

Научная статья

УДК 282

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_140

Священник Эдвард Фарруджа

«Соборность»: православный термин в сердце римско-католической экклезиологии

Священник Эдвард Фарруджа

Папский Восточный институт, Рим, Италия, farrugia1947@gmail.com

АННОТАЦИЯ: В статье рассматриваются этапы рецепции католическим богословием понятия «соборность», которое было включено в Догматическую конституцию о Церкви “Lumen Gentium” («Свет народам»). Автор кратко описывает историю появления этого термина в сочинениях А. С. Хомякова и анализирует труды кардинала Ива Конгара, свящ. Бернхарда Шульце, аббата Альбера Грасьё, свящ. Пола Патрика О’Лири, свящ. Иоакима Дестивеля, в которых это понятие было критически осмыслено и благодаря которым оно было усвоено Римско-католической церковью в адаптированной форме. В статье анализируется соотношение понятий соборности, кафедральности, синодальности, консилиарности и коллегиальности, которые тесно связаны между собой в современной католической экклезиологии. Проводится сопоставление этих категорий с принципом первенства и церковным авторитетом учительства. Автор отмечает недостаточность понимания соборности без учета реальности крестной жертвы, поэтому это понимание должно включать в себя аспекты взаимосвязи любви и закона. Путь, проделанный понятием «соборность» от письменного стола А. С. Хомякова до документов II Ватиканского собора, открывает возможности для диалога между Востоком и Западом. Осмысление

© Священник Эдвард Фарруджа, 2023

трудов Хомякова ведущими католическими богословами, безусловно, способствует более глубокому анализу его наследия в православной теологии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: экклезиология, соборность, католическая, II Ватиканский собор, “Lumen Gentium” («Свет народам»), А. С. Хомяков, Ив Конгар, славянофилы, католическое богословие

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Фарруджа Эдвард, свящ. «Соборность»: православный термин в сердце Римско-католической экклезиологии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 140–180. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_140.

Fr. Edward Farrugia

Sobornost’: A Russian Orthodox term at the heart of Roman ecclesiology

Fr. Edward Farrugia

Pontifical Oriental Institute, Rome, Italy, farrugia1947@gmail.com

ABSTRACT: The article discusses the stages of reception by Catholic theology of the concept of “sobornost”, which was included in the Dogmatic Constitution on the Church “Lumen Gentium” (“Light to the Peoples”). The author briefly describes the history of the emergence of this term in the writings by A. S. Khomyakov and analyzes the works by Cardinal Yves Congar, Fr. Bernhard Schulze, Abbot Albert Gratieux, Fr. Paul Patrick O’Leary, Fr. Hyacinthe Destivelle, in which this concept was critically comprehended, and thanks to which it was assimilated by the Roman Catholic Church in an updated format. The article analyses the relationship between the concepts of sobornost, catholicity, synodality, conciliarity and collegiality, which are closely connected in contemporary Catholic ecclesiology. These categories are compared with the principle of primacy and the ecclesiastical authority of teaching. The author notes the insufficiency of sobornost without the reality of the sacrifice on the cross, so it must take into account aspects of the relationship between love and the law. The path taken by the concept of “sobornost” from the desk of A. S. Khomyakov to the documents of Vatican II can be viewed as a miracle and an opportunity for dialogue between East and West. The comprehension of Khomyakov’s works by leading Catholic theologians certainly contributes to a deeper analysis of his legacy in Orthodox theology.

KEYWORDS: ecclesiology, sobornost, catholicity, Second Vatican Council, Lumen Gentium, A. S. Khomyakov, Yves Congar, slavophiles, Roman Catholic theology

FOR CITATION: Farrugia Edward, Fr. (2023). "Sobornost': A Russian Orthodox term at the heart of Roman ecclesiology". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 47, pp. 140–180. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_140.

Введение

Как случилось, что понятие «соборность», нарочито введенное в обращение ради противостояния Риму, проникло в самую сердцевину экклесиологии II Ватиканского собора — в Догматическую конституцию о Церкви "Lumen Gentium" («Свет народам»)?^{*1} Чтобы ответить на поставленный вопрос, потребуется в первую очередь обратиться к ключевым этапам в истории осмысления самого понятия «соборность», начиная с А. С. Хомякова (1804–1860), который ввел его в оборот, и завершая принятием термина Католической церковью. Учитывая обширность темы и многообразие ее интерпретаций, в этой статье мы рассмотрим только тех авторов, исследования которых сосредоточены на рецепции данного понятия в Католической церкви. К сожалению, за пределами этого беглого обзора останутся размышления ключевых представителей русской философской мысли.

Отправной точкой нашего исследования стали труды доминиканца Ива Конгара (1904–1995), самоотверженное служение которого ради восприятия идеи соборности в предложенной им форме «коллегиальности» хорошо известно [*Congar 1964b*]. Далее необходимо упомянуть иезуита Бернхарда Шульце (1902–1990), который совершил необходимую черновую работу, подготовившую почву для рецепции соборности в Католической церкви. Его продолжателем стал доминиканец Пол Патрик О'Лири (1938–2005), чья особая заслуга состояла в том, что он попытался представить целостный обзор идей Хомякова, хотя мысль последнего не поддается четкой систематизации. На волне возросшего интереса к данной теме доминиканец Иакинф Дестивель успешно поместил соборность в современный историко-богословский контекст, преодолев конфессиональные границы католичества и православия и соединив оба подхода¹.

*1 См., напр.:
LG 21, 22; UR 3

1. В данном случае Дестивель следует идеям В. Поджи, не упоминая его [*Poggi, 374*]. Дестивель и Поджи ссылаются на профессора русского и восточного богословия в Папском Восточном ин-

ституте С. Тышкевича, О. И. (1931–1962), который обратил внимание — до Конгара — на использование Вячеславом Ивановым метафоры двух легких [*Tyszkiewicz 1950*].

В данной статье мы попытаемся дать осмысление этой темы с католической точки зрения.

1. Ив Конгар, Альбер Грасье и Бернхард Шульце: от раз-борности к соборности

1.1. Ив Конгар

Если мы обратимся к рецепции понятия «соборность», тесно связанного с именем А. С. Хомякова², в Католической церкви в период, начавшийся примерно за четверть века до конституции “*Lumen Gentium*” (утверждена и обнародована 21 ноября 1964 г. во время II Ватиканского собора), то в первую очередь следует вспомнить труды кардинала Ива Конгара³, о. Бернхарда Шульце и аббата Альбера Грасье. Конгар уловил мысль Хомякова о том, что Церковь не нуждается в формальном авторитете учительства [*Congar 1937, 264–265*]⁴. Православная церковь видит в добавлении *Filioque* к Никео-Константинопольскому символу веры тяжкий грех, разрушивший узы братской любви, и по существу акт «братоубийства»⁵, поскольку Католическая церковь, поступив таким образом, утвердила свое право на обладание монополией в вопросе привнесения подобных терминов в Символ веры⁶. Истина же вверена лишь общению христиан, в котором господствует взаимная любовь. Конгар напоминает, что до пения Символа веры в восточной литургии византийского обряда диакон возглашает: «Возлюбим друг друга, дабы в единомыслии (т. е. соборно) исповедать Отца и Сына и Святого Духа». В самом деле, Церковь даже не нуждается во вселенском соборе, который есть в большей степени *свидетель* веры Церкви, нежели инстанция, имеющая власть догматического авторитета⁷.

2. О влиянии Конгара на текст “*Lumen Gentium*” см.: [*Henn*]. Подробнее см. п. 1 в разделе «Комментарии». — *Прим. ред.*

3. См. п. 2. в разделе «Комментарии» — *Прим. ред.*

4. В этой работе Ив Конгар и протопр. Борис Бобринский сходятся в удостоверении чуда, о котором Бобринский пишет в книге «Тайна Церкви: Курс православного догматического богословия»: православие обеспечивает доктринальное единство по лицу всей земли, не имея формальной структуры церковного учительства, которая могла бы его удостоверить [*Bobrinskoy, 129*].

5. «Братоубийство» означает раскол в братстве, которое и есть соборность. См. подробнее п. 3 в разделе «Комментарии» — *Прим. ред.*

6. Не следует забывать, что не вселенский собор, но папа Гормизд в 519 г., после упрочения мира, достигнутого между Римом и Константинополем в результате преодоления акакианской схизмы (484–519 гг.), признал за Константинопольским собором (381 г.) статус вселенского. Против этого решения никогда не возникало возражений ни у одной из сторон, что упрочило всеобщее признание этого собора как вселенского.

7. Этот тезис будет впоследствии подхвачен протопр. Александром Шмеманом (1921–1983) в работе «О понятии первенства в православной эkkлезиологии»: «...идея собора как „видимого высшего учредительного и правительственно-органа церковной власти“ не соответствует

Конгар критикует Хомякова, указывая, что последний не уделяет должного внимания земной церкви, которой он усваивает качества Церкви небесной, определяя ее исключительно как явление Духа [Congar 1937, 268–269]. Этот краткий комментарий к рассуждению Хомякова свидетельствует о хорошем знании Конгаром не только богословской мысли, но также и сущностных аспектов экклезиологии русского мыслителя.

В публикации более позднего времени Конгар выражает свою позицию в отношении Хомякова еще лаконичнее [Congar 1963]. Он считает, что мысль последнего едва ли могла быть понята в России в первой половине XIX в., в России, победившей Наполеона, но настолько потрясенной осознанием собственной отсталости, что вопрос о месте России в мире стал одним из самых актуальных. Так называемые западники рассматривали европейский прогресс как основную модель для развития России; славянофилы отвергали этот путь, утверждая, что Россия не должна никого копировать, но ей следует полагаться на свою традицию и сохранять самобытность. Мы в целом придерживаемся положительной оценки взглядов Хомякова, однако в данном случае не можем не задаться вопросом: неужели не было иной альтернативы, которая позволила бы, оставаясь христианином, твердо верить и в традицию, и в прогресс [Farrugia 1996]? Вскоре И. В. Киреевский, следуя принципу целостного, а не отвлеченного знания [Rouleau, 159, 173, 184], возглавил в группе славянофилов философское направление, а Хомяков — богословское⁸. В отличие от католицизма, которое, как полагал Хомяков, обладало единством без свободы, и протестантизма, которому присуща свобода без единства, православие сочетает в себе единство и свободу в любви⁹ в силу того, что все верующие входят

ни славянофильскому учению о „соборности“, ни исконной функции собора в Церкви. Собор не есть власть, потому что не может быть властью над Церковью — Телом Христовым. Собор есть свидетельство о тождестве всех Церквей как Церкви Божией: в вере, в жизни, в любви („агапи“») [Шмеман 1961, 51–52].

8. По этому вопросу В. В. Зеньковский указывает: «Хотя основные его философские статьи написаны как бы в продолжение и развитие статей И. В. Киреевского, в силу чего очень часто именно Киреевского считают создателем философской системы славянофилов, но в действительности мировоззрение Хомякова было сложившимся уже

тогда, когда Киреевский еще не пережил религиозного обращения» [Зеньковский, 181]. Из этого, по Зеньковскому, следует бесспорное первенство Хомякова.

9. «Я полагаю, теперь станет очевидно, что восточные христиане имеют в виду, когда говорят о Риме и протестантизме как всего лишь о двух сторонах одной и той же ереси; что католицизм — это единство без свободы, а протестантизм — это свобода без единства; что поскольку единство Церкви есть единство живого тела, каждый член которого вносит свой вклад в его жизнь, будь он среди живущих на земле, или уже скончался, или еще не родился, — единство католицизма есть

в общину верных, участвуют в литургии и ведут праведную жизнь. Церковь является живым организмом, напоенным Духом, иными словами, единым и свободным сообществом, члены которого связаны узами любви. В случае соблюдения всех этих условий преимущество при сопоставлении трех конфессий явно будет на стороне православия.

Хотя сам Хомяков не употреблял термина *соборность*¹⁰, возможно, опасаясь цензуры на родине¹¹, в дальнейшем его последователи развили богословие соборности, сохранив основополагающее представление о Церкви, свободной от внешнего авторитета учительства и скрепляемой взаимной любовью христиан [Congar 1963]. Сочувственное отношение Конгара к Хомякову, сформировавшееся задолго до II Ватиканского собора и подкрепленное в его трудах прочной научной аргументацией, способствовало тому, что идея наконец была рассмотрена с подобающим вниманием. Взаимодействуя с представителями русской диаспоры в Париже, Конгар имел возможность близко познакомиться с понятием «соборность»¹², во многом благодаря своему знакомству с Грасьё¹³. Когда Конгар был приглашен на II Ватиканский собор в качестве эксперта (*peritus*), он приложил немало усилий, чтобы термин был принят в форме «коллегиальности»; позже термин был «освобожден» от славянофильского влияния и собственных трактовок Хомякова, таких как «коллегиальность без внешнего авторитета учительства».

