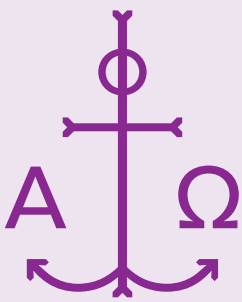
ВЕСТНИК
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ

ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ, ПОЗДРАВЛЕНИЯ

ВЫПУСК 42 • ВЕСНА 2022



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S INSTITUTE

THE LIGHT OF CHRIST ENLIGHTENS ALL

The Quarterly Journal

OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

Peer-reviewed academic journal. Since May 2007
ISSUE 42 • SPRING 2022

St Philaret's Institute

Moscow • 2022

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Вестник

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

Рецензируемый научный журнал. Издается с мая 2007 года
ВЫПУСК 42 • ВЕСНА 2022

Свято-Филаретовский
институт

Москва • 2022

УДК 27
ББК 86.37

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР **свящ. Георгий Кочетков,** кандидат богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:
Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук, доцент (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)
Прот. Джон Бэр, д-р теологии, проф. (Абердинский ун-т)
П. Василиадис, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля в Салониках)
Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)
О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)
Ф. Н. Козырев, д-р пед. наук (РХГА)
А. М. Копировский, канд. пед. наук, доцент (СФИ)
А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)
А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (СФИ; ГСГУ)
А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)
С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)
Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)
Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)
С. Паренти, д-р восточных церковных наук, проф. (Регенсбургский ун-т)
П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА)
И. Ю. Смирнова, д-р ист. наук (Ин-т российской истории РАН)
К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)
А. Р. Фокин, д-р филос. наук (Институт философии РАН; МДА; ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия)
Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)
В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СТПГУ; МГАХ)
Прот. Джон Эриксон, д-р канонич. права (Крествуд, Свято-Владимирская семинария)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:
А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)
З. М. Дашевская (СФИ)
Прот. Максим Кокарев, канд. теологии (СамДС)
Прот. Константин Костромин, канд. богословия, канд. ист. наук (СПбДА)
А. А. Кострюков, д-р ист. наук, канд. богословия (ПСТГУ)
К. А. Мозгов (СФИ)
Л. Ю. Мусина (СФИ)
К. П. Обозный, канд. ист. наук, доцент (СФИ)
Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)

ISSN 2658–7599
© Свято-Филаретовский институт, 2022

Содержание

9 Предисловие

Экклезиология

12 Протоиерей Джон Бэр
Мать и Невеста: экклезиология, христология и антропология

40 Д. М. Гзгзян
Единство Церкви и вероучительный авторитет
в книге протоиерея Сергия Булгакова «У стен Херсониса»

64 А. Майнарди
«Служение единству»: как правильно поставить вопрос о первенстве
на универсальном уровне

90 Ю. А. Штонда
Образ христианского единства
в богословской мысли Дитриха Бонхёффера

111 Б. Я. Гроен
Освящение мира — символ единства церкви?

121 Basilius J. Groen
Consecration of Chrism: Symbol of Ecclesial Unity?

130 М. А. Наумова
Происхождение и назначение церковных канонов
в сочинениях Н. П. Аксакова

Публикация источников

152 По вопросу о юрисдикции Московской Патриархии
(неутвержденный проект указа 1950 года). *Подготовка
текста к публикации, вступительная статья
и комментарии А. А. Кострюкова*

Обзоры, рецензии, поздравления

169 А. Б. Сомов
Рецензия на книгу: Bergmann Claudia D. Festmahl ohne Ende: Apokalyptische Vorstellungen vom Speisen in der Kommenden Welt im antiken Judentum und ihre biblischen Wurzeln. Stuttgart : W. Kohlhammer, 2019. 310 S. (Beiträge zu Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Bd. 222)

179 А. Б. Мазуров
Рецензия на книгу: Сукина Л. Б. Поздняя осень русского Средневековья. Очерки культурной истории Московского государства (XVI–XVII вв.). Москва; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021. 359 с. (Сиринъ. Голоса древнерусской цивилизации)

185 И. Ю. Скоробогатова, Ю. А. Штонда
Обзор конференции «Свидетель веры: памяти протопресвитера Александра Шмемана» (Москва, 11–13 декабря 2021 года)

197 Я. Р. Пантуева
Обзор конференции «Протоиерей Сергий Булгаков: Красота — София — Церковь» (Москва, 27 января 2022 года)

207 Поздравление с защитой кандидатских диссертаций

213 НЕКРОЛОГ

Table of Contents

9 Foreword

Ecclesiology

12 Fr. John Behr
Mother and Bride: Ecclesiology, Christology, and Anthropology

40 D. M. Gzgzyan
Church Unity and Doctrinal Authority in Archpriest Sergei Bulgakov's Book "At the Walls of Chersonesos"

64 A. Mainardi
"Serving to unity": how to correctly raise the question of primacy at the universal level

90 J. A. Shtonda
The image of Christian unity in the theological thought of Dietrich Bonhoeffer

111 B. J. Groen
Osviashchenie mira — simvol edinstva tserkvi?

121 Basilius J. Groen
Consecration of Chrism: Symbol of Ecclesial Unity?

130 M. A. Naumova
The Origin and Purpose of Church Canons in N. P. Aksakov' Writings

Publications

152 Revisiting the jurisdiction of Moscow Patriarchate (Unapproved draft decree of 1950). *Preparation of the text for publication, introductory article and comments of A. A. Kostryukov*

Overviews, Reviews, Congratulations

169 A. B. Somov
Book review: Bergmann Claudia D. Festmahl ohne Ende: Apokalyptische Vorstellungen vom Speisen in der Kommenden Welt im antiken Judentum und ihre biblischen Wurzeln. Stuttgart : W. Kohlhammer, 2019. 310 S. (Beiträge zu Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Bd. 222)

179 A. B. Mazurov
Book review: Sukina L. B. The Late Autumn of the Russian Middle Ages. Essays on the cultural history of the Moscow State of the XVI–XVII centuries. Moscow; St. Petersburg : Center for Humanitarian Initiatives, 2021. 359 p. (Sirin. Voices of ancient Russian civilization)

185 I. J. Skorobogatova, J. A. Shtonda
Overview of the conference "Witness of the Faith: In Memory of Protopresbyter Alexander Schmemann" (Moscow, December 11–13, 2021)

197 Y. R. Pantueva
Overview of the conference "Archpriest Sergius Bulgakov: Beauty — Sofia — Church" (Moscow, January 27, 2022)

207 Congratulations on defending Ph. D. thesis

213 OBITUARY

Предисловие

В предлагаемый вниманию читателей выпуск научного теологического журнала «Вестник Свято-Филаретовского института» вошли статьи, написанные учеными-богословами на основании докладов, прозвучавших на конференции «Современная православная экклезиология: богословские основания единства Церкви». Конференция, организованная Свято-Филаретовским институтом в марте 2021 г., стала 15-й в ряду богословских конференций института, в центре внимания которых в разное время оказывались вопросы богословского образования, святоотеческой катехизации, православной экклезиологии. Размышления о богословских основаниях единства церкви выросли из тем предыдущих конференций: «Евхаристическая экклезиология сегодня: восприятие, воплощение, развитие» (2017); «Современная православная экклезиология: природа церкви и ее границы» (2018); «Современная православная экклезиология: служение церкви и ее устройство» (2019).

Всероссийская (национальная) научно-богословская конференция с международным участием в 2021 г. проходила в онлайн-формате и собрала представителей более чем двух десятков учебных и научных организаций со всего мира. В работе конференции приняли участие 73 человека из 14 стран и 7 церквей. Подробный обзор докладов, прозвучавших на конференции, был представлен в 38-м выпуске «Вестника СФИ»[1]. В настоящий момент мы имеем возможность более подробно познакомить читателей с ключевыми темами этой дискуссии.

Практические проблемы актуализации церковного единства, с которыми столь остро сталкивается сегодня христианский мир, во многом происходят от недостаточной богословской разработанности предмета. Статья д-ра теологии прот. Джона Бэра (кафедра гуманитарных наук Абердинского университета) «Мать и Невеста: экклезиология, христология и антропология» обращает нас к текстам апостолов Павла и Иоанна, к раннехристианским источникам, в которых можно обнаружить особый способ говорить о Церкви как о Деве-Матери, рождающей в Своем лоне верующих

1. Антипина Ю. Н. Обзор конференции «Современная православная экклезиология: богословские основания единства Церкви» (Москва, 29–31 марта 2021 года) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 38. С. 268–276. DOI: 10.25803/26587599_2021_38_2.

от смерти в новую жизнь. Бэр напоминает, что в более поздней традиции, патристической, не было создано систематических трудов по экклезиологии, но это не означает, что не было других путей, другого языка, чтобы свидетельствовать о природе Церкви. Возвращая нас к глубокому внутреннему и мистическому переживанию Церкви и особому строю образов, его запечатлевших, автор статьи ставит вопрос о том, допустимо ли употребление слова «церковь» на современном этапе для обозначения прихода или епархии, а тем более органа административного управления, регулирующего взаимодействие поместных церквей.

Большой вклад в раскрытие проблематики единства Церкви внесли русские богословы XIX–XX вв.: А. С. Хомяков, Н. П. Аксаков, прот. Сергий Булгаков, протопр. Николай Афанасьев и др. В номере представлены статьи М. А. Наумовой (СФИ; ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия) о происхождении и назначении церковных канонов по трудам Н. П. Аксакова и канд. филол. наук Д. М. Гзгзяна (СФИ) о проблеме церковного единства в эссе прот. Сергия Булгакова «У стен Херсониса». Для участников конференции оказалась важна мысль Булгакова, подвергающая сомнению любые формы институализации церковного единства, «будь то Собор или особая персона, наделенная эксклюзивными полномочиями провозглашать вероучительную истину» (с. 40).

Множество трудностей возникает при попытке перейти от духовно-мистического измерения единства Церкви к его воплощению на практике. Церкви Востока и Запада продолжают предпринимать шаги, направленные если не на восстановление евхаристического единства, то хотя бы на расширение диалога и преодоление исторически накопленных стереотипов. Прекрасным примером деятельности в этом направлении может служить работа совместной православно-католической рабочей группы во имя св. Иринея Лионского, итоги размышлений которой представлены в статье монаха монастыря Бозе Адальберто Майнарди «„Служение единству“: как правильно поставить вопрос о первенстве на универсальном уровне». «Служение единству» — название документа, выработанного группой сщмч. Иринея и предлагающего оригинальные пути сочетания принципов соборности и первенства.

Литургические пути созидания церковного единства анализирует в своей статье д-р теологии Берт Гроен (Университет Грац, Католический университет Лёвена, Папский восточный институт) «Освящение мира — символ единства церкви?». Рассматривая историю чина освящения мира, Гроен замечает, что чинопоследо-

вание, призванное служить всеправославному единству, на практике чаще подчеркивает церковные разделения. Выход из этого противоречия автор статьи видит в возвращении чина с иерархического уровня на уровень жизни общины: «Приготовление и освящение мира должно быть связано с общинной церковной заботой, попечением и взаимным служением» (с. 117–118).

Попыткой ответить на основной вопрос сегодняшнего дня — в чем именно нужно усматривать единство Церкви и чем оно обеспечивается в историческом странствовании и эмпирической жизненной конкретике церкви — стали доклад и статья Ю. А. Штонды «Образ христианского единства в богословской мысли Дитриха Бонхёффера». Ценность наследия Бонхёффера видится в том, что он смог глубокую разработку богословских понятий соединить с реалиями духовного опыта, вопрос об общении христианских деноминаций поставить в контекст общения в конкретной христианской общине. Завещание Бонхёффера о всеобщем христианском братстве имеет реальные основания в его жизни — «созидание христианского единства можно назвать приоритетным направлением его церковного служения» (с. 94).

Парадоксальным образом с общей темой номера связана также публикация неутвержденного проекта указа 1950 г. «По вопросу о юрисдикции Московской Патриархии» — документа, который мог бы оказать значительное влияние на церковную ситуацию в мире, усилив тенденции к разделению, но, к счастью, не был принят и не вступил в силу. Документ подготовлен к публикации д-м ист. наук А. А. Кострюковым.

Материалы номера, как нам представляется, имеют не только важное академическое значение, позволяющее продвинуться в разработке важнейших экклезиологических категорий, но могут помочь поиску ответов на сложные вопросы нынешней церковной ситуации, каждый день бросающей новые вызовы церковному единству.

Очередная богословская конференция СФИ, посвященная экклезиологии прот. Сергия Булгакова и свящ. Павла Флоренского, пройдет в октябре 2022 г.

Д. С. Гасак,
председатель оргкомитета конференции,
первый проректор СФИ

Научная статья
УДК 23
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_12

Протоиерей Джон Бэр

Мать и Невеста: экклезиология, христология и антропология

Протоиерей Джон Бэр, д-р теологии, профессор, кафедра гуманитарных наук, Абердинский университет, Абердин, Великобритания, john.behr@abdn.ac.uk

АННОТАЦИЯ: В XX в. размышления о Церкви развивались в первую очередь в контексте евхаристической экклезиологии, согласно которой церковная община представляет собой поместное собрание, соединившееся вокруг Евхаристии. Эта экклезиология в своих основных положениях опиралась на раннехристианские источники, в частности, на текст посланий сщмч. Игнатия Антиохийского. В статье рассматривается иной взгляд на Церковь, основывающийся, как и евхаристическая экклезиология, на раннехристианских источниках и более характерный для раннехристианской литературы I–III вв. Это способ говорить о Церкви как о Деве-Матери, в лоне которой верующие рождаются от смерти в новую жизнь. Особенно ярко этот образ представлен в мученических актах, в которых Церковь предстает как Мать, воссылающая множество мучеников к Богу-Отцу. Опыт мученичества также важен для христианской христологии и антропологии: Христос присутствует в этом мире в тех, кто следует за Ним в Его Страданиях, а образ и подобие Божьи в человеке выявляются в полноте именно тогда, когда он решается последовать Христу — Новому Адаму — в Его страданиях. В апостольской и раннехристианской традиции Церковь также предстает как Невеста, до конца возлюбившая Христа и явившая Его славу. В статье этот образ рассматривается на примере Евангелия

© Протоиерей Джон Бэр, 2022

от Иоанна и Апокалипсиса, которые ранними отцами воспринимались как связанные сочинения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, экклезиология, христианская антропология, мученичество, ранние отцы Церкви, Иоаннова традиция, образы Церкви

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Бэр Джон, прот. Мать и Невеста: экклезиология, христология и антропология // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 12–39.
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_12.

Fr. John Behr

Mother and Bride: Ecclesiology, Christology, and Anthropology

Fr. John Behr, Ph.D. (Theology), Professor, Department of Humanities, University of Aberdeen, Aberdeen, UK, john.behr@abdn.ac.uk

ABSTRACT: In the 20th century reflections on the Church developed primarily in the context of eucharistic ecclesiology, according to which the Church community is a local congregation united around the Eucharist. This ecclesiology was based on early Christian sources, in particular the text of the epistles of St. Ignatius of Antioch. This article examines a different view of the Church, which, like eucharistic ecclesiology, is based on early Christian sources and is more characteristic the early Christian literature of the 1st–3rd centuries. This is a way of speaking of the Church as the Virgin Mother in whose bosom the faithful are born from death into new life. This image is especially vividly represented in the acts of martyrdom, when the Church appears as a Mother sending a host of martyrs to God the Father. The martyrdom experience is also important for Christian Christology and anthropology: Christ is present in this world in those who follow Him in His suffering, and the image and likeness of God in man is revealed fully when he decides to follow Christ — the New Adam — in His suffering. In the apostolic and early Christian tradition, the Church also appears as a Bride who loved Christ to the end and revealed His glory. The article considers this image using the example of the Gospel of John and the Apocalypse, both of which were perceived by the early Church Fathers as related writings.

KEYWORDS: theology, ecclesiology, Christian anthropology, martyrdom, early Church Fathers, John's tradition, images of the Church

FOR CITATION: Behr John, archpriest (2022). “Mother and Bride: Ecclesiology, Christology, and Anthropology”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 2022, iss. 42, pp. 12–39. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_12.

В православной богословской мысли минувшего столетия наибольший резонанс получили две важнейших темы — экклезиология и антропология. Экклезиология ставит вопрос о сущности Церкви, ее бытии как уже существующей в мире эсхатологической общины и о внутренних связях, определяющих ее порядок и устроение; антропология сосредоточена на проблеме личности,отвечает на вопрос, что значит быть человеком. Основываясь на недавней традиции богословствования, восходящей к славянофилам, прежде всего к А. С. Хомякову, и обратившись к наиболее ранним примерам святоотеческой мысли, в особенности к трудам сщмч. Игнатия Антиохийского, мы встречаем рефлексию о Церкви, которая развивается в первую очередь в контексте евхаристической экклезиологии. Церковь предстает как собрание [по]местной общины вокруг предстоятеля, соединившееся в таинстве Евхаристии — преддверии Царства. В центре обсуждения находится несколько вопросов: как следует понимать это собрание — как собрание священника и прихода (как полагает протопр. Николай Афанасьев) или епископа и его епархии (как видит его митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас))? Каков характер отношений, которые определяют внутренние связи таких евхаристических общин, начиная с поместного уровня и завершая вселенским[1]? Осознание человека как личности или, скорее, призвание человека стать личностью и проявить это личностное бытие, т. е. явить себя не просто индивидуальностью, но личностью в общении — в общении друг с другом и с Богом, чтобы, участвуя в божественной жизни, стяжать обожение, — тесно переплетается с пониманием Церкви как Тела, образуемого евхаристическим общением, распространяющим и расширяющим общение внутри Лиц Святой Троицы.

