

М.С.Иванов

ДОГМАТ: СОДЕРЖАНИЕ И ОПРЕДЕЛЕНИЕ

Прежде чем говорить о догмате, в котором находит свое выражение христианское вероучение, необходимо остановиться на двух главных особенностях самого этого учения, одна из которых касается его содержания, а другая — его объема. Такая необходимость вызвана тем, что эти особенности, как увидим ниже, существенным образом сказываются на природе христианского догмата и определяют почти всю его специфику.

Основным отличительным признаком вероучительной истины, как, впрочем, и всего христианского учения, является то, что эта истина есть не «теоретическая декларация» веры¹, а Божественная жизнь. «Христианство — не философская система, пытающаяся объять мир отвлеченными понятиями и абстрактными формулами мысли»². Вероучительная истина живет в Церкви, как живет в ней слово Божие, живое и действенное (Евр. 4,12), как живет в ней Сам Христос — «Путь, Истина и Жизнь» (Ин. 14,6). Уже давно было отмечено, что обращенный ко Христу вопрос Пилата: «Что есть истина?»³, хотя и соответствовал извечным вопрошаниям человечества об истине, однако был поставлен неверно. «Кто есть истина» — именно так должен быть сформулирован этот вопрос, ибо только в такой постановке он отражает рассматриваемую нами главную особенность христианского учения, хотя внецерковному сознанию он и представляется весьма необычным. Оказывается, в христианстве истина — это Христос, а не сумма знаний, хотя и безошибочных и потому

общепризнанных. Соответственно этому процесс познания истины в христианстве становится путем соединения со Христом. Познание само по себе не есть цель христианина, каковой оно является, например, в гностицизме. Оно — лишь средство к неизмеримо более высокой цели — к обожению человека³. Именно поэтому истины веры «суть истины опыта, истины жизни и раскрываться они могут и должны не через логический синтез или анализ, но только через духовную жизнь, через наличность засвидетельствованного вероучительными определениями опыта»⁴. В их основе «должен лежать, — по справедливому замечанию протоиерея Георгия Флоровского, — не вывод, а видение, созерцание. И достижимо оно только через молитвенный подвиг, через духовное становление верующей личности, через живое причастие вневременному опыту Церкви. «То, что содержится в словах сих, — говорит преподобный Симеон Новый Богослов, — не должно быть называемо мыслями, но созерцанием истинно сущего (здесь и далее выделено мной — М.И.), ибо мы говорим о том по созерцанию. Почему и сказываемое должно быть именуемо скорее повествованием о созерцаемом, а не помышлением. Итак, удостоверься, что слова наши не ... о неявленном, но о том, что уже состоялось и что от видения и созерцания этого заимствуется сказание, какое мы делаем о том»⁵.

Истина в христианстве — это Христос, а не доктрина или идеология. Останавливаясь на этой фундаментальной особенности христианства, архимандрит Иларион (Троицкий) замечает: «Христос не писал... Думается, если в достаточной мере поразмыслить над этим фактом, то можно уяснить себе отчасти самую сущность дела Христова. Другие религиозные вожди человечества, основатели различных школ философских обыкновенно писали и много, и охотно, а Христос ничего не писал. Не значит ли это, что дело Христово по существу своему совсем не то, что дело каких-нибудь философов, учителей, передовых представителей умственной жизни человечества? Да и сама Церковь, разве смотрела она на своего Основателя,

как на одного из учителей человечества? Разве усматривала она в Его учении существо Его дела?»⁶.

Архимандрит Иларион ставит эти вопросы и предлагает «поразмислить» над ними «в достаточной мере», т.к. понимает, что их поверхностное решение может привести к ответу, который не позволит «уяснить... самую сущность дела Христова». Этот ответ не трудно предугадать: Христос не писал не потому, что признавал Свое учение вторичным по отношению к тому делу, которое Он совершил, и не потому, что Он Сам — воплощенная Истина, а с учетом того, что Он имел учеников, которые и должны были впоследствии записать Его учение. Однако такой ответ расходится с известным высказыванием святителя Иоанна Златоуста, в котором он объясняет появление Священного Писания иными причинами.

«По-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писаний, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила благодать Духа, и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уже хотя бы вторым путем. А что первый путь был лучше, это Бог показал и словом, и делом. В самом деле, с Ноем, Авраамом и его потомками, равно как с Иовом и Моисеем, Бог беседовал не чрез письмена, а непосредственно, потому что находил их ум чистым. Когда же весь еврейский народ пал в самую глубину нечестия, тогда уже явились письмена, скрижали и наставления чрез них. И так было не только со святыми в Ветхом Завете, но, как известно, и в Новом. Так и апостолам Бог не дал чего-либо писанного, а обещал вместо Писаний даровать благодать Духа. «Той, — сказал Он им, — воспомянет вам вся» (Ин. 14,26). И чтобы ты знал, что такой путь (общения Бога со святыми) был гораздо лучше, послушай, что Он говорит через пророка: «завещаю дому Израилеву... завет нов..., дая законы Моя в мысли их, и на сердцах их напишу я» (Иерем. 31,31-34). «И будут вси научени Богом» (Ин. 6,45). И Павел, указывая на это превосходство, говорил, что он

получил закон (написанный) «не на скрижалях каменных, но на скрижалях сердца плотных» (2 Кор. 3,3). Но так как с течением времени одни уклонились от истинного учения, другие — от чистоты жизни и нравственности, то явилась опять нужда в наставлении письменном. Размыслите, какое будет безрассудство, если мы, которые должны были жить в такой чистоте, чтобы не иметь и нужды в Писании, а вместо книг предоставлять сердца Духу, — если мы, утратив такое достоинство и возымеv нужду в Писании, не воспользуемся, как должно, и этим вторым врачевством»⁷.