с скорее единство кирпичной стены, в которой каждый человек накрепко связан с другим случайным образом, но даже в малой степени не соучаствует в жизни остальных; в то же время единство, которое существует в протестантских общинах, можно уподобить множеству отдельных песчинок, сваленных в кучу» [Riley, 236]. Ср.: [Хомяков 2021a, 33, 117].

10. Термин был введен в употребление Ю. Ф. Самариным (1819–1876) на основе прилагательного «соборная», которое свв. Кирилл и Мефодий, апостолы славян, использовали в качестве определения для католической церкви в Символе веры. Более того, работа «Церковь одна» была впервые издана в Париже на французском языке. Также независимым образом она была опубликована на русском языке Н. П. Гиляровым-Платоновым в журнале «Православное обозрение» в 1864 г. и в Лондоне Самариним в переводе на английский язык по рукописному оригиналу. См. подробнее: [Лурье 2021a, 199–253].

11. «Хомяков написал свое сочинение в 1844 или 1845 г., однако его трактовка данной темы была настолько необычной и вызывающей, что он не мог опубликовать свой труд при жизни где бы то ни было. Сочинение увидело свет только в 1863 г. в журнале „Русское обозрение“ через три года после безвременной кончины автора» [Зернов, 3]. Здесь Зернов допускает неточность, ибо эссе «Церковь одна» впервые увидело свет в 1864 г.

12. Как главный редактор, Конгар опубликовал труды Грасьё в 5-м, 6-м и первой части 25-го тома серии “Unam Sanctam” (с приложением в 25-м томе перевода с русского языка сочинения «Церковь одна», выполненного Роже Тандонне) [Gratieux 1939a; Gratieux 1939b; Gratieux 1953].

13. Альбер Грасьё (1874–1951) служил военным священником в Армии Роны (Armée de Rhône) с 1923 по 1930 г.; диссертация о Хомякове была защищена им в Страсбурге в 1932 г. См.: [Ladous].

1.2. Альбер Грасьё

Исследование Б. Шульце вышло в свет годом ранее солидного и информативного труда А. Грасьё [Gratieux 1939a ; Gratieux 1939b]¹⁴. По мнению Грасьё, сочинения Хомякова не следовало считать ни полемикой с германо-латинским миром, ни его апологией, но его внимательным анализом. Грасьё за внешней оболочкой критика и полемиста открыл в Хомякове искреннего приверженца примирения¹⁵. Нападки Хомякова на Европу были в действительности приглашением к прояснению позиций и уточнению терминологии; они обнаруживали его вселенский образ мыслей, границы которого простирались далеко за пределы национального самосознания, при искренней убежденности в том, что Россия еще не сказала своего последнего слова [Gratieux 1939a, XI–XII]. Мысль Хомякова, сочетающая жажду совершенного христианства и страстный национализм, не подлежит систематизации; несмотря на склонность к повторам, она глубока и целостна [Gratieux 1939a, XIII]. Служение Грасьё состояло в том, чтобы облегчить представителям европейской интеллектуальной традиции понимание личности и богословского наследия Хомякова, при этом сам Грасьё не углублялся во всесторонний анализ его идей; благодаря ему Конгар познакомился с наследием Хомякова.

1.3. Бернхард Шульце

Совершить трудоемкую предварительную работу было суждено иезуиту Бернхарду Шульце (1902–1990)¹⁶ на заре его преподавательской карьеры в качестве профессора догматики. Интерес Шульце к Хомякову не был случайным. Он впервые взялся за перо

14. В то время как С. Н. Большаков в работе «Хомяков и Мёлер» ничего не говорит о Шульце, он признает книгу Грасьё самобытной и называет ее лучшей книгой о Хомякове, написанной на иностранном языке, однако указывает, что автор не рассматривает Хомякова как богослова [Bolschakoff, 281].

15. «Все его мысли были им глубоко пережиты, прежде чем он излагал их на бумаге, и сам он не уставал повторять, что выбирая между словом высказанным и написанным, он во сто крат более предпочитает слово, высказанное в живой и горячей беседе» [Gratieux 1939a, x].

16. См.: [Farrugia 1990]. Интерес к русскому богословию был одним из определяющих в изы-

сканиях Шульце. В 1936 г. он защитил докторскую диссертацию на тему «Представление о Церкви у Николая Бердяева», которая была опубликована в 1938 г. в Риме [Schultze 1938b]. Шульце использовал термин *разборность* в статье «Три типа „церковного сознания“». В этой работе он высказывает следующую мысль: «Трудное общение или *соборность* с легкостью становится *раз-борностью* или раздробленностью... Обремененный тяготами синтез с легкостью уступает место непослушанию, происходящему от нецелостного знания» [Schultze 1954, 9] (ср.: [Farrugia 1990, 281–282]). Его критическую оценку взглядов Хомякова см.: [Schultze 1950, 91–99]. Шульце видит в Хомякове антипода П. Я. Чаадаева [Schultze 1950, 91].

ради полемики с русским богословом в год 500-летия Ферраро-Флорентийского собора (1438–1439 гг.). В данном случае совпали две интенции: с одной стороны, в полемических трудах Хомякова ключевой была критика *Filioque*¹⁷, с другой — апологетические интересы Шульце как богослова были направлены на защиту католической веры, и лобовая атака со стороны Хомякова, без сомнения, побуждала его к действию. Хотя Шульце выступал в апологетическом ключе и защищал свою веру, в споре он не переходил на личности, но, напротив, не стеснялся показать свое искреннее восхищение Хомяковым. Он старался согласовать обе позиции, вследствие чего появилось немало значительных работ. Однако именно первая статья (1938 г.) в большей степени, чем все прочие исследования, за исключением, пожалуй, биографического материала о Хомякове в серии «Русские мыслители» (“Russische Denker”), определила отношение Шульце к Хомякову. Отдельные его размышления сохраняют свою актуальность и в последних его работах.

Будет уместно предварить критическую оценку Шульце цитатой из Н. С. Арсеньева. Последний полагал, что Хомяков был

...возможно, величайшим русским богословом (при условии, что он даже не учился богословию) и церковным философом. <...> Самарин в публикации его трудов через семь лет после смерти справедливо называет его «отцом Церкви в Русской церкви настоящего времени» [Arseniev, 87].

Отметим примечательную особенность Шульце-апологета: повторив череду похвал Хомякову как истинному выразителю идей православия, влияние которого в широких церковных кругах продолжает расти, Шульце признает, что Арсеньев в целом прав, несмотря на имеющую глубокие корни антиримскую позицию Хомякова, о которой свидетельствует Арсеньев [Schultze 1950, 91, 94]. Кроме того, Шульце резко критикует Хомякова за отсутствие, по его выражению, уравновешенной сотериологии: Хомяков упоминает искупительный подвиг Христа, но рассматривает его по существу с точки зрения вечности [Schultze 1950, 96–97]. Кроме того, образуется разрыв между духовными и конкретно-историческими аспектами жизни церкви, вследствие чего распадается связь между

17. «Споры были сконцентрированы на последствиях *Filioque* для учения о Троице. Интерес Хомякова в большей степени касался церковного ракурса этого вопроса» [O’Leary, 224].

внутренним (мистическим) церковным измерением и внешними сторонами церковной жизни [Schultze 1950, 97–98]¹⁸. Напоследок еще одно важное наблюдение: по мнению Шульце, Хомяков оказывается пантеистом¹⁹. Это обвинение вызвано тем, что Хомяков в своих построениях основывался на философии Гегеля, Шеллинга и немецком идеализме в целом [Schultze 1950, 92]²⁰.

В своей статье 1938 г. Шульце рассматривает идеи Хомякова, помещая его критику *Filioque* в соответствующий контекст. Шульце полагает, что расхождение между Востоком и Западом определяется не столько вопросами догматики, сколько особенностями менталитета — весьма примечательное допущение для немецкого иезуита, который был ревнителем буквы догматических формулировок. Что для католиков папа, то для русских — народ, рассматриваемый как единое целое. По существу, Хомяков отрицает различие между церковью учащей и церковью учащейся [Schultze 1938a, 473]²¹. Шульце сосредоточивается на «Окружном послании» четырех восточных патриархов, написанном в ответ на обращенный к ним 6 января 1848 г. папой Пием IX призыв вернуться под омофор апостола Петра, поскольку Хомяков неустанно повторял, что его собственное богословие Церкви в существе своем укоренено в этом «Окружном послании»²². Внимание, которое Шульце уделяет тексту «Окружного послания», составляет наиболее интересный предмет для дискуссии. Хомяков цитирует Послание по памяти²³, поэтому

18. Представление, которого ныне придерживаются многие православные и даже некоторые католические богословы, что внешний авторитет для Церкви не есть подлинный авторитет, столь определенно выразил именно Хомяков. См.:

[Congar 1937, 264–265]. Дихотомия «внешнего — внутреннего» касается одного из наиболее глубоких тезисов Хомякова [Хомяков 2021б, 12].

19. Но не имел ли в виду Шульце в данном случае «пантеизм» как распространенное заблуждение, против которого столь горячо протестовал Пауль Тиллих?

20. См. п. 4 в разделе «Комментарии» — Прим. ред. 21. Ср.: [Хомяков 1886б, 385].

22. Это «Окружное послание» считается одной из семи символических книг, выражающих православное вероучение, — формулировка, по мнению прот. Георгия Флоровского, в особенности характерная для традиции и школы, начало которой положил митр. Петр (Могила) (1596–1646). С него начинается истинная псевдоморфоза или искажение русского православного религиозного

сознания и мысли. Без сопутствующего духовного творческого подъема схоластическое знание оказалось несамостоятельным и провинциальным, попросту школьным богословием. «Это обозначило некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но в то же время богословие было сорвано с его живых корней. Возникло болезненное и опасное раздвоение между опытом и мыслью». Флоровский заключает, что при всем оживленном обмене между Киевом и Западом, «...однако, была некая обреченность во всем этом движении» [Флоровский, 81]. Символические книги до сих пор пользуются определенным авторитетом среди православных христиан как точный документ того пусть и неблагоприятного времени, в которое они были написаны: [Basile (Krivochéine)].

23. В пятом письме к Палмеру, когда Хомяков приступает к обсуждению этого спорного вопроса, он отмечает: «...послания у меня нет под рукой, и я цитирую на память» [Хомяков 1886б, 385].

неудивительно, что он допускает ошибку. Слово ὑπερασπιστής²⁴, которое по-гречески означает «защитник, заступник» (defender)²⁵, он переводит как *хранитель*, что в русском языке означает просто «блюститель, попечитель, смотритель» [Jugie, 488, 542]. Шульце оказался в сложной ситуации: как объяснить, что гений масштаба Хомякова, в высшей степени приверженный православию, совершенно игнорирует в своей экклезиологии столь важную сторону Православной церкви, как авторитет церковного учительства? Опираясь на Мартена Жюжи, Шульце трактовал «Окружное послание» как текст, написанный по конкретному поводу в отношении иерархов, вводящих новшества, что, по мнению православных, следует отнести ко II Лионскому собору (1274 г.) и к I Флорентийскому собору (1438–1439 гг.), но не по отношению к авторитету учительства как таковому. Шульце, тем самым, утверждает, что Хомяков совершил непреднамеренную ошибку, неверно истолковав текст «Окружного послания» восточных патриархов. Патриархи, конечно, заботились не о том, чтобы уменьшить свой учительный авторитет в глазах собственной паствы, но, скорее, стремились обуздать честолюбие тех иерархов, которые вводили новшества: греческое слово *καυωτομία* обычно употребляется в качестве синонима ереси, что было своего рода выпадом в адрес Рима [Schultze 1938a, 478–479]. Таким образом, толкование Хомякова имеет весьма неустойчивую опору — допущение, что в вопросах веры нет различия между церковью учащей и церковью учащейся, из чего следует, что иерархия не обладает особым авторитетом учительства. За этот тезис Хомяков неоднократно подвергался критике. Таким образом, по мнению Шульце, прочтение Хомякова явилось своего рода *Eisegese* — привнесением в исходный текст искажений, бывших отражением его собственного восприятия

24. Английский словарь греческой патристики дает для слова ὑπερασπιστής значения “protector, champion”, т. е. «защитник, покровитель, победитель, поборник» [Lampe, 1438].

25. В переводе на английский язык задействовано слово “protector”: “Moreover, neither patriarchs nor councils could then have introduced novelties amongst us, because the *protector of religion* is the very body of the church, even the people themselves, who desire their religious worship to be ever unchanged and of the same kind as that of our fathers”. Несколькими строками ниже Пий IX сам назван *защитником* (protector), что ставит его вровень с народом

[Response, 282]. (Хомяков был знаком с оригиналом послания и цитировал его по памяти. При этом следует заметить, что в переводе послания на русский язык А. С. Стурдзы и Ю. Ф. Самарина также употребляется слово «хранитель». По-видимому, переводчики здесь следуют устоявшейся русской традиции. Так, митр. Макарий (Булгаков) в своем «Введении в православное богословие» пишет, что «хранительницей и истолковательницей Божественного откровения поставлена быть Церковь» [Макарий (Булгаков), 446]. См. также комментарий В. М. Лурье [Лурье 2021a, 345–352]. — Прим. ред.)