Однако существует иной способ высказывания о Церкви, который на удивление преобладает в раннехристианской лите-

1. Ср.: [*Афанасьев; Zizioulas 2001*]. См. также работу митр. Иоанна (Зизиуласа) «Бытие как общение»: [*Зизиулас; Zizioulas 1985, особ. 50–65*], где автор вводит различение между «*ипостасью биологического* существования», «*ипостасью церковного* существования» и «*сакраментальной* или *евхаристической ипостасью*». (Рус. пер.: [*Зизиулас, 46–55*]. — *Прим. науч. ред.*)

ратуре, но отсутствует в систематической экклезиологической мысли новейшего времени (за исключением В. Н. Лосского и прот. Сергия Булгакова[2]). Это способ говорить о Церкви как о Матери или, даже более выразительно, как о Деве-Матери. Например, «Послание церквей Виенны и Лиона в Азию и Фригию», сохраненное Евсевием Кесарийским и почти наверняка написанное сщмч. Иринеем Лионским, повествует о том, как христиан этой местности собрали на арене перед гладиаторами[3]. Главным действующим лицом повествования является молодая рабыня по имени Бландина: ей уделено больше внимания, чем любому другому персонажу; она названа по имени, в то время как ее госпожа, тоже христианка, остается безымянной. Будучи воплощением слабости в глазах древнего мира, Бландина становится величайшим сосудом Божьей силы *1, так что посрамленными оказываются ее палачи *2 [*Евсевий Кесарийский, 215*]. Более того, подвешенная к столбу (ἐπὶ ξύλου), «словно распятая на кресте», она возбудила в других христианах великое рвение, поскольку «благодаря сестре телесными очами увидели они Распятого» за них *3 [*Евсевий Кесарийский, 218–219*]: поскольку Христос явил Себя в Своем «исходе», совершившемся в Иерусалиме *4, Он возвращается и ныне присутствует в тех, кто следует за Ним в Его Страданиях. В завершение рассказа, отметив стойкость, которую до конца проявили Бландина и юноша по имени Аттал, автор послания продолжает:

*1 Ср. 2 Кор 12:9

*2 *Euseb. Hist. eccl. 5. 1. 18–19*

*3 *Euseb. Hist. eccl. 5. 1. 41–42*

*4 Ср. Лк 9:31

> …Живые оживили мертвых, мученики (μάρτυρες) простили отрекшихся, и великая радость была у Девы-Матери, принявшей живыми мертвых выкидышей. Благодаря исповедникам большинство отступников вернулось к вере, зачало новые плоды, загорелось и выучилось исповеданию. Ожившие, полные сил подходили они к кафедре для нового допроса, и радовался Господь, не желающий смерти грешника, милостивый к кающимся *5 [*Евсевий Кесарийский, 219*].

*5 *Euseb. Hist. eccl. 5. 1. 45–46*

Мертвыми, которые были оживотворены, автор текста называет тех, кто по причине слабости своей веры свернули с пути

2. Ср. главу «Всесвятая» в книге В. Лосского «По образу и подобию» (пер. с фр.: [*Лосский, 721–734*]). См. также: [*Булгаков 1927; Булгаков 1945; Булгаков 1948*]. Следует отметить, что тема Церкви как Матери получила широкое распространение в Римско-католической церкви, хотя и в несколько ином формате; см. особенно работу кардинала Анри де Любака: [*Lubac*].

3. Письмо сохранилось у Евсевия Кесарийского в его «Церковной истории» (*Euseb. Hist. eccl.*) [*Евсевий Кесарийский*].

или отступили (они были «исторгнуты», словно выкидыши). Вдохновленные Бландиной и Атталом они вернулись на арену, чтобы исповедать свою веру, и так были приведены, наконец, к рождению, одарив великой радостью Деву-Мать. Церковь, как поясняет Ириней в одном из своих писаний, есть та, что «во всякой местности, по причине любви, которой она пылает к Богу, воссылает во все времена множество мучеников к Отцу» *1 [*Иринеей Лионский, 416*] [4].

*1 *Iren. Adv. haer. 4. 33. 9*

Прежде чем мы обратимся к исследованию характеристик Церкви как Девы и Матери, следует обратить внимание на одно обстоятельство. Отмеченный выше парадоксальный разворот от смерти к жизни, и рождение, представляющее собой переход из состояния омертвелости к бытию, «живому и исполненному силы», мы встречаем у автора, имя которого часто упоминается в связи с экклезиологической проблематикой. Речь идет о сщмч. Игнатии Антиохийском. Совершая путь из Антиохии в Рим на мученическую смерть, Игнатий, помимо различных писем к тем общинам, с которыми он встретился по дороге, также направил письмо христианам в Рим, призывая их не чинить препятствий его предстоящему мученичеству. Он писал:

> Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею. Его ищу, за нас умершего. Его желаю, за нас воскресшего. Я имею в виду выгоду: простите мне, братья! Не препятствуйте мне жить, не желайте мне умереть. <…> Пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком (ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι). Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего *2 [*Игнатий Антиохийский, 125*].

*2 *Ign. Ep. ad Rom. 6*

Еще не родившийся, пока не живой, все еще не человек — Игнатий подвергает сомнению все, что нам привычно мыслить о самих себе! Только последуя «страданиям Бога моего», Игнатий будет рожден в жизнь и станет в полноте человеком. Появляясь на свет не по своей воле («Никто не спрашивал меня, хочу ли я родиться!» — восклицает Кириллов в «Бесах» Достоевского), мы оказываемся в реальности, в рамках которой все, что бы мы ни делали, ведет нас к смерти: мы уже почти мертвы. Но, как об этом пишет прп. Максим Исповедник, когда Христос

4. Здесь и далее цитаты сщмч. Иринея Лионского даются в переводе прот. Петра Преображенского с небольшими исправлениями научного редактора. — *Прим. науч. ред.*

…добровольно восприняв в страстное <начало Своей человеческой> природы саму естественную смерть, Он, разумеется, претерпел <ее>, однако обратил вспять обыкновение смерти, которое было в Нем, как это совершенно очевидно, не осуждением естества, а осуждением греха *[1] [*Максим Исповедник 2003, 81–82*].

*[1] *Maximus. Ad Thalassium. 61*

Поэтому «принявшие Крещение» суть те, кто сочетается со Христом смертью *[2] и также «…принимает обыкновение смерти для осуждения <самого> греха, <а поэтому> смерть таинственным образом посылает <их> в божественную и нескончаемую жизнь» *[3] [*Максим Исповедник 2003, 83*] [5]. Мученики (а в надежде и все, омытые крещением), преодолевая конечность и тленность, на которые обречено наше человеческое бытие, ставшее заложником смерти, в добровольном следовании за Христом, подъяв крест и «обращая вспять обыкновение смерти», добровольно и деятельно в основание своего бытия полагают свободу и жизнь, дарованные во Христе. Бог, Который есть Любовь, отдает Себя в жертву по Своей воле, и мученики, в свою очередь, выражают свое «да будет» тому действию, которое, как сказано, отражает особый Божественный план. Это намерение высказано при помощи сослагательного наклонения: «И сказал Бог: “Создадим человека — Наш образ и Наше подобие”» *[4, 6] — в отличие от императива, который используется во все предыдущие дни творения («Пусть будет…»). «Ибо слава Божия есть живущий человек», — как замечательно говорит об этом Ириней *[5] [*Ириней Лионский, 379*]. Однако Ириней далее продолжает, что «жизнь человека есть видение Бога», и поскольку никто не может увидеть Бога и остаться в живых *[6], то человек живущий — та воплощенная Божия слава, о которой говорит Ириней, — это и есть свидетель, мученик.

*[2] Ср. Рим 6:3

*[3] *Maximus. Ad Thalassium. 61*

*[4] Быт 1:26 РБО

*[5] *Iren. Adv. haer. 4. 20. 7*

*[6] Исх 33:20

5. Ср.: “...Αὐτὸν δὲ κατὰ φύσιν θέλων ἐν τῷ παθητῷ τῆς φύσεως καταδεξάμενος τὸν θάνατον, δηλονότι πάσχων, τὴν τοῦ θανάτου χρῆσιν ἀντέστρεψεν, οὐκ ὄντα λοιπὸν ἐν αὐτῷ τῆς φύσεως, ἀλλὰ τῆς ἁμαρτίας προδήλως, κατάκρισιν” (CCSG. 22. 95. 187–191). “...Εἰς κατάκρισιν τῆς ἁμαρτίας τὴν αὐτοῦ [т. е. τοῦ θανάτου] καταδέχεται χρῆσιν, πρὸς τὴν θείαν καὶ ἀτελεύτητον ζωὴν μυστικῶς αὐτὸν παραπέμπουσαν” (CCSG. 22. 99. 247–249).

6. Цитаты из Ветхого завета даны в переводе Российского библейского общества (РБО) и в Синодальном переводе (Синод.). — *Прим. науч. ред.*

1. Библейские истоки

Пророк Исайя и апостол Павел

Назовем два ключевых текста Священного писания Ветхого завета, которые, как видится, лежат в основании свидетельства о Церкви как о Матери или Деве-Матери: первый был использован апостолом Павлом, второй — апостолом Иоанном. Первый отрывок — это Ис 54:1 — стих, который непосредственно следует за пространным описанием Страдающего раба *[1] и, действительно, читается на вечерне Великой пятницы как его завершение. Тело Христа полагается в гробницу, которая становится, тем самым, рождающим лоном. «Гимн о Страдающем рабе» — пожалуй, наиболее значимый библейский текст для понимания Страданий Христовых; сам его язык уже формирует и определяет апостольское представление о Христе. Богослужебное чтение этого отрывка завершается следующими словами:

*[1] Ис 53

> Ликуй, бесплодная, бездетная! Громко ликуй, веселись, не рожавшая! У покинутой будет больше детей, чем у замужней, — говорит Господь *[2].

*[2] Ис 54:1 РБО

Христианское прочтение данного текста предполагает, что бесплодная вследствие Христовых страданий рождает многих детей — тех, что последуют Христу в мученичестве или символически в крещении. Несложно представить себе драматическое воздействие этих слов, ведь по обычаю (и он соблюдается до сих пор) Великая суббота была особым днем, в который совершалось крещение, и новокрещеные, как многочисленные новорожденные дети, вводились в Церковь — их Мать.

Апостол именно так и трактует эти слова. Понимая Быт 16 и Быт 21 аллегорически (ἅτινα ἐστιν ἀλληγορούμενα), он утверждает:

> Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он — матерь всем нам. Ибо написано… <Ис 45:1> *[3, 7].

*[3] Гал 4:24–26 Синод.

7. Далее цитаты из посланий апостола Павла даются в переводе архим. Иоанна (Ивлиева) (см.: [*Апостол*]). — *Прим. науч. ред.*

Используя понятия, введенные выше, можно сказать, что «рабство», о котором идет речь, — это конечность и тленность нашего наличного земного бытия, а свобода — это добровольное рождение (через смерть), в силу которого горний Иерусалим становится нашей матерью. То, что пророк Исайя в 53-й и 54-й главах говорит именно об этом, следует понимать как само собой разумеющееся. Так, в тексте Второго послания Климента Римского к Коринфянам сказано: «Слова: “возвеселись, неплодная, не рождающая” относятся к нам, ибо Церковь наша была неплодна, прежде нежели были дарованы ей дети» *[1] [*Климент Римский, 86*].

*[1] *Clem. Rom. Ep. II ad Cor. 2*

Ириней опирается на тот же образ, используя прекрасные, глубокие и дерзновенные обороты речи, в процессе толкования других пророческих текстов:

> Некоторые говорят: «Он человек, и кто узнает Его?» (Иер 17:9) и: «Я пришел к пророчице, и она родила Сына, и имя Ему наречено — Чудный Советник, Бог сильный» (Ис 8:3, 9:6), и возвещая Его Эммануилом от Девы (Ис 7:14), они открывали соединение Слова Божия с Своим созданием, именно, что Слово будет плотью и Сын Божий Сыном Человеческим, — *Чистый чисто открывая чистое чрево, возродившее людей в Бога, которое Он сам очистил*, — и сделавшись тем, что и мы, Он есть Бог *сильный* и имеет неизреченное рождение *[2] [*Ириней Лионский, 418*] [8].

*[2] *Iren. Adv. haer. 4. 33. 11*

Пророчества, на которые ссылается Ириней, необходимы ему, чтобы обозначить последовательность трех богословских положений, которые, в свою очередь, он разъясняет в придаточном предложении (выделены мной курсивом). Ириней начинает с поясняющей фразы: «Чистый» — это определенно Христос, и «чистое чрево», которое Он отверзает, очищая, и есть то чрево, благодаря которому род человеческий обретает возрождение в Боге; данный образ должен отсылать к Церкви. Вот почему разверзание Им чрева и его очищение должны быть, в свою очередь, отнесены к Его Страданиям, в соответствии с тем, что было сказано выше (и мы увидим далее). В данном случае выражение «сын человеческий» следует понимать не как указание на человеческую природу или обозначение Христа «как человека», но в его библейском значении, где словосочетание «Сын Человеческий» указывает

8. См.: “…Adunitionem Verbi Dei ad plasma eius manifestabant, quoniam Verbum caro erit et Filius Dei Filius hominis, purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit, et hoc factus quod et nos, Deus fortis et inenarrabile habet genus”.

на статус более высокого порядка. Выражение «сын Божий» можно распространить на многих: «Я и сказал вам: вы — боги, и все вы — сыны Вышнего» *[1], в то время как определение «Сын Человеческий» — единственное в своем роде — встречается в текстах апокалиптического характера (см. в связи с этим у Иринея предшествующую ссылку на Дан 7:13 и на Лк 18:8 в том же отрывке) и относится ко Христу, распятому и вознесенному на кресте (о чем свидетельствует более ранняя цитата из пророка Захарии: «Они воззрят на Того, Которого пронзили» *[2, 9]. Иисус Христос, Сын Божий, становится Сыном Человеческим через Свои Страдания, тем самым в полноте разверзая чистую утробу, в которой все люди обретают возрождение. Схожим образом, предыдущий фрагмент — о Слове, Которое «станет плотью», — следует понимать именно в свете Евангелия от Иоанна, отказавшись от допущения, что «плоть», о которой сказано в Ин 1:14, отсылает нас лишь к «человеческой природе» (как мы сходным образом по обыкновению рассматриваем выражение «сын человеческий»). Евангелие от Иоанна предполагает существенно более богатое и полное толкование понятия «плоть» в устах Самого Христа: «…и тот хлеб, что Я дам, Моя плоть это, которую дам Я за жизнь мира» *[3, 10]. Отметим также переход к будущему времени. Как указывает Маартен Менкен: «Иисус есть хлеб, сошедший с небес. Он не просто человек, но человек, который принимает смерть на кресте» [*Menken, 191*]. Иисус должен взойти на крест, дабы низойти как Сын Человеческий, предлагая Свою плоть и кровь в пищу ради вечной жизни [11]. Именно так Слово Божье соединяется с творением рук Своих. Как поясняет Ириней в заключительных фразах трактата «Против ересей», есть один Бог, и

*[1] Пс 81:6 РБО; Ср. Ин 10:34

*[2] Зах 12:10 Синод.

*[3] Ин 6:51

один Сын, совершивший волю Отца, и один человеческий род, в котором совершаются таинства Божии, «то, во что желают проникнуть взорами ангелы» (1 Пет 1:12). Они не могут постигнуть премудрости Божией, посредством которой усовершается создание Его, ставшее сообразным и сотелесным с Сыном, так что Его Отрасль, Первородное Слово нисходит в создание, т. е. в дело Его рук, и вверяется заботе твари, и, с другой стороны, творение принимает Слово и восходит к Нему, восходя выше ангелов, и становится образом и подобием Божиим *[4] [*Ириней Лионский, 536–537*].

*[4] *Iren. Adv. haer. 5. 36. 3*

9. Ср.: «Они вспомнят о том, кого они закололи» (Зах 12:10 РБО). — *Прим. науч. ред.*

10. Здесь и далее цитаты из Евангелия от Иоанна даются в переводе А. А. Алексеева по изданию Славянского библейского фонда, см.: [*Евангелие*]. — *Прим. науч. ред.*

11. Обзор дискуссии по вопросу см.: [*Behr 2019, 148–160, 264–267*].

Бытие и Иоанн

Второй важный для нашей темы фрагмент Писания — это вступительные главы книги Бытия, которые раскрываются Иоанном в его Евангелии и достигают наивысшей точки в сцене у Креста[12]. Поскольку Иоанн был единственным из учеников, стоявшим у креста, то первостепенное значение приобретают его путь к свидетельству и само событие, которому он является свидетелем:

Один из воинов вонзил копье между ребер Ему, и выступили тут же кровь и вода. Засвидетельствовал это тот, кто видел, и истинно свидетельство его. Знает он, что истину говорит, чтобы вы уверовали *[1].

*[1] Ин 19:34–35

Как указывает Тертуллиан (эта же мысль была ранее высказана Иринеем в труде «Против ересей» при описании отношений между Адамом/Христом и Евой/Марией *[2]), Иоанн подразумевает создание Жены из ребра, которое Бог вынул у Адама:

*[2] Ср. *Iren. Adv. haer. 3. 21–22*

Ведь если Адам являл собой образ Христа, то сон Адама прообразовал смерть Христа, Которому предстояло уснуть в смерть, дабы из Его прободенного ребра образовалась истинная Матерь всех живущих — Церковь *[3] [*Тертуллиан, 115*] [13].