Аналогичную мысль высказывает и преподобный Исидор Пелусиот в своем письме к диакону Исидору⁸. А преподобный Исаак Сирин признает необходимость Священного Писания только для тех, кто еще не достиг духовного совершенства. «Пока человек не примет Утешителя, — замечает он, — потребны ему Божественныя Писания для того, чтобы памятование доброго напечатлелось в мысли его и непрестанным чтением обновлялось в нем стремление к добру, и охраняло душу его от тонкости греховных путей; потому что не приобрел еще он силы Духа, которая удаляет заблуждение, похищающее душеполезныя памятования и приближающее его к холодности чрез рассеяние ума. Но когда сила Духа низойдет в действующую в человеке душевную силу, тогда вместо закона Писаний укореняются в сердце заповеди Духа, и тогда тайно учится у Духа и не имеет нужды в пособии вещества чувственного. Ибо пока сердце учителя от вещества, непосредственно за учением следует заблуждение и забвение, а когда учение преподается Духом, тогда памятование сохраняется невредимым»⁹.

Святоотеческая мысль, как видим, ориентирует человека не на учение, хотя и христианское, и даже не на Священное Писание, а на благодать Святого Духа, которая бы «служила» «вместо книг». Вместе с тем она предупреждает, что сердце, не «исписанное Духом» и оставшееся наедине с Писанием, но не в живом единстве со Христом, неизбежно подвергается заблуждениям, от которых, как ни казалось бы это странным для тех, кто привык

искать Божественную истину в книге, а не в жизни, Священное Писание, хотя оно и является Божественным Откровением, не может удержать. «Священное Писание, — замечает по этому поводу преподобный Викентий Лиринский, — не все понимают в одном и том же смысле, но один толкует его изречение так, другой — иначе; так что почти сколько голов, столько же, по-видимому, можно извлечь из него и смыслов... Неужели и еретики пользуются свидетельствами Священного Писания? Пользуются и притом — необыкновенно много. Они, заметь, рыщут по всем книгам божественного закона, — по книгам Моисея, по книгам Царств, по псалмам, по Апостолам, по Евангелиям, по пророкам. При своих ли или при чужих, частно или публично, в устных ли беседах или в сочинениях, в домашних ли собраниях или в общественных сходках они никогда почти не говорят о своем ничего такого, чего не старались бы оттенить вместе с тем и словами Писания. Возьми сочинения Павла Самосатскаго, Прискиллиана, Евномия, Иовиниана и прочих заразителей, — и ты увидишь в них несметное множество свидетельств; не найдешь ни одной почти страницы, которая не была бы подкрашена и расцвечена изречениями Новаго или Ветхаго Завета»¹⁰. Еще более поразительным является тот факт, что Священным Писанием пользуется даже сам диавол. «Всякий раз, — продолжает преподобный Викентий, — как только лжепророки или лжеапостолы или лжеучители приводят изречения Священного Писания, (чтобы — М.И.) превратным истолкованием их подтвердить свои заблуждения, они несомненно подражают лукавым ухищрениям руководителя своего, (т.е. диавола — М.И.), к которым тот, конечно, никогда не прибегал бы, если бы не знал по опыту, что когда надобно подвести обольщение неподобным заблуждением, то нет более легкаго пути к обману, как ссылка на авторитет слова Божия. Но откуда видно, скажет кто-нибудь, что диавол имеет обыкновение пользоваться свидетельствами Священного Писания? Читай Евангелия. Там пишется: тогда поят Его, т.е. Гос-

пода Спасителя, диавол и постави на криле церковнем, и глагола Ему: аще Сын еси Божий, верзися низу, писано бо есть, яко ангелом Своим заповесть о тебе сохрани ти во всех путех Твоих... (Мф. 4,5-6). Чего же не сделает бедным людям тот, кто на Самого Господа величества *напал свидетельствами из Писаний?»*¹¹.

Итак, человек спасается не Писанием и не учением о вере, а самой живой верой, которая не сводится к уверенности в существовании Бога и к доверию Его учению, а выражается в верности Богу. Веру как уверенность в существовании Бога имеет, как известно, и диавол. Известно ему, и, по-видимому, не хуже, чем человеку, и учение о Боге. И тем не менее, ни о каком спасении диавола не может быть и речи.

Христианское вероучение — не «акт о вере», как замечает священник Павел Флоренский, пытаясь осмыслить значение Символа веры, содержащего в себе основные вероучительные положения христианства. «Под давлением рационалистических богословов, — пишет он, — мы считаем обычно, что Символ веры есть теоретическая декларация нашего вероучения, которая именно потому, то есть, как истинная, и поется или читается за Евхаристическим канонем, как бы вставленный туда акт о вере. Но это мнение глубоко ошибочно. Символ веры развился из крещальной и тайнодейственной Троичной формулы: «во имя Отца и Сына и Святого Духа», лежащей в основе всех священных действий, всего богослужения; и потому Символ остается тем, чем было его первичное зерно, то есть имеет в Литургии отнюдь не декларативный характер — да и кому же объявлять свою веру, раз остались после выхода оглашенных одни верные, — а таинственный, действенный — именно, единения в любви и, онтологически, существенно понимаемого единства мысли, — через какое только и возможно познать, — чтобы исповедовать — Троицу Единосущную и Нераздельную»¹².