и возникших при цитировании текста по памяти без тщательной сверки с первоисточником [Schultze 1938a, 483]²⁶.

Особую трудность представляет упрощение, которое можно встретить у Хомякова, ставшее со временем частью стандартного набора обвинений в адрес всех церквей, кроме православной: католицизм есть единство без свободы; протестантизм — свобода без единства; лишь православие и едино, и свободно, и скреплено узами любви²⁷. За это Хомякова всерьез критиковали Вл. Соловьев²⁸, протопр. Николай Афанасьев²⁹ и другие богословы. Как мог столь замечательный философ допустить такое упрощение, тем более что в переписке с Уильямом Палмером (1811–1879), сотрудником Колледжа св. Магдалины, Хомяков высказывался намного более взвешенно³⁰? Не подвела ли в данном случае Хомякова его собственная память, когда он свое неприятие «теории ветвей» (Branch theory) перенес на протестантизм и католицизм, но пощадил русское православие?³¹ «Теория трех ветвей» была выдвинута другим англиканином, которого также звали Уильям Палмер и который был старше адресата Хомякова на несколько лет (1803–1885) и входил в корпорацию Вустерского колледжа; ему принадлежит двухтомный труд «Трактат о Церкви Христа»³².

26. Ср.: [O'Leary, 97].

27. Шульце трактует это положение, исходя из гегелевской триады: католичество есть тезис, протестантизм — это антитезис, а православие — синтез [Schultze 1968, 364]. Первое письмо к Ю. Самарину свидетельствует об отвержении Хомяковым идеализма, и, как следствие, об осуждении им абстрактной рационалистической мысли Запада, с непосредственным упоминанием Гегеля; см.: [Siclari; Babolin].

28. Критику Вл. Соловьева за данную обобщенную интерпретацию православия, католичества и протестантизма см. в его сочинении «Славянофильство и его вырождение»: «Это идеальное представление резюмируется в формуле: „церковь как синтез единства и свободы в любви“, — и эту отвлеченную формулу славянофилы выставляют в обличение действительного католичества и действительного протестантизма, старательно умалчивая или затейливо обходя те явления в религиозной истории Востока, которые прямо противоречат такой формуле» [Соловьев, 188]. См. также: [Słowjew, 223–332, 232–239].

29. Как полагает А. Николс, Афанасьевым у Хомякова была заимствована следующая мысль: свобода, истина и любовь в Церкви равновелики, при этом свобода логически вытекает из любви,

в то время как истина есть содержание свободы, — одновременно с этим тезис, что все три качества принадлежат исключительно Православной церкви, был отвергнут [Nichols, 100, 19–24, 152].

30. Хомяков в восьмом письме от 1852 г. обращается к Палмеру: «Вы недовольны приемом, встреченным вами в православном обществе, и вы имеете неоспоримое право жаловаться; но, по чувству справедливости к себе и к Православной церкви, рассмотрите внимательно собственные ваши поступки и рассудите сами: были ли ваши действия таковы, чтоб можно было из них вывести правильное заключение о ваших отношениях к Православной церкви?» [Хомяков 1886в, 401].

31. Достаточно прочитать восьмое письмо Хомякова к Палмеру, чтобы убедиться, до какой степени критически Хомяков относится к Греческой церкви [Хомяков 1886в, особ. 396–398]. Несомненно, комментарий Хомякова по поводу обращения Ньюмана и Алайса, что «...они, конечно, были в начале лучшими христианами, чем какими стали впоследствии: прямодушные их исчезло навсегда...» [Хомяков 1886в, 397], — побуждает читателя задаться вопросом, откуда это известно Хомякову.

32. “Treatise of the Church of Christ: Designed chiefly for the use of students in theology” (Oxford, 1838).

Будучи англиканином и находясь в России, что еще Палмер-младший мог предложить? ³³ Оба его визита в Россию, в 1840 г. и в 1841–1842 гг., последовали вскоре после публикации двух томов сочинений Палмера-старшего, широко обсуждавшихся в церковных кругах, в том числе среди ученых-богословов. Палмер-младший приехал в Россию, чтобы проверить «теорию ветвей», согласно которой Церковь составляют три ветви: православие для греков и славян, католичество для латиноязычных народов и протестантизм для народов англоязычных. Достаточно прочитать восьмое письмо Хомякова У. Палмеру-младшему, чтобы почувствовать разницу:

В заключение скажу вам мое последнее слово: мое твердое убеждение заключается в том, что Романизм есть, в существе своем, не иное что, как сепаратизм, и что человечеству остается отныне выбор только между двумя путями, Кафолическим Православием или безверием. *Всякий средний путь* будет лишь переходною ступенью к последнему (курсив мой. — Э. Ф.) [Хомяков 1886в, 406–407].

Разве мог «всякий *средний путь*» не включать в себя англиканство, тем более что оно позиционировало себя как *средний путь* между римо-католичеством и лютеранством, распространившимся на европейском континенте?

2. Пол Патрик О’Лири, ОР: обитель первоначальной интуиции

Мысль О’Лири в немалой степени зависит от рассуждений Шульце, в чем О’Лири открыто признается ³⁴. Как и Шульце, ирландский догматист Пол Патрик О’Лири утверждает, что полемика

33. Указывая на тесную связь между жизнью Хомякова и его текстами, О’Лири обходит вниманием вопрос, был ли мишенью для критики в сочинении «Церковь одна» именно Уильям Палмер-старший, член профессорской корпорации Вустерского колледжа, взгляды которого относительно теории трех ветвей изложены в его работе «Трактат о Церкви Христа» (Оксфорд, 1838 г.). Хотя у нас нет документальных подтверждений того факта, что Хомяков был непосредственно знаком с Уильямом Палмером-старшим, данную гипотезу можно увязать с пребыванием Д. Валуева в Англии в 1842 г., поскольку Валуев не только побудил

Хомякова написать сочинение «Церковь одна», но и сотрудничал с ним в процессе ее написания. В работе «Заметки о посещении Русской церкви в 1840–1841 гг.», написанной У. Палмером-младшим и подготовленной к изданию кардиналом Дж. Ньюманом (Лондон, 1882 г.), кардинал характеризует умонастроение Палмера во время его первого визита в Россию и воспроизводит учение о трех ветвях, не упоминая Палмера-старшего и его труды [Bolshakoff, 79–80]. Подробнее см. п. 5 в разделе «Комментарии» — Прим. ред.

34. См., напр.: [O’Leary, V, 183, 184, 215, 219, 220, 223, 237*, 255–256].

с *Filioque* и итогами Флорентийского собора (1438–1439 гг.), известного соглашением между католиками и православными в отношении *Filioque*, составляла для Хомякова предмет размышлений в течение всей жизни. Можно было бы ожидать от О’Лири, столь сведущего в вопросах культуры Шотландии, более глубокого изучения переписки Хомякова и Палмера³⁵.

В своих размышлениях О’Лири упустил еще одну важную деталь. Хомяков объяснял свое неприятие *привнесения Filioque*³⁶ в католический Символ веры, принятый в Константинополе, не запретом Эфесского собора (431 г.) добавлять что-либо к этому символу³⁷, но постановлениями Халкидонского собора (451 г.), в актах которого впервые появляется текст, известный как Никео-Цареградский символ веры. Ни О’Лири, ни Шульце эту подробность не комментируют. Достаточно сравнить издание Биркбека «Церковь одна» с критическим изданием Антонеллы Каваццы, чтобы заметить данное расхождение. В издании Биркбека мы находим указание на запрет, закрепленный в деяниях Эфесского собора (431 г.): «...вопреки постановлению всей Церкви, провозглашенному на Эфесском соборе (431 г.)» [Birkbeck, 202]³⁸. Кавацца, напротив, указывает на запрет вселенского Халкидонского собора: «...несмотря на церковное установление, закрепленное Халкидонским собором, осуждающее какие-либо дополнения к Символу» [Cavazza, 66]³⁹. Нет никаких подтверждений существованию Никео-Цареградского символа веры во время Эфесского

35. Николай Зернов во вступительной статье указывает, что переписка Хомякова с Уильямом Палмером-младшим заслуживает отдельного рассмотрения, так как содержит ценнейший богословский материал [Zernov, 14].

36. Этот спор с *Filioque*, как с дополнением к Никео-Цареградскому символу веры, имеет давнюю историю, он возник в полемике католиков с православными, ср.: [Marx]. Критические отзывы об этой работе см. в: [Gamillscheg, 39–42].

37. О тексте 7-го канона Эфесского собора (431 г.) с его запретом других исповеданий, предполагающим создание, обнародование или составление «иных вероопределений», см. труд православного архиеп. Петра (Л’Юилье) «Правила первых четырех Вселенских Соборов» [L’Huillier, 159], который сопровождается комментарием. Автор приходит к заключению, что отцы Эфесского собора хотели запретить частные попытки создания новых символов, но их целью не было ограничение деятельности правомочных

церковных учреждений. Вот почему 7-й канон Эфесского собора (431 г.) не может быть применен к ситуации добавления *Filioque* [L’Huillier, 163]. Подробнее см. п. 6. в разделе «Комментарии». — Прим. ред.

38. Те же слова, только в скобках («провозглашенному на Эфесском соборе»), о запрещении мы находим в издании Н. Зернова [Zernov, 27]. По вопросу дискуссии об истоках Никео-Цареградского символа, принятие которого приписывается Константинопольскому собору 381 г., см.: [Hauschild].

39. См. текст 5-го деяния Халкидонского собора от 22 октября 451 г.: «Когда таким образом со всею тщательностью и стройностью это изложено нами, святой и вселенский собор определил никому не позволять другую веру произносить, или писать, или составлять, или мудрствовать, или учить других» [Деяния, 48].

собора, — того символа, свидетельство о котором впервые встречается в деяниях Халкидонского собора⁴⁰.

О’Лири задает более широкий контекст проблемы и анализирует идеи Хомякова с разных сторон⁴¹. Он характеризует Хомякова как первого независимого русского богослова, который не был ни богословом-самоучкой, ни интуитивным антикатоликом. Его имя часто упоминается рядом с именем митр. Филарета (Дроздова), с которого начинается подлинное преодоление «западного пленения» в русском богословии [O’Leary, III]. Хомяков чувствовал себя естественно не только за письменным столом, но и в светском салоне, поскольку любил и умел полемизировать [O’Leary, 6]. О’Лири утверждает, что Хомяков, в отличие от свт. Филарета, полагал основание своих рассуждений не в святоотеческом наследии, так как был в большей степени философом, нежели богословом. Хомяков не просто повторял за другими их идеи, но был оригинальным мыслителем, что позволяло ему вводить новые понятия в лишенную динамики русскую мысль, но одновременно ослабляло его связь с одним из важнейших источников православного созидательного творчества — богословием отцов Церкви. Отчасти его умонастроение было продиктовано политическим вопросом о том, принадлежит ли Россия к Азии или к Европе [O’Leary, 20]. С этим вопросом связан напряженный поиск Хомяковым собственной идентичности: примкнуть ли ему к лагерю западников или славянофилов [O’Leary, 16]; совершив этот выбор, он стал ведущим богословом славянофильского направления. О’Лири прибегает к свидетельству православных богословов и ссылается на прот. Сергия Булгакова, который говорит: «Душа православия есть соборность, по справедливому замечанию Хомякова...» [Булгаков, 145; O’Leary, 97].

Существенным для богословия Хомякова является различие внутренней и внешней стороны явлений⁴². Резкое неприятие

40. В седьмом разделе перевода Палмера текста Хомякова «Церковь одна» нет упоминания о том, какой из соборов запретил привносить что-либо в Символ.

41. «Мы уже говорили о том, что у самого Хомякова мы не находим хотя бы и сжатого, но систематического очерка его философских идей» [Зеньковский, 187].

42. Хомяков далее поясняет: «Внешнее единство есть единство, проявленное в общении таинств, внутреннее же единство есть единство духа. Мно-

гие спаслись (например, некоторые мученики), не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже и Крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней церковной святости, ее вере, надежде и любви; ибо не дела спасают, а вера» [Хомяков 2021б, 34]. Здесь Хомяков в большой степени сближается не только с лютеранской формулировкой, но также с общехристианской позицией, которую занимают в этом вопросе и католики.

Хомяковым внешнего взгляда на церковь выражено в его учении о таинствах, в соответствии с которым он отказывается увязывать обряды с таинствами, связывая таинства с Самим Христом [O'Leary, 103]. О'Лири охотно признает, что подход Булгакова более нюансированный, чем у Хомякова, хотя и говорит о последнем во всех отношениях положительно.