*[3] *Tertull. De anima. 43. 10*

Поскольку Ева (или в LXX Ζωή, Жизнь), извлеченная из ребра спящего Адама и претворенная Богом в женщину, была названа «матерью всех живущих» *[4], все ее дети умирают. Следовательно, именно Церковь, которую символизируют кровь и вода, выступившие между ребер Христа, Который «плотию уснул», есть подлинная Матерь всех живущих, хотя рождение в жизнь, которое она предлагает, совершается через смерть — Смерть Христа, а после и тех, кто следует за Ним[14].

*[4] Быт 3:20 Синод.

Но далее мы видим, как тема «женщины» разворачивается непосредственно в сцене распятия в Евангелии от Иоанна и далее пронизывает весь евангельский текст. В описании сцены у креста в Евангелии мы читаем:

12. Более подробное рассмотрение данного вопроса см.: [*Behr 2019, 183–188, 214–217*].

13. Цитата Тертуллиана дана в переводе А. Ю. Братухина с небольшими исправлениями научного редактора. — *Прим. науч. ред.*

14. На наш взгляд, можно усмотреть несколько упоминаний «жизни» в Евангелии от Иоанна (напр.: «В Нем жизнь, и жизнь стала людям свет» (Ин 1:4)) в связи с последующими отсылками к «женщине». Ср.: [*Hart, 61–75*].

И стояли у креста Иисуса Мать Его (ἡ μήτηρ αὐτοῦ) и сестра Его Матери, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Тогда Иисус, видя Мать (τὴν μητέρα) и стоящего рядом ученика, которого Он любил, сказал Матери Своей (τὴν μητέρα): «Вот сын тебе, Женщина (γύναι)!» *[1].

*[1] Ин 19:25–26

Евангелист Иоанн в этих стихах едва уловимо меняет лексику: когда он выступает с позиции рассказчика, он говорит: это «Его <т. е. Иисуса> мать»; когда евангелист говорит от имени Иисуса, он использует слово «матерь», однако в устах Самого Иисуса обращение звучит как «женщина». Иисус, разумеется, обращается к «матери», называя Ее «женщиной» в начале Евангелия, «в третий день», на свадьбе в Кане, отвечая Ей: «Мой час еще не пришел» *[2]. «Час» у Иоанна всегда отсылает к событию Его Страданий; как полагал Ириней, матерь с неблаговременной поспешностью желала «участвовать в таинственной чаше» *[3] [*Ириней Лионский, 283*]. Иисус в Евангелии в другой раз упоминает «женщину», ободряя Своих учеников в час, когда приближается Его отшествие:

*[2] Ин 2:1–4

*[3] *Iren. Adv. haer. 3. 16. 7*

Аминь, аминь, говорю Я вам: вы заплачете и зарыдаете, а мир возрадуется. Вы опечалитесь, но печаль ваша радостью станет. Женщина (ἡ γυνὴ), когда рожать ей, печалится (λύπην), что пришел ее час, когда ж родит дитя (τὸ παιδίον), больше не помнит о муках (θλίψεως) за радостью, что рожден человек для мира (ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον). Так и вы теперь печалитесь. А снова увижу вас, и возрадуются сердца ваши, и радости вашей никто не отнимет у вас *[4].

*[4] Ин 16:20–22

В данном случае сказанное о «женщине», когда «пришел час ее», является связующим звеном между «матерью», которую Иисус называет «женщиной» во время брачного пира в Кане в третий день, пока еще не пришел час, и «матерью», к которой Он вновь обращается у подножия креста, поскольку пришел час: «Вот сын тебе, Женщина!» Изменение акцентов передают различные глаголы и использование разных слов для характеристики того, кто появляется на свет: от «дитяти», которым женщина разрешается от бремени, — к «человеку», который родился в мир. Более того, слово «печаль» (λύπη, ст. 21), как указывает Джудит Лью, не вполне уместно употреблено по отношению к той, что находится в родах, поскольку оно «как правило не используется для характеристики физической боли или боли при родах, но обычно характеризует душевную боль, муку и печаль» [*Lieu, 74*]. Однако именно это слово характеризует опыт деторождения Евы *[1],

*[1] Быт 3:16

и, действительно, в данном случае оно совершенно уместно, поскольку все дети Евы умирают. Как далее отмечает Лью, перфект глагола в Ин 16:28 («Я пришел в этот мир») и параллельный ему перфект в Ин 16:33 («Я победил этот мир») свидетельствуют, что оба эти действия не следуют одно за другим во времени, но тесно примыкают друг ко другу, благодаря чему «сия женщина также связует все начала, которые суть одновременно и концы, посредством взаимопроникновения событий и опыта, выраженного в этих главах» [*Lieu, 72*], как и во всем Евангелии. Последний тезис вынуждает Дж. Лью задаться вопросом: «С чем мы все же имеем дело — с рождением или умиранием?» [*Lieu, 73*]. Более того, в Евангелии от Иоанна, в отличие от Евангелий от Матфея и Луки, отсутствует повествование о детстве Христа. Вследствие этого, как полагает Лью: «…В Ин мы встречаем рождение только тогда, когда сталкиваемся со смертью. И тогда рождение, о котором Евангелие от Иоанна не повествует, через 16:21 претворяется в смерть. Или смерть становится рождением?» [*Lieu, 73*]. Возможно, подобное мы уже встречали у сщмч. Игнатия: слово «человек» имеет особую значимость, поскольку предполагает соединение рождения и смерти, рождение посредством смерти. Вот как сформулировал эту мысль сщмч. Ириней:

> Ибо Господь, Который стал «первенцем из мертвых» (Кол 1:18), принимая древних отцов в Свои недра, возродил их к жизни Божьей, соделавшись началом живущих, как Адам, который стал начатком тех, кто умирает*[2] [*Ириней Лионский, 311*].

*[2] *Iren. Adv. haer. 3. 22. 4*

Понятая в этом ключе тождественность «матери» и «рождения» открывает дополнительные аспекты, которые существенно расширяют границы сыновнего долга, подобно тому как Христос обращается к Богоматери с Креста: «Вот сын тебе, Женщина!» Понимая эти слова буквально (!), что, возможно, покажется нам удивительным, Ориген отмечает:

> Итак, должно осмелиться сказать, что как Евангелия — начаток всего Писания, так и Евангелие от Иоанна — начаток всех Евангелий, смысл которого никто не может понять, не «припавши ко груди Иисуса» (Ин 13:25) и не взяв от Иисуса Марию, ставшую и его матерью. И чтобы другому стать Иоанном, ему должно быть таким, чтобы на него, словно на Иоанна, указал Иисус как на Иисуса. Ибо если у Марии, согласно мыслящим здраво о Ней, не было иного сына, кроме Иисуса; Иисус же говорит матери: «Вот, сын

Твой» (Ин 19:26), а не: «Вот, и сей сын Твой», — это все равно что сказал Он: «Вот, сей есть рожденный Тобой Иисус». И любой совершенный — «уже не он живет, но в нем Христос» (ср. Гал 2:20), и когда «живет» в нем «Христос», то говорится о нем Марии: «Вот, Сын Твой» Христос *[1] [*Ориген, 104*].

*[1] *Orig. In Ioan. 1. 23*

Через Страдания тело Христа было распростерто на кресте, дабы охватить всех тех, кто с верностью следует Его крестному пути. Будучи рождены в утробе матери, они, подобно Бландине, явились для других воплощением Самого Христа. Немного отличным образом прп. Ефрем Сирин утверждает то же самое в отношении матери и ученика:

> Матерь твоя увидела Тебя в ученике;
> и он увидел Тебя в Твоей матери.
> О провидцы, непрестанно созерцающие
> Тебя, Господи, в зеркале,
> являющие собою пример, дабы и мы
> узрели друг в друге Тебя, нашего Спасителя *[2, 15].

*[2] Ефрем Сирин. О девстве. 25. 9

Завершая размышление о событии распятия в Евангелии от Иоанна, остановимся кратко на последних словах, произнесенных Христом на кресте: τετέλεσται, «завершилось», или, точнее, «свершилось» *[3]. Я высказал предположение в одной из своих работ (см. ссылку выше): как евангелист Иоанн в прологе к своему благовестию намекает на первые слова книги Бытия («В начале»), так и это слово Христа («Свершилось!») отсылает к первым стихам Писания. Бог, вызывая все творение к бытию божественным повелением, и, если можно так выразиться, как бы расставляя декорации на сцене, объявляет о Своем Собственном замысле в сослагательном наклонении — как о том единственном, над чем Он особым образом размышляет: «Создадим человека (ποιήσωμεν ἄνθρωπον) — Наш образ и Наше подобие» *[4, 16].

*[3] Ин 19:30

*[4] Быт 1:26 РБО

Завершение этого замысла или его исполнение в совершенстве именно на кресте подтверждает, пусть и невольно, Пилат: «Вот этот Человек!» (ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος) *[5]. Особый божественный замысел — сотворить человека по Своему образу и подобию — не исполняется тотчас же просто в силу божественного повеления («Да будет!»).

*[5] Ин 19:5

15. Ср.: Ephrem the Syrian. Hymns on Virginity. 25. 9, trans. K. E. McVey [*McVey*].

16. Ср.: [*Behr 2019, 194–217*].

Его исполнение зависит от повеления Христа и тех, кто, подобно Игнатию, так же во Христе возглашают свое «да будет».

Откровение Иоанна

«Женщина», к которой обращается или о которой говорит Христос в Евангелии от Иоанна (в начале повествования о брачном пире в Кане, «по прошествии двух дней» — на третий день, когда Его час еще не пришел *[1]; находящейся в родильных муках *[2]; в Ин 19 со словами: «Вот сын тебе, Женщина!» *[3]), несомненно, появляется вновь в Апокалипсисе:

*[1] Ин 2:4
*[2] Ин 16:21
*[3] Ин 19:26

И знамение великое явилось на небе: женщина, облаченная в солнце, луна под ногами ее, на голове венец из двенадцати звезд. Беременна женщина, она кричит, страдая и мучаясь перед родами *[4, 17].

*[4] Откр 12:1–2

Отрывок продолжается рассказом о появлении дракона с неба, который стал перед женщиной, готовый пожрать ее дитя, но «она родила мальчика сына, который пасти будет все народы жезлом железным; и взято дитя ее к Богу и престолу Его», а она бежала в пустыню, в место, приготовленное Богом *[5]. Священномученик Ипполит во II в. отождествляет «женщину» с Церковью. Взяв за основу образы из ткацкого дела, и, по всей видимости, ссылаясь на бесшовный хитон Христа, «целиком тканый сверху» (ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς) *[6], Ипполит подхватывает и углубляет многие из тем, которые мы рассмотрели выше:

*[5] Откр 12:3–6
*[6] Ин 19:23

Ибо Слово Божие, будучи бесплотным (ἄσαρκος ὢν), облеклось в святую плоть от Святой Девы, подобно жениху, в ризу, соткав для Себя одежду в крестном страдании (ἐξυφήνας ἑαυτῷ ἐν τῷ σταυρικῷ πάθει), и так соединив наше смертное тело со Своей собственной мощью. Смешав тленное с нетленным, немощное с сильным, Он спасает гибнущего человека. Таким образом, ткацкий навой — это страдание Господа на кресте, основа ткани на нем есть сила Духа Святаго, утóк — это святая плоть, сотканная Духом, нитченки [18] — это благодать, любовью Христовой скрепляющая и соединяющая две (*природы? — Прим. науч. ред.*) воедино, челноки суть Слово, а трудящиеся ткачи — патриархи и пророки, соткавшие (ὑφαίνοντες) Христу

17. Здесь и далее цитаты из Откровения Иоанна Богослова даются в переводе прот. Сергия Овсянникова по изданию Славянского библейского фонда, см.: [*Евангелие*]. — *Прим. науч. ред.*

18. Нитченка — нитяная петля в ткацком станке для подъема нитей основы. — *Прим. науч. ред.*

прекрасный, длинный, совершенный хитон; и Слово, скрепляя нити, словно бёрдо [19], ткёт (ἐξυφαίνει) с их помощью то, что благоволит Его Отец *[1, 20].

*[1] *Hipp. De Christ. et Antichrist. 4*

Ипполит позже будет утверждать в отношении 12-й главы Откровения, что Дева в данном фрагменте обозначает Церковь, «непрестанно свидетельствующую от сердца своего о Слове, Которое в мире гонимо теми, кто не верует» [21]. Одновременно с этим выражение «Она родила (ἔτεκεν) мальчика сына, и он будет пасти все народы» *[2] указывает на «мужественного и совершенного Христа, Богомладенца, Бога и Человека, Которого возвещали пророки, Его же и Церковь непрестанно рождает, научая все народы» *[3, 22].

*[2] Откр 12:5

*[3] *Hipp. De Christ. et Antichrist. 61*

2. Невеста Агнца

В Евангелии от Иоанна есть косвенное указание, что образ «Женщины»-Матери, рождающей своего Сына на Кресте и через Крест, претерпевает едва уловимые изменения в эпизоде воскресения в Ин 20. Когда Ева, созданная из ребра, была приведена к Адаму, то его бытие определялось лишь необходимостью возделывать сад. Когда же Мария (Магдалиной она названа только в заключительной части эпизода, в ст. 18, что оставляет простор для столь любимой Иоанном многозначности) приближается к воскресшему Иисусу, то Он обращается к ней «женщина» (ст. 13), а она принимает Его за садовника (ст. 15). Но поскольку Он «еще не взошел к Отцу», ей велено не дотрагиваться до Него и не удерживать Его. Вместо этого ей следует передать братьям: «Я восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему» (ст. 17; здесь впервые в Евангелии о Боге сказано как об «Отце» для учеников). Этот провокативный намек на переход от материальных образов к супружеским, конечно, явно подхвачен в Откровении Иоанна.

Хотя и св. Дионисий Александрийский, и затем Евсевий с некоторой осторожностью высказывались относительно авторства Апокалипсиса, предполагая, что автором был иной Иоанн,

19. Бёрдо — одна из основных частей ткацкого станка, гребень или рама с вертикальными прорезями, через которые пропускаются нити. — *Прим. науч. ред.*

20. Здесь и далее перевод цитат из сочинения сщмч. Ипполита Римского «О Христе и антихристе» сделан научным редактором и опирается на перевод, подготовленный Казанской духовной академией. Ср.: [*Ипполит Римский, 212–213*].

21. Ср.: [*Ипполит Римский, 250*].

22. Ср.: [*Ипполит Римский, 250–251*]. "...Τὸν ἄρσενα καὶ τέλειον Χριστόν, παῖδα θεοῦ, θεὸν καὶ ἄνθρωπον, ὃν κατήγγειλαν οἱ προφῆται, ὃν ἀεὶ τίκουσα ἡ ἐκκλησία διδάσκει πάντα τὰ ἔθνη".

в первые столетия христианской истории общим было мнение, что автор Откровения и Евангелия — один и тот же Иоанн[23]. Более того, хотя мы свыклись с мыслью, что все четыре Евангелия соединены вместе (и, действительно, со II в. они составляют единое Евангелие, состоящее из «четырех частей»), Иоанн не писал Евангелие так, чтобы за ним следовали Деяния — в отличие от Луки! Когда Откровение переместилось в конец корпуса книг Нового завета, перестала быть очевидной его глубинная связь с Евангелием от Иоанна; к этому тексту стали относиться (с некоторой степенью нервозности) как к малозначимому и заслуживающему рассмотрения в последнюю очередь. Тем не менее если читать Евангелие от Иоанна и Откровение вместе, то нам открываются горизонты несравненно более широкие — так происходит, когда мы читаем Евангелие от Луки и книгу Деяний как связанные между собою тексты. Евангелие от Иоанна, написанное возлюбленным учеником, свидетельствующим у подножия креста, начинается с брачного пира «в третий день», однако до наступления Его «часа»; оно продолжается в Откровении, написанном тем же учеником, который предстоит престолу закланного Агнца, — то есть находится в том же месте, но говорит об этом в ином, «открытом» повествовании, — и завершается брачным пиром. Как очень точно и образно написал об этом Питер Лейтхарт, «только в том случае, когда мы читаем Евангелие от Иоанна и Откровение вместе, мы получаем целостную Иоаннову любовную песнь» [*Leithart 2017, 197*]. Как пишет Лейтхарт:

> Иисус совершает свое первое знамение на свадьбе, и Иоанн Креститель указует на Иисуса как на жениха (Ин 3:29). Жениху необходима невеста, и Евангелие от Иоанна есть искание Невесты. Вот брачный пир, но Иисус — не жених. Вот женщина у колодца, и Иисус говорит с ней о браке, но брачного пира нет. Иисус является Марии Магдалине в саду после Своего воскресения, но Он должен уйти. Мы наблюдаем разнообразные черты и свойства невесты, но Невеста остается сокрытой, пока она, облаченная в белое и приготовленная к [брачному] пиру Агнца, не явит себя, низойдя с небес. Если бы все завершилось в конце Евангелия от Иоанна, то мы бы не увидели целостно всю евангельскую историю любви. Прочитав Евангелие, взятое в отдельности, мы можем задаться вопросом: Иисус — не обманутый ли Жених? Сюжет истории любви свершается в полноте в *двух* книгах [*Leithart 2018, 22*].

