

«Икономическая» и «догматическая» теории

(Харизматология нового богословия. Ч.3)



Участники Чрезвычайного собрания Святейшего Синода 1911 г. Внизу в центре архиеп. Сергей (Страгородский), справа от него архиеп. Антоний (Храповицкий)

Та воля к теургии («богодействию», «богостроительству», преображению социального космоса и мироздания, сверхъестественному «жизнетворчеству», «спасению мира», пересозданию природы, «одухотворению плоти», «долгу воскрешения предков», т.е. выходу на иной онтологический уровень, когда человек стремится «делать того, что делается только Богом», либо воздействовать на Бога, вынуждая Его делать нужное человеку), которая в различных неогностических учениях прошлого века («философии всеединства» и «общего дела», «новом религиозном сознании», «русском космизме», софиологии, теософии, «живой этике», советской идеологии) проявляется в радикальной форме

(«Религия есть дело воскрешения, только в виде неполном, в виде таинства. Сами того не сознавая, объединяясь, мы участвуем в деле воскрешения, участвуем в этом деле чрез участие в литургии и в службах к ней подготовительных, обнимающих весь день и всю ночь <...> милостивое или грозное возвращение Его [Христа] на землю мы можем ожидать от своего же объединения в деле воскрешения» (Федоров Н.);¹

«происходят изменения в человеческой среде и человеческом сознании, и, в зависимости от этих изменений <...> подготавливается возможность новых откровений или, вернее, одного откровения – завершительного откровения Духа» (Бердяев Н.);² –

эта же самая теургия, проникая в богословскую мысль, сказывается в более умеренных или рудиментарных формах. Примером последних (незначительных, но все же опознаваемых заимствований, искажающих ортодоксальное вероучение) могут служить, так называемые, «икономическая теория» (митр. Антоний (Храповицкий), свщм. Иларион (Троицкий)) и «догматическая теория» (патр. Сергей (Страгородский), прот. Георгий Флоровский и их последователи), возникающие в результате богословского обоснования исторически сложившейся практики принятия раскольников и «умеренных» еретиков в Православную Церковь без перекрещивания. Несмотря на то, что вопрос этот решается в данных теориях противоположным образом, в них обеих просматривается тенденция к тому, что мы ранее обозначили «монофизитской харизматологией» в силу общих истоков обеих теорий в квазихристианской философии эпохи романтизма, в частности, равной приверженности их представителей к «нравственному монизму», в котором также присутствует элемент теургии. Ср.:

«Повторим формулу Достоевского: смиряясь, любя и познавая людей, человек восходит или возвращается к первоначальному таинственному единству со всеми и как бы переливая святое (через общение с Богом усвоенное) содержание своей души в душу ближнего, преображает внутреннюю природу последнего» (архим. Антоний (Храповицкий)).³

«В объяснении своей неправильной мысли, как переливается сострадательная любовь Иисуса Христа “в сердца любимых” Им людей, М. Антоний указывает на “объективный закон нашей природы” <...> этот закон объясняется воплощением Христа, ибо “возлюбить” сострадательной любовью “всякого человека в отдельности... мог только всеведущий... Бог”, а “перелить Свою святость в сердца людей мог только человек”. <...> М. Антоний здесь указывает такой закон духовной природы, который неизвестен ни Свящ. Писанию, ни св. отцам Церкви <...> ибо дарование нам святости Христовой есть дело Духа Святаго и Его Божественной благодати» (архиеп. Серафим (Соболев)).⁴

Если из традиционного (святоотеческого) богословия мы знаем только Божественную, ангельскую и человеческую природу с принципиальной невозможностью их смешения, или слияния в нечто среднее (соответственно, каждой природе свойственна своя природная сила и деятельность), то новое богословие, как мы видели, оперирует термином «богочеловеческая природа Церкви», которая, в свою очередь, характеризуется здесь своим «богочеловеческим» («синергическим») действием, одухотворяющим и преображающим мир.