Богословские размышления священника Павла Флоренского о рассматриваемой нами особенности христианского вероучения пастырскими наблюдениями дополняет

митрополит Вениамин (Федченков). Он также обращает внимание на главное условие, при котором вероучение становится тем, чем оно и должно быть — на живое исповедание любви. Тогда «Символ веры окажется уже не холодным «признанием», а живым «исповеданием», горячим свидетельством внутреннего общения, или — сердечной любви к Богу. И тогда эти, по-видимому, холодные, догматические истины зажигаются внутренним огнем и согревают сердце сильнее всех иных средств; ибо жизнь от Бога изливается в сердце исповедника. На любящую веру Бог отвечает самооткровением или — общением, на призывание имени Его — жизнью в Нем. И тогда Символ веры превращается в молитву, и притом гораздо более высокую и напряженную, чем многие другие молитвы, в которых мы просим, каемся, сокрушаемся и т.п. ... И тогда понятно становится, что Символ веры есть «исповедание любви» к Богу и, как таковое, переживается сердцем с умилением. И я видел не одного епископа, который, подклонив голову под «воздух», колеблемый над ним сослужителями, вставал после от престола в слезах. Ясно, что они не «думали» об «истинах», а причащались с Жизнью, Богом, они не «знают» уже, а любят»¹³.

Когда Церковь Христова боролась за чистоту веры, с особой силой это проявилось, как известно, в период Вселенских соборов — она отстаивала не идеологию, но возможность жизни в Боге, ибо искажение христианского вероучения, как уже давно установлено, неизбежно приводит и к искажению духовной жизни, а нередко — и к духовной смерти.

«Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего неустанной заботой Церкви в каждой исторической эпохе обеспечить христианам возможность достижения полноты... соединения с Богом. И действительно, Церковь борется против гностиков для того, чтобы защитить саму идею обожения, как вселенского завершения: «Бог стал человеком

для того, чтобы человек мог стать богом». Она утверждает догмат Единосущной Троицы против ариан, ибо именно Слово, Логос открывает нам путь к единению с Божеством, и если воплотившееся Слово не той же сущности, что Отец, если Оно — не Истинный Бог, то наше обожение невозможно. Церковь осуждает учение несториан, чтобы сокрушить средостение, которым в самом Христе хотели отделить человека от Бога. Она восстает против учения Аполлинария и монофизитов, чтобы показать: поскольку истинная природа человека во всей ее полноте была взята на Себя Словом, постольку наша природа во всей своей целостности должна войти в единение с Богом. Она борется с монофелитами, ибо вне соединения двух волей во Христе — воли Божественной и воли человеческой, — невозможно человеку достигнуть обожения: «Бог создал человека Своей единой волею, но Он не может спасти его без содействия воли человеческой». Церковь торжествует в борьбе за иконопочитание, утверждая возможность выражать божественные реальности в материи, как символ и залог нашего обожения. В вопросах, последовательно возникающих в дальнейшем: о Святом Духе, о благодати, о самой Церкви — догматический вопрос, поставленный нашим временем, — главной заботой Церкви и залогом ее борьбы всегда являются утверждение и указание возможности... и способов единения человека с Богом»¹⁴.

Вторая особенность христианского вероучения заключается в том, что это учение содержится в Церкви в абсолютной полноте, необходимой для спасения человека. Такое утверждение не противоречит известным словам апостола Павла о познании «отчасти»: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13,12). Вероучение Церкви адресовано человеку, живущему «теперь», а не «тогда», и «могущему вместить» (Мф. 19,12) лишь то, что способна воспринять его падшая природа. «Вообще здешнее познание есть всегда познание «отчасти», а

подлинная полнота откроется только там, в парусии ... Однако эта недосказанность или незаконченность здешнего познания не ослабляет его подлинности, его аподиктичности, его незаменимости, не лишает уже достигнутое познание окончательности»¹⁵. Христос действительно принес полноту веры. Он возвестил Апостолам «все, что слышал от Отца» (Ин. 15,15), а Святой Дух научил их «всему» и напомнил им «все», что Божественный Учитель говорил им (Ин. 14,26). В свою очередь, «апостолы, — как пишет святитель Иринеи Лионский, — как богач в сокровищницу, вполне положили в Церковь все, что относится к истине, и вверили ее епископам»¹⁶.

Таким образом, вероучительная истина «живущему в Церкви ... дана, а не задана. И потому как ни несоизмеримо и далеко нынешнее познание «отчасти» от обетованного познания «лицом к лицу», и ныне, как и всегда, **полная и завершенная Истина** раскрывается в церковном опыте, Истина единая и непреложная, ибо открывается Сам Христос. Верующие в Церковь, по апостольскому выражению, «помазание имеют от Святого и знают все» (1 Ин. 2,20). Полная истина — и только одна беспримесная истина — раскрывалась в вероучительных постановлениях Вселенских соборов; и ничто из догматов православной веры не отпадет, ничто не изменится, и никаких новых определений, меняющих смысл старых, не прибавится»¹⁷. Именно поэтому древность того или иного положения веры, возводимая к временам апостольским, у отцов Церкви часто служит одним из главных аргументов в пользу истинности такого вероучения. И наоборот, еретическое учение всегда воспринималось в Церкви как нечто новое, необычное, неизвестное отцам Церкви, и это являлось серьезным аргументом для отрицания его истинности¹⁸. В этом люди, далекие от Церкви или не имеющие правильного понимания полноты христианской веры, иногда усматривали проявление церковного консерватизма и обвиняли прежде всего церковное руководство в чрезмерных охранительных мерах, якобы приводивших богословское творчество и в целом