23. Ср.: [*Behr 2019, 72–77*].

Таким образом, Апокалипсис посвящен приуготовлению Невесты: это экклезиологическое сочинение! Иисус воссел по правую руку Бога *[1], как говорит нам Евангелие; в книге Откровения Он уже предстает как Сидящий на престоле, вокруг которого на престолах восседают святые. Поскольку Жених появляется в первой главе, то в завершении хвала воздается Невесте, дабы уподобить ее Жениху. Как отмечает Лейтхарт, тот же мотив составляет сюжетную линию Песни Песней, «где невеста, поначалу безымянная, становится Шуламмитянкой, обретая парное имя женского рода к имени “Соломон”». Если Песнь Песней рассказывает о возлюбленной, которая уподобляется Соломону («осоломонивается»), то Откровение изображает Невесту, которая уподобляется Христу («охристовляется»). Таким образом

*[1] Мк 16:19

> Апокалипсис дает представление о славе, воздаваемой Жениху, подобно первому Адаму, через приятие Невесты, которая есть Его слава, слава Сына Человеческого (the Son of Man), ибо жена есть слава мужа (the man). Откровение есть одна из величайших любовных поэм всех времен [*Leithart 2018, 43–44*].

И вот, наконец, настало время: «Возрадуемся и возвеселимся, воздадим славу Ему, ибо настал брак Агнца, и жена Его приготовила себя» *[2]; образы небесного Иерусалима возникают вновь. Все готово и исполнено:

*[2] Откр 19:7

> И град святой, новый Иерусалим увидел я, как сходит он с неба от Бога, приготовленный словно невеста, что украшена для мужа своего. И услышал я, как голос могучий сказал от престола: «Вот шатер Бога с людьми (σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων), и обитать (σκηνώσει) Он будет с ними. Они станут народом Его, и Сам Бог будет с ними» *[3].

*[3] Откр 21:2–3

Через соединение в браке Агнца и Невесты в «единую плоть» Бог устрояет Свою «скинию», Свой «шатер» (σκηνή) с людьми, дабы обитать (σκηνώσει) с ними как со Своим народом *[4], что не может не вызвать в памяти Ин 1:14, где Слово, Иисус, «стало плотью и поселилось среди нас (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)», и «увидели мы славу Его». И потому «Храма я не увидел в нем (в городе. — *Прим. пер.*), ибо Господь Бог Вседержитель — Храм его, также и Агнец» *[5]. Храм, который в Евангелии Христос обещал восстановить за три дня, несомненно, означает храм Его Тела *[6], и сей Храм, более того, бережно приуготовляется на протяжении всего

*[4] Откр 21:3

*[5] Откр 21:22

*[6] Ин 2:19–21

евангельского повествования: в Евангелиях сказано о шести праздниках, являющих Христа истинным Храмом. Смысл этих праздников достигает своей вершины в седьмом празднике, о котором мы упоминали прежде, — в Пасхе, во время которой Он был вознесен на Крест, дабы пребывать со Своими учениками в первый и восьмой день [24]. Следовательно, тот храм, который Христос воздвигает посредством Своих Страданий, — это не просто новое телесное строение (οἶκος), но дом (οἰκία) из многих обителей (μοναί), где верующие вступают в новые отношения с Богом, Который посредством Святого Духа приходит вместе с Сыном, дабы пребывать в том, кто верует [25].

Если это достигается восхождением Иисуса на крест, то в равной степени то же ожидается от тех, кто следует за Ним. В Откр 12 Женщина «родила» Сына, но «было взято дитя ее к Богу и к престолу Его», а она бежала в пустыню. Она пребывает в пустыне, пока не настанет время брачного пира и будущие свидетели не воссядут на престолы на небесном суде — те, кто был «обезглавлен за свидетельство (μαρτυρίαν) об Иисусе и за слово Божье… Ожили они и царствовали со Христом тысячу лет» *[1]. Итак, дом Отца, воздвигнутый Христом, вознесенным на кресте, есть не что иное как собрание верных свидетелей, мучеников, тех, кто воссел на престолы и царствует со Христом [26]. Апокалипсис, как полагает Лейтхарт, открывает тайну «становления церкви в полноте своей человеческой природы в силу сораспятия Христу Его свидетелей». Эти свидетели «обретают, подобно Иисусу, претерпевающему страдания, полноту своей человеческой природы, в силу свидетельства о Божьей славе пред лицом Христа» [*Leithart 2017, 199*]. Сам Господь есть «Свидетель», и Он призывает Свой народ стать свидетелем: «Вы — свидетели Мои, — говорит Господь, — и рабы Мои; Я избрал вас, чтобы поняли вы, и поверили Мне, и уразумели, что это — Я»! *[2]. Свидетель ныне принимает мученичество, следуя «Свидетелю верному, перворожденному из мертвых» *[3] — Тому, «Кто есть Аминь, свидетель верный и истинный, Кто в начале творения Божьего» *[4]. В образе женщины перед нами Мать, стоящая у Креста во время распятия, через которую гробница становится рождающим лоном: Христос («первородный между многими братьями» как «первородный из мертвых»)

*[1] Откр 20:4

*[2] Ис 43:10 РБО

*[3] Откр 1:5

*[4] Откр 3:14

24. Ср.: [*Behr 2019, 137–193*].
25. Ср.: Ин 14:1–4; [*Behr 2019, 172–173*].
26. Ср.: [*Minea*].

и Его мать — и вечно рождающая Христа Церковь. Ныне, когда Жених явил Себя миру, она становится Невестой и, как полагает Лейтхарт, «церковью в полноте своего человечества», приуготовленной к эсхатологическому брачному пиру.

3. Можете ли пить Чашу?

С этим пониманием Церкви как Девы-Матери, во чреве которой мы рождаемся в жизнь, разделяя Его смерть, дабы стать в конечном итоге всем вместе Его Телом, Его Супругой, мы можем двигаться дальше в понимании и исполнении Пасхальной тайны. Как уже засвидетельствовал апостол Павел, крещение во Христа означает в основе своей «погружение в Его смерть». Сие совершается, дабы мы могли разделить обновление жизни, которое принес Христос: «Ведь если мы срослись с Ним в подобии смерти Его, то будем с Ним и в воскресении» *[1]. Изменение глагольного времени в данном случае существенно: крещение имело место в прошлом, однако соучастие в Воскресении относится к будущему — по той простой причине, что мы еще не мертвы! И мы должны, тем самым, как продолжает Павел, считать «себя мертвыми для греха, но живыми для Бога в Иисусе Христе, Господе нашем» *[2] — причастными жизни, как ни парадоксально, «как умирающими и все же, смотрите, — живыми» *[3], — пока через подлинную смерть мы не войдем в обновление жизни в Воскресении. По существу, мы можем рассматривать крещение как таинственное преддверие того, чем отныне и навеки станет наличная действительность в событии нашей смерти, нашего подлинного вхождения в Пасхальную тайну Христа. Его вопрос ученикам: «Можете ли вы… креститься тем крещением, которым крещусь Я?» *[4], — очевидным образом отсылает к соучастию в Крестных Страданиях.

*[1] Рим 6:5

*[2] Рим 6:11

*[3] 2 Кор 6:9

*[4] Мк 10:38

Однако предыдущий вопрос: «Можете ли вы пить ту чашу, которую пью Я?» — следует рассматривать в том же ключе: нет сомнений, что Христос говорит не о том, приступаем ли мы к чаше в воскресенье утром. Вернее, и об этом тоже, но понимаем ли мы, что на самом деле означает причащаться от этой чаши! Помимо просьбы сщмч. Игнатия Антиохийского к христианам Рима не препятствовать предстоящей мученической кончине, дабы ему достичь света и войти в жизнь человеком, он также взывает к ним: «Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы

зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым»*[1] [*Игнатий Антиохийский, 124*]. Он сам желает стать евхаристическим приношением. Подобным образом, когда сщмч. Поликарп Смирнский, совершив свою великую молитву благодарения, был предан огню, те, кто стояли окрест него, обоняли не запах горелой плоти, но испекаемого хлеба*[2].

*[1] *Ign. Ep. ad Rom. 4*

*[2] *Martyrium Polycarpi. 15*

Как полагает Максвелл Джонсон, молитвы анафоры, в том числе слова установления, были включены в евхаристическое богослужение никак не ранее IV в. Это произошло по окончании эпохи мученичества, поскольку «…в век мучеников христиане едва ли нуждались в напоминании о том, что разделение „чаши Христа“, Который и есть первый Мученик, весьма вероятно приведет их в ряды мучеников, что также подразумевалось их Крещением» [*Johnson, 19*]. Стих «Чашу спасения приму, имя Господа призову»*[3], который ныне используется во время причащения в богородичные праздники, есть призыв к мученичеству, к рождению в Деве. Крещение не есть просто обряд вступления в церковь, который после его совершения можно оставить в прошлом, дабы наслаждаться предполагаемыми правами членства в церкви, но таинственный акт нашей смерти во Христе и обязательство брать на себя крест в нашей дальнейшей жизни, предвосхищая событие и нашей смерти так же — со Христом, дабы восстать вместе с Ним. Также и Евхаристия не есть простое принятие духовной пищи или праздник благодарения, но преддверие участия в нашем умирании во Христе, в котором мы становимся евхаристическим приношением. По существу, ныне нам открыто все божественное домостроительство как евхаристическое служение. Ириней, которому был известен упомянутый выше фрагмент в писаниях Игнатия (он цитирует его в трактате «Против ересей»*[4]), так говорит об этом:

*[3] Пс 115:4/ 116:13

*[4] *Iren. Adv. haer. 5. 28. 4*

И как виноградное дерево, посаженное в землю, приносит плод в свое время, и пшеничное зерно, упавшее в землю и истлевшее, во многом числе восстает чрез Дух Божий, все поддерживающий, в дальнейшем, по премудрости <Божьей>, они людьми употребляются на пользу, а воспринимая Слово Божие, становятся Евхаристией, которая есть Тело и Кровь Христа. Так и питаемые ею наши тела, погребенные в земле и истлевающие в ней, в свое время восстанут, когда Слово Божие дарует им воскресение к славе Бога и Отца, Который удостоверяет бессмертие для смертных и щедро дарует нетление тленному (ср. 1 Кор 15:53), потому что «сила Божия совершается в немощи» (ср. 2 Кор 12:9), дабы мы никогда не кичились, как будто имеющие жизнь в себе

самих, и не превозносились против Бога, развлекаясь неблагодарными мыслями, но из опыта поучаясь, что именно благодаря Его совершенству, а не нашему естеству, мы имеем пребывание в вечности, дабы нам не умалять истинной славы Божией и не быть неосведомленными о нашем собственном естестве, но знать, что Бог может совершить и что человек обретает на пользу. Нам никогда не следует уклоняться от истинного понимания вещей как они есть, т. е. от знания о Боге и человеке *[1] [*Ириней Лионский, 456*].

*[1] *Iren. Adv. haer. 5. 2. 3*

Следовательно, Крещение и Евхаристия — не просто сакраментальные действия благодати, которую епископ или пресвитер сообщают церкви, понимаемой как собрание людей, совершающее акт благодарения. Крещение и Евхаристия суть таинственное преддверие, *мистерия* нашего вхождения в пасхальную тайну Христа — тайну Его жизни в смерти, начало которой положено в крещении и которую питает приобщение к чаше. И Крещение, и Евхаристия совершатся в полноте, когда мы станем самим евхаристическим приношением — в Теле Воскресшего Христа и будучи самим Его Телом. Каждый, причастный к пасхальной тайне, будь он мирянин или клирик, есть священник по образу Первосвященника — Самого Христа, и потому может произнести те слова, которыми о Христе говорит священник в молитве, предваряющей херувимский гимн: «Ты (и я — в Тебе) есть приносящий и приносимый»[27].

Наконец, это апокалиптическое ви́дение Церкви как нашей Матери свидетельствует, что ее пределы оказываются значительно шире, чем мы могли помыслить. Все сотворенное, как говорит апостол, «ожидает и чает откровения (ἀποκάλυψιν) <славы> сынов Божиих» *[2]. Ведь в самом деле «все творение стонет до сих пор», как и мы сами, «хотя мы получили Духа как первый дар освящения, мы сами стонем внутри себя, ожидая усыновления себе и освобождения нашего тела» *[3]. Можно увидеть все творение, как мыслит об этом прп. Максим Исповедник, подобным «чреву»: «Ибо — и эта мысль истинна, хотя для многих и непривычна и потому трудна <для понимания> — и мы, и Бог Слово, Творец

*[2] Рим 8:19

*[3] Рим 8:22–23

27. Ср.: «…Господь и Бог наш Иисус Христос есть сам верховный священник Бога Отца, и Он первый принес Самого Себя в жертву Отцу и заповедал сие творить в его воспоминание. …Очевидно, что только тот священник есть истинный преемник Христов в служении, который подражает в священодействии Христу, и только тогда он приносит полную и совершенную жертву Богу Отцу в Церкви. Он приносит ее так, как приносил Сам Христос… Но так как при всякой жертве мы вспоминаем страдание Господа (ибо жертва, приносимая нами, есть Его страдание), то мы и не должны делать ничего другого, кроме того, что Он делал» (*Cypr. Carth. Ep. 63. 14. 4*) [*Киприан Карфагенский, 343*]. См. также: [*Leithart 2003*].

и Владыка всего, пребываем во чреве (ἐν μήτρᾳ), в состоянии настоящей жизни». В этом чреве, продолжает прп. Максим, «Бог является <этому миру> едва заметно… да и то только подобным Иоанну <Крестителю>». Люди «из вещественной среды с трудом видят Слово, сокрывающееся в сущих», и посему «при сравнении с неизреченной славой и светом грядущего века и со свойствами <грядущей> жизни, жизнь настоящая ничем не отличается от заполненного мраком чрева, и Бог Слово, совершенный и сверхсовершенный, будучи Человеколюбцем, соделался… младенцем, ради нас, младенцев по уму» *1 [*Максим Исповедник 2019, 246*] [28]. Как говорит прп. Максим Исповедник, Он (т. е. Христос) «возглавил все в Себе», показав, что «все творение едино, словно иной человек» — «иной», вероятно, вкупе со Христом, вступающим в эсхатологический брак, по наступлении которого Бог будет «всё во всём» *2 [*Максим Исповедник 2019, 693*].

*1 *Maximus. Ambig. ad Ioan. 6*

*2 *Maximus. Ambig. ad Ioan. 41.* Ср. 1 Кор 15:28

Заключение

Рассмотрение женских образов — Девы-Матери, Непорочного Чрева, Невесты, с помощью которых ранние отцы, основываясь на текстах апостола Павла и апостола Иоанна, писали о Церкви, — расширяет и углубляет наше ви́дение. Если в патристической традиции более позднего времени, как нередко отмечают, не было написано систематических трудов по экклезиологии, тем не менее представители этой традиции продолжили этот ряд через осмысление образа Девы Марии: она есть «Новый Иерусалим», над которым воссияла слава Господня, и чрево ее — «пространнее небес» [29]. Этот горний свободный Иерусалим, который есть Мать для всех нас и во чреве которого мы рождены, дабы стать Телом и Супругой Христа, находит подтверждение или отображается в поместной общине — это «избранная Госпожа и ее дети», к которой обращается Иоанн в своем Втором послании. Действительно, за исключением Посланий к Колоссянам и Ефесянам, где слово «церковь» (*ekklesia)* используется для обозначения тела, главой которому — Христос *3, послания к Евреям, где сказано: «Вы приступили к горе Сион и ко граду живого Бога, к небесному Иерусалиму… к праздничному собранию (*ekklesia)* ликующих первенцев,

*3 Кол 1:18; Еф 1:22–23

28. См. замечательное исследование: [*Dahl*].

29. Ср.: [*Behr, 115–140*]. См. в данном издании примеры и рассуждения о том, как постепенно при описании Девы Марии будут задействованы образы, изначально относившиеся к Церкви как Деве и Матери.

*1 Евр 12:22–23

чьи имена записаны на небесах»*1, а также употребления в Деян 9:31, в текстах Нового завета словом *ekklesia* всякий раз обозначена поместная община, собранная в одном месте, ἐπὶ τὸ αὐτό[30]. Вопрос о том, допустимо ли употребление слова «церковь» на современном этапе для обозначения прихода или епархии, несомненно подлежит дальнейшему обсуждению. Следует ли использовать его для именования органа административного управления, регулирующего взаимодействие поместных церквей (границы которых подчас определяются принадлежностью тому или иному государству), уместно ли применение слова «мать» для описания взаимоотношений между одной поместной церковью и другой или использование его как удобного и общепринятого будет сейчас терминологической ошибкой, есть предмет отдельного рассмотрения, выходящий за рамки данной статьи.

Перевод Аси Дашевской и Зои Дашевской;
научная редакция Зои Дашевской.