«Андрей Десницкий рассказал два анекдота в старом смысле этого слова. <...> экзамен в вузе, вопрос по догматике: от кого исходит Святой Дух в православии. Ответ – от Патриарха. “Нам смешно, потому что это поперек всякой святоотеческой догматики, а по сути-то правильно”, – сказал библеист».⁵

* * *

О существовании проблемы чиноприема, о дискуссионности этого вопроса в

Церкви мы узнаем из 1-о правила святителя Василия Великого: «...что касается до вопроса о кафарах, <...> должно следовать обычаю каждой страны, потому что о крещении их и в то время рассуждавшие о сем предмете думали различно. А крещение пепузинов, мне кажется, не заслуживает никакого уважения, и удивительно, как укрылось сие от Дионисия, столько сведущего в правилах. Ибо древние определили принимать то Крещение, которое ни в чем не отступает от веры».⁶ Как мы видим, сам канон констатирует разномыслие Отцов на этот счет в прошлом и настоящем (и тут же демонстрирует таковое между свв. Василием и Дионисием) и формулирует принцип, призванный разрешить проблему: «принимать то Крещение, которое ни в чем не отступает от веры» (то есть крещение раскольников, как следует из дальнейшего текста правила), и, соответственно, не принимать крещения еретиков.

В то же время Апостольские правила (устно передаваемое предание ранней Церкви, время собрания которого в единый свод датируется 5-м веком) требуют безусловного перекрещивания еретиков. Однако о возможности принятия крещения какой-либо группы отделившихся от Церкви данный свод канонов вообще не упоминает по той причине, что «сие Апостольское правило относится к еретикам, каковые были в Апостольские времена, повреждающим главные догматы о Боге Отце и Сыне и Святом Духе, и о воплощении Сына Божия. О других родах еретиков дальнейшие постановления представляют следующие правила: Первый Вселенский собор правило 19-е, Лаодикийский 7-е, 8-е, Шестой Вселенский собор 95-е, Василий Великий 47-е» (Книга правил).⁷

Вселенский Символ веры, сформулированный на Константинопольском соборе 381 г. (общецерковная рецепция которого произошла на Халкидонском соборе 451 г., то есть примерно в то же время, что и канонизация Апостольских правил), «исповедуя едино крещение во оставление грехов», где речь идет именно о принятии крещения, совершенного «на стороне», о чине приема в Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь крещенного в отпавших от нее сообществах. «В Символе веры упомянуто не обо всех Таинствах, а об одном Крещении, потому что в отношении Крещения было сомнение: не следует ли некоторых людей (например, еретиков) крестить вторично; нужно было решить этот вопрос, что и сделано в Символе веры, через который мы исповедуем едино Крещение» (свт. Филарет (Дроздов)),⁸ руководствуется тем же принципом канонического послания Василия Великого («принимать то Крещение, которое ни в чем не отступает от веры»).

Чтобы понять мотивацию такого решения (исключения, делаемого для некоторого типа отделившихся сообществ), нужно учитывать, что речь шла о конкретных случаях. В частности, расколы донастистов и новациан были порождены спорами в вопросах аскетике («вины и покаяния»), то есть отнюдь не догматическими. Если переводить это в более близкие нам аналогии, то это были разделения, подобные разделению РПЦ и РПЦЗ. Спрашивается, нужно ли было патр. Сергию (Страгородскому) перекрещивать крещенного в «карловацком расколе» митр. Антонием (Храповицким) и, наоборот, «зарубежникам» – перекрещивать крещенного в «сергианстве»?

«Мысль восполнить Никейский Символ высказывалась каппадокийцами. Свт. Василий Великий, неоднократно заявлявший о достаточности Никейского Символа, в конце жизни высказался за включение в Символ “славословия” Св. Духу. Один из главных участников Собора, свт. Григорий Богослов, свидетельствовал, что отцы Собора были верны Никейскому Символу, но «детализировали недостаточно сказанное» в нем о Св. Духе. Эти 2 святых отца в основном и подготовили в десятилетие, предшествующее Собору, прибавления к Никейскому Символу» (прот. Валентин Асмус).⁹ Соответственно, в богословии этих Отцов нам следует искать ответ и на вопрос о чиноприеме, то есть аргументацию того дифференцирования (признания крещения одних и непризнания других), которое после 2BC становится общецерковным принципом.

