн Мейендорф Есть ли в Церкви	1
внешний авторитет протоиерей Иоанн Мейендорф	
Примечания	18