Источники

1. *Апостол* = Апостол : Апостольские чтения во все дни года согласно Православному церковному календарю в русском переводе. Прокимны и аллилуарии на церковнославянском языке / Пер. архим. Иннуарий (Ивлиев). Санкт-Петербург : Феодоровский собор, 2018. 338 с.
2. *Евангелие* = Евангелие от Марка . Евангелие от Иоанна. Послание к Римлянам. Апокалипсис / Славянский Библейский фонд. Санкт-Петербург : [б. и.], 1997. 159 с.
3. *Евсевий Кесарийский* = Евсевий Кесарийский. Церковная история / Вводная статья, комментарии, библиографический список и указатели И. В. Кривушина. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2013. 544 с.
4. *Игнатий Антиохийский* = Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Римлянам // Ранние Отцы Церкви : Антология. Брюссель : Жизнь с Богом, 1998. С. 122–127.
5. *Ипполит Римский* = Ипполит Римский, сщмч. О Христе и антихристе. Санкт-Петербург : Библиополис, 2008. 400 с.
6. *Ириней Лионский* = Ириней Лионский, сщмч. Против ересей // Он же. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. прот. Петра Преображенского, Н. И. Сагарды. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 21–537.

30. Ср.: [*Tarazi*].

7. *Киприан Карфагенский* = Киприан Карфагенский. К Цецилию о таинстве чаши Господней // Творения святого священномученика Киприана епископа Карфагенского. Ч. 1 : Письма. 2-е изд. Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891. С. 388–402.
8. *Климент Римский* = Климент Римский. Второе послание к коринфянам // Ранние Отцы Церкви : Антология. Брюссель : Жизнь с Богом, 1998. С. 85–92.
9. *Максим Исповедник 2003* = Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 61 / Пер. с греч. А. И. Сидорова // Богословские труды. 2003. Вып. 38. С. 74–78.
10. *Максим Исповедник 2019* = Максим Исповедник, прп. О трудностях у Григория Богослова к Иоанну, архиепископу Кизическому // Он же. Амбигвы : Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam). Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) // Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова, М. Шуфрина. Москва : ЭКСМО, 2019. С. 243–875.
11. *Ориген* = Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна / Пер. с греч. А. Г. Дунаева // Богословские труды. 2003. Вып. 38. С. 97–119.
12. *Тертуллиан* = Тертуллиан. О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2004. 256 с.
13. *CCSG* = Corpus Christianorum Series Graeca. V. 22 : Quaestiones ad Thalassium. II. Quaestiones LVI–LXV, una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae / Ed. C. Laga, C. Steel. Turhout : Brepols, 1990. LX, 362 p.

Литература

1. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Paris : YMCA-Press, 1971. IX, 332, [2] с.
2. *Булгаков 1927* = Булгаков Сергий, прот. Купина неопалимая : Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж : YMCA-Press, 1927. 287, [2] с.
3. *Булгаков 1945* = Булгаков Сергий, прот. Невеста Агнца. Париж : [YMCA-Press], 1945. 622, [3] с.
4. *Булгаков 1948* = Булгаков Сергий, прот. Апокалипсис Иоанна : Опыт догматического истолкования. Париж : YMCA-Press, 1948. 352 с.
5. *Зизиулас* = Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение : Очерки о личности и церкви. Москва : Свято-Филаретовский институт, 2006. 360 с.
6. *Лосский* = Лосский Владимир, прот. По образу и подобию // Он же. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Рещиковой, сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. Москва : АСТ, 2006. С. 553–750.

7. *Behr 2006* = Behr John, archpriest. The Mystery of Christ : Life in Death. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 2006. 186 p.
8. *Behr 2019* = Behr John, archpriest. John the Theologian and His Paschal Gospel : A Prologue to Theology. Oxford : Oxford University Press, 2019. 416 p.
9. *Dahl* = Dahl N. A. Christ, Creation, and the Church // W. D. Davies, D. Daube. The Background of the New Testament and Its Eschatology : [Studies] in Honour of Charles Harold Dodd. Cambridge : Cambridge University Press, 1954. P. 422–443.
10. *Hart* = Hart A. H. The Woman, The Hour, and The Garden : A Study of Imagery in the Gospel of John. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2016. 123 p.
11. *Johnson* = Johnson M. E. Martyrs and the Mass: The Interpolation of the Narrative of Institution into the Anaphora // Worship. 2013. V. 7. N. 1. P. 2–22.
12. *Leithart 2003* = Leithart P. The Priesthood of the Plebs : A Theology of Baptism. Eugene, OR : Wipf and Stock, 2003. 312 p.
13. *Leithart 2017* = Leithart P. J. "You Shall Judge Angels": A Response to Fr. Behr // The Gospel of John : Theological-Ecumenical Readings / Ed. Ch. II Raith. Eugene, OR : Cascade, 2017. P. 192–201.
14. *Leithart 2018* = Leithart P. J. Revelation 1–11. London : Bloomsbury, 2018. 512 p.
15. *Lieu* = Lieu J. The Mother of the Son in the Fourth Gospel // Journal of Biblical Literature. 1998. V. 117. Iss. 1. P. 61–77.
16. *Lubac* = Lubac H., de. The Motherhood of the Church / Transl. S. Englund. San Francisco : Ignatius Press, 1982. 363 p.
17. *McVey* = McVey K. E. (transl.). *Ephrem the Syrian : Hymns*. Mahwah, NY : Paulist Press, 1989. 496 p. (Classics of Western Spirituality).
18. *Menken* = Menken M. J. John 6:51c–58: Eucharist or Christology? // Critical Readings of John 6 / Ed. R. A. Culpepper. Leiden : Brill, 1997. P. 183–204. (Biblical Interpretation Series; v. 22).
19. *Minea* = Minea P. S. John : The Martyr's Gospel. Eugene, OR : Wipf and Stock, 1984. 188 p.
20. *Tarazi* = Tarazi P. N. The Parish in the New Testament // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1992. V. 36. N. 1–2. P. 87–102.
21. *Zizioulas 1985* = John (Zizioulas), Metr. Being as Communion : Studies in Personhood and the Church. London : DLT, 1985. 269 p.
22. *Zizioulas 2001* = John (Zizioulas), Metr. Eucharist, Bishop, Church : The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries. Brookline, MA : Holy Cross Press, 2001. 288 p.

Список сокращений

Clem. Rom. Ep. II ad Cor.	Климент Римский. Второе послание к Коринфянам
Cypr. Carth. Ep. 63	Киприан Карфагенский. Письмо 63, к Цецилию
Euseb. Hist. eccl.	Евсевий Кесарийский. Церковная история
Hipp. De Christ. et Antichrist	Ипполит Римский. О Христе и антихристе
Ign. Ep. ad Rom.	Игнатий Антиохийский. Послание к Римлянам
Iren. Adv. haer.	Ириней Лионский. Против Ересей
Martyrium Polycarpi	Мученичество Поликарпа
Maximus. Ad Thalassium	Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию
Maximus. Ambig. ad Ioan.	Максим Исповедник. Амбигвы. Трудности к Иоанну
Orig. In Ioan.	Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна
Tertull. De anima	Тертуллиан. О душе

References

SOURCES

1. Clement (1998). “Second Epistle”, in *Rannie Ottsy Tserkvi. Antologiia* [Early Church Fathers. Anthology]. Brussels : Zhizn’ s Bogom, pp. 85–92 (Russian translation).
2. *Corpus Christianorum Series Graeca*, v. 22 : Quaestiones ad Thalassium. II. Quaestiones LVI–LXV, una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae, ed. C. Laga, C. Steel. Turhout : Brepols, 1990.
3. Cyprian of Carthage (1891). *K Tsetsiliiu o tainstve chashi Gospodnei* [To Caecilius, on the Sacrament of the Lord’s Cup], v. 1. Kiev : G. T. Korchak-Novitsky Publ., pp. 388–402 (Russian translation).
4. Eusebius (2013). *Tserkovnaia istoriia* [Church history], transl. I. V. Krivushin. St. Petersburg : Oleg Abyshko Publ. (Russian translation).
5. Hippolytus (2008). *O Khriste i antikhriste* [On the Christ and the Antichrist]. St. Petersburg : Bibloipolis (Russian translation).
6. Ignatius of Antioch (1998). “Epistle to the Romans”, in *Rannie Ottsy Tserkvi. Antologiia* [Early Church Fathers. Anthology]. Brussels : Zhizn’ s Bogom, pp. 122–127 (Russian translation).
7. Irenaeus of Lyons (2008). “Against the Heresies”, in Idem. *Protiv eresei. Dokazatel’stvo apostol’skoi propovedi* [Against the Heresies. The Proof

of the Apostolic Preaching], transl. P. Preobrazhensky, N. I. Sagarda. St. Petersburg : Oleg Abyshko Publ., pp. 21–537 (Russian translation).
8. Maximus the Confessor (2003). "The Responses to Thalassios. 61", transl. A. I. Sidorov. *Bogoslovskie trudy*, 2003, iss. 38, pp. 74–78 (Russian translation).
9. Maximus the Confessor (2019). "Ambigua ad Iohannem", in Idem. *The Ambigua : Ambigua ad Thomam. Ambigua ad Iohannem*. Moscow : EKSMO, pp. 243–875 (Russian translation).
10. Origen (2003). "Commentary on John", transl. A. G. Dunaev. *Bogoslovskie trudy*, 2003, iss. 38, pp. 97–119 (Russian translation).
11. Tertullian. *On the Soul*, transl. A. Y. Bratukhin. St. Petersberg : Oleg Abyshko Publ. (Russian translation).

LITERATURE

1. Afanasiev N. (1971). *Tserkov' Dukha Sviatogo* [The Church of the Holy Spirit]. Paris : YMCA-Press (in Russian).
2. Behr John, archpriest (2006). *The Mystery of Christ: Life in Death*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press.
3. Behr John, archpriest (2019). *John the Theologian and His Paschal Gospel : A Prologue to Theology*. Oxford : Oxford University Press.
4. Bulgakov Sergius, archpriest (1927). *Kupina Neopalimaia* [The Burning Bush]. Paris : YMCA-Press (in Russian).
5. Bulgakov Sergius, archpriest (1945). *Nevesta Agntsa* [The Bride of the Lamb]. Paris : YMCA-Press (in Russian).
6. Bulgakov Sergius, archpriest (1948). *Apokalipsis Ioanna: Opyt dogmaticheskogo istolkovaniia* [The Apocalypse of John: An Essay in Dogmatic Interpretation]. Paris : YMCA-Press (in Russian).
7. Dahl N. A. (1954). "Christ, Creation, and the Church", in W. D. Davies, D. Daube. *The Background of the New Testament and Its Eschatology: [Studies] in Honour of Charles Harold Dodd*. Cambridge : Cambridge University Press, pp. 422–443.
8. Hart A. H. (2016). *The Woman, The Hour, and The Garden : A Study of Imagery in the Gospel of John*. Grand Rapids, MI : Eerdmans.
9. Johnson M. E. (2013). "Martyrs and the Mass: The Interpolation of the Narrative of Institution into the Anaphora". *Worship*, 2013, v. 7, n. 1, pp. 2–22.
10. Leithart P. J. (2017). "'You Shall Judge Angels': A Response to Fr. Behr", in Ch. II Raith (ed.). *The Gospel of John : Theological-Ecumenical Readings*. Eugene, OR : Cascade, pp. 192–201.
11. Leithart P. J. (2018). *Revelation 1–11*. London : Bloomsbury.

12. Leithart P. (2003). *The Priesthood of the Plebs : A Theology of Baptism.* Eugene, OR : Wipf and Stock.
13. Lieu J. (1998). "The Mother of the Son in the Fourth Gospel". *Journal of Biblical Literature*, 1998, v. 117, iss. 1, pp. 61–77.
14. Lossky V. (2006). "In the Image and Likeness of God", in Idem. *Bogovidenie* [The vision of God]. Moscow : AST, pp. 553–750 (Russian translation).
15. Lubac H., de. (1982). *The Motherhood of the Church*, transl. S. Englund. San Francisco : Ignatius Press.
16. McVey K. E. (transl.) (1989). *Ephrem the Syrian : Hymns*. Mahwah, NY : Paulist Press. (Classics of Western Spirituality).
17. Menken M. J. (1997). "John 6:51c–58: Eucharist or Christology?", in R. A. Culpepper (ed.). *Critical Readings of John 6*. Leiden : Brill, pp. 183–204. (Biblical Interpretation Series; v. 22).
18. Minea P. S. (1984). *John : The Martyr's Gospel*. Eugene, OR : Wipf and Stock.
19. *Tarazi* = Tarazi P. N. (1992). "The Parish in the New Testament". *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1992, v. 36, n. 1–2, pp. 87–102.
20. John (Zizioulas), Metr. (1985). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church.* London : DLT (Russian translation: SFI, 2006).
21. John (Zizioulas), Metr. (2001). *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries*. Brookline, MA : Holy Cross Press.

Статья поступила в редакцию 01.10.2021; одобрена после рецензирования 10.12.2021; принята к публикации 17.12.2021

Научная статья
УДК 261
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_40

Д. М. Гзгзян

Единство Церкви и вероучительный авторитет в книге протоиерея Сергия Булгакова «У стен Херсониса»

Гзгзян Давид Мкртичевич, канд. филол. наук, декан Богословского факультета, профессор, Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, davidgz@mail.ru

АННОТАЦИЯ: В статье затрагивается тема единства церкви, возникающая в контексте гипотетической полемики между носителями прокатолической и консервативной православной позиции. В силу отсутствия разработанного экклезиологического учения содержание основополагающих свойств церкви, перечисленных в Никео-Цареградском Символе веры, остается предметом научно-богословской рефлексии. Текст эссе «У стен Херсониса» избран в качестве материала для такого осмысления потому, что в нем проблема церковного единства обсуждается с редкой откровенностью и прямотой, чему способствовал избранный С. Н. Булгаковым жанр воображаемой беседы между вымышленными персонажами. Мнения, представленные в ходе полемики, сохраняют свою актуальность и поныне, но при этом проведенный анализ позволил реконструировать из слов оппонентов позицию, которая, хотя периодически и квалифицировалась ими как подозрительная или даже неприемлемая, оказалась возможной альтернативой идее институциализированного авторитета, фактически отстаиваемой обоими полемистами, так как их разногласия в основном касались только формы институализации, будь то Собор или особая персона, наделенная эксклюзивными полномочиями провозглашать вероучительную истину. В заключительной части статьи предложена основная экклезиологическая дилемма двух противоположных воззрений на природу церковного единства, которая предполагает выбор между маловероятным, но подлинным, и легко доступным, но ложным вариантом соотношения единства и авторитета.

© Гзгзян Д. М., 2022

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, экклезиология, Церковь, единство, авторитет, рецепция, община, С. Н. Булгаков

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Гзгзян Д. М. Единство Церкви и вероучительный авторитет в книге протоиерея Сергия Булгакова «У стен Херсониса» // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 40–63. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_40.

D. M. Gzgzyan

Church Unity and Doctrinal Authority in Archpriest Sergei Bulgakov's Book "At the Walls of Chersonesos"

Gzgzyan David Mkrtichevich, Cand. Sci. (Philology), Dean, Faculty of Theology, professor, St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, davidgz@mail.ru

ABSTRACT: The article touches upon the theme of the unity of the church, which arises in the context of a hypothetical polemic between the bearers of the pro-Catholic and conservative Orthodox positions. In the absence of any developed ecclesiological teaching, the content of the fundamental features of the Church listed in the Nicene-Tsaregrad Creed remains the subject of academic and theological reflection. The text of the essay *At the Walls of Chersonesos* was used as a material for this reflection because it discusses the problem of church unity with rare frankness and directness, which was facilitated by the genre of an imaginary conversation between fictional characters chosen by Bulgakov. The views presented during the controversy are still valid today, but the analysis made it possible to reconstruct from the words of the opponents a position which, although occasionally qualified by them as doubtful or even unacceptable, turned out to be a possible alternative to the idea of an institutionalized authority, actually defended by both polemicists, because their disagreement was mostly only about the form of institutionalization, be it the Council or a special person vested with exclusive authority to proclaim the doctrinal truth. The article is concluded by proposing the basic ecclesiological dilemma of two opposing views on the nature of church unity, which implies a choice between the unlikely but authentic and the easily accessible but false version of the unity-authority relationship.

KEYWORDS: theology, ecclesiology, Church, unity, authority, reception, community, S. N. Bulgakov

FOR CITATION: Gzgzyan D. M. (2022). “Church Unity and Doctrinal Authority in Archpriest Sergei Bulgakov’s Book ‘At the Walls of Chersonesos’ ”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 2022, iss. 42, pp. 40–63. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_40.

В небольшом эссе «У стен Херсониса» прот. Сергий Булгаков решился поставить выдающиеся по смелости вопросы, затрагивающие саму суть веры и Церкви. Судя по всему, это была решимость обреченного, спровоцированная катастрофой Белого движения и крушением последних надежд на то, что прежнюю Россию и российскую церковь можно будет хоть в каком-то виде сохранить[1]. Когда на твоих глазах исчезает то, что казалось непоколебимым, естественно заподозрить призрачность того, что воспринималось твердыней, а также постараться понять, можно ли отыскать в истории и современности нечто менее эфемерное. Отец Сергий говорил впоследствии, что эссе «У стен Херсониса» отражает искушение, которому он в отчаянии поддался, и даже назвал его «католическим соблазном» [*Булгаков 1946, 48–49*]. Его смысл можно передать так: историческое православие оказывается несостоятельным на фоне иного, т. е. католического опыта церковного устройства, которое позволило Римской церкви устоять под многими чувствительными ударами истории. Можно, следовательно, предположить, что, по крайней мере, как историческое образование, Рим первый явно жизнеспособнее и Рима второго, и Рима третьего. Далее остается только исследовать это допущение и понять, существуют ли какие-нибудь основания для того, чтобы православие было позволительно считать достойной и даже духовно и богословски более состоятельной исторической церковной альтернативой католичеству, на что, как хорошо известно, после оформления схизмы Востока и Запада оно всегда претендовало. Конечно, взаимоотношения о. Сергия с католичеством имели непростую историю, затрагивавшую чувствительные стороны его мысли и жизни[2]. Поскольку речь идет о носителе значимого для целого века опыта личной веры и создателе пусть и перекаемого, но последовательного и всеобъемлющего богословия Откровения, этот сюжет неоднократно привлекал к себе внимание и удостаивался разных оценок.