В 47-м правиле свт. Василия Великого, по сути, ставится вопрос о необходимости приведения в единообразие чиноприема еретиков и раскольников, то есть, еще раз констатируется наличие такой проблемы в Церкви и потребность систематизации общецерковного учения по этому вопросу. «Здесь святой определяет, что наватиан, приходящих к церкви, должно крестить, на ряду с прочими, потому, конечно, что мыслят одинаково с Маркионом. А 7-е правило 2-го собора, исчисляя тех, которых должно принимать только помазыванием, присоединяет к ним и наватиан. И это правило, без сомнения, должно иметь более силы, как позднейшее и соборное; при том же Василий Великий изрек свой ответ не как правило, но высказав свое (личное) мнение по вопросу, за тем прибавил, как бы и сам не был тверд относительно того, о чем был спрошен: «итак, аще сие угодно будет, то должно обратиться множайшим епископам, и тако изложить правило, дабы чрез правило, изложенное большим числом епископов, и действующий был безопасен», то есть чтобы таким образом и крестившему тех, о коих говорится, не было опасности как поступившему против правил, «и ответствующий вопрошающим о таковых имел вследствие правила достоверное основание» (Зонара). «Кто такие енкратиты, саккофоры, апотактиты, наватиане и маркиониты, и какие виды ересей их, сказано в различных правилах. Настоящее же правило не нуждается в толковании, потому что и святым оно было написано не как определение, но как мнение; ибо законоположение он предоставил соборному определению. А ты прочти 7-е правило 2-го собора и узнаешь, какие из еретиков по принятии крестятся и какие не крестятся» (Вальсамон). Как мы видим, даже между 47 пр. свт. Василия Великого, самого инициатора внесения в Символ II BC единого понятия о чиноприеме, и 7 пр. этого собора имеется существенное расхождение (собор определяет принимать крещение «наватиан, приходящих к церкви», которых «должно крестить», по более раннему канону святителя Василия).

Таким образом, добавление в Никейский символ единого православного учения о «крещении во оставление грехов» на Втором Вселенском соборе и стало разрешением этой проблемы во вселенском масштабе («последнее правило Второго собора говорит, что не должно снова крестить их [кафаров как раскольников. – А.Б.], а только помазывать святым миром. Без сомнения должно действовать это последнее правило, так как оно есть позднейшее и

соборное, и при том – вселенского собора» (Зонара).

Спор «икономической» и «догматической» теорий как возобновление этой полемики, по сути, игнорирует решение Вселенского собора, что уже само по себе является формой богословского модернизма (попыткой пересмотра ортодоксальной сакраментологии и экклезиологии, поиском альтернативного решения этого круга вопросов, следовательно, вольным или невольным отрицанием вселенского вероучительного Символа, как раз и сформулированного для разрешения этого недоумения).

Что же провозгласили святые отцы Константинопольского собора о крещении вне Церкви? «В 7-м прав. II Вселенского Собора говорится <...> о “присоединяющихся к Православию и к части спасаемых”» (прот. Владислав Цыпин).¹⁰ Содержательная (вероучительная) часть определений ИВС (Символа и 7 пр.), касающихся данного вопроса, со всей определенностью сообщает нам о том, что крещенные за пределами Православной Церкви «во имя Отца и Сына и Святого Духа» действительно были 1). «крещены во оставление грехов» и при этом 2). не принадлежат «к части спасаемых». Соответственно, крещенные в сообществах, искажающих догмат о Святой Троице, не получили в своем «крещении» ничего (даже «оставления грехов») и поэтому принимаются наравне с язычниками, то есть первым чином как некрещенные. «...потому что по учению православной церкви есть и было, что **правильным и действительным считается всякое крещение, совершенное во имя Святой Троицы** [которую не отрицали, хотя бы и понимали несколько искаженно], **кем бы оно ни было совершено**» (еп. Никодим (Милош)).¹¹

* * *

Согласно терминологии свт. Серафима (Соболева) Богучаевского, **действительность** Крещения обозначает его **благодатность**; это буквально одно и то же и означает, что в совершаемом таинстве Бог благодатно действует на субъекта таинства, подает ему Божественную благодать («по апостольскому преемству внутренняя возрождающая благодать <...> сообщается в католичестве через таинства крещения и миропомазания»; «Благодать сия <...> остается в католичестве, в силу того, что Божественные дарования нераскайяны, т.е. непреложны»).¹² **Действенность** же таинства означает его **спасительность**, то есть благодатные изменения в субъекте таинства («крещенская возрождающая благодать в ее дивных проявлениях присуща только Православной Церкви». «Католичество надо назвать расколом с еретическим исповеданием, в силу чего, хотя апостольское преемство с таинствами здесь и есть, но внутренняя возрождающая благодать Св. Духа для католиков не является действенной и, следовательно, она не возрождает и не спасает их»).¹³ Это же различие мы видели в учении ИВС: «крещены во оставление грехов», не принадлежат «к части спасаемых». «... хотя по апостольскому преемству внутренняя возрождающая благодать и сообщается в католичестве через таинства крещения и миропомазания, но, в силу указанных слов Ап. Павла [“Аще мы или Ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет”], она здесь не действует, и принявшие эту благодать отлучаются от нее, точнее, от ее спасительного