всю церковную жизнь к косности и застою. Причем такие обвинения иногда исходили и от христиан — в основном инославных — имевших иное понимание полноты христианского вероучения. Так, Католическая церковь, признающая догматическое развитие, критически относится к позиции Православной Церкви, исповедующей принцип догматического предания, а не догматического развития. Вся эта критика рождается на почве непонимания не только полноты церковной веры, но и природы самой Церкви. Церковь как Тело Христово «есть... полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1,23), «поскольку Дух Святой ее животвоит и наполняет Божеством, ибо Божество обитает в ней телесно»¹⁹. Церковь не ищет истину и не призывает к этому своих членов. Обладая ею, она предлагает всем и каждому приобщиться к ней и войти «в разум истины». Более того, Сама Истина, т.е. Христос, стучится в двери каждого сердца, желая войти в него и обитать в нем (Апок. 3,20). Внецерковное же сознание это преимущество Церкви, обладающей истиной, пытается выдавать за ее недостаток, усматривая здесь сползание Церкви к застою и консерватизму. Для него более предпочтительной была бы Церковь, которая искала бы истину, как ищут ее на различных путях человеческого познания (в науке, философии и т.п.). Такой поиск истины внецерковное сознание ассоциирует с совершенствованием человека, не учитывая при этом, сколько заблуждений и ошибок он порождает и сколько душ человеческих безвозвратно теряют себя на этих путях. Церковное обладание полнотой истины не может препятствовать познанию человека и его совершенствованию, хотя и понимаемым в христианстве иначе, чем в секулярных гносеологиях. Как уже было отмечено, процесс христианского познания и совершенствования есть процесс соединения со Христом, что как раз и выражено в евангельских словах: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17,3), а также: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8,32).

Здесь следует оговориться относительно глаголов «да знают» и «познаете». В древнееврейском языке (как и в арамейском, на котором, как полагают, говорил Христос) глагол «знать» может употребляться не только тогда, когда речь идет о различных видах знания, но и в тех случаях, когда необходимо выразить «некое экзистенциальное соотношение (т.е. укорененное в самом существовании). Познать нечто — значит изведать нечто конкретным опытом»²⁰. Так, например, библейские слова: «Адам познал Еву, жену свою» (Быт. 4,1) говорят о супружеском соединении (половом акте) Адама и Евы, а не об их знакомстве. «Так познаются страдание (Ис. 53,3) и грех (Прем. 3,13), война (Суд. 3,1) и мир (Ис. 59,8), добро и зло (Быт. 2,17); это — реальное и ответственное включение себя в жизнь, вызывающее глубокие последствия. Познать кого-нибудь — значит вступить с ним в личные отношения, которые могут принимать многообразные формы и достигать разных степеней; поэтому под «познанием» можно понимать целую гамму различных смыслов; то же слово служит для выражения семейной солидарности (Втор. 33,9), как и супружеских отношений («И не знал Ее, как, наконец, Она родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус» (Мф. 1,25); «Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю?» (Лк. 1,34). Бога познают, когда испытывают Его суд (Иез.12,15) и совсем по-другому познают Его, когда вступают в Его Союз — Завет (Иер.31,34) и постепенно входят в единство с Ним»²¹.

Таковы две главные особенности христианского вероучения, которые, как уже было отмечено, во многом определяют природу христианского догмата.

Само слово «догмат» в церковной литературе употребляется в двух значениях. В одних случаях им называют учение Откровения по тому или иному вопросу веры, а в других — само определение этого учения, или его формулу (греч. «орос»). Эта особенность слова «догмат» отмечена в заглавии данной статьи, задачей которой как раз и является сравнение содержания догмата с его определением.

Содержание догмата находится в Божественном Откровении. «Догмат ни в какой мере не есть новое Откровение. Он есть только свидетельство»²². Своим содержанием догмат свидетельствует о Боге и Его деяниях, что предполагает наличие в этом свидетельстве великой тайны благочестия (1 Тим. 3,16). Поскольку эта тайна обращена к человеку, содержание догмата не только может, но и должно быть им постигаемо. Однако догматическое содержание постигается на путях веры и жизни, а не чисто рассудочным путем. Это утверждение относится ко всем догматам, ко всему догматическому учению Церкви, поэтому никак нельзя согласиться со следующим высказыванием митрополита Макария (Булгакова): «Обращая внимание на отношение догматов к нашему уму, их разделяют на догматы, *непостижимые для разума, или тайны*, и на догматы, *постижимые для него*. Первые называют еще догматами чистыми (*riga*), так как они основываются на одном только сверхъестественном Откровении; последние — догматами смешанными (*mixta*), поколику они известны нам не только из сверхъестественного Откровения, но вместе и из естественного разума. Деление и справедливое само по себе, и не бесполезное в области православной Догматики. Помня его постоянно, мы будем знать, по отношению к каким догматам может и даже должно быть допущено употребление разума в Богословии и по отношению к каким — нет, и как вообще должен держать себя разум в том или другом случае»²³. Это высказывание носит явно схоластический характер и, по всей вероятности, навеяно западной схоластикой, о чем свидетельствуют даже латинские термины (*riga* и *mixta*). С ним нельзя согласиться, ибо не существует ни догматов, абсолютно непостижимых для разума, ни догматов, всецело им постижимых. Было бы ошибкой делить догматическое учение Церкви на догматы, «по отношению к каким... может и даже должно быть допущено употребление разума... и по отношению к каким — нет»²⁴. Согласно отмеченной ранее первой особенности христианского вероучения, оно не постигается с «употреблением» только