...Павел Евдокимов безоговорочно принимает точку зрения Хомякова. Протоиерей Сергей Булгаков рассматривает вопрос более нюансированно, но в конечном счете использует основополагающий тезис Хомякова. Булгаков толкует его в терминах подмены самой внутренней жизни Церкви как единения в любви принципом духовной власти. Подменить эту внутреннюю жизнь Церкви внешним органом непогрешимости есть ересь («Таким образом, вопрос о внешнем органе церковной непогрешимости уже в постановке своей содержит ересь о Церкви, ибо подменивает ее понятие, как духовного организма, жизнь которого есть единение в любви, началом духовного властвования»). Для о. Сергея Булгакова «душа православия есть соборность, по справедливому замечанию Хомякова...». Под соборностью в этой работе о. Сергей понимает предельное качество взаимной любви как критерия истины, примером чему служит учение Хомякова о рецепции принятых решений церковным народом [O'Leary, 97]⁴³.

Н. М. Зернов и Н. А. Бердяев критикуют Хомякова за двойные стандарты в оценке восточного и западного христианства: сосредоточившись на внутренней жизни православия, Хомяков пренебрегает его историческими проблемами, в то время как в оценке христианского Запада он выделяет прежде всего внешние формы жизни, игнорируя внутренний опыт. Иначе говоря, Хомяков не сопоставляет подобное с подобным. Точно так же Церковь в трудах Хомякова становится лишь сокровенной реальностью, для созерцания которой требуется обладать духовным созвучием с ней — но даже для созерцания видимой церкви необходимы живая вера в единении с любовью [O'Leary, 103–104]. Более серьезные критические замечания в адрес Хомякова состоят в том, что он не сформулировал ни сотериологии (Э.-Х. Суттнер), ни эсхатологии (Н. А. Бердяев), поэтому в его мысли не прослеживается связь между смертью Христа и Его

43. Цитата Евдокимова взята из работы «Православие» ("L'Orthodoxie", 1959 г.), цитата о. Сергея Булгакова — из его работы «Православие. Очерки учения православной церкви» (написана на рус-

ском языке, но опубликована впервые в 1932 г. на французском языке, на английском — в 1935 г., на русском — только в 1965 г.); рецепцию см.: [O'Leary, 106].

Церковью [O'Leary, 112–113]. Часто утверждают, что отсутствие у Церкви видимого главы ослабило бы евхаристическую экклезиологию (протопр. Александр Шмеман, протопр. Николай Афанасьев) [O'Leary, 114]⁴⁴. Однако самое удивительное, что Хомяков, чей термин «соборность» переведен как “conciliarity”, нигде не рассматривает синодальную форму церковного управления [O'Leary, 106].

3. Иакинф Дестивель: обновление исторического видения проблемы

Иеромонах Иакинф (Дестивель), французский доминиканец, продолжатель традиции Ива Конгара и Эрве Леграна, в отличие от них стремился изучать материалы не только в Париже, но и в Санкт-Петербурге. Синодальность⁴⁵, особенно в ее конкретном выражении на Московском Поместном соборе 1917–1918 гг., находилась в центре его исследований. Определяющим фактором, побудившим Дестивеля заниматься вопросами соборности, стало его участие в экуменической деятельности. На II Ватиканском соборе идея соборности, понятой как коллегиальность, была принята благодаря усилиям Конгара [Destivelle, 103–105]. Если связующим звеном между Хомяковым и Конгаром стал Альбер Грасьё, то после II Ватиканского собора Конгар обратился к наследию В. В. Болотова (1853–1900) и отказался от идеи дополнительности в пользу герменевтики многообразия [Destivelle, 107]. Этот шаг свидетельствовал о нарастающем интересе к соборности; он сопровождался постепенным движением от идеи «апостоличности» (под сенью купола собора св. Петра) к поиску «кафоличности» (рядом с тем же куполом ныне располагается «луковка» православного храма на территории российского посольства). Для Конгара А. С. Хомяков, В. С. Соловьев и В. В. Болотов как раз олицетворяли три шага в нужном направлении [Destivelle, 107, 110]. Православная церковь так и не приняла концепцию соборности,

44. Согласно О'Лири Шмеман понимает соборность совершенно иначе, чем Хомяков [O'Leary, 114]; прежде всего, он признает идею вселенского первенства. (Подробнее об этом см.: Шмеман Александр, протопр. «Вселенский патриарх и Православная Церковь» [Шмеман 2009, 371]. — Прим. ред.).

45. Дестивель считает, что «синодальность» вместе с введенным Конгаром термином «коллегиаль-

ность» могут считаться латинскими эквивалентами славянского понятия «соборность». При этом он отмечает характерное для Русской православной церкви историческое противопоставление синодальности и соборности, возникшее после упразднения патриаршества и соборного управления и учреждения Святейшего Синода Петром I [Дестивель, 11, 18]. — Прим. ред.

предложенную славянофилами, по причине неприятия ими авторитета учительства как такового, при этом святоотеческое понимание соборности для православного сознания подразумевало экклезиологию общения, согласно которой учительство епископов осуществляется внутри Церкви, а не возвышается над ней [Destivelle, 107–108]. Объятия Павла VI и Афинагора I в Иерусалиме имели пророческое значение; это действие повторили папа Франциск и Константинопольский патриарх Варфоломей [Destivelle, 108]. Как милосердие преодолевает зло, так достигнутое благодаря примирению согласие (что лучше, чем единство у Дестивеля) разрешает противоречия и тем содействует взаимному сближению позиций, выявляя то доброе, что есть в их основе; тогда единство становится «примиренным многообразием» [Destivelle, 116 ff]⁴⁶.

Бенедикт XVI полагал, что очищение памяти⁴⁷ более значимо, нежели богословский диалог [Destivelle, 65–66]. Однако для примирения недостаточно лишь очищения памяти; необходимо также освободить от загрязнения природу и культуру. Характерный пример: церковная память святых Кирилла и Мефодия, миссионерская деятельность которых стала образцом инкультурации, отмечается в славянских странах как день славянской письменности и культуры [Destivelle, 185–198]. Многократно подвергавшийся критике европоцентризм в религиозных вопросах существенно изменил ситуацию, но он не только сделал христианство менее европейским, но и Европу менее христианской. В порядке критики отметим, что, с точки зрения европейцев, такую децентрализацию следует поощрять, однако ей должны сопутствовать постепенные меры, содействующие восстановлению христианских корней Европы [Destivelle, 188–189]. Для Европы духовный экуменизм может означать не просто молитву и очищение памяти, но и содействие в смене парадигм внутри старых церковных институций, которые зародились в Малой Азии и Африке и продолжают существовать в Европе [Farrugia 2015]. Единство не подразумевает ни поглощения, ни подчинения; оно подобно тому, как две различные национальные идентичности могут мирно сосуществовать в одном человеке. При поверхностной оценке II Ватиканского

46. Выражение «примиренная община» (“reconciled community”), которое использовал кардинал Бергольо, заимствовано у О. Кульмана (1902–1999).

47. Очищение памяти — термин, введенный папой Иоанном Павлом II в преддверии юбилейного 2000 г. и связанный с идеей общецерковного покаяния. — Прим. ред.

собора складывается впечатление, что его деятельность нанесла ущерб некогда преуспевавшим внешним миссиям, получавшим существенную поддержку от Европы — впечатление одновременно и верное, и неверное. Представление, существовавшее до II Ватиканского собора, непреднамеренно имплицировало неверную мысль о том, что только внешние миссии являются миссией по существу. В свете II Ватиканского собора можно утверждать, что миссия есть повсюду, где Церковь обращается к человеку, и потому можно сказать, что как уникален каждый человек, так уникальна и каждая миссия [Farrugia, Gargano]. При таком подходе Церковь становится согласным хором уникальных церквей и уникальных личностей, не разделенных враждой, но пребывающих друг с другом в общении. Эрве Легран говорит об этом так:

Кафоличность Церкви становится осязаемой, когда Церковь предстает как народ, объединяющий «людей из всякого колена, и языка, и народа, и племени» (Откр 5:9), собранный перед престолом Агнца; и территориальный принцип служит защитой кафоличности, дабы никто о ней не забывал. <...> Единство Церкви не обусловлено наличием епископа в качестве собирающего центра, но, скорее, сосредоточено вокруг единства поместной церкви (*episcopé*)... [Destivelle, 253].

Размеры поместной церкви не только не угрожают ее кафоличности, но, напротив, эту кафоличность обеспечивают [Destivelle, 253]. Проект Четвертой галликанской статьи был составлен Боссюэ⁴⁸, и он тем самым предвосхитил Хомякова [Destivelle, 262]. С тех пор как Православная церковь отвергла аналогичную мысль Хомякова, открываются неожиданные возможности сближения с идеями I Ватиканского собора. Вот почему архим. Михаил (Семенов) в работе 1902 г. критиковал канонистов за увлечение далеким от жизни общим правом [Destivelle, 297–298]. Наиболее значимым в размышлениях Семенова, как и Хомякова, следует признать утверждение, что церковь имеет не только юридическую, но исключительно благодатную основу. В данном случае Семенов лишь повторил мысль Рудольфа Зомы, которую мы находим и у Хомякова:

48. Четвертая галликанская статья из «Декларации четырех статей» (19 марта 1682 г.) гласит: «Хотя папе принадлежит главное слово в вопросах веры, и его указы касаются всех церквей и каждой

в отдельности, тем не менее его решение не является окончательным, если только оно не подкреплено согласием Церкви» [Schatz, 189].

Первейшая задача канониста — представить церковное законодательство в отношении его практического применения в жизни, обосновать его святость и полезность, показать, что церковное право представляет собой не казуистический свод дисциплинарных правил и произвольных предписаний, а собрание норм жизни, развитие положений, необходимых для нравственного усовершенствования церковного общества [Destivelle, 297]⁴⁹.

Дестивель как специалист по истории Московского Поместного собора 1917–1918 гг. отмечает, что этот первый со времени низложения патриарха Никона в 1666–1667 гг. собор являлся событием, с которым связано восстановление подлинных форм синодальности [Destivelle, 304–305], что существенно важнее, нежели восстановление патриаршества. Даже если принять в расчет всю критику прот. Георгия Флоровского, собор особо выделял епископов по сравнению с остальными членами церкви, закрепив за совещанием епископов право утверждения решений и, следовательно, право вето [Destivelle, 312]. Собор не просто восстановил традицию, но оказался новаторским, наделив патриарха двумя литургическими прерогативами — поминовением в диптихах и правом освящать мир [Destivelle, 322–324].

Дестивель рассматривает три измерения соборности: 1) *демократическое*, вмещающее в пределе всех верных, без какого-либо различия между церковью учащей и церковью учащейся; 2) *епископальное*, которое во главу угла ставит авторитет епископов; 3) *харизматическое*, пытающееся сочетать оба подхода, при котором епископам предоставлено право накладывать вето на предложения или даже на решения собора [Destivelle, 306 ff]. Противопоставляя соборность контролируемой государством «синодальности» петровского времени, участники собора надеялись восстановить принцип консилиарности в том виде, в котором он осуществлялся до реформ Петра I [Destivelle, 306]. Во время Московского собора 1917–1918 гг. приверженцы славянофильских взглядов неодобрительно высказывались о синодальной форме церковного управления, поскольку она была связана с учрежденным Петром

49. Позиция иером. Михаила (Семенова) обобщена иером. Иакинфом Дестивелем. См.: Михаил (Семенов), иером. Две системы отношений государства к церкви: Римское и византийско-славянское понимание принципа отношений церкви к государству : Речь перед защитой диссертации «Законодательство римско-византийских императоров о внешних правах и преимуществах

церкви» // Православный собеседник. 1902. Ч. 2. С. 26–46. Диссертация вышла отдельным изданием: Михаил (Семёнов), иером. Законодательство римско-византийских императоров о внешних правах и преимуществах церкви (от 313 до 565 г.). Казань : Типо-лит. Император. универ., 1901. ЛП, 260 с. — Прим. ред.

Великим в 1721 г. Святейшим синодом, заменившим собою патриаршество как соборный институт церковного управления — новшество, которое означало откровенное подчинение церкви государству. Это противопоставление «синодальности» и консилиарности было впоследствии утверждено в рамках петровской реформы под видом известной *коллегальности*, согласно которой во всей Русской православной церкви были введены консистории (коллегиумы) — учреждения епархиального управления и духовного суда. Роль епископа в них сводилась к председательству в своего рода «парламенте», члены которого преследовали свои собственные интересы и не стремились жертвовать ими ради общего дела церкви [Destivelle, 306–307]. Эта система перестала существовать в 1917 г. с восстановлением патриаршества. Последнее осуществлялось на новаторских началах, поскольку не было одним лишь возвращением к прошлому: теперь епископы получили право вето, несмотря на правило, предполагавшее при голосовании один голос для каждого участника [Destivelle, 312, 322].