1. Ср., напр.: [*Гаврюшин, 144–145*].
2. См. об этом: [*Тесля, 206–207*].

Еще в «Ялтинском дневнике» о. Сергий надеется на восстановление церковного единства[3], но вскоре, уже в эмиграции, начинается решительный разворот его мысли, вплоть до очень резких выпадов в адрес тех явлений, которые ранее Булгаков находил пусть и неприятными, но вполне безобидными, а то и привлекательными и даже способными вызвать чрезвычайно значимое духовное потрясение. Теперь принятие католичества может квалифицироваться как хула на Святого Духа [*Neuvecelle, 118*], некогда вызвавшая восторженное умиление Сикстинская Мадонна оказывается неузнаваемо чужой [*Булгаков 1999, 380–381*], а западное христианство называется «фосфоресцирующей гнилушкой» [*Козырев, 229*].

История взаимоотношений Булгакова с католичеством воспринималась и описывалась по-разному. В одном случае она была сочтена нездоровым увлечением с последующим отрезвлением[4], в иной интерпретации указывалось на диссонанс между воображаемым Римом и существенно разошедшейся с его образом реальностью[5]. Представляется, однако, что любая из возможных оценок этого сюжета не устраняет уместности и актуальности самой постановки Булгаковым основной проблемы. Поэтому, даже принимая как факт существенное разочарование Булгакова обликом реального католичества, саму полемику, предложенную им в эссе «У стен Херсониса», стоило бы считать редкой по прямоте и тематической насыщенности постановкой сквозных догматических и экклезиологических проблем, не потерявших своей актуальности. В этом смысле текст «У стен Херсониса» вполне соответствует общей направленности всего богословского наследия прот. Сергия[6], часто говорившего «предпоследние слова» [*Зеньковский, 456*] в попытке осуществить «взаимно-продуктив-

3. См., напр.: «И все, что обычно говорится о различиях исповеданий, есть лишь лепет и жалкие самооправдания, — и догматы, и даже Папа, и опресноки. У нас есть восточное православие как *жизнь* церковная, у них есть свои прекрасные стороны, — дисциплина, умилительный культ Сердца Иисусова и Богоматери и многое. Главное же у них есть универсальное вселенское чувство Церкви с универсальным лат<инским> языком, при *местных* обычаях и т<ак> ск<азать> разночтениях» [*Булгаков 2003, 122*].

4. Так, Н. А. Струве писал: «…В изгнании первые же встречи с католической церковью, в частности с ее миссионерским, а не братским отношением к православным, отрезвили Булгакова» [*Струве, 45*].

5. См.: «Он полюбил Рим издалека, в России. Но римские формы в реальности, в их непосредственном выражении, в большинстве своем оказались непонятными и чуждыми для него. Тут, может быть, чувствовалось, насколько родные Ливны далеки от центра Европы» [*Маршадье, 281–282*].

6. См.: «Главные умственные свершения Булгакова располагаются в *зоне перехода* от старой философско-богословской проблематики, уже достигшей своего итога и внедренной в церковное Предание, к неизбежно-новой, подсказанной новым смысловым брожением с неопределенным будущим» [*Роднянская, 29*].

ный синтез православного богословия и современной мысли — синтез догмата и свободы, христианской веры и современного „творчества“, церковного предания и современной культуры» [*Valliere, 178*].

Девять десятых объема своей небольшой брошюры о. Сергий посвящает обозначенной в самом начале дилемме, представляя ее наиболее существенные стороны и повороты в виде принципиальной и местами ожесточенной полемики носителей полярных позиций. Жанр воображаемого диалога в условиях катастрофы или в виду ее приближения был уже неоднократно апробирован в церковной литературе ко времени создания «У стен Херсониса». Во вступительной статье упоминается «беседа странника и начетчика», встретившихся в конце XVI в. неподалеку от Стамбула, которая приводится в изыскании И. И. Малышевского [*Малышевский, 282–284*]. К месту будет вспомнить и «Три разговора» В. С. Соловьева. Предполагаемое удобство таких «катастрофических» диалогов с участием вымышленных персонажей состоит в том, что избранная форма позволяет автору вкладывать в уста участников дискуссии совершенно недвусмысленные и одновременно до категоричности заостренные формулировки и оценки. Вымышленные персонажи могут игнорировать нормы дипломатичности и политеса, озвучивать и соответственно разоблачать любые идеологемы и мифы.

Участники диалога обозначены как «беженец» и «светский богослов», где первый выступает в роли разоблачителя, стремящегося показать, что традиционно считавшиеся незыблемыми основы православия на деле оказались благочестивыми идеологемами или вымыслами, тогда как второй — «светский богослов» — отстаивает противоположную позицию, согласно которой происшедшая катастрофа нимало не затронула подлинных оснований Православия и Церкви. Далее у этих действующих лиц появляются союзники: с «беженцем» солидаризуется «приходской священник», а позицию «светского богослова» развивает «иеромонах». Полемика ведется в историософском ключе, но затрагивает при этом существеннейшие вопросы церковности. Нас в пределах настоящей статьи будут интересовать именно последние и, соответственно, к историософской тематике мы обращаться не будем.

Беженец считает, что произошедшая трагедия означает, что «рухнули основы церковности в Православии». Оно остается как мистическое тело, как часть вселенского тела Церкви, но опору

исторического бытия оно потеряло» [*Булгаков 1993, 21*]. Светский богослов парирует эту констатацию так: «Существует иерархическое преемство, и это главное».

Здесь и возникает первая антитеза: с одной стороны утверждается отсутствие надежной основы исторического существования церкви, которое чуть ниже беженец усматривает в персоне папы Римского как гаранта единства «воли, единства власти и единства сознания» [*Булгаков 1993, 21*]; с другой — светский богослов утверждает достаточность «апостольского иерархического преемства», а на вопрос беженца, *что* соответствует основе единства церкви, выраженного персоной папы, светский богослов смело, но, кажется, опрометчиво утверждает, что такого соответствия не нужно, поскольку в «Истинной Соборной Апостольской Церкви отсутствуют черты единовластия, она соборна не только в смысле кафоличности, но и собирательности, свободного единства и любви» [*Булгаков 1993, 21*].

Кажется, без больших натяжек можно зафиксировать, по крайней мере, одну общую для обеих позиций идею: Церковь в первую очередь утверждена на мистических основаниях, а дискуссионными оказываются условия ее надежного бытия в истории. Так, беженец настаивает на том, что католичество сравнительно с православием выработало гораздо более устойчивую гарантию единства церкви, а его оппонент фактически считает, что таковая гарантия избыточна, так как «в Истинной Соборной Апостольской Церкви отсутствует необходимость единовластия в силу соборной природы Церкви, выраженной свободным единством в любви».

Поиск надежной исторической основы выводит собеседников к толкованию природы церковного единства, и тут с православной стороны возникает образ «свободного единства в любви», который при всей привлекательности вызывает обоснованное требование указать верифицируемые принципы его выявления, поскольку их отсутствие, с точки зрения беженца, превратит православие в «туманность, собрание мелких церковных астероидов» [*Булгаков 1993, 22*]. Такой образ исторического существования церкви убедительно разоблачает, по его мнению, слабость тезиса светского богослова, тем более что, как справедливо указывает беженец, в реальности Православие «всегда стремилось к единовластию, если не единоличному, то… определенному и ясному». Наконец, очевидной «скрепой Православия, высшей церковной властью — если не догматически, то исторически — являлась

императорская власть византийских самодержцев, а затем русских царей» [*Булгаков 1993, 22*].

Светский богослов пытается опровергнуть цезарепапистский тезис беженца за счет апелляции к соборному началу православия, которое, в отличие от католичества, и было, по его утверждению, действительным объединяющим фактором восточного христианства. При этом он привычным образом называет выражением соборности институт вселенских и поместных соборов, одновременно указывая на внешний для церкви характер светской власти. «Важна, — считает светский богослов, — догматическая основа церковного единства, а таковая определяется согласием, соборностью всех Поместных Церквей, которая имеет свое начало во Вселенских Соборах» [*Булгаков 1993, 22*]. На такое утверждение следует ожидаемый контрдовод беженца о том, что вселенские соборы всегда созывались по инициативе императора, «и без объединяющей императорской власти Вселенский собор становится… теоретической возможностью… Фактически Восточная Церковь без царя обезглавлена» [*Булгаков 1993, 23*] [7].

Ситуация с отсутствием привычного инициатора созыва собора невольно ставит вопрос о том, кому такие полномочия могли бы принадлежать в принципе. Речь, уточним, идет о таком церковном собрании, которое на каком-то основании способно установить и объявить *вероучительную истину* общецерковного значения. Так, когда такую инициативу впервые проявил Константин Великий, она не могла восприниматься ни как закономерный и соответствующий церковному преданию и канонам шаг, ни как нелегитимное или неканоническое действие, поскольку ко времени созыва Никейского собора в 325 г. у церкви не было своей практики собраний вселенского, общецерковного масштаба. Не было при этом и оснований отказывать Константину, хотя бы из благодарности за Миланский эдикт и его последствия. К тому же вполне можно было воспринимать его призыв съехаться в Никею как приглашение на совещание, в котором испытывает потребность именно император. Проблема начинается тогда, когда

7. Аналогичное утверждение мы находим в обстоятельном исследовании конца XX в.: «Созыв первого Вселенского собора стал, по сути дела, возможен лишь благодаря „обращению“ императора. С тех пор именно император созывает соборы… <…> В IV–V веках Церковь постепенно соглашается стать церковью империи, в которой император, чья власть обретает сакральный смысл, получает своего рода „арбитражную власть“ в вопросах веры. <…> Император силой навязывает принятие соборных решений… Именно от императора исходит убеждение, что только новый Собор всеимперского масштаба может отменить решения предыдущего» [*Клеман, 32*].

постановляющий документ вселенского собора скрепляется подписью императора. До сих пор остается непроясненным, в какой именно момент постановления собора становятся общезначимыми для церкви.

Дело придания постановлениям собора законной силы окончательно запутывается, по вполне справедливому замечанию беженца, после исчезновения института православной монаршей власти (т. е. помазания на царство «хранителей веры»). Теперь уже не ясно, возможно ли в принципе созвать полномочное общецерковное собрание, не имея императора и даже надежды на реставрацию когда-либо в будущем абсолютной власти «Божьего помазанника»? То ли необходимо установить новый порядок созыва такого собора, то ли вообще следует отказаться от практики всецерковных собраний, имеющих общеобязательную силу.

Беженец фактически настаивает на том, что для сохранения института таких соборов должно быть установлено конкретное лицо, наделенное такими полномочиями. Разумеется, примером здесь для него, как для римофила, служит особое положение в католичестве папы Римского, как раз располагающего властью созывать общецерковные собрания в пределах своей юрисдикции. Кроме того, сильная сторона особого положения папы состоит и в том, что он уполномочен утверждать решения соборов. Папе Римскому, и только ему, принадлежит власть удостоверения в том, что соборные постановления вступили в силу. Это знаменитый принцип *ex sese, non autem ex consensus ecclesiae* («из самого по себе, а не из согласия церковного»). Апологет этого принципа уверяет, что его не стоит понимать в том смысле, что папа тем самым оказывается над церковью, поскольку такой порядок установлен церковью в собственных интересах и служит он исключительно пользе церковной. Отсутствие же таких исключительных полномочий делает собрание, пусть и общецерковного масштаба, беззащитным перед лицом неожиданной реакции на его последствия, например, неприятие его решений той или иной частью церкви[8]. Беженец также напоминает, что если бы

8. См.: [*Булгаков 1993, 85*]. Тут стоит отметить, что уже через 9 лет принцип *ex sese* вызывал у Булгакова исключительно отрицательную оценку: «Признание… самостоятельных прав… за собором… исключается прибавкой ex sese, non ex consensu ecclesiae, вставленной… зарвавшимися ревнителями в последний момент и принятой без обсуждения» [*Булгаков 1929, 33*]. «Собор, провозглашающий непогрешительную власть в церкви ex sese sine consensu ecclesiae, совершает акт противоречивый и бессмысленный, сам себя уничтожающий, есть reductio ad absurdum самого этого собора» [*Булгаков 1929, 39*].

вселенский собор «действительно являлся органом единства и соборного сознания и действия» [*Булгаков 1929, 23*], тогда надо было бы указать фактические условия его функционирования, а поскольку таковые никогда не были оговорены, то считать таким органом вселенский собор нельзя. Обобщенная же претензия беженца, обращенная к своему визави, состоит в следующем утверждении: «*Я разумею отсутствие вероучительного авторитета в Русской Церкви*» (курсив прот. Сергия Булгакова) [*Булгаков 1929, 38*].

Этот вопрос заслуживает отдельного рассмотрения уже вне рамок воображаемой полемики между нашими персонажами, например, для того чтобы, во-первых, оценить его принципиальную состоятельность, а во-вторых — с целью указания на упомянутые условия, которые светский богослов найти не может. Итак, что делает вселенский собор инстанцией, правомочной провозглашать вероучительную истину, и одновременно, по выражению светского богослова, «органом единства и соборного сознания», особенно в условиях отсутствия властного лица, полномочного сертифицировать постановления собора? Например, допустимо ли считать, что вышеуказанный авторитет собора принадлежит ему, поскольку он представляет собой, по крайней мере в идеале, собрание всего епископата в церкви? Если так, то это означало бы, что церковная истина устанавливается и провозглашается не «соборным разумом Церкви», а только ее высшими клириками, или иначе, что соборный разум церкви исчерпывается собранием архиереев. Однако само такое толкование «соборного единства» порождает новую проблему. Например, такую, что соборность парадоксальным образом выражается в разделении единой церкви — на часть, облеченную особой властью и, вероятно, дарованиями (епископы или клирики вообще), и остальную, не располагающую способностью правоверия без помощи специально поставленных лиц. Сам по себе такой ход не нов и хорошо известен. В сущности, речь идет о том, что церкви онтологически присуще богоустановленное деление на учащую и учащуюся, вот только почему-то апологет православия, светский богослов, от такой привычной католической трактовки дистанцируется.

В определенном месте дискуссии он упоминает такой критерий обретения церковной истины, как «рецепция — принятие всем телом Церкви, хотя бы мы непосредственно и не участвовали в обсуждении вопроса» [*Булгаков 1993, 42*]. Рецепция, судя

по тону высказывания, считается светским богословом сильной стороной православного самосознания, подлинным органом соборности и единства. Эта позиции также подается как созвучная известному тезису из «Послания восточных патриархов 1848 г.», провозглашающему «хранителем благочестия… самое тело Церкви, т. е. самый народ»[9].

Беженца такой поворот нисколько не смущает, поскольку он видит в апелляции к такому началу, как рецепция, не силу, а слабость, уже явленную прежде в ссылке на хомяковское единство свободы и любви.

Светский богослов не считает для себя возможным принять концепцию деления церкви на учащую и учащуюся, поскольку потеряют силу сочувственно цитируемые им слова Хомякова: «Учит вся Церковь, иначе: Церковь в ее целости; учащей Церкви в ином смысле, Церковь не признает» [*Хомяков, 94*], так же, как и самый, пожалуй, знаменитый пассаж: «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его» [*Хомяков, 85*].

Беженцу, правда, не составило труда указать на вполне авторитетные православные источники, например, учебник митр. Макария (Булгакова), где открыто отстаиваются положения, совершенно противоположные и словам из «Послания восточных патриархов», и позиции А. С. Хомякова[10]. Тем не менее оппонент настаивает на рецепции, поскольку именно она позволяет сохранить свойство верховного критерия истины за усилием духовного свойства и, тем самым, не оставить места принципу формализованного примата властного типа. Но вот получится ли описать рецепцию как сколько-нибудь надежно действующее начало?

Так, беженец ставит светского богослова перед необходимостью дать ясный ответ на совершенно закономерный вопрос:

9. «Послание восточных патриархов», § 17, см.: [*Послание патриархов, 37*]. Это утверждение развивает не менее красноречивый тезис из предыдущего параграфа: «…<Множество> других несообразностей, существующих еще и ныне, произвел на западе папизм, между тем как у нас православие сохранило соборную Церковь непорочною невестою Жениху ее, — хотя мы и не имеем никакого светского надзирательства (ἀσυνομίαν κοσμικήν) или, как говорит Его Блаженство (папа Римский Пий IX. — *Д. Г.*), „священного управления“… а только соединены союзом любви и усердия к общей Матери, в единстве веры, запечатленной семью печатями Духа (Апок. 5,1), т. е. семью вселенскими Соборами» [*Послание патриархов, 35*].

10. «Орудие, чрез которое Дух Святой учит Церковь и предохраняет ее от всякого заблуждения, суть преемники апостолов, пастыри и учители Церкви (со ссылкой на § 12 «Послания Восточных патриархов» 1848 г. — *Д. Г.*), и притом не один какой-либо пастырь… но все вместе, т. е. вся церковь учащая» [*Макарий (Булгаков), 368–369*].