разума или без его «употребления». Поскольку оно **живет** в Церкви, ибо **Истина**, по свидетельству Евангелия, **есть Христос**, человек должен приобщиться к нему всецело, всей своей жизнью, всей своей природой, а не одним лишь разумом или без его «употребления». Общеизвестно, что познание содержания догматов только разумом неизбежно приводит к рационализму в вере, а познание, совершающееся без участия разума, порождает сектантский мистицизм. Поэтому, с нашей точки зрения, митрополит Макарий не прав ни в том, ни в другом случае: ни тогда, когда он признает одни «догматы непостижимыми для разума», ни тогда, когда другие догматы он считает «постижимыми для него»²⁵. В первом случае он отсекает разум от Богопознания, чем делает, хотя и неосознанно, уступку аполлинаризму. «Осуждение аполлинаризма, — замечает по этому поводу протоиерей Георгий Флоровский, — есть... некое косвенное оправдание ума и мысли. Не в том смысле, конечно, что «естественный» разум безгрешен и праведен, но в том смысле, что он доступен исцелению и преобразению, что он может быть (через Богопознание — М.И.) исцелен и освящен, что он может обновиться. И если может, то должен. *Разум призван к Богопознанию... Ибо истина веры есть истина и для разума, есть истина и для мысли.* Это вовсе не значит, что она есть истина «чистой» мысли или «чистого» разума. Напротив, истина веры есть созерцательная реальность...» (вспомним слова преподобного Симеона Нового Богослова: «То, что содержится в словах сих, не должно быть называемо мыслями, но созерцанием истинно сущего»)²⁶. Во втором случае, признавая постижимость догматов, хотя и не всех, разумом, митрополит Макарий делает другую уступку — теперь уже рационализму. Признание возможности познания догматов разумом, а не всем существом человека, приводит к двоякой ошибке: с одной стороны, оно искажает сам путь Богопознания, который, как уже было отмечено, должен стать путем соединения с Богом, а не некоей интеллектуальной процедурой, а с

другой, — преувеличивает возможности человеческого разума, ибо если учение о Боге, хотя и по отдельным вопросам, постижимо разумом, значит, никакой «тайны благочестия» в этих вопросах для разума не существует. Митрополит Макарий не указывает, содержание каких догматов постижимо разумом. По-видимому, он имеет в виду догматы не о Боге в Самом Себе, а о Боге, открывающемся в тварном бытии. Однако и тварное бытие, хотя «небеса (и) проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18,2), остаются для человеческого разума большой тайной. «Когда мы пытаемся от полноты Божественного бытия обратиться к тому, что призвано к стяжанию этой полноты, к самим себе, к тварному миру, — пишет В. Лосский, — мы вынуждены признать, что если нам трудно было подниматься к созерцанию Бога, если нам нужно было понуждать себя на апофатическое восхождение, чтобы, в меру своих возможностей, получить откровение о Святой Троице, то не менее трудно перейти от понятия бытия Божественного к понятию бытия тварного. Ибо, если есть тайна Божественного, есть также и тайна тварного»²⁷. От рационалистических соблазнов «доказанной веры» предостерегает протоиерей Георгий Флоровский: «Со всей тщательностью и страхом Божиим надлежит учитывать неомощность нашего разума, несоизмеримость наших речений перед лицом исповедимой тайны. И с чрезвычайной осторожностью надо обходить гностические соблазны «доказанной веры» и отличать... богодухновенные догматы, скрепленные харизматическим свидетельством и печатью Вселенских соборов, от богословских мнений»...²⁸. Познание содержания догматов «есть, — как замечает даже католический богослов, — всегда акт свободы, а не неизбежное следствие вынуждающей его аргументации» разума²⁹. Акт же свободы совершается личностью, человеком, а не одним лишь его разумом.

Содержание всех догматов, имеющих в Церкви, согласно отмеченной нами второй особенности христиан-

ского вероучения, составляет полноту веры. Однако далеко не все догматы, которым живет Церковь, имеют свои догматические определения, хотя и существуют с древних времен различные Символы веры, в которых в предельно краткой форме содержится все христианское вероучение. Неизбежно возникает вопрос: почему одни догматы получили соборные определения, а другие — нет? Если же иметь в виду, что в Церкви содержится полнота веры и Церковь живет этой полнотой, создавая все условия для приобщения к ней каждого ее члена, то возникает и другой вопрос: а зачем вообще нужны соборные догматические формулировки?

На эти вопросы отвечает история Вселенских соборов. Она свидетельствует, что появление таких формулировок не было вызвано внутренней необходимостью церковной жизни. Ни в каких новых или более точных догматических формулировках Церковь не нуждалась, тем более что никакая догматическая формулировка, как бы она точна ни была, как мы увидим ниже, никогда не может быть абсолютно адекватна содержанию догмата.

Святоотеческое предание единодушно свидетельствует, что догматическое творчество соборов — это ответ Церкви на вызов, брошенный ей теми, кто как раз не жил полнотой церковной веры, кто искажал эту полноту, порождая всевозможные догматические заблуждения и совращал ими с истинного пути церковной жизни других. *«Злоба еретиков и богохульников, — пишет святитель Иларий Пиктавийский, — вынуждает нас совершать вещи недозволенные, восходить на вершины недостижимые, говорить о предметах неизреченных, предпринимать исследования запрещенные. Следовало бы удовольствоваться тем, чтобы с искренней верой выполнять то, что нам предписано, а именно: поклоняться Богу Отцу, почитать с Ним Бога Сына и исполняться Святым Духом. Но вот мы вынуждены пользоваться нашим слабым словом для раскрытия таин неизреченных. Заблуждения других вынуждают нас самих становиться на опасный путь изъяснения человеческим языком тех таин, которые следо-*

вало бы с благоговейной верой сохранять в глубине наших душ»³⁰. Таким образом, догматические определения появились в силу чисто внешних, отнюдь не церковных причин; лжеучения носили антицерковный характер и угрожали единству Церкви, почему они и были названы «ересями» (от греч. *ἄρσιν* – разделение). «Если бы, – говорят отцы VI Вселенского собора, – все в начале принимали евангельскую проповедь просто и искренно и довольствовались апостольскими постановлениями, дела шли бы хорошо и удобно. Ни у ересиархов, ни у иерархов не было бы столько хлопот из-за препирательств... Но вражия сила сатаны не знает покоя, а выставляет своих слуг, ... которые ложными догматами... поражают мысль многих»³¹. Поэтому цель, преследуемая догматическим творчеством соборов, сводилась к самому главному – к защите православного вероучения от еретических заблуждений. Отцы Вселенских соборов, как они сами об этом пишут, «разрушенное еретиками исправляли и расстроенное ими приводили в согласие»³². Появление ереси не было вызвано церковными причинами. Не следует думать, что их породили терминологическая неопределенность богословского языка того времени или же отсутствие догматических формулировок и богословских разработок по тем или иным вопросам вероучения. Хотя все это и сказалось на становлении вероучительной мысли, оно не было определяющим в процессе возникновения еретических заблуждений. Несмотря на авторитет проф. В.В. Болотова в церковной науке, мы не можем согласиться с его утверждением о том, что «не было бы никаких последующих ересей, если бы уже на первом Вселенском соборе была установлена точная богословская терминология»³³. Если бы главной причиной возникновения лжеучений было отсутствие точной богословской терминологии, сами лжеучители не подвергались бы такому строгому осуждению Церкви. За ошибки богословствующей мысли, вызванные терминологической неопределенностью, Церковь никогда не предавала анафеме. Ересь, по справедливому замечанию протоиерея