В дискуссиях последних лет, в частности, в Равенне (2007 г.) и Кьети (2016 г.), соборность стала предметом обсуждения в связи с возникшей напряженностью в отношениях между Константинопольским и Московским патриархатами. Сложившаяся ситуация породила дискуссию о том, насколько взаимодействие между первенством и консилиарностью (отличной от «консилиарности» петровского времени) одинаково проявляется на разных уровнях церковной жизни — местном, национально-территориальном и вселенском [Destivelle, 385–387]. Дестивель справедливо отмечает, что в Равенне не утверждали и не отрицали подобного единообразия. Собор 2016 г. на Крите максимально обострил дискуссию, но, к счастью, разрыв общения остался лишь инициативой одной из сторон.

В завершающей главе своего труда Дестивель делает важные выводы. В 2015 г., по случаю 50-летия учреждения синода епископов, папа Франциск сделал ключевое заявление о синодальности: речь идет о «благодетельной децентрализации»⁵⁰. Синодальность предполагает взаимное вслушивание; это путь взаимодействия и общего труда⁵¹.

50. Папа Франциск произнес эти исторические слова 17 октября 2015 г. по случаю 50-й годовщины учреждения синода епископов.

51. Дальнейшее обсуждение точки зрения Дестивеля см. в рецензии: [Farrugia 2020].

4. На какой вопрос отвечает соборность? Католический комментарий

Со времени представителей интеллектуального окружения Хомякова и наследников его мысли, принимавших участие в Московском Поместном соборе 1917–1918 гг., можно отметить возрастающее напряжение между стремлением установить порядок и через него содействовать проведению реформ, укрепляющих положение Русской церкви, и необходимостью утвердить принцип благодатного действия в системе церковного управления. Попытка Хомякова как бы поставить иерархию в скобки — с одной стороны, и отсутствие четкой позиции у высокопоставленных членов Синода епископов Католической церкви в отношении тезиса Р. Зома⁵² о «раннем католицизме» (*Frühkatholizismus*) — с другой, свидетельствуют о возможности сближения позиций [Felmy, 61–63]. Соборность, несомненно, остается ключевой темой в развитии богословских взглядов А. С. Хомякова. Современное представление о соборности удачно выразил один из авторов коллективной монографии «Оксфордский справочник русской религиозной мысли»:

В богословском смысле соборность соотносится с качествами идеальной общины, объединенной нравственным законом взаимной любви и возрастающей верой в божественную истину [Poole, 146].

Эта мысль сразу воскрешает в памяти представление о перво-христианской⁵³ общине как одном сердце и одной душе^{*1}. Эта

*1 Деян 4:32

52. Диакон Василий (Карл Христиан) Фельми (1938–2023) отмечает, что Зом начинает и завершает первый том своей работы «Каноническое право» (1892 г.) следующим образом: «Природа канонического права находится в противоречии с природой церкви» [Felmy, 60]. О влиянии Зома на русскую православную богословскую мысль, несмотря на его жесткую критику православной церкви, см.: [Felmy, 67–73]. В особенности Зом оказал существенное влияние на протопр. Николая Афанасьева (1893–1966 гг.); последний, преобразовав подходы Зома, сумел освободить собственную экклезиологическую мысль от излишнего юридического балласта [Felmy, 68].

53. Существует искушение заменить бесспорно существовавшую «изначальную» общину «общинной раннего периода», однако в таком случае мы теряем заряд творчества, свежесть и, более того,

саму незавершенность первого дня творения. Можно использовать оба определения, но прилагательное «изначальная» — это своего рода противоядие от теории Зома: общине раннего периода должно по определению быть изначальной — не в силу отсутствия важных компонентов ее жизни, но поскольку ей надлежит с течением времени развивать их, дабы воплотить наилучшим образом. В таком контексте определение «изначальная» допустимо перевести как община «на самой ранней стадии развития», хотя такое определение будет менее выразительным и, дипломатично выразимся, будет чем-то вроде подаяния. Действительно, в термине *Frühkatholizismus* («ранний католицизм») можно расслышать антикатолические и даже антиправославные обертоны, которые отсутствуют в определениях «изначальной» общины или общины на первом этапе своего существования.

заветная мечта вдохновляла многих святых — основателей духовных движений, например, таких как св. Франциск (1181/1182–1226), и визионеров пророческого склада, как Иоахим Флорский (ок. 1132–1202), но в конце концов им пришлось смириться с жесткими требованиями реальности, которая оказалась отнюдь не идеалом. Пытаясь опубликовать свои труды, Хомяков сталкивался с острым противодействием, о чем красноречиво свидетельствуют вынужденные корректировки, которые претерпело понятие соборности, прежде чем быть представленным церковному сообществу. Даже Киреевский и Хомяков, при всей своей враждебности к католицизму — неприятели, которое Н. А. Бердяев назвал «их фундаментальной ошибкой», — приняли в качестве своего основного подхода к вечным вопросам веры тезис св. Ансельма — «вера, взыскующая разумения» (*fides quaerens intellectum*) [Poole, 139]. И. В. Киреевский называл веру «верующим разумом» [Poole, 142–143], и этому взыскующему разуму Хомяков оставался верен в течение всей своей жизни.

4.1. Соборность ведет к дилемме: благодатная стихийность или мир, обеспеченный системой правил

Будучи глубокими мыслителями, И. В. Киреевский и А. С. Хомяков исследовали вопрос о том, насколько соборность, понимаемая как любовь, соотносится с применением закона. Хомяков стремился разрешить это противоречие через умаление роли закона как второго созидательного начала. Как В. С. Соловьев, многим обязанный Хомякову, так и ближайший ученик Соловьева С. Н. Трубецкой (1862–1891), продвинулись дальше Хомякова, в особенности в области политической и социальной философии; они полагали, что основание подлинного знания неоспоримо покоится на «гармоничном сочетании опыта, разума и веры».

В. С. Соловьев и С. Н. Трубецкой придавали значение праву как необходимому условию существования общества и, следовательно, реализации высших форм деятельности человека, в том числе создания идеальной соборной общности (и весьма близкой к ним идеальной формы общественного устройства у Соловьева — «свободной теократии»). Именно это различие имел в виду Л. М. Лопатин, который отметил, что Соловьев и Трубецкой расходились со славянофилами в вопросах социальной и политической философии. Выдающийся представитель либерального течения философской мысли П. И. Новгородцев (1866–1924) высоко оценил нравственно-философское обоснование

права у Вл. Соловьева, полемизируя, в частности, с «иллюзиями славянофилов» о незначительной роли права и о его бесполезности для русского народа... Безусловно, славянофилы (в особенности Константин Аксаков) внесли немалый вклад в русскую «традицию критического отношения к закону»... К концу XIX в. основные положения этой интеллектуальной традиции были подвергнуты сомнению представителями философии права, в особенности русской религиозной идеалистической мысли... Однако вопрос о необходимости закона, унаследованный от славянофилов, присутствовал в размышлениях представителей русского философского персонализма. В одном из последних философских «отрывков» Иван Киреевский писал: «Справедливость, нравственность, дух народа, достоинство человека, *святость законности* могут сознаваться только в совокупности с сознанием вечных религиозных отношений человека» («Отрывки», курсив Р. А. Пула) [Poole, 148].

В свете сказанного выше соборность следует понимать как вдохновляющий идеал, которому в качестве противовеса необходим закон. Предлагаемый Хомяковым притягательный образ совершенной общности нуждается в противовесе закона, дабы спуститься с небес на землю — и вновь устремиться ввысь!

4.2. Канон любви

Здесь мы впервые сталкиваемся с глобальным напряжением между благой волей Бога и человеческим стремлением к любви, но на своих условиях ^{*1}, — напряжением, которое не может быть устранено даже под предлогом настайчивых поисков выхода. Именно это напряжение лежит в основе драмы истории спасения. Упущение А. С. Хомякова состоит в том, что он видит в этом напряжении движущую силу богоискательства — вот слабое место в целом гениального представления А. С. Хомякова о том, что в основе церковного права лежит любовь. Термин «соборность» не поддается буквальному переводу не только по причине богатства заключенных в нем смыслов, но также и потому, что он не может в полной мере выразить неразрешимое до конца — в пределах мира сего — напряженное соотношение между любовью и законом.

Чтобы примирить в одном слове два противоположных значения, потребуется термин, который, вероятно, соединит их вместе, не нарушая полноту смысла каждого из них. На противоположном от соборности полюсе расположено распространенное на Западе — и не только на Западе — неприятие закона, который подсознательно отождествляется с законничеством. При таком

*1 См.: Быт 3:4 и сл.

подходе закон становится как бы антиподом единения в свободе и любви, которое предлагал А. С. Хомяков. Однако здесь возникает проблема. У католиков на Западе может появиться искушение смотреть на закон свысока, хотя они говорят о самом лучшем, что объединяет их с другими католиками, в категориях закона: о каноне Писания, о каноне мессы, а в случае канонизации еще и о каноне святости. Так почему бы не назвать развитие идеи соборности в католическом исполнении *каноном любви*? Именно этот канон любви делает каноническое право основой церковного порядка — велением любви, а не принудительным установлением. Вот почему канон истины и любви, как и канон права, есть ответ Р. Зому и А. Гарнаку, а также тем русским богословам, которые предавались мечтам о Церкви, не нуждающейся в законе, и о веке мужей апостольских, в который, по их представлениям, произошло радикальное изменение церковного порядка, — в отличие от первого века, исполненного стихийности и харизматичности, т. е. всего того, что они обозначили термином *Frühkatholizismus*. Действительно, новая волна интереса к соборности на рубеже столетий (XIX–XX вв.) была вызвана исследованием трудов Хомякова и возрождением интереса к исихазму⁵⁴.

Понимание соборности, уточненное другими православными и католиками, представляет собой ответ на бесплодное мечтание о принадлежности к некоей церкви, не знающей иного закона, кроме закона любви, и движимой вперед не силой инерции, но переизбытком харизматичности. Трехчастная формулировка А. С. Хомякова, если кто-то захотел бы использовать ее в качестве буквального описания каждой из трех христианских конфессий, была бы совершенно неуместна, поскольку с ее помощью невозможно оценить должным образом ни одну из них, даже православие. Эта формулировка никак не применима и к описанию конкретных ситуаций христианской жизни: так Собор на Крите (2016 г.), к сожалению, не показал нам умиротворяющий образ «агапического» союза в единстве и свободе. Но если принять эту формулировку как *открытый вопрос для нашей совести*, независимо от конфессиональной принадлежности, она по-настоящему гениальна. Все три положения могут быть отнесены к каждой из трех конфессий. В утверждении, что православием дорог идеал свободы и единства,

54. Дестивель отмечает: Хомякова за его непреклонную убежденность в том, что Церковь есть благодатный, а не юридический организм, часто обвиняют в протестантизме [Destivelle, 297–298].

есть немалая доля правды, поскольку оно верит и непрестанно молится о пребывании под водительством Духа.

Таким образом, мы ищем слово, которое, по крайней мере лингвистически, способно уловить творческое напряжение, возникающее во взаимодействии между ограничением и стихийностью, не умаляя ни того, ни другого.

4.3. Вселенское испытание совести

Вместо обвинений в адрес других конфессий, можно было бы принять вызов Хомякова и преобразовать его во вселенское испытание совести. Немало христиан на Западе, независимо от конфессиональной принадлежности, имеет несколько искаженные представления о роли закона в церкви. Это негативное отношение может легко перерасти в пренебрежение ветхозаветными нормами (антиномианизм) или буквой закона (анти-легализм). Утверждение «это принадлежит — или не принадлежит — к нашей традиции» в западных церквях встречается значительно реже, чем на христианском Востоке. Возможно, это вызвано сложившейся на Западе тенденцией понимать закон как ограничение, стеснение нашей свободы, и видеть в традиции тормоз, сдерживающий спонтанное развитие. К сожалению, те, кто рассуждает таким образом, не осознают, насколько закон встроен в их собственную ДНК. Стоит только со вниманием заглянуть в Ветхий завет и дать себе труд посчитать, как часто Господь повелевает народу Израиля соблюдать Его заповеди, если он хочет снискать Его благоволение. Новый завет также развивает этот мотив: если заповеди Мои сохраните — что равнозначно любви друг ко другу — то будете друзьями Сыну Божьему, Иисусу Христу^{*1}. То же самое говорит апостол Павел: все заповеди сосредоточены в единой заповеди о любви.

*1 Ин 15:1–27

Не будьте в долгу ни у кого ни в чем, кроме любви друг ко другу, ибо тот, кто любит другого, исполнил Закон. Ведь заповеди: «не прелюбодействуй», «не убий», «не кради», «не пожелай», — да и любая другая заповедь заключаются в одной главной: «люби ближнего твоего, как самого себя». Любовь не делает ближнему зла. Итак, в любви — исполнение Закона^{*2, 55}.