> Существует ли какой-либо определенный срок для признания или непризнания Собора органом непогрешительного суждения Церкви?.. А может быть, и теперь еще есть возможность отвергнуть или подвергнуть сомнению и пересмотру любой Вселенский собор или все в совокупности [*Булгаков 1993, 91*].

Его собеседник ожидаемо уходит от прямого ответа, отделываясь лишь словами о том, что «самая мысль о возможности пересмотра и отвержения вселенских соборов нелепа и кощунственна. Это самоочевидно и к этой самоочевидности ничего нельзя прибавить» [*Булгаков 1993, 91*]. Таким образом, механизм действия рецепции остается нераскрытым, хотя именно она наделена силой окончательного суждения.

С другой стороны, означает ли зыбкость позиции светского богослова безусловную победу беженца? Последний, казалось бы, развивает стройную систему взглядов: верховный вероучительный авторитет, утверждая деяния соборов, придает им силу правила общецерковного действия. Он же полномочен созывать такие собрания. Такая система принятия решений обеспечивает надежность их применения и кажется неуязвимой.

Однако, позволим себе вопрос: как и какой инстанцией наделяется такими эксклюзивными полномочиями сам верховный предстоятель и каков механизм усвоения ему непререкаемого вероучительного авторитета? Ведь применительно к идее рецепции возможен хотя бы вопрос о гипотетическом пересмотре деяний собрания, претендующего на общецерковную значимость, а как быть с верховным авторитетом, если над ним или подле него уже нет никакой инстанции, способной повлиять на его постановление?

Конечно, вертикаль авторитета и церковной власти обеспечивает существенно большую эксплицитность решений, ясность процедуры их принятия, и поэтому, вероятно, является более надежной с формальной точки зрения. Но обеспечивают ли эти организационные преимущества функционирующей структуры власти ее большее соответствие самой природе Церкви? Придется признать, что никаких оснований для утвердительного ответа на так поставленный вопрос у нас не найдется, разумеется, если не думать, что охарактеризованный способ устройства церкви коренится в новозаветном откровении. Но именно это едва ли получится, если, конечно, не апеллировать к ветшающим вольным интерпретациям Евангелия с «князем апостолов», первенством в вопросах власти и т. п. Надо сказать, что беженец этого

и не делает, поскольку его ведь больше всего занимает тема надежности церковного устройства в смысле гарантированности от тех нестроений и катастроф, которые обнаруживаются в истории православия.

Все же, если представленная беженцем модель церковного управления обеспечивает не столько соответствие природе Церкви, понимаемой как «Тело Христово» и «столп и утверждение истины», сколько стабильность структуры, то преимущество предложенной конструкции выглядит весьма относительным и может привлекать разве что на фоне российской катастрофы.

С другой стороны, аргументы, исходящие от сущности Церкви, то и дело появляются в словах светского богослова, однако по какой-то причине Церковь как единство любви ставится на один уровень то с авторитетом собора, то с фигурой патриарха в качестве персонифицированного символа единства церкви. При этом оппонент беженца оказывается неспособен показать причинно-следственную связь между духовным измерением единства в любви и такими институциональными инстанциями, как патриарх или собор. Невольно создается впечатление, что речь идет о явлениях одного порядка, как бы дополняющих друг друга, в то время как исходно объявлялась первичность Церкви именно как союза любви. Аналогичным образом и отсылка к рецепции должна была показать, что формально выраженного вероучительного авторитета не существует, однако не сделано никаких попыток, если не дать строгое описание действия рецепции, то хотя бы начертать сколько-нибудь ясный ее образ. То есть там, где от деклараций и символов требуется перейти к богословской аргументации, персонаж, названный светским богословом, от такой задачи уклоняется. В результате никакой серьезно богословски фундированной альтернативы позиции беженца, откровенно ориентированной на авторитарную модель церковного устройства, его оппоненту выстроить не удается.

Нам, между тем, кажется, что в действительности по ходу полемики периодически всплывает существенно иное и вполне жизнеспособное представление о том, как может осуществляться принцип единства церкви. Светскому богослову надо было бы просто набраться духовной и богословской смелости, чтобы его озвучить. Быть может, Булгаков, вследствие упомянутого искушения «папством», тогда, в 1920-м году, такой возможности не видел. Ведь напишет же он впоследствии, что «органическая и творческая жизнь Церкви онтологически предшествует иерархи-

ческому началу» [*Булгаков 2006, 284*] [11]. Необходимо только раскрыть этот принцип в его действии, предъявив развернутое описание «органической и творческой жизни Церкви», чтобы она не осталась лишь декларацией.

Если эта «органическая жизнь» полагается реальностью не только мистической, но и эмпирической (в противном случае пришлось бы констатировать невоплощенный характер бытия Церкви, что прямо нарушало бы самый смысл христианского благовестия), из этого с необходимостью следует, что отстаиваемый светским богословом «союз любви» должен связывать конкретных людей и проявляться в совокупном опыте их фактических отношений. Братолюбие предполагает стоящих рядом братьев, которые разделяют общую для всех жизнь, — это должно быть реальное, скорее всего, небольшое сообщество сознательно принявших Воскресшего Христа как своего Учителя, Господа и Спасителя, соединенных Им в Его Теле и одновременно проживающих общую социальную и историческую судьбу. Конечно, они веруют во Христа как Спасителя всего человечества, но, в первую очередь, в своей практической будничной жизни видят и умножают Его присутствие друг в друге. Друг с другом они научаются познавать свою личную и одновременно общую для них жизнь как прорастающую в них жизнь Сына человеческого и Сына Божьего. Ради присутствия Христа Воскресшего в их историческом странствии они ежедневно совершают усилие преодоления своей падшей природы во имя торжества между ними любви, напоминающей любовь Христову. Они учатся прощать именно друг другу слабости и несовершенства, оказывать и принимать знаки расположения, увеличивать взаимную приязнь, содействовать явлению плодов творчества друг у друга, дорожить друг другом, радоваться умножению между собой духа преодоления «розни мира сего» [12]. Как писал С. И. Фудель, «чем ближе люди к Богу, тем сильнее их дружба. <…> Церковь есть неизбежность Божественной друж-

11. Ср.: «Только из начала всеобщего царственного священства, иерархизма всей Церкви можно понять и принять и различие иерархических функций и избежать того преувеличения, благодаря которому вкрадывается клерикальный абсолютизм, подрывающий самое начало церковного иерархизма, а церковь рассекается на две части: властвующих и властвуемых, учащих и учимых, повелевающих и повинующихся» [*Булгаков 2006, 300*].

12. «Со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф 4:2–3). И далее: «…истинною любовью все возращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф 4:15–16).

бы учеников Христовых. „Вы други Мои“ (Ин 15:14), — сказал Господь при основании Церкви в последнюю ночь» [*Фудель 2001, 250*] [13]. В этой первореальности любви-дружбы, соединяющей воедино жизни в первую очередь фактических братьев, доверивших свое земное странствование Христу Воскресшему и друг другу, сосредоточена вся полнота Церкви, включая служение управления. То есть любовь, будучи самой природой Церкви, производит и соответствующий себе порядок жизни [14]. По сходному поводу, а именно разбирая проблему соотношения в церкви авторитета и свободы, протопр. Александр Шмеман писал:

…Церковь — это не организация и не авторитет, а тело, напоенное Духом, в котором нам дана потрясающая возможность верить друг другу в свободе. <…> Сама иерархия церковная есть только служение этой Истине и этой свободе, ее *сохранение* [*Шмеман, 444, 445*] [15].

В сущности, речь идет о явлении, которое принято называть хорошо известным, даже избитым словом «община», с которым есть одна неизбывная трудность — оно очень редко наполняется осязаемым содержанием, отчего легко теряется из виду в качестве первореальности исторического бытия Церкви.

Тут сразу возникает вопрос о причине этого «пропадания из виду». Один наиболее популярный вариант ответа заключается в констатации того, что собрания первохристиан неизбежно порождают из себя такой принцип устройства, который опирается на лиц, отвечающих за порядок повседневной жизни, который и обеспечивает воспроизведение реальности Церкви в совершаемых таинствах, гарантированных особым харизматическим статусом упомянутых уполномоченных лиц. Они тем самым становятся хранителями единства и целостности церковного организма. Иначе говоря, любовь Христова осуществляется в особых

13. Ср.: «Когда эта любовь встречает внутри Церкви ответную любовь „единоверца“, едино-душного брата… она становится любовью-дружбой, так как обретает через Христа единосущное единство — свое полное раскрытие». Там же, со ссылкой на о. Павла Флоренского, Фудель отмечает «дружественную, „филическую“ структуру» общины христиан [*Фудель 2005, 364*].

14. См.: «Власть входит в Церковь, так как Церковь содержит в себе служение управления, но власть в Церкви должна соответствовать ее природе… <…> Бог никому не делегирует своей власти, а „все покорил под ноги Христа“. В Церкви как любви может существовать только власть любви» [*Афанасьев, 301*].

15. Ср. там же: «…Дело не в том, чтобы найти такой способ церковного управления, в котором было бы больше свободы и меньше авторитета или, наоборот, больше авторитета и меньше свободы… Дело в том, чтобы в нас самих снова воцарился образ Церкви как Духа, как Царства свободы и любви, в котором преодолевается эта страшная падшая дихотомия авторитета и свободы» [*Шмеман, 445*].

мистериальных действах (таинствах), а их реальность обеспечена надежным порядком поставления совершителей, которые приобретают особое качество гарантов. Обычно, правда, упоминается не любовь Христова, а Его явление в момент совершения таинства. Коренной дефект такого воззрения состоит в том, что искомая община живых учеников Христовых, соединенных узами любви-дружбы, в нем исчезает за ненадобностью, поскольку оная любовь целиком растворена в священнодействии.

Другая возможная интерпретация причин исчезновения духа общинножительства, как и самих конкретных общин предлагалась в одной из наших недавних работ. Она предполагает признание заложенного в самой харизматической природе Церкви риска периодически утрачивать это свое начало. Стремление же совершенно избавить себя от такого риска приводит к торжеству формально-иерархического принципа церковного устройства, которое, в свою очередь, оборачивается уже практически полным забвением подлинного основания Церкви. Мы предложили считать такую зависимость парадоксом примата любви в Церкви [*Гзгзян, 59*].

Итак, дух любви, собирающий конкретную живую общину друзей Христовых, выступает единственной основой единства [16]. Если эта основа присутствует, она уже в свою очередь способна произвести порядок повседневного бытия, выделить общим усилием духа различные дары, в том числе и дар управления, а также выявить реального, а не назначенного учительного авторитета, тоже производного от христианской любви.

Разумеется, приходится соглашаться с тем, что с точки зрения тех начал, на которых стоит мир сей: власти, имущества, силы — описанное соотношение выглядит слабым и даже эфемерным. Однако если нас волнует не самодовлеющая стабильность, а единство жизни с Богом во Христе, то ничего иного, кроме такого странного порядка жизни, ищущей и осуществляющей единство в любви Христовой, нам Господом не завещано.

Существуют ли какие-либо гарантии того, что такой образ жизни может быть застрахован от вытеснения иными началами, от разрывов или искажений? Увы, таковых нет, и волки в овечьей шкуре остаются всегдашней опасностью для овец стада Господня. Но, с другой стороны, «совершенная любовь изгоняет страх» *[1], а вера во Христа воскресшего означает и верность до смерти крестной.

*[1] 1 Ин 4:18

16. Ср., напр.: [*Цвален, 184, 185*].

Ни беженец, искавший гарантий исторической сохранности церковной структуры, ни светский богослов, отстаивающий словно бы застрахованное от рисков искажения вымышленное православие, не решились на реабилитацию первенства в Церкви явленных во Христе даров любви, дружбы и свободы. Между тем в их разговоре возникали обстоятельства и образы, способные помочь в том, чтобы приблизиться к подлинно христианским основаниям церковного единства, которое не обеспечивалось бы ни властным вероучительным авторитетом, ни идеологией православного триумфализма. Вспомним еще раз слова беженца, что православие никогда «не сознавало себя и не хотело быть какой-то туманностью, собранием мелких церковных астероидов, но стремилось к единовластию… Органом [которого] в разные времена бывали… Соборы… и… Патриархи» [*Булгаков 1993, 32*]. Но как в таком случае быть с христианскими общинами апостольского времени, не имевшими органа единовластия, а только увещевательный авторитет апостолов, а также с вполне самодостаточными локальными общинами времен священномученика Поликарпа Смирнского? «Никогда», употребленное беженцем, безусловно, применимо к имперской эпохе церковной истории, но явно неуместно для характеристики устройства церковной жизни в доникейское время, особенно тогда, когда вертикальная структура управления поместными церквами еще не сложилась. И чем христианам может быть неугоден образ «мелких церковных астероидов», если в нем увидеть локальные общины, способные образовать реальное «собрание», т. е. существовать в режиме взаимного согласия?

В ходе разговора затрагивалась еще гарантия от личного произвола, которую якобы обеспечивает властный авторитет. Так, беженец говорит о так называемом протестантизме в православии, когда, по его мнению, «богословски мыслящие православные в своем православном самоопределении и самосознании представляют собой различие и пестроту, доходящую до полной непримиримости, но при этом каждый именно себя считает истинным толкователем Православия» [*Булгаков 1993, 48*]. В какой-то степени можно разделить это беспокойство, в особенности, когда «пестрота» «доходит до полной непримиримости». Но, во-первых, не идет ли здесь речь о банальной человеческой немощи, а во-вторых, как иначе может происходить самоопределение в вере, если не посредством личного самосознания? Или, быть может, и личный характер веры беженец считает

признаком протестантизма, но, во всяком случае, кафолический антипод в виде неверующего приверженца вероучительной традиции выглядит куда менее убедительно. Другое дело, что справедливость ответной реплики светского богослова, настаивающего на необходимости личного понимания православия, должна быть уравновешена неким церковным механизмом согласования частных мнений, и в таком случае возникает вопрос о том, как он должен быть устроен. Возможно, проблема обоих собеседников состоит в убеждении, что искомая форма согласования должна быть надежно функционирующей процедурой, будь то решение церковного магистериума или вселенского собора, которое способно закрыть вопрос раз и навсегда. Но как раз такой взгляд и вызывает сомнение, поскольку подчиняет живое, возрастающее многообразие богообщения исторически застывшей форме и провоцирует не единство с Богом во Христе, а его разрыв, поскольку утверждает, что в определенной области бытия Церкви творческое присутствие ее Главы более неуместно. Хуже того, получается, что это присутствие с предсказуемым результатом гарантируется постановлением наивысшей возможной человеческой авторитетности. Вот беженец и критикует в этой связи известное ему начинание — религиозно-философскую школу, — инициаторы которого «хотели соединить строжайшую и искреннюю церковность и полную свободу научного исследования и широту современного сознания» [*Булгаков 1993, 54*]. Правда критика носит преимущественно гипотетический характер, поскольку беженец уверенно прогнозирует, что участники школы «трагически обречены были думать и сознавать, что Православие — это мы, мы вырабатываем и формируем православное сознание» [*Булгаков 1993, 55*]. И дальше, вероятно для пущей убедительности, он многозначительно и по-видимости веско утверждает: «Православие, как всякое веяние Духа Божия, может избирать себе носителей, и может быть, и на самом деле таковыми были эти люди, но провозглашать это о себе, в этом самоутверждаться, безнаказанно не дано никому» [*Булгаков 1993, 55*].

Нельзя не согласиться с тем, что провозглашать себя орудием чистого действия Святого Духа предосудительно. Вот только сам беженец говорит не о факте, а о некоторой, с его сугубо субъективной точки зрения, неизбежности. То же относится и к следующей осуждающей реплике, поскольку и в ней речь идет не о том, что известные люди в действительности нечто «о себе провозгла-

шали и самоутверждались в этом», а всего лишь о том, что если бы такое случилось, оно было бы недопустимо и не должно было бы остаться без наказания. В итоге говорить приходится не о реально допущенном с «чистым намерением» произволе, а всего лишь о рисках уклонения в субъективность, волюнтаризм и т. п. и, соответственно, о владеющем беженцем желании избавить историческое бытие церкви от таковых. Чем чревата одержимость таким желанием, мы уже говорили; остается добавить, что самой надежной гарантией для церкви от каких бы то ни было потрясений в истории было бы вынесение этой самой истории за скобки, что, правда, обессмыслило бы и «возрастание в полноту возраста Христова» *[1], и «собирание под главою Христом» *[2].

*[1] Ср. Еф 4:13

*[2] Ср. Еф 1:10

В итоге можно констатировать, что благодаря мысленному эксперименту, проведенному в эссе «У стен Херсониса», мы получили фундаментальную для исторического странствия церкви дилемму. Она состоит в том, что приходится предпочесть один из вариантов: или институциализированный и даже персонифицированный непререкаемый авторитет, обеспечивающий выживаемость церковной организации, или разлитое в безграничности тела Церкви присутствие Истины Божьей, рискующее остаться беззащитным перед человеческим произволом.

Первый вариант чреват опасностью утратить духовную идентичность ценой сохранности институции, второй означает, что у исторического бытия церкви нет никакой формальной гарантии. Тем самым Церковь в своем усилии возрастания в полноту Христову непрерывно обретает себя заново, вновь и вновь узнается своим Небесным Женихом как Его верная Невеста. Этот путь драматичен и сопровождается постоянным риском ослабления усилий вплоть до разрыва духовной преемственности. Иначе говоря, в последнем случае церковь живет надеждой периодически себя обретать с риском себя же утратить на неопределенный срок, в то время как в первом случае церковная институция живет иллюзией непрерывности своего существования при почти полной потере из виду своего настоящего назначения.