действия» (архиеп. Серафим (Соболев)).¹⁴

Характерным проявлением «икономической теории» митр. Антония (Храповицкого) явился следующий эпизод истории Зарубежной Церкви. «В 1990 году, стараясь согласовать реальность церковной жизни в СССР с экклезиологией РПЦЗ, Архиерейский Собор Русской Зарубежной Церкви выпустил послание к пастырям и пастве, содержащее суждение об «автономной» благодати, близкое к донатистским воззрениям: «Верим и исповедуем то, что в храмах Московской Патриархии, в тех из них, в которых священник горячо верит и искренно молится, являясь не только "служителем культа", но и пастырем добрым, любящим своих овец, по вере приступающих, подается в таинствах спасительная благодать. Немногочисленны эти храмы на необъятных просторах Русской Земли». Поскольку эти воззрения о зависимости совершения таинства от личного достоинства священнослужителя несовместимы с православным вероучением, Архиерейский Собор РПЦЗ 1991 года постановил вычеркнуть вышеприведенный абзац из послания собора 1990 г.»¹⁵ Между тем аналогичное учение Кирилла Лукариса о зависимости действительности таинства Крещения от личного достоинства и совершенства веры совершителя таинства было осуждено на Иерусалимском соборе 1672 г., что позднее было ратифицировано как истинное учение всей полнотой Православной Церкви в Послании Восточных Патриархов 1723 г.: «почитаем крайне ложным и нечистым то учение, будто бы несовершенством веры нарушается целостность и совершенство таинства. Ибо еретики, которых принимает Церковь, когда они отрекаются от своей ереси и присоединяются ко Вселенской Церкви, получили Крещение совершенное, хотя имели веру несовершенную. И когда они напоследок приобретают веру совершенную, то их не перекрещивают».¹⁶ Поэтому аналогичный (РПЦЗ) «вычерк» следовало бы сделать и РПЦ МП (где, напротив, официальной доктриной является «догматическая теория») из своих «Основных принципов отношения к инославиям», где учение о «частичности благодати» в прочем «христианском мире» носит схожий теургический характер

(«Если совершитель таинства движим сознательным стремлением разделить Церковь, разрушить ее единство, то тогда таинства нельзя признать настоящими, "действительными". Если же таинства совершаются в доброй воле, с честными намерениями, с желанием упрочить Церковь, то их можно признать аутентичными, даже если они совершаются вне канонических пределов православной Церкви. <... > Невозможно заранее и вообще точно определить, "сколько" ереси нужно, чтобы Церковь перестала быть Церковью и таинства стали недействительными...» (прот. Иоанн Мейендорф)).¹⁷

Соответственно, искажение православной сакраментологии и экклезиологии в том и в другом случае заключается в том, что действительность совершенного таинства зависит не от личного достоинства совершителя таинства, но 1) от духовного состояния субъекта таинства (от его «горячей веры и искренней молитвы», то есть исповедания грехов и покаяния) и 2) от триниталогического кредо совершения таинства (правильной формулы крещения: «во имя Отца и

Сына и Святого Духа»). Тогда грубое искажение основ веры в Бога (догмата о Св. Троице) и нераскаянные грехи, каковыми по определению является триниталогическая ересь и раскол, и являются теми факторами, которые не позволяют действительно и непреложно совершаемому Богом святому таинству возыметь благодатное действие в субъекте таинства (точно так же, как это обстоит и в сакраментологическом «механизме» самой Православной Церкви). То есть, частичной является не действительность (благодатность) инославного Крещения, потому что Божественная благодать, или действие истинного Крещения, одинакова, одна и та же в каждом правильно совершаемом таинстве. Частными (дифференцированными, различными по качеству и по мере) являются харизмы, или дары Святого Духа, подаваемые в другом таинстве – Миропомазания («Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному даётся Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор 12:4-13). «Сущность всегда пребывает простой, а энергия бывает, что и становится сообразно промыслу многообразной, как и Павел изрек, что ангелы от Церкви узнают многообразность премудрости Божией (Еф 3:10)» (свт. Григорий Палама).¹⁸