Сергия Булгакова, есть не столько уклонение «религиозной мысли», сколько — «религиозной жизни»³⁴. Авва Агафон в известной беседе с учениками указывает, что главной причиной ереси является не слабость человеческих сил, в том числе и воли, а упорство этой воли, что также свидетельствует прежде всего об ошибках жизни еретика, а затем уже и его мысли, порожденной этой жизнью³⁵. Появление ересей было вызвано не какой-либо неопределенностью в церковном учении, а тем, что «еретики, — как сказано в деяниях VII Вселенского собора, — не имели желаний познать истину»³⁶, что «они отвергли изучение учения и предания святых Апостолов и преславных отцов наших, а потому оказались непричастны их учительного наставления, как не согласные с их преданием»³⁷. Отсутствие соборного догматического определения не являлось для еретика смягчающим обстоятельством, и он осуждался собором независимо от того, выработала ли Церковь по вопросу веры, по которому он заблуждался, соборное определение, или нет. Так, Феодор Мопсуэстийский (Мопсуэтский) был осужден V Вселенским собором не только до появления соборной формулировки, но даже после своей смерти. Защитники Феодора, пытаясь оправдать его, указывали, что он «умер в общении с церквами»³⁸, имея в виду тот факт, что Феодор никаким собором при своей жизни осужден не был. Отцы V Вселенского собора на это ответили, что такой довод — «ложь и клевета против Церкви. Ибо в общении и в мире с церквами умер тот, кто даже до смерти и сохранил, и проповедал правые догматы Церкви. Но что Феодор не сохранил и не проповедал правых догматов Церкви, это известно из его богохульств»³⁹. Для отцов собора главным было не формальное осуждение, которому Феодор действительно не подвергался, а то, что еретик «произносит на себя анафему самим делом, отделя самого себя чрез свое нечестие от истинной жизни»⁴⁰.

Знакомясь с этой догматической традицией древней Церкви, одновременно хотелось бы указать и на некоторые последствия, к которым может привести ее нарушение

ние. Такое нарушение мы можем наблюдать, например, в догматическом творчестве Католической Церкви. Эта Церковь признает не только возможность, но и необходимость появления новых догматов. Здесь мы не будем рассматривать различные варианты понимания этой Церковью так называемого «догматического развития». Укажем лишь на то, что все они допускают наличие у догмата, который впоследствии станет общепризнанным и общеобязательным учением Католической Церкви, предварительных стадий развития. В период прохождения будущим догматом этих стадий Католическая Церковь занимает выжидательную позицию и соборно не высказывается ни «за», ни «против» будущего догмата. Более того, она даже не имеет при этом уверенности, что обсуждаемое богословское мнение обязательно будет возведено впоследствии на степень догмата. Католическая Церковь ждет того момента, когда сторонники этого мнения возьмут перевес над его противниками, и лишь тогда начинает готовиться к соборному принятию нового догмата. В этом процессе православное сознание поражает тот факт, что противниками будущего догмата могут оказаться не только великие грешники, но и великие святые. «Мы, — пишет В. Лосский, — не станем составлять списка богословов Римской Церкви, мариологическая мысль которых решительно противится учению, век тому назад превращенному в догмат (имеется в виду догмат о непорочном зачатии Божией Матери — М.И.). Довольно будет привести одно имя — имя Фомы Аквинского, дабы установить, что догмат 1854 года идет вразрез со всем тем, что есть наиболее здорового в богословском предании отделившегося Запада. Для этого надо прочесть места из толкования к «Сентенциям» (I, III, d. 3, q. 1. art. 1 et 2; q. 4, art. 1) и из «Суммы богословия» (III a, q. 27), так же как и из других писаний, где ангелический учитель трактует вопрос о непорочном зачатии Пресвятой Девы; там можно найти пример трезвого и точного богословского суждения, ясной мысли, умеющей использовать тексты западных отцов (блажен-

ного Августина) и восточных (святого Иоанна Дамаскина), чтобы показать истинную славу Пресвятой Девы, Матери нашего Бога. Вот уже сто лет, как эти мариологические страницы Фомы Аквинского находятся под запретной печатью для римско-католических богословов, обязанных следовать «генеральной линии»...⁴¹.

«Генеральная линия» Католической Церкви в этом вопросе искажает не только понятие о догмате, но и понятие о Церкви. Если Церковь в вопросах вероучения начинает занимать выжидательную позицию, которая, к тому же, может растянуться на столетия, и оказывается не в состоянии определить сразу, истинным или ложным является появившееся в ее недрах новое богословское мнение или новое вероучение, то ее святость и непогрешимость ставятся под сомнение. Проявляя в вопросах веры нерешительность и колебание, такая Церковь перестает быть столпом и утверждением истины. Налицо парадоксальная ситуация: введением догмата о непогрешимости папы католики, казалось бы, рассчитывали укрепить непогрешимость своей Церкви. На деле же оказалось, что ошибочным учением о догмате они фактически отрицают и ту, и другую непогрешимость.