*2 Рим 13: 9–10

55. Перевод архим. Ианнуария (Ивлиева)
(Санкт-Петербург : Славянский библейский фонд,
1997). — *Прим. пер.*

Пренебрежение внутренней связью закона и любви приводит к разрушению системы понятий, свойственной соборности, что делает основную мысль Хомякова сложной для восприятия. Сложные взаимоотношения божественной благодати и человеческой воли (благой воли Бога и противоречивого ответа человека, порой приводящего к столкновению этих волей) требуют парадоксального слова, которое может дать ключ к разгадке, но не разрушить покрова тайны. Это слово должно вместить неизменную верность вопреки непостоянству человека, и даже более — тайну божественного действия и соработничества человека, укрепляемого благодатью; это слово-оксюморон, которое соединяет несоединимое. Такое слово звучит подобно словосочетанию «добродетельный негодяй» (не был ли Дисмас таким добродетельным негодяем, читай, благоразумным разбойником?) или выражению римского императора Августа “*festina lente*” («поспешай медленно», т. е. без резких движений; “*hurry slowly*” (англ.), “*nicht kramphaft!*” (нем.)) и проливает свет на столкновение очевидного и неправдоподобного, бесспорного и парадоксального, времени и вечности, в особенности — и в конечном итоге! — вечности и времени. Не является ли послушание Христа закону^{*1} и тот факт, что Он подвергает закон радикальной критике, примером живого парадоксального напряжения между тем, что Он — неизменный и невидимый Бог, и Он же — осязаемый, видимый Бого-человек?

*1 Лк 2:51

Таким оксюмороном, в силу известной привлекательности канона на Востоке и легализма, жертвой которого закон порой становится, — на Западе, вполне мог бы послужить термин «каноничность». Это не означает, что данный термин следует присоединить к триаде, которую составляют кафоличность, консилиарность и коллегиальность. Слово «каноничность» призвано выразить напряжение между любовью и законом, спонтанностью и ограничением, человеком в его непокорности и Богом в Его снисхождении, изливающим Свою божественно безрассудную любовь⁵⁶ на нас и на тех, кто полагает, что может обвести Его вокруг пальца. Таким взглядом Христос, обжигая, пронизывает Петра до самых глубин, а Петр не смеет поднять глаз от земли, которая не желает разверзнуться под ним.

56. Слова о безрассудной Божьей любви к нам принадлежат св. Николаю Кавасиле.

Определение «соборная» в Никео-Цареградском Символе веры принадлежит святым Кириллу и Мефодию; оно использовано в церковнославянском тексте для перевода слова «кафолическая», передающего одно из четырех свойств Церкви⁵⁷. Однако еще эту кафоличность как движущую силу Церкви необходимо выразить и через консилиарность, а для епископов, которые играют ведущую роль в Церкви и поддерживают ее в движении, — через коллегиальность. В результате кафоличность можно описать в категориях качества, а не количества, так как она не есть реальность, доступная нам в виде статистических данных, но акт веры: «Верую во единую, святую, соборную (кафолическую) и апостольскую Церковь».

Заключение

Прежде всего мы можем с благодарностью оглянуться назад и увидеть, как неологизм, возникший под влиянием определенных обстоятельств, вопреки всему с успехом смог проникнуть в самое сердце католического представления о Церкви, против которого он был изначально направлен. Конгар, Грасьё, Шульце, О'Лири и Дестивель прочертили ясный и подробный путь от письменного стола Хомякова в зал заседаний II Ватиканского собора.

Так на какой же вопрос отвечает соборность? Все едины в том, что для содержания термина «соборность», сколь бы привлекателен он ни был, не удастся при переводе подобрать однозначный эквивалент. Однако, чем более мы пытаемся ограничить этот термин тесными рамками трех понятий — кафоличности, коллегиальности и синодальности — тем глубже и богаче раскрываются его скрытые смыслы. Соборность подобна птице: у нее лишь два крыла, но удел ее — бескрайние небеса. Если мы уясним это понятие настолько, что сможем следовать ему на практике, то постепенно наше сосуществование мы обратим к взаимной пользе, не испытывая скованности и напряжения: мы едины, потому что мы хотим быть едины; мы совершаем то, что требуют от нас Божьи заповеди, потому что мы хотим их исполнить. Мы пребываем в надежде, которая ничем не ограничена; наши упования не делают нас всемогущими, но надеются на желанием всеобщности, кафоличности. Мы трудимся

57. О роли Ю. Ф. Самарина в появлении термина «соборность» см.: [Дурье 2020]. — Прим. ред.

для достижения коллегиальности в согласии, но единодушие, каким бы хрупким оно ни было, всегда не от мира сего, и рядом с ним всегда остается разномыслие. Понятие соборности у Хомякова как будто не учитывает реальности креста и потому остается односторонним, избегая соединять несоединимое и не находя языка, который учитывал бы не столь однозначные аспекты взаимосвязи любви и закона.

Несомненно, должна быть коллегиальность, потому что мы нуждаемся в единомыслии, и должна быть синодальность, поскольку нам надлежит вместе двигаться к общей цели. Католик, вероятно, почувствует, что католичность, несмотря на всю присущую ей глубину, может быть менее спонтанной, если не укрепить ее соборностью. Как получилось, что восточное богослужение, казалось бы, достаточно неупорядоченное, на самом деле совершается строго по чину, хотя и с минимумом литургических указаний для священнослужителей?⁵⁸ Чем объяснить, что православие, по меткому выражению о. Бориса Бобринского [*Bobrinsky*, 129], удается сохранять единодушие в вере, без применения внешней силы? Тем не менее, православие сталкивается со значительными сложностями в практических сферах деятельности. Опять же, не сказал ли св. Ириней: «Наше разномыслие относительно поста свидетельствует о нашем единомыслии в вере»?⁵⁹ В данном случае он имел в виду, что различие в богослужебном чине не подвергает опасности веру, но, напротив, вера благоприятствует разнообразию в богослужебных чинах.

Можно без труда упустить из виду, что особая универсальность, предполагающая диалектическое взаимодействие вселенской Церкви и поместных церквей в рамках евхаристической экклезиологии, связана с той универсальностью, которая лежит в основе *соборности*. Если мы обратимся к замечательной работе протопр. Николая Афанасьева «Церковь Духа Святого», то увидим сходную пневматологическую устремленность. Таким образом, вернее было бы сказать, что вся дискуссия, которую открыл А. С. Хомяков и продолжил протопр. Николай Афанасьев, имела одну общую тему — *католичность*. Вначале термин был переведен учеником А. С. Хомякова Ю. Ф. Самариным (1819–1876)

58. По мнению архим. Роберта Тафта, восточное богослужение может показаться западному наблюдателю полнейшим хаосом, но, если заглянуть поглубже, оно исполнено гармонии, обусловленной минимумом рубрик.

59. Ириней высказывал данное суждение в контексте споров с квартодециманами о времени празднования Пасхи во II в.

как «соборность»⁶⁰; это же слово использовал молодой прот. Георгий Флоровский, который, однако, впоследствии остановился на термине «кафоличность». Я полагаю, что содержание слова «соборность», которое обычно переводят как «коллегиальность», «кафоличность» или «синодальность», выиграло бы, если бы каждое из этих трех слов было истолковано с точки зрения «каноничности». Христиане Запада заново открывают для себя глубину термина «соборность», привычного христианам Востока, попутно избавляясь от узко-законнического его понимания. *Соборность* в той или иной степени означает одновременно и кафоличность, и коллегиальность, и консилиарность [Farrugia 1996, 199].

Тот факт, что понятие «соборность» с его антикатолическими обертонами постепенно было усвоено и проникло, пусть и после основательного переосмысления, в сердце современной католической экклезиологии, — почти чудо. Но будь у Хомякова возможность участвовать в качестве наблюдателя во II Ватиканском соборе, это была бы «благодать на благодать»: с благодарностью, не лишенной критической оценки собственных мыслей, он бы ликовал от того, что из посеянного им горчичного зерна выросло раскидистое дерево, способное стать домом для всех народов.

Комментарии

1. Хенн выделяет различные аспекты влияния Конгара на данную конституцию [Henn, 570 ff.] и останавливается на четырех текстах, повлиявших на самого Конгара. См. соответствующие цитаты с нашей собственной интерпретацией в скобках: 1) LG 9 (во 2-й главе «О Народу Божьем» “Lumen Gentium”, прежде какого-либо упоминания об иерархии признается ее в некотором роде относительность, однако она не выводится за скобки, как этот делает Хомяков); 2) LG 13 («В силу этой кафоличности каждая отдельная часть приносит остальным частям и всей Церкви собственные дары, так что и целое, и отдельные части возрастают благодаря всем, кто взаимно общается и стремится

60. Слово «соборность» встречается в переводе первой и третьей брошюр о западных вероисповеданиях, выполненном Ю. Ф. Самариним. В статье 1863 г. «Современный объем польского вопроса», написанной во время работы над переводами сочинений Хомякова, Самарин пишет: «...среда,

в которой предназначено было развиваться историческим силам славянства, так сказать, предопределена внутренним сродством двух указанных выше начал — общинности и соборности» [Самарин, 338]. — Прим. ред.

к единству в полноте»⁶¹, кафоличность в данном случае напоминает соборность), ср.: [Farrugia 2014]; 3) LG 16 («Ибо все доброе и истинное, обретаемое у них, Церковь считает неким приуготовлением к Евангелию», косвенная отсылка к Православию, которое Хомяков трактует как пребывание в свободе, любви и единстве); 4) LG 17 («Это Святой Дух побуждает ее содействовать тому, чтобы замысел Бога, Который поставил Христа Началом спасения всему миру, полностью совершился», что предьявляет Церковь как триединую в Своем бытии). Помимо этих четырех основных текстов Конгар [Congar 2002] ссылается на «некоторые особые фрагменты текста» [Henn, 589–590], указывая документы собора по изданию, подготовленному Остином Флэннери [Flannery]. Хенн резюмирует: «Влияние Конгара на первую главу “Lumen Gentium” заключалось в том, чтобы сделать ее более библейской и святоотеческой, усилив элементы, касающиеся исторического бытия Церкви и отношения Церкви к не-христианам» [Henn, 579], и подводит итог: «Первые исследования Конгара о коллегиальности (соборности) были основаны на русских идеях о соборной природе Церкви, которые он использовал в своей книге 1953 г., посвященной мирянам» [Henn, 589–590]. Хенн, впрочем, не углубляется в дальнейшее сопоставление идей Конгара с русскими идеями, лежащими в основе его рассуждений.

2. Благодаря связям с представителями русской диаспоры в Париже возникший ранее у Конгара интерес к Хомякову только возрастал. Конгар неоднократно ссылается на русского философа уже в первом томе “Unam Sanctam” — серии монографий, основанной и издававшейся под началом Конгара в течение многих лет [Congar 1937]. Конгар был наслышан о Хомякове от аббата Пьера Барона (abbé Pierre Baron), своего товарища по военной службе в 1924 г., которого он вновь повстречал во француско-русском кругу, наряду с такими видными философами как Н.А. Бердяев и Жак Маритен. Барон намеревался писать диссертацию о Хомякове. Он ввел Конгара в Свято-Сергиевский

61. Здесь и далее перевод “Lumen Gentium” с небольшими стилистическими исправлениями см. по изданию: Догматическая конституция о Церкви (Свет Народам) // Второй Ватиканский собор : Конституции. Декреты. Декларации. Брюссель, 1992. С. 5–78.