Получается, там, где полнота благодати (действительность истинного Крещения вне Православной Церкви), новое богословие видит частичность; а там, где частичность (промыслительное различие благодатных даров в Православной Церкви) – полноту. Податель благодати – не Церковь (Православная или инославная), но Святая Троица. Во всяком Крещении во имя Святой Троицы Она действует «прощением грехов», не потому что «благодать есть» у совершителя таинства или у сообщества, к которому примыкает крещаемый, но потому что благодать есть у Всемилостивого Бога, Который отставляет грехи кающемуся грешнику. В этом отношении «догматическая теория» является умеренной формой экуменической теории, где концепция «частичной благодати» является определяющим принципом (когда частные харизмы равномерно распределены между всеми «церквями», тогда как в «догматической теории» «полнотой благодати» обладает каноническая Церковь, а «остальной христианский мир» – «частичной» с прямой пропорциональной зависимостью умаления степени благодати по мере догматического искажения и удаления от «центра», от Церкви как «источника благодати»).

Но отсюда же следует ошибочность и «икономической теории», которая также исходит из положения, что благодатно действует сама Церковь (только уже каноническая), а не Бог в церковном таинстве. «Церковь по своему усмотрению имеет власть принять отделившиеся сообщества через те или

иные таинства или без совершения их. В этом случае она наполняет формы таинств, совершаемых вне Церкви, благодатным содержанием: по архиеп. Илариону – во время присоединения к Церкви приходящего из инославия; по патр. Сергию, прот. Георгию и их последователям – во время совершения таинства в отделившемся сообществе». ¹⁹

Когда речь идет о благодатности таинств, кажется, что в новых теориях нет ничего теургического, ибо в церковном таинстве, по определению, тайнодействует Бог («...если таинства совершаются, то только Духом Святым...» (прот. Георгий Флоровский)). ²⁰ «Христос благодатно "питает и греет Церковь" и этим в ней спасает людей, а Церковь, повинувшись Христу, тем деятельно участвует в спасении людей"» (патр. Сергей (Страгородский)). ²¹ Инерция романтического неогностицизма становится зримой в осмыслении механизма облагодатствования принимаемого из инославия и раскола («икономическая теория») или аналогичного воздействия Церкви на таковых даже без принятия, но одним лишь фактом своего присутствия, как бы своей благодатной аурой, в мире («догматическая теория»).

«Как "исполнение" Христа, Церковь несомненно сознает себя единственным на земле источником благодати для людей» (патр. Сергей (Страгородский)). ²²

«То есть, по патриарху Сергию, Церковь не только хранительница и источник благодати, но она имеет и власть наделять в той или иной мере благодатными дарами отделившиеся сообщества». ²³

«Таинства схизматиков совершаются лишь потому, что в них действует Церковь полученной от Бога благодатью». «И в самих расколах (и даже у еретиков) Церковь продолжает творить свое спасающее и освящающее действие...» (прот. Георгий Флоровский). ²⁴

Если у патр. Сергия еще оставалась возможность ортодоксального толкования этого учения

(«Христос – Глава с Церковью – Телом Своим составляет единое бытие, живущее единою жизнью» (патр. Сергей (Страгородский)), ²⁵

то у прот. Георгия Флоровского Церковь уже самостоятельно действует «полученной от Бога благодатью», вполне распоряжается ею по своему усмотрению («Таинства совершаются по молитве и действием Церкви»). ²⁶

(Ср. схожее представление в западной новой теологии:

«...неся свет, почерпнутый из Евангелия и сообщая роду человеческому те спасительные силы, которые сама Церковь под водительством Святого Духа принимает от Своего Основателя», ²⁷

и в самой латинской формуле крещения: «я крещу тебя...»). Неортодоксальный термин «новой природы», нового «церковного естества»