В вопросах веры древняя Церковь никогда не проявляла нерешительности. В сознании того, что она обладает полнотой истины и что врата ада не одолеют ее, она не только возвещала эту истину, но и сразу же защищала ее, если появлялась опасность ее искажения. Встречаясь с разномыслиями в догматическом учении, Церковь не колебалась и не размышляла, чью сторону она поддержит в догматическом споре. Причем для нее не имел никакого значения количественный перевес той или другой стороны. Церковная история знает множество случаев, когда исповедники истины Христовой оказывались в меньшинстве; большинство же попадало во власть заблуждений. Так, в период арианской смуты церковный корабль настолько сильно был обуреваем лжеучением, что святой Василий Великий вынужден был воскликнуть: «Кто не со мной, тот не с истиной», давая этим понять, что в

бушующем море арианства остались не поглощенными еретической стихией лишь отдельные острова Православия. Слова святителя Василия вместе с тем показывают, что полноте истины, содержащейся в Церкви, может и должен быть причастен каждый ее член, если он живет церковной жизнью и является поэтому подлинно католическим членом церковного тела. Каппадокийский Святитель не одинок в своем высказывании. Уже на заре христианства апостол Павел говорит о том, что в нем живет Христос (Гал. 2,20), т.е. Сама Истина. А апостол Иоанн Богослов засвидетельствовал, что все те, кто имеют помазание от Святого, знают все (Ин. 2,20). На фоне этих высказываний католическая догматическая традиция, в рамках которой великий святой Римской Церкви Фома Аквинат оказался лжеучителем в области мариологии, представляется весьма и весьма странной. Ведь здесь речь идет не о частном богословском мнении, иметь которое может и святой Православной Церкви, а о догмате, составляющем основу церковного учения. В Православной Церкви частное богословское мнение, сколько бы времени оно ни обсуждалось, никогда не будет возведено (как в Католической Церкви), на степень догмата, поскольку оно касается вопросов, не затрагивающих самих основ догматического сознания Церкви.

Нельзя не отметить, что догматическая концепция некоторых наших отечественных богословов формировалась не без влияния указанной католической догматической традиции. Так, епископ Сильвестр в своем учебном пособии по Догматическому богословию пишет: «Само собой понятно, какую важность имеет этот церковный акт (имеется в виду принятие догматического определения на Вселенском соборе – М.И.), посредством которого Церковь, извлекая из Откровения известную истину веры, поставляет ее перед глазами всех, как бы ставя на свешнике, или что то же, *возводит ее на степень несомненной, непререкаемой истины*, или догмата, что может быть названо догматизированием известной истины, или признанием Церковью за нею

догматического значения. При условии этого церковного акта и только при его условии известная истина веры может взойти на степень неоспоримой для всех истины, или догмата. Без этого же она не имела бы возможности получить догматическое значение, или, что то же, сделаться догматом веры»⁴². По мысли епископа Сильвестра, «сделаться догматом» и «получить догматическое значение» истина веры может только на Вселенском соборе, так что без этого «церковного акта» члены Церкви не могут иметь «неоспоримых для всех истин» веры.

Поскольку это высказывание находится в полном соответствии с католической «теорией догматического развития», подробный анализ которой в этой статье не делается, оценку этого высказывания читатель может сделать сам, познакомившись с критикой данной католической теории. Здесь же мы лишь отметим, что подобного рода высказывания ставят под сомнение как полноту веры, изначально содержащейся в Церкви, так и проявление ее догматического сознания помимо Вселенских соборов. Таких соборов со времени основания Церкви, как известно, не было более трехсот лет. Неужели авторы таких высказываний считают, что в течение этого периода Церковь не имела «неоспоримых для всех истин» веры? Кроме того, Вселенскими соборами было принято лишь незначительное количество догматических оросов. Большая же часть христианского вероучения так и осталась без соборных определений. Однако это ни в коей мере не снижает ее догматического достоинства и не делает ее «пререкаемой». Ошибкой авторов подобных высказываний является их убеждение в том, что догмат рождается в соборной формулировке, т.е. одновременно с ее принятием на Вселенском соборе. В этот момент, как они считают, та или иная истина веры, «извлекаемая» из Откровения, «возводится» «на степень несомненной, непререкаемой истины»⁴³. Так что догматов, не порожденных соборным актом, согласно этой точке зрения, не существует.

На самом же деле Церкви присущи как полнота веры так и полнота догматического сознания. Поэтому догматические соборные определения в содержание веры не привносят ничего нового. Они, как было отмечено, отвергая ереси, лишь защищают православное учение. Отцы Вселенских соборов не разрабатывали новых догматов, а утверждали старые, давая им те или иные определения в зависимости от характера ересей и других сопутствующих обстоятельств (например, особенностей богословских направлений и богословской терминологии тех времен). Догматическое определение не рождает новый догмат; оно само рождается из догмата, изначально существующего в догматическом сознании Церкви. Оросы Вселенских соборов не являются непременным условием, без которого христианские догматы не могут существовать.

Говоря о значении догматических формулировок, следует также учитывать тот факт, что они, как впрочем, и любые другие богословские определения, в силу непостижимости Божественных таин, ими выражаемых, по причине ограниченности человеческого познания и несовершенства человеческого языка, никогда не могут быть адекватными тому содержанию, которое они выражают. Человеку, по справедливому замечанию протоиерея Сергия Булгакова, приходится говорить о Боге «в числовых, временных, пространственных определениях, принадлежащих нашему эмпирическому миру. Бог — Един, Бог — Троичен в Лицах: единица, три — это числа, подлежащие всей числовой ограниченности. С помощью единицы совсем нельзя выразить Единого Божества, ибо единица существует лишь во множественности; и Три в Святой Троице суть совсем не три в смысле счета: раз, два, три или один — один — один... Число выражает здесь то, что есть сверхчисло и сверхвеличина; время — то, что есть сверхвремя; вечность и пространство — то, что сверхпространственно...»⁴⁴. Неадекватность определения догмата его содержанию, рассмотренная протоиереем С. Булгаковым на примере догмата о Святой Троице, имеет место и во всех других догматах, т.к. все они несут на себе печать Божественной тайны.