богословский институт в Париже и представил аббату Альберу Грасьё, преподававшему курс о Хомякове в Католическом институте [Congar 1964a, XVI–XVII]. Благодаря Пьеру Мари-Доминику Шеню и его курсу истории христианского вероучения Конгар постепенно пришел к восприятию идей Иоганна Адама Мёлера (1796–1838) и стал трактовать их сквозь призму католической традиции на ее глубине; некоторые из его идей имеют сходство с мыслью Хомякова [Congar 1964a, XII]. Действительно, Конгар хотел опубликовать замечательную работу Мёлера «Единство Церкви» в качестве первого тома в издаваемой им многотомной серии “Unam Sanctam”, хотя в силу различных обстоятельств она вышла вторым томом [Congar 1964a, XXXIV–XXXV; Moehler]. Мёлер, как его понимал Конгар, ратовал за переход от жесткого отношения к не-католикам к более спокойному объективному представлению взглядов представителей иных конфессий в рамках «символического» или «сравнительного» богословия, а именно, рассматривая каждое вероисповедание на основе его собственного Символа веры и, тем самым, предоставляя ему возможность говорить от своего имени [Congar 1964a, 157, 180, 445]. Идейное родство, если можно так выразиться, Мёлера и Хомякова подчас принимается без особых доказательств, как это происходит в случае Конгара, поскольку его учитель Шеню привил ему глубокое почтение к Мёлеру. С. Тышкевич в кратком очерке «Представления Мёлера о Церкви и Православии» [Tyszkiewicz 1927, 304–305], впрочем, не склонен говорить о зависимости, ибо он думает, что их сходство является следствием досконального знания единого предания. О’Лири, напротив, утверждает, что Хомяков был знаком с работами Мёлера и что как в отношении отдельных представлений, так и в отношении предания в целом можно засвидетельствовать зависимость воззрений Хомякова от взглядов Мёлера [O’Leary, 84–85]. Более авторитетной является точка зрения прот. Георгия Флоровского, высказанная им в работе «Пути русского богословия». Хотя Хомяков нигде не упоминает Мёлера, у него есть несомненное родство с Мёлером: «...и сам Мёлер определял „кафоличность“ именно как единство во множестве, как непрерывность общей жизни. <...> У Мёлера он мог найти, прежде всего, конгениальное обобщение святоотеческих свидетельств, — в своей книге Мёлер излагал учение о Церкви именно „в духе отцов Церкви первых трех веков“» [Флоровский, 354–355]. О Шеню см.: «Богословская мысль Шеню обладала необычайной силой духовно пробуждать людей. <...> Отец Шеню проделал огромную

работу, и, тем не менее, немало времени, энергии и собственных сил он отдавал трудам других богословов» [Congar 1970, 101]. См. еще одно высказывание Конгара: «Несравненный отец Шеню, пробудивший целое поколение молодых братьев-проповедников, говорил нам как-то в своем курсе „История христианских учений“ о комиссии „Вера и [церковное] устройство“... теми же словами, которыми он говорил нам о Мёлере. Их можно... уподобить ветру, когда он рассеивает цветочную пыльцу... это было сеяние» [Congar 1964a, XI–XII]. Относительно идей Хомякова, использованных Конгаром при написании им параграфов “Lumen Gentium”, см.: [Лурье 2021б, 731–732].

3. Во втором письме к Уильяму Палмеру Хомяков так говорит о принесении в одностороннем порядке *Filioque* в Никео-Цареградский Символ веры: «Таким образом был расторгнут союз любви, таким образом было на деле отвергнуто общение веры... Не стану спрашивать: было ли все это законно? идея права и законности стоит на первом плане у казуистов... но она не может удовлетворить христианина; я спрошу: было ли это нравственно, по-братски ли, по-христиански ли было поступлено?» [Хомяков 1886a, 357]. В то же время, доводы, которые Хомяков выдвигает против учения о *Filioque*, не бесспорны. Он не ссылается на конкретное место Писания, но имеет в виду, несомненно, Ин 15:26, когда говорит: «Как Христос сказал ясно, так ясно и исповедала, и исповедует Церковь, что Дух Святой исходит от Отца...» [Хомяков 2021б, 24], выражение, которое в настоящее время определенно не все экзегеты интерпретируют подобным образом. Хомяков не принимал в расчет грамматического различия между предлогом «эк» в Никео-Цареградском Символе веры и предлогом «ларá» в Ин 15:26: «эк» отсылает к связи, существующей между лицами Св. Троицы, «ларá» указывает на связь в отношении цели — ниспослания Духа Отцом и Сыном; см. работу Б. Талатиниана, который трактует $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\alpha\rho\acute{\alpha}$ («о ларá тоу латрòс ёκлорεύεται») вместе с ларá как “d’auprès de” (по-французски): такое употребление предлога «от», которое подразумевает уход после посещения кого-либо, следовательно, дает внешнюю характеристику отношений, в отличие от предлога ёκ, который указывает на глубокую внутреннюю связь [Talatinián, 62–65]. С. Маруччи приводит больше примеров такой тенденции [Marucci, 323–324]. Наконец, не следует забывать, что начиная с В.В. Болотова, прот. Сергея Булгакова и других, существует и более позитивное отношение к *Filioque*, которое Болотов

квалифицировал как «частное (т. е. не еретическое) богословское мнение»; ср.: [Congar 1982, 74–78], где пересказываются положения Болотова; также см.: [Gamillscheg, 65–85; Bulgakov]. Присущую этому термину неясность в предложенном Болотовым трехчастном определении (догмат, теологумен, частное богословское мнение) прояснил о. Сергей Булгаков, который назвал *Filioque* «теологуменом». Это наименование было впервые введено Болотовым именно для *Filioque* в работе «Тезисы о *Filioque*»; данное определение впервые появилось на заре нового католического богословия и предназначалось для «небезошибочных» мнений доникейских отцов. Существует обширный византийский корпус полемической литературы, посвященной нюансам в различениях между $\epsilon\kappa$, $\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}$ и $\delta\acute{\iota}\alpha$, однако богословские проблемы вряд ли разрешимы с помощью грамматики. Как бы то ни было, Хомяков не был знаком с византийской полемикой и богословами, которые жили после него. Значение слова $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ нет смысла искать в словаре греческой патристики [Lampe], в византийском богословии оно также никогда не использовалось, как нет его и в словарях византийского греческого языка, поскольку впервые термин «теологумен» употребил Болотов в контексте обсуждения вопроса о *Filioque*.

4. В своём предисловии Зернов отмечает: «Хомяков отвергал общепринятое описание Церкви как общества видимого или общества, обладающего определенными объективными чертами... Вместо такого более привычного подхода он смело возвещал о Церкви как новой жизни в свободе Святого Духа, доступной лишь тем, кто получил дар божественной благодати. ...Хомяков освободил представление о Церкви от бесконечных юридических и межконфессиональных разногласий, которые надолго возобладали в умах христиан» [Zernov, 11]. О'Лири в работе «Триединая Церковь» пишет: «Рискуя повторить избитую истину, можно сказать, что католическое богословие, начиная с Реформации, было склонно рассматривать церковь прежде всего как институцию и как общество. В православном богословии о Церкви, поскольку кризис XVI в. его в значительной степени обошел стороной, сходных тенденций не было. В течение последнего столетия и в особенности в последние годы в католическом богословии возобладала значительно более взвешенная точка зрения. Невозможно оставить без внимания влияние Хомякова на католическое богословие. Это влияние было в значительной степени косвенным,

через богословов русской эмиграции в послереволюционное время. Хомяков существенно повлиял на такого богослова как Павел Евдокимов. Последний говорит о двух путях познания Церкви, или, по крайней мере, о том, что знать можно „видимое установление“ Церкви, но веровать — в Церковь невидимую. В дополнение к сказанному, его определение видимой Церкви с помощью понятий о „небесной реальности“, действии благодати и участии в ее жизни усопших отсылает к Хомякову» [O'Leary, 80].

5. Об отношении Хомякова ко всему, что Палмеру пришлось претерпеть за свою про-православную позицию, см.: [Bolshakoff, 121]. Ньюман так оценивал Палмера: «Его письма к Хомякову показывают, что он мало понимал богословскую мысль последнего. ...Палмеру нечего было противопоставить неумолимой логике Хомякова. ...Однако как ученый он превосходит Хомякова» [Bolshakoff, 122]. Уместным будет воспроизвести суждение Большакова: «Теория ветвей побудила Хомякова разработать свою собственную экклезиологию, которая в его понимании противостояла концепции развития вероучения у Ньюмана» [Bolshakoff, 123]. О Хомякове и Гонориусе см.: [Bolshakoff, 147], о крещении см.: [Bolshakoff, 161], о Хомякове и Мёлере см.: [Bolshakoff, 260–262]. Церковь в понимании Хомякова неизменна, потому что источник познания Церкви имеет божественное происхождение. Хомяков возражал против основных положений Мёлера и Ньюмана о постепенном нарастании формализации и вероучительных разногласий в церкви. Он выступил против аналогичной концепции, высказанной Самариным в диссертации о Яворском и Прокоповиче, и вынудил Самарина отказаться от нее. Соловьев всецело принял идею Мёлера об эволюции вероучения, которая разрешается в модернизме Луасси и Тирелла [Bolshakoff, 260]. Ньюман пытался примирить статическое и динамическое представления о Церкви с помощью *срединного пути (via media)* [Bolshakoff, 261]. Удивительно, но Хомяков был во многих отношениях существенно ближе к *срединному пути (via media)*, чем Мёлер, Ньюман или Соловьев [Bolshakoff, 262].

6. Следует отметить, что запрещение Эфесского собора было направлено против исповедания веры, вдохновленного еп. Феодором Мопсуестийским и представленного на этом соборе Каризием, филадельфийским пресвитером, поскольку это исповедание считалось несторианским. Подлинный запрет был принят

во время Халкидонского собора, поскольку, как уже было сказано выше, текст Никео-Цареградского символа веры не был известен в период Эфесского собора. Л'Юилье дает комментарий: «Отцы Халкидонского собора в своем догматическом определении привели не только Никейский символ, но и Константинопольский, который таким образом официально вошел в историю. В конце определения они воспроизвели запрет, установленный Эфесским собором, однако, без прямой ссылки на Никейский собор. Та же формула с незначительным изменением приводится и в догматическом определении VI Вселенского собора. Такую же формулу привел и Константинопольский собор 879–880 гг., однако в более точной формулировке его догматическое постановление было направлено — хотя прямо об этом и не было упомянуто — против добавления к Символу *Filioque*. Легаты папы Иоанна VIII не высказали тогда никаких возражений, поскольку в то время Римская церковь, единственная на всем Западе, сохраняла Символ в неизменном виде» [L'Huillier, 162].

Перевод Зои Дашевской

Источники

1. *Дестивель* = Дестивель Иакинф, свящ. Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. Москва : Изд-во Крутицкого подворья : Общество любителей церковной истории, 2008. 308 с.
2. *Деяния* = Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе Казанской духовной академией. Т. 4. Казань : Центр. тип., 1908. 283, V с.
3. *Макарий (Булгаков)* = Макарий (Булгаков), архиеп. Введение в православное богословие. Минск : Харвест; Москва : АСТ, 2000. 608 с.
4. *Самарин* = Самарин Ю. Ф. Сочинения : В 12 т. Т. 1 : Статьи разнородного содержания и по польскому вопросу / Под ред. Д. Самарина. Москва : Тип. А. И. Мамонтова, 1877. X, [2], 404 с.
5. *Хомяков 1886а* = Хомяков А. С. Письма к Палмеру. [Письмо II] // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 2. 3-е изд. Москва : Университ. тип., 1886. С. 349–361.
6. *Хомяков 1886б* = Хомяков А. С. Письма к Палмеру. [Письмо V] // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 2. 3-е изд. Москва : Университ. тип., 1886. С. 382–387.

7. *Хомяков 1886в* = Хомяков А. С. Письма к Палмеру. [Письмо VIII] // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 2. 3-е изд. Москва : Университ. тип., 1886. С. 395–409.
8. *Хомяков 2021а* = Хомяков А. С. По поводу окружного послания Парижского архиепископа // Он же. Полное собрание сочинений и писем : В 12 т. Т. 9. Санкт-Петербург : Росток, 2021. С. 7–100 (фр.), 101–156 (рус.).
9. *Хомяков 2021б* = Хомяков А. С. Церковь одна // Он же. Полное собрание сочинений и писем : В 12 т. Т. 8. Санкт-Петербург : Росток, 2021. С. 9–46.
10. *Birkbeck* = “Mr. Khomiakoff’s Essay on the Church [Circa 1850]”, in W. J. Birkbeck (ed.). (1895). *Russia and the English church during the last fifty years : Containing a correspondence between Mr. William Palmer, fellow of Magdalen college, Oxford, and M. Khomiakoff, in the years 1844–1854*. London : Rivington, Percival & Co, pp. 192–222.
11. *Cavazza* = Cavazza A. (ed.) (2006). “La Chiesa è una” di A. S. Chomjakov: edizione documentario-interpretativa. Bologna : Società editrice Il mulino.
12. *Destivelle* = Destivelle H. (2018). *Conduis-là vers l’unité parfait : Œcuménisme et synodalité*. Paris : Éditions du Cerf.
13. *O’Leary* = O’Leary P. P. (1982). *The Triune Church: A Study in the ecclesiology of A. S. Chomjakov*. Dublin : Dublin Dominican Publications.
14. *Poole* = Poole R. A. (2020). “Slavophilism and the Origins of Russian Religious Philosophy”, in *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. Oxford : Oxford University Press, pp. 133–151.
15. *Response* = “Eastern Orthodox Patriarchs. Response to Pope Pius IX, 1848”, in J. Pelikan, V. Hotchkiss (eds.). *Creeks and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, v. 3. Yale : Yale University Press, pp. 265–288.
16. *Riley* = Riley A. (ed.) (1917). *Birkbeck and the Russian Church*. New York : The Macmillan Company.
17. *Schultze 1938а* = Schultze B. (1938). “A. S. Chomjakov und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz”. *Orientalia Christiana Periodica*, v. 4, pp. 473–496.
18. *Zernov* = Zernov N. (ed.) (1968). *Khomiakov A. S. The Church is One*. London : Fellowship of St. Alban and St. Sergius.