(«жизнь Христова, которую Он дал Церкви и которую вливает в душу каждой отдельной личности; это внедрение новой природы (благодати) в душу каждого христианина есть явление более сложное:

оно происходит не столь непосредственно, как развитие человеческой личности невинного Адама на почве человеческой природы, но прежде всего через сознательное усвоение жизни Христовой или христианства, а затем и через иное таинственное внедрение новоблагодатного церковного естества в нашу личность» (митр. Антоний (Храповицкий)),²⁸

сам этот термин можно было бы считать ортодоксальным по смыслу, как метонимию (ср.: «вы слышали о домостроительстве благодати Божией, данной мне для вас» (Еф 3:2); вера же <...> соделывает воистину верного человека подателем воды ведения и огня обожения» (преп. Максим Исповедник)),²⁹ если бы основной предпосылкой этого понятия не выступало здесь философия всеединства с ее принципиально иной корреляцией между Божественным и человеческим естеством, что, в частности, и сказывается слишком далеко проводимой новым богословием аналогией между халкидонским догматом о Богочеловеке и догматом о Церкви

(«О соединении всех спасенных в грядущем веке, не в смысле единокровия только, а в смысле существенного реального единства, подобно единству Лиц Пресвятой Троицы<...> Итак, единство человеческого естества, поколебленное грехом Адама и его потомков, должно чрез Христа и Его искупляющую любовь постепенно восстанавливаться с такой силой, что в будущей жизни единство это выразится сильнее, чем множественность человеческих личностей, и Христос, Объединенный в одно Существо со всеми нами, назовется уже единым Новым Человеком или единой Церковью, будучи, в частности, ее главой"» (арх. Антоний (Храповицкий)).³⁰

* * *

Таким образом, инерция неогностической харизматологии просматривается на всех уровнях нового богословия: от нравственного учения, аскетики и антропологии до сакраментологии и экклезиологии. Новое учение о благодатном («богочеловеческом») действии Церкви (или христианина) в мире вообще и инославии, в частности, отличается от традиционного учения о благодати как особом действии Бога в христианине («только Господу судить, кого удостоить Своей благодати» (свт. Григорий Палама);³¹ «тварь не освящает твари, но все освящается Единым Святым, Который говорит о Себе: “Я посвящаю Себя” (Ин 17:19). Освящает же Он чрез Духа <...> Поэтому Дух — <...> источник святости для всех» (свт. Василий Великий);³² «мы можем получить этот дар в соответствие с нашей мерой, но мы, конечно же, не можем излить его на других; но для того, чтобы это произошло с ними, мы призываем Бога, Кем это и осуществляется» (блж. Августин)),³³ либо неопределенностью источника и природы этого действия (что мы условно обозначили «экклезиологическим (или харизматологическим) монофизитством»); либо теургической концепцией «синергии» как спасения мира Церковью вместе с Богом (вместо традиционного учения о спасении Церкви Богом). И в том и в другом случае происходит приписывание, или навязывание Божественной воли титанических идей религиозно-

философского всеединства. В результате чего каноническая формула первого (Апостольского) собора Церкви («Угодно Духу Святому и нам» (Деян 15:28)), оказывается, по сути, перевернутой в новой экклезиологии: угодно нам и Святому Духу... В частности, принципами богословского всеединства обусловлено экуменическое учение о том, что

«раскол Запада и Востока есть раскол и разделение в вере и оскудение в любви, но это не есть раскол в благодати и таинствах, не есть разделение Духа. И Дух Утешитель един и неразделен даже в расколе. Странным образом скрыто осуществлено самое важное: нераздельность благодати» (прот. Георгий Флоровский).³⁴

Единство Бога и благодати как свойства Божественной природы спекулятивно переносится здесь на природу творения как объекта Божественной деятельности, словно бы сверхъестественная нераздельность Божественной благодати нивелирует все разделения падшего мира, делает их в сущности столь же нераздельными в самой их актуальной разделенности.

«Церковь исповедует реальность присутствия Бога в мире в качестве важнейшей метафизической гарантии спасительности совершающегося исторического процесса» (Настольная книга священнослужителя).³⁵

В результате «благодатной» в новом богословии оказывается уже сама история: уже само физическое время по своему священнодействию тождественно церковному таинству в магии «исторического процесса», которому Бог в этом «богословии всеединства», получается, имманентен.