Для отцов Вселенских соборов, объективно оценивающих значение догматических формулировок, принятие соборных оросов не было самоцелью. «Православному учительству вообще не свойственно, — по замечанию того же прот. С. Булгакова, — множить догматы за пределами насущной необходимости, и даже наоборот, в догматической области ему более свойственно правило: «ne pas trop gouverner ni dogmatiser». Это соответствует тому основному факту, что полнота истины, которую **жизненно** содержит Церковь, отнюдь не выражается целиком в исповедуемых ею общеобязательных догматах; последние скорее представляют собою грани или вехи, за которые не должно выходить православное учение... Ошибочно думать, что установленными догматами (*dogmata explicita*, по католической терминологии) исчерпывается все вероучение..., напротив, область вероучения, фактически содержимого Церковью и в ней раскрывающегося, много обширнее существующих догматических определений и даже, можно сказать, никогда ими исчерпана быть не может, потому что догматы имеют дискурсивный, рациональный характер, а церковная истина целостна. Однако это не означает, чтобы она не могла быть выражена в понятиях; напротив, в полноте истины — неиссякаемый источник богословствования»⁴⁵.

Примечания

¹ Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. «Богословские Труды», № 17, 1977, с.113.

² Священник Александр Шаргунов. Догмат в христианской жизни. Машинопись. Загорск, 1982, с.4.

³ Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. «Богословские Труды», № 8, 1972, с.10.

⁴ Протоиерей Георгий Флоровский. Дом Отчий. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1982, № 109-112, с.200.

⁵ Там же, с.200-201.

⁶ Архимандрит Иларион (Троицкий). Священное Писание и Церковь. М., 1914. с.3.

⁷ Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на св. евангелиста Матфея. Т.1, кн.1. М.,1993, с.5-6.

⁸ Преподобный Исидор Пелусиот. Творения, ч. 2, кн. III, письмо 106. М., 1860, с.158-160.

⁹ Преподобный Исаак Сирин. Творения. Слова подвижнические. Слово 58. Изд. 3. Сергиев Посад, 1911, с.314.

¹⁰ Преподобный Викентий Лиринский. Напоминания. I, 2. Казань, 1904, с.3.

¹¹ Там же.

¹² Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. «Богословские Труды», № 17, 1977, с.113.

¹³ Митрополит Вениамин (Федченков). Литургия. «Журнал Московской Патриархии», 1982, № 1, с.77.

¹⁴ Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. «Богословские Труды», № 8, 1972, с.10,11.

¹⁵ Протоиерей Георгий Флоровский. Богословские отрывки. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1980-1981, № 105-108, с.189-190.

¹⁶ Святитель Ириней Лионский. Против ересей. Кн. 5, гл. 20, 1. – Сочинения, 2-е изд. СПб., 1900, с.331.

¹⁷ Протоиерей Георгий Флоровский. Дом Отчий. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1982, № 109-112, с.197.

¹⁸ А. Ведерников. Иеромонах Петр (Павел Л'Юилле). Православное понимание догмата. «Журнал Московской патриархии», 1955, № 6, с.71.

¹⁹ Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. «Богословские Труды», № 8, 1972, с.83.

²⁰ Словарь библейского богословия. Под редакцией Ксавье Леон-Дюфура. Перевод со 2-го французского издания. Издательство «Жизнь с Богом». Брюссель, 1974, с.404.

²¹ Там же, с.404-405.

²² Протоиерей Георгий Флоровский. Богословские отрывки. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1980-1981, № 105-108, с.185.

²³ Митрополит Макарий (Булгаков). Православное догматическое богословие, т. 1. Изд. 5-е. СПб., 1895, с.24.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Протоиерей Георгий Флоровский. Богословские отрывки. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1980-1981, № 105-108, с.186.

²⁷ Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. «Богословские Труды», № 8, 1972, с.50.

²⁸ Протоиерей Георгий Флоровский. Дом Отчий. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1982, № 109-112, с.199.

²⁹ Э. Леруа. Догмат и критика. М., 1915, с.34.

³⁰ А. Ведерников. Иеромонах Петр (Павел Л'Юиллье). Православное понимание догмата. «Журнал Московской патриархии», 1955, № 6, с.72.

³¹ Деяния Вселенских Соборов. VI. Казань, 1871, с.492-493.

³² Деяния Вселенских Соборов. III. Казань, 1873, с.563.

³³ Проф. В.В. Болотов. Лекции по истории Древней Церкви, т. IV. М., 1994, с.38.

³⁴ С. Булгаков. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917, с.69.

³⁵ Цитировано по: свящ. А. Шаргунов. Догмат в христианской жизни. Машинопись. Загорск, 1982, с.15.

³⁶ Деяния Вселенских Соборов. III. Казань, 1873, с.545.

³⁷ Там же, с.449.

³⁸ Деяния Вселенских Соборов. V. Казань, 1875, с.187.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же, с.364.

⁴¹ В.Н. Лосский. Догмат о непорочном зачатии. «Богословские Труды», № 14. М.,1975, с.125.

⁴² Архимандрит Сильвестр. Опыт православно-догматического богословия. Т. 1. Киев, 1878, с.19.

⁴³ Там же.

⁴⁴ С. Булгаков. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917, с.70-71.

⁴⁵ Прот. Сергей Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. YMCA-PRESS. Париж.[б.г.], с.194-195.