Литература / References

1. *Булгаков* = Булгаков Сергей, прот. Православие : Очерки учения православной церкви. 3-е изд. Paris : YMCA -Press, 1989. 408 с.
Bulgakov Sergius, archpriest (1989). *Orthodoxy : Essays on the teachings of the Orthodox Church*. 3rd ed. Paris : YMCA-Press (in Russian)
2. *Зеньковский* = Зеньковский В. История русской философии. Москва : Академический проект : Раритет, 2001. 880 с.

- Zenkovsky V. (2001). *A History of Russian Philosophy*. Moscow : Akademicheskij proekt : Raritet (in Russian).
3. *Лурье 2020* = Лурье В. М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2020. N. 1. С. 72–88. <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2020-1-72-88>.
 Lourié V. M. (2020). “‘Conciliarity’: the emergence of a term and concept in the writings of Pseudo-Khomyakov”. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, n. 1, pp. 72–88 (in Russian). DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-72-88.
 4. *Лурье 2021a* = Лурье В. М. Комментарии // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений и писем : В 12 т. Т. 8. Санкт-Петербург : Росток, 2021. С. 191–386.
 Lourié V. M. (2021). “Comments”, in Khomyakov A. S. *Complete works and letters* : In 12 v., v. 8. St. Petersburg : Rostock, pp. 191–386 (in Russian).
 5. *Лурье 2021b* = Лурье В. М. Комментарии // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений и писем : В 12 т. Т. 9. Санкт-Петербург : Росток, 2021. С. 339–747.
 Lourié V. M. (2021). “Comments”, in Khomyakov A. S. *Complete works and letters* : In 12 v., v. 9. St. Petersburg : Rostock, pp. 339–747 (in Russian).
 6. *Соловьев* = Соловьев В. С. Славянофильство и его вырождение. 1889 // Он же. Собрание сочинений / Под ред. С. М. Соловьева, Э. Л. Радлова. 2-е изд. Т. 5 : 1883–1892. Санкт-Петербург : Просвещение, [1912]. С. 181–244.
 Solovyov V. S. (1912). “Slavophilism and its degeneration. 1889”, in Idem. *Collected works*, ed. by S. M. Solovyov, E. L. Radlov, 2nd ed., v. 5 : 1883–1892. St. Petersburg : Enlightenment, pp. 181–244 (in Russian).
 7. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Москва : Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
 Florovsky George, archpriest (2009). *Ways of Russian Theology*. Moscow : Institute of Russian Civilization (in Russian).
 8. *Шмеман 1961* = Шмеман Александр, протопр. О понятии первенства в православной эkkлезиологии // Вестник РСХД. 1961. № 1 (60). С. 28–43; № 3–4 (62–63). С. 51–65.
 Schmemann Alexander, protopresbyter (1961). “The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology”. *The Messenger*, n. 1 (60), pp. 28–43; n. 3–4 (62–63), pp. 51–65 (in Russian).
 9. *Шмеман 2009* = Шмеман Александр, протопр. Вселенский патриарх и Православная Церковь // Он же. Собрание статей, 1947–1983. Москва : Русский путь, 2009. С. 364–373.
 Schmemann Alexander, protopr. (2009). “Ecumenical Patriarch and the Orthodox Church”, in Idem. *Collection of articles, 1947–1983*. Moscow : Russkiy Put’, pp. 364–373 (in Russian).

10. *Arseniev* = Arseniev N. V. (1926). *Die Kirche des Morgenlandes*. Berlin : Weltanschauung und Frömmigkeitsleben.
11. *Babolin* = Babolin A. (1974). "Book-review: Chomiakov A. S. *Saggi di filosofia (lettere a Samarin)*. Padua, 1974. 208 p.". *Orientalia Christiana Periodica*, v. 40, pp. 478–481.
12. *Basile (Krivochéine)* = Basile (Krivochéine), archbishop. "Les textes symboliques dans l'Eglise orthodoxe". *Le Messager de l'exarchat du patriarcat russe en Europe occidentale*, 1964, n. 48, pp. 197–217, 1965, n. 49, pp. 10–23, n. 50, pp. 71–82.
13. *Bobrinskoy* = Bobrinskoy Boris, archpriest (2012). *The Mystery of the Church : A Course in Orthodox Dogmatic Theology*. Yonkers, NY : St. Vladimirs Seminary Press.
14. *Bolshakoff* = Bolshakoff S. (1946). *The Doctrine of the Church in the Works of Khomyakoff and Moehler*. London : Society for promoting Christian knowledge.
15. *Bulgakov* = Bulgakov S. "Capita de Trinitate". *Internazionale Kirchliche Zeitschrift*, 1936, n. 26, pp. 144–167, 210–230; 1945, n. 35, pp. 24–55.
16. *Congar 1937* = Congar Y. (1937). *Chrétiens désunis: principes d'un œcuménisme "catholique"*. Paris : Éditions du Cerf.
17. *Congar 1963* = Congar Y. (1963). "Khomjakov". *Catholicisme*, v. 6, pp. 1427–1428.
18. *Congar 1964a* = Congar Y. (1964). *Chrétiens en dialogue : contributions catholiques à l'œcuménisme*. Paris : Éditions du Cerf.
19. *Congar 1964b* = Congar Y. (1964). *Le concile au jour le jour: deuxième session*. Paris : Éditions du Cerf.
20. *Congar 1970* = Congar Y. (1970). "Marie-Dominique Chenu", in *Bilanz der Theologie im. 20. Jahrhundert*. Freiburg : Bahnbrechende Theologen, pp. 99–122.
21. *Congar 1982* = Congar Y. (1982). *Diversités et communion*. Paris : Éditions du Cerf.
22. *Congar 2002* = Congar Y. (2002). *Mon journal du Concile*, v. 2. Paris : Éditions du Cerf.
23. *Destivelle* = Destivelle H. (2018). *Conduis-là vers l'unité parfait : Œcuménisme et synodalité*. Paris : Éditions du Cerf.
24. *Farrugia 1990* = Farrugia E. G. (1990). "P. Bernhard Schultze, SJ. Life and Work (1902–1990)". *Orientalia Christiana Periodica*, v. 56, pp. 269–282.
25. *Farrugia 1996* = Farrugia E. G. (1996). "The Eucharist makes the Church: An Orthodox Proposal and its Impact", in Idem. *Tradition in Transition: The Vitality of the Christian East*. Rome : Mar Thoma Yogam.
26. *Farrugia 2014* = Farrugia E. G. (2014) "Vatican II: An Exchange of Gifts". *Melita Theologica*, v. 64, n. 1, pp. 59–74.

27. *Farrugia 2015* = Farrugia E. G. (2015). "Monasticism was born in the Mediterranean — but is it bound to die there?", in D. R. Busuttill (ed.). *Monasticism in the Mediterranean, Now and Tomorrow* (Telos VIII, Malta 2015). Lulu Press, pp. 101–131.
28. *Farrugia 2020* = Farrugia E. G. (2020). "Recensione: Destivelle Hyacinthe. Conduis-la vers l'unité parfait: Œcuménisme et synodalité". *Orientalia Christiana Periodica*, v. 86, pp. 296–309.
29. *Farrugia, Gargano* = Farrugia E., Gargano I. (eds.). (1999). *Every Monastery is a Mission*. Verucchio, RN : Pazzini Editore.
30. *Felmy* = Felmy K. (2003). "Rudolph Sohm (1841–1917): Protestantierung oder Erneuerung der Kirche", in *Diskos: Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie*. Erlangen : Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, pp. 60–73.
31. *Flannery* = Flannery A. (gen. ed.) (1996). *Vatican Council II: The Basic Sixteen Documents*. Dublin : Costello Publishing Co.
32. *Gamillscheg* = Gamillscheg M.-H. (1996). *Die Kontroverse um das Filioque : Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre*. Würzburg : Augustinus-Verl.
33. *Gratieux 1939a* = Gratieux A. (1939). *A. S. Khomjakov et le Mouvement Slavophile: Les Doctrines*. Paris : Cerf (Unam Sanctam; v. 5).
34. *Gratieux 1939b* = Gratieux A. (1939). *A. S. Khomjakov et le Mouvement Slavophile: Les Hommes*. Paris : Cerf (Unam Sanctam; v. 6).
35. *Gratieux 1953* = Gratieux A. (1953). *Le Mouvement Slavophile à la veille de la Révolution : Dmitri A. Khomiakov, v. 1. : Dix ans de relations avec Dmitri Alexeievitch Khomiakov (1907–1917) : Souvenirs et Documents*. Paris : Éditions du Cerf.
36. *Hauschild* = Hauschild W.-D. (2010). "Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis", in *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin : Walter de Gruyter, Bd. 24, S. 444–456.
37. *Henn* = Henn W. (2005). "Yves Congar and Lumen gentium". *Gregorianum*, v. 86, n. 3, pp. 563–592.
38. *Jugie* = Jugie M. (1931). *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissententium*. Paris : Letouzey et Ané.
39. *Ladous* = Ladous R. (1912). "Gratieux, Albert", in *Le Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (DHGE)*, v. 21. Paris : Letouzey et Ané, pp. 1244–1245.
40. *Lampe* = Lampe G. W. H. (1961). *A Patristic Greek Dictionary*. Oxford : Oxford University Press.
41. *L'Huillier* = L'Huillier P. (1996). *The Church of the Ancient Councils: The disciplinary work of the first four ecumenical councils*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press.

42. *Marucci* = Marucci C. (2016). “La disputa sul ‘Filioque’ — riesame delle prove scritturistiche”, in Idem. *L'esegesi a servizio della Chiesa*. Roma : Armondo, pp. 305–324.
43. *Marx* = Marx J. (1977). Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum: zum Pluralismus in dogmatischen Formeln. [S.l.] : Steyler.
44. *Moehler* = Moehler J.-A. (1938). L'Unité dans l'Eglise ou le Principe du Catholicisme d'après l'esprit des Pres des trois premiers siècles de l'Eglise. Paris : Cerf (Unam Sanctam; v. 2).
45. *Nichols* = Nichols A. (1989). *Theology in the Russian Diaspora*. Cambridge : Cambridge University Press.
46. *Poggi* = Poggi V. (2006). “L'Oriente cristiano e i due polmoni”, in B. Luiselli (ed.). *Saggi di storia della cristianizzazione antica e Altomedievale*. Roma : Herder editrice e libreria, pp. 345–384.
47. *Rouleau* = Rouleau F. (1990). Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme. Turnhout; Paris : Brepols.
48. *Schatz* = Schatz (1996). *Papal Primacy: From Its Origins to the Present*. Collegeville, Minnesota : Liturgical Press.
49. *Schultze 1938a* = Schultze B. (1938). “A. S. Chomjakov und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz”. *Orientalia Christiana Periodica*, v. 4, pp. 473–496.
50. *Schultze 1938b* = Schultze B. (1938). Die Schau der Kirche bei Nikolaj Berdiajew. Roma : Pontical Institute Orientalium Studiorum (*Orientalia Christiana Analecta*; v. 116).
51. *Schultze 1950* = Schultze B. (1950). *Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*. Wien : Thomas Morus Presse in Verlag Herder.
52. *Schultze 1954* = Schultze B. (1954). “Tre tipi di ‘coscienza ecclesiastica’”. *La Civiltà Cattolica*, v. 4, pp. 1–16.
53. *Schultze 1968* = Schultze B. (1968). “Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik”. *Orientalia Christiana Periodica*, v. 34, pp. 360–411.
54. *Siclari* = Siclari A. D. (ed.) (1974). Chomiakov A. S. *Saggi di filosofia* (lettere a Samarin). Padua : Liviana.
55. *Sołowjew* = Szykarski W. u.a. (Hg.) (1972). *Deutsche Gesamtausgabe von W. Sołowjew*, Bd. IV, München.
56. *Talatinian* = Talatinian B. (1986). “Spirito di Dio Padre e Figlio”. *Studia Orientalia Christiana*, v. 19, pp. 1–125.
57. *Tyszkiewicz 1927* = Tyszkiewicz S. (1927). *Der Kirchenbegriff Möhlers und die Orthodoxie*. Stuttgart.
58. *Tyszkiewicz 1950* = Tyszkiewicz (1950). “L'ascension spirituelle de Wenceslas Ivanov”. *Nouvelle Revue théologique*, v. 72, n. 10, pp. 1050–1062.

Информация об авторе

Священник Эдвард Фарруджа, О.И., д-р теологии, проф., Папский Восточный институт.

Information about author

Fr. Farrugia Edward, S. J., Dr Sci. (Theology), Professor, Pontifical Oriental Institute.

Статья поступила в редакцию 03.12.2021; одобрена после рецензирования 26.12.2021; принята к публикации 10.03.2023.