Данная особенность нового богословского сознания обусловлена логикой философии всеединства, а именно, типичным для нового гностицизма стиранием границ между Божественным и тварным естеством, где второе есть «излияние» первого. Сказывается это сознанием собственного достоинства (онтологической легитимности, природной необходимости, «органичности») стать не только «причастником Божественного естества» (благодати), но и распорядителем (или совершителем) Его действий. «Если же вода, которую апостолы прияли в себя, нетварна и безначальна, поскольку это был Святой Дух, притом что это не была сущность Духа, но благодать, а благодать, – согласно Златоустому отцу, – это энергия, то такая энергия безначальна и нетварна, тогда как те, в которых она действует, приемлют начало [этого] действия. А приемлют ли они здесь и окончание или нет, и каков [конец] каждого из них, показывает нам история Саула и Давида: ибо первый из них пророчествовал, и [в результате] к пророкам не причислен; а Давида покаяние сохранило в числе пророков. Но и здесь с наглядностью геометрического построения показывается, что присущая святым божественная энергия безначальна; ведь боговдохновенные пророки получают в удел предведение никоим образом не сущего, безначально являющегося [достоянием] одного лишь Вѣдущаго вся прежде бытія ихъ (Дан 13:42)» (свт. Григорий Палама).³⁶ Это дерзкое «овладение Самим Богом» и полнотой Его благодати едва ли не в первую очередь вызывало неприятие свт. Григория в латинстве и варлаамизме, «ибо, где последовательность, там постоянство, где постоянство, там и благовременность, где благовременность, там и польза; и:

потому Слово сделалось раздаятелем благодати Отца для пользы людей, ради которых Он сделал столь великие распоряжения, людям показывая Бога, а человека представляя Богу, и сохраняя невидимость Отца, дабы человек не сделался презрителем Бога и всегда имел, к чему бы мог стремиться, а с другой стороны; чрез многие распоряжения, указывая видимо Бога людям». «Но несмотря на то, что все святые ангелы и человеки обоживаются посредством одной лишь Божией энергии, – и то не всей, а некоей малой части и как бы ничтожной капли в сравнении с оным морем, по словам Златоустого богослова, – а <...> Акиндин показывает себя высшим не только богоносцев и всех вообще ангелов и человеков,<...> ибо он утверждает, будто Бог соединяется с ним и его последователями по всей не только лишь божественной энергии, но и сущности. Ведь именно это и сам он вводит посредством своих писаний, и своих последователей убеждает думать и говорить, дабы, как он говорит, Бог не претерпел разделения на части, если будет не совершенно весь соединен с ними» (свт. Григорий Палама).³⁷

Источник

Александр Буздалов

¹ Федоров Н. Философия общего дела. II, 5-9 / Федоров Н. Философия общего дела. М., изд. «Эксмо», 2008. С.53-61.

² Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 283.

³ архим. Антоний (Храповицкий). Пастырское изучение людей и жизни по произведениям Достоевского. Богословский вестник, 1893 г. Т. 4. № 10. С.75.

⁴ архиеп. Серафим (Соболев). По поводу статьи митрополита Антония (Храповицкого) «Догмат Искупления / архиепископ Серафим (Соболев). Искажение православной истины в русской богословской мысли. М., изд. «Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1997. С.72-73.

⁵ Миловидов К. Богословие XXI века: что дальше?
<http://www.pravmir.ru/bogosloviye-xxi/>

⁶ Первое каноническое послание свт. Василия Великого к епископу Амфилохию иконийскому. Цит. по кн.: Правила Православной Церкви. С толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2 тт. М., «Международный издательский центр православной литературы», 1994.

⁷ Книга Правил святых Апостола, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отцов. М., изд. «Синодальная типография», 1901. С.26.

⁸ свт. Филарет (Дроздов) Московский. Пространный катехизис. §284. Цит. изд.

⁹ прот. Валентин Асмус. Вселенский II собор. Богословие собора / Православная энциклопедия. Изд.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия». Т. 9. С. 580-585.
<http://www.pravenc.ru/text/155492.html>.

¹⁰ прот. Владислав Цыпин. Вселенский II собор. Правила собора. Православная энциклопедия. Изд.: Церковно-научный центр Русской

Православной Церкви «Православная энциклопедия». Т.9. С. 586-588.

11 Епископ Никодим (Милош). Толкования на Правила Православной Церкви. Правила Второго Вселенского Собора, Константинопольского. Пр.7. Цит. по кн.: Правила Православной Церкви. С толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2 тт. М., «Международный издательский центр православной литературы», 1994.

12 архиеп. Серафим (Соболев). По поводу книги проф. протоиерея П.Я. Светлова «Идея Царства Божия» / архиепископ Серафим (Соболев). Искажение православной истины в русской богословской мысли. Цит. изд. С.257.

13 Там же. С.214.

14 Там же. С.257.

15 диак. Андрей Псарев. Стремясь к единству: экклезиология РПЦЗ в отношении Московского Патриархата (1927–2007 гг.) / <http://www.bogoslov.ru/text/5682965.html>.

16 Послание Патриархов Восточно-кафолической Церкви о православной вере 1723 г. / Догматические послания иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Изд. «Свято-Троицкая Сергиева Лавра», 1995. С.142-147.

17 прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Ч.1, гл.5 / прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Киев, изд. «Храм преподобного Агапита Печерского», 2002. С.74.

18 свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. 27 (XXVI) / свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Краснодар, изд. «Текст», 2010. С. 21.

19 Горбачев А. Сравнительный анализ учения о Церкви свщм. Илариона и русских богослов XX века. Ч. II. <http://www.bogoslov.ru/text/1391715.html>.

20 прот. Георгий Флоровский. О границах Церкви / Православие и экуменизм: Документы и материалы, 1902-1998. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 178.

21 патр. Сергей (Страгородский). Есть ли у Христа наместник в Церкви / Сергей (Страгородский), патриарх. Отношение православного человека к своей Церкви и инославию: Сб. статей. М.: Изд. прихода храма св. прав. Иоанна Русского, изд-во Моск. Патриархии, 2001. С. 91.

22 патр. Сергей (Страгородский). Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам / Сергей (Страгородский), патриарх. Отношение православного человека к своей Церкви и инославию: Сб. статей. М.: Изд. прихода храма св. прав. Иоанна Русского, изд-во Моск. Патриархии, 2001. С. 29-59.

23 Горбачев А. Сравнительный анализ учения о Церкви свщм. Илариона и русских богослов XX века. Ч. I. <http://www.bogoslov.ru/text/1282377.html>.

24 прот. Георгий Флоровский. О границах Церкви. Цит. изд. С.184.

25 патр. Сергей (Страгородский). Есть ли у Христа наместник в Церкви. Цит. изд. С.91.

26 прот. Георгий Флоровский. О границах Церкви / Путь, 1934. №44.С.37.

27 Пастырская конституция «О Церкви в современном мире» (GAUDIUM ET SPES) / Документы 2 Ватиканского собора. М., Paoline. 2004. С.448.

28 митр. Антоний (Храповицкий). Частнейшие определения Церкви / митр. Антоний (Храповицкий). Молитва русской души. М., изд. Сретенского монастыря,, 2006 / <http://www.pravoslavie.ru/put/2592.htm>.

[29](#) преп. Максим Исповедник. О недоумениях к Фоме. XVII / преп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., изд. «Институт философии, теологии и истории св. Фомы», 2006. С.104.

[30](#) арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления. Богословский вестник, 1917, октябрь-декабрь. С.301-302.

[31](#) свт. Григорий Палама Триады. I,3,51 / свт. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., «Канон», 1995.

[32](#) свт. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Кн. 5 / свт. Василий Великий. Творения в 2 т. М., изд. «Сибирская благовонница», 2008.

[33](#) блж. Августин. О Троице. Кн.XV, §46 / Августин Аврелий. О Троице. Краснодар, изд. «Глагол», 2004. С.393.

[34](#) Флоровский Г.В. Проблематика христианского воссоединения / Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. М., изд. «Пробел», 2000. С. 179.

[35](#) Настольная книга священнослужителя. Гл. «Пастырское служение и миротворчество» / Настольная книга священнослужителя. М., изд. Московской Патриархии. 1988. Т.8. С. 684-710.

[36](#) свт. Григорий Палама. О божественных энергиях и их причастии. 46 / свт. Григорий Палама. Трактаты. Цит. изд. С.83.

[37](#) свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. 36 (XXXIX); 37 (XL) / свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Цит. изд. С. 26.