Жизнь с постоянным усилием собирать себя заново вокруг Христа трудоемкая, исторически трагическая, но знает веяние Святого Духа. Ее противоположность — размеренное, легко воспроизводимое в установленных формах существование комфортно и, возможно, эстетически приятно, однако рутинно и бескрыло, почему ему, вероятно, удобнее с Великим инквизитором, нежели с Распявшимся за нас Победителем смерти.

Впрочем, скорее всего, жанр воображаемой полемики, избранный Булгаковым для своего эссе, заставляет нас предположить, что реальность сложнее, и описанные два варианта церковной жизни в истории сосуществуют, то испытывая странное тяготение друг к другу, как бы изменяя тем самым своей сути, то наоборот — переживая взаимное отталкивание, возвращающее каждому из них свое основание. Возможно, для уточнения взаимоотношений этих моделей существования требовалось бы развернутое богословие христианской общины, в котором бы раскрывалась практика повседневных усилий собирания во Христе, но это означало бы появление целой новой теологической области.

Источники

1. *Булгаков 1993* = Булгаков С. Н. У стен Херсониса. Санкт-Петербург : Дорваль : Лига, 1993. 158 с.
2. *Булгаков 1929* = Булгаков Сергий, прот. О Ватиканском догмате // Путь. 1929. Вып. 16. С. 19–48.
3. *Булгаков 1946* = Булгаков Сергий, прот. Автобиографические заметки : (Посмертное издание) / Предисл. и примеч. Л. А. Зандера. Париж : YMCA-Press, 1946. 165, [3] с.
4. *Булгаков 1999* = Булгаков Сергий, прот. Две встречи (1898–1924) (Из записной книжки) // Он же. Первообраз и образ : Сочинения в 2 т. Т. 2 : Философия имени. Икона и иконопочитание. Москва : Искусство ; Санкт-Петербург : Инапресс, 1999. С. 380–386.
5. *Булгаков 2003* = Булгаков Сергий, прот. Ялтинский дневник // С. Н. Булгаков: Pro et contra : Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей : Антология : [В 2 т.]. Т. 1. Санкт-Петербург : РХГИ, 2003. С .112–143.
6. *Булгаков 2006* = Булгаков Сергий, прот. Невеста Агнца. Москва : Общедоступ. правосл. ун-т, 2006. 656 с.
7. *Малышевский* = Малышевский И. И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви : В 2 т. Т. 2. Киев : Тип. Киевопечер. лавры, 1872. [2], 164, 134, 9 с.
8. *Послание патриархов* = Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам : Пер. с греч. Санкт-Петербург : Синод. тип., 1850. 48 с.

Литература

1. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Репр. воспр. изд. 1971 г. Рига : Балто-славян. общество культурного развития, 1994. 328 с.
2. *Гаврюшин* = Гаврюшин Н. К. Два юбилея: протоиерей Сергий Булгаков и патриарх Сергий (Страгородский) // Русское богословие в европейском контексте. С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 139–146.
3. *Гзгзян* = Гзгзян Д. М. К возможному развитию антитезы протопресвитера Николая Афанасьева «примат/приоритет» // Вестник СФИ. 2020. Вып. 34. С. 46–60. DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.002
4. *Зеньковский* = Зеньковский Василий, прот. История русской философии : В 2 т. 2-е изд. Т. 2. Париж : ИМКА-Пресс, 1989. 477 с.
5. *Клеман* = Клеман О. Папа, собор и император в эпоху семи Вселенских соборов // Первенство римского епископа в общении церквей. Смешанный православно-католический комитет Франции. Москва : Единство ; Париж : Unité, 1998. С. 28–46.
6. *Козырев* = Козырев А. П. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923–1924]. (Из архива Свято-Сергиевского богословского института в Париже) / Публ. и комм. А. П. Козырева, Н. Голубковой // Исследования по истории русской мысли : Ежегодник за 1998 год / Под ред. М. А. Колерова. Москва : ОГИ, 1998. С. 105–256.
7. *Макарий (Булгаков)* = Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. 4-е изд. Санкт-Петербург : Тип. Е. И. В. Канцелярии, 1871. [4], X, 479 с.
8. *Маршадье* = Маршадье Б. Сергей Булгаков и «Римское искушение» // С. Н. Булгаков : Религиозно-философский путь : Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 5–7 марта 2001 г. / Под науч. ред. А. П. Козырева. Москва : Русский путь, 2003. С. 273–284.
9. *Роднянская* = Роднянская И. Б. Сергей Николаевич Булгаков — отец Сергий: стиль мысли и формы мысли // С. Н. Булгаков : Религиозно-философский путь : Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 5–7 марта 2001 г. / Под науч. ред. А. П. Козырева. Москва : Русский путь, 2003. С. 29–43.
10. *Струве* = Струве Н. А. Об евхаристическом богословии о. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков : Религиозно-философский путь : Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения,

5–7 марта 2001 г. / Под науч. ред. А. П. Козырева. Москва : Русский путь, 2003. С. 44–49.

11. *Тесля* = Тесля А. А. С. Н. Булгаков: выход в историю // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 201–210. DOI: 10.24030/24092517-2017-0-4-201-210
12. *Фудель 2001* = Фудель С. И. Моим детям и друзьям // Он же. Собрание сочинений : В 3 т. Т. 1 : Воспоминания. У стен Церкви. Воспоминания об отце Николае Голубцове. Моим детям и друзьям. Письма. Москва : Русский путь, 2001. С. 229–262.
13. *Фудель 2005* = Фудель С. И. Начало познания Церкви // Он же. Собрание сочинений : В 3 т. Т. 3 : Наследство Достоевского. Славянофильство и Церковь. Оптинское издание аскетической литературы и семейство Киреевских. Начало познания Церкви. Москва : Русский путь, 2005. С. 279–281.
14. *Хомяков* = Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Он же. Церковь одна. Москва : ПСТБИ, 2001. 250 с.
15. *Цвален* = Цвален Р. М. Достоинство человека перед лицом меона: разные взгляды Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков / Под ред. А. П. Козырева. Москва : Политическая энциклопедия, 2020. С. 163–194. (Философия России первой половины XX века).
16. *Шмеман* = Шмеман Александр, прот. Авторитет и свобода в Церкви // Он же. Собрание статей : 1947–1983. Москва : Русский путь, 2009. С. 436–446.
17. *Neuvecelle* = D'Ivanov à Neuvecelle : Entretiens avec Jean Neuvecelle / Éd. R. Aubert, U. Gfeller. Montricher : Noir sur Blanc, 1996. 326 p.
18. *Valliere* = Valliere P. Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization // Russian Religious Thought / Eds. Judith Deutsch Kornblatt, Richard F. Gustafson. Madison, WI : University of Wisconsin Press, 1996. P. 176–192.

References

SOURCES

1. Bulgakov S. N. (1993). *U sten Khersonisa* [At the walls of Chersonis]. St. Petersburg : Dorval' : Liga Publ. (in Russian).
2. Bulgakov Sergius, archpriest (1929). "About the Vatican dogma". *Put'*, 1929, iss. 16, pp. 19–48 (in Russian).

3. Bulgakov Sergius, archpriest (1946). *Avtobiograficheskie zametki : (Posmertnoe izdanie)* [Autobiographical notes: (Posthumous edition)]. Paris : YMCA-Press (in Russian).
4. Bulgakov Sergius, archpriest (1999). "Two meetings (1898–1924) (From a notebook)", in Idem. *Pervoobraz i obraz : Sochineniia v 2 t., t. 2 : Filosofiia imeni. Ikona i ikonopochitanie* [Prototype and image: Works in 2 v., v. 2: Philosophy of the name. Icon and icon veneration], Moscow : Iskusstvo Publ.; St. Petersburg : Inapress Publ., pp. 380–386 (in Russian).
5. Bulgakov Sergius, archpriest (2003). "Yalta diary", in *S. N. Bulgakov: Pro et contra : Lichnost' i tvorchestvo Bulgakova v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei : Antologiia* [S. N. Bulgakov: Pro et contra: Bulgakov's personality and work in the assessment of Russian thinkers and researchers: Anthology]: In 2 v., v. 1, St. Petersburg : RKhGI Publ., pp .112–143 (in Russian).
6. Bulgakov Sergius, archpriest (2006). *Nevesta Agntsa* [Bride of the Lamb]. Moscow : Obshchedostup. pravosl. un-t Press (in Russian).
7. Malyshevskii I. I. (1872). *Aleksandriiskii patriarkh Meletii Pigas i ego uchastie v delakh russkoi tserkvi* [Patriarch of Alexandria Meletius Pigas and his participation in the affairs of the Russian Church]: In 2 v., v. 2. Kiev : Kievopecher. Lavra Press (in Russian).
8. *Okruzhnoe poslanie Edinoi, Sviatoi, Sobornoi i Apostol'skoi Tserkvi ko vsem pravoslavnym khristianam* [District Epistle of the One, Holy, Conciliar and Apostolic Church to all Orthodox Christians]. Petersburg : Sinod. Press (Russian translation).

LITERATURE

1. Afanasiev Nicholas, protopr. (1994). *Tserkov' Dukha Sviatogo* [The Church of the Holy Spirit]. Riga : Balto-slavian. obshchestvo kul'turnogo razvitiia Publ. (in Russian).
2. Aubert R., Gfeller U. (eds.) (1996). *D'Ivanov à Neuvecelle : Entretiens avec Jean Neuvecelle*. Montricher : Noir sur Blanc.
3. Gavryushin N. K. (2006). "Two anniversaries: Archpriest Sergius Bulgakov and Patriarch Sergius (Stragorodsky)", in *Russkoe bogoslovie v evropeiskom kontekste. S. N. Bulgakov i zapadnaia religiozno-filosofskaia mysl'* [Russian Theology in the European Context. S. N. Bulgakov and Western religious and philosophical thought]. Moscow : Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia Publ., pp. 139–146 (in Russian).
4. Gzgzian D. M. (2020). "Toward the Possible Development of Fr. Nikolay Afanasiev's Antithesis between 'Primate' and 'Priority'". *The Quarterly*

Journal of St. Philaret's Institute, 2020, iss. 34. pp. 46–60. DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.002 (in Russian).

5. Clément O. (1998). "Pope, cathedral and emperor in the era of the seven ecumenical councils", in *Pervenstvo rimskogo episkopa v obshchenii tserkvei. Smeshannyi pravoslavno-katolicheskii komitet Frantsii* [Primacy of the Roman bishop in the communion of churches. Mixed Orthodox-Catholic Committee of France]. Moscow : Edinstvo ; Paris : Unité Publ., pp. 28–46 (in Russian).
6. Fudel S. I. (2001). "To my children and friends", in Idem. *Sobranie sochinenii* [Collected works]: In 3 v., v. 1 : *Vospominaniia. U sten Tserkvi. Vospominaniia ob ottse Nikolae Golubtsove. Moim detiam i druz'iam. Pis'ma* [Memoirs. At the walls of the Church. Memories of Father Nikolai Golubtsov. To my children and friends. Letters]. Moscow : Russkii put', pp. 229–262 (in Russian).
7. Fudel S. I. (2005). "The beginning of the knowledge of the Church", in Idem. *Sobranie sochinenii* [Collected works]: In 3 v., v. 3: *Nasledstvo Dostoevskogo. Slavianofil'stvo i Tserkov'. Optinskoe izdanie asketicheskoi literatury i semeistvo Kireevskikh. Nachalo poznaniia Tserkvi* [Dostoevsky's legacy. Slavophilism and the Church. Optina edition of ascetic literature and the Kireevsky family. The beginning of the knowledge of the Church]. Moscow : Russkii put', pp. 279–281 (in Russian).
8. Khomiakov A. S. (2001). "A few words of an Orthodox Christian about Western religions", in Idem. *Tserkov' odna* [The Church is one]. Moscow : PSTBI Publ. (in Russian).
9. Kozyrev A. P. (ed.) (1998). "Prot. S. Bulgakov. From the memory of the heart. Prague [1923–1924]. (From the archive of St. Sergius Theological Institute in Paris)", in M. A. Kolerov (ed.). *Issledovaniia po istorii russkoi mysli : Ezhegodnik za 1998 god* [Research on the history of Russian thought: Yearbook for 1998]. Moscow : OGI Publ., pp. 105–256 (in Russian).
10. Makarii (Bulgakov), metr. (1871). *Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie* [Introduction to Orthodox Theology]. St. Petersburg : Tip. E. I. V. Kantseliarii (in Russian).
11. Marchadier B. (2003). "Sergei Bulgakov and the 'Roman Temptation'", in A. P. Kozyrev (ed.). *S. N. Bulgakov: Religiozno-filosofskii put': Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia, posviashchennaia 130-letiiu so dnia rozhdeniia, 5–7 marta 2001 g.* [S. N. Bulgakov: Religious and Philosophical Path: International Scientific Conference dedicated to the 130th anniversary of his birth, March 5–7, 2001]. Moscow : Russkii put', pp. 273–284 (in Russian).
12. Rodnianskaia I. B. (2003). "Sergei Nikolaevich Bulgakov — father Sergius: style of thought and forms of thought", in A. P. Kozyrev (ed.). *S. N. Bulgakov: Religiozno-filosofskii put': Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia, posviashchennaia 130-letiiu so dnia rozhdeniia, 5–7 marta 2001 g.*

[S. N. Bulgakov: Religious and Philosophical Path: International Scientific Conference dedicated to the 130th anniversary of his birth, March 5–7, 2001]. Moscow : Russkii put', pp. 29–43 (in Russian).

13. Schmemann Alexander, archpriest (2009). "Authority and freedom in the Church", in Idem. *Sobranie statei : 1947–1983* [Collected Papers : 1947–1983]. Moscow : Russkii put', pp. 436–446 (in Russian).
14. Struve N. A. (2003). "On Eucharistic Theology Fr. Sergiy Bulgakov", in A. P. Kozyrev (ed.). *S. N. Bulgakov: Religiozno-filosofskii put': Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia, posviashchennaia 130-letiiu so dnia rozhdeniia, 5–7 marta 2001 g.* [S. N. Bulgakov: Religious and Philosophical Path: International Scientific Conference dedicated to the 130th anniversary of his birth, March 5–7, 2001]. Moscow : Russkii put', pp. 44–49 (in Russian).
15. Teslya A. A. (2017). "S. N. Bulgakov: Connection with history". *Essays on conservatism*, 2017, n. 4, pp. 201–210. DOI: 10.24030/24092517-2017-0-4-201-210 (in Russian).
16. Tsvalen R. M. (2020). "Dignity of a person in the face of meon: different views of N. A. Berdyaev and S. N. Bulgakov", in A. P. Kozyrev (ed.). *Sergei Nikolaevich Bulgakov* [Sergei Nikolaevich Bulgakov]. Moscow : Politicheskaia entsiklopediia Publ., pp. 163–194 (in Russian).
17. Valliere P. (1996). "Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization", in J.-D. Kornblatt, Richard F. Gustafson (eds.). *Russian Religious Thought*. Madison, WI : University of Wisconsin Press, pp. 176–192.
18. Zenkovsky Vasily, archpriest (1989). *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]: In 2 v., v. 2. Paris : YMCA-Press (in Russian).

Статья поступила в редакцию 01.02.2022; одобрена после рецензирования 20.03.2022; принята к публикации 28.03.2022

Научная статья
УДК 261.8+282
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_64

А. Майнарди

«Служение единству»: как правильно поставить вопрос о первенстве на универсальном уровне

Майнарди Адальберто, монах, монастырь Челлоле, Сан Джиминьяно, Италия, adalberto.mainardi@outlook.it

АННОТАЦИЯ: Первенство в Церкви на вселенском уровне является ключевым вопросом в современном православно-католическом диалоге. Наиболее перспективным богословским подходом представляется тот, который сочетает историческое и систематическое исследования. Такой подход, например, прослеживается в последних документах официального диалога между Католической и Православной церквами в целом, а также в некоторых региональных (Североамериканская православная католическая консультация) и неофициальных (Свято-Иринейская богословская рабочая группа) богословских диалогах. Настоящая статья следует той же методологии. В первой части рассматриваются основные этапы формирования примата Римского епископа в первом и втором тысячелетиях (Халкидонский собор; Флорентийский собор; I Ватиканский собор); отмечается, что сама идея примата на вселенском уровне по-разному строится на Востоке и на Западе. Во второй части статьи проводится богословский анализ понимания первенства в рамках основополагающей синодальности церкви. В частности, рассматривается развитие католической теологии от II Ватиканского собора до понтификата папы Франциска. В заключении обозначены некоторые характеристики, которыми должно обладать служение (*diakonia*) единства на вселенском уровне: в частности, предпочтение отдается «процедурному подходу», который учитывает предание первого тысячелетия, но в то же время открыт к совершенно новой исторической ситуации.

© Майнарди А., 2022

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, экклезиология, православно-католический диалог, первенство, синодальность, соборность, папство, I Ватиканский собор, II Ватиканский собор, Свято-Иринейская богословская рабочая группа

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Майнарди А. «Служение единству»: как правильно поставить вопрос о первенстве на универсальном уровне // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 64–89. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_64.

A. Mainardi

“Serving to unity”: how to correctly raise the question of primacy at the universal level

Mainardi A., monk, Monastery of Cellole, San Gimignano, Italy, adalberto.mainardi@outlook.it

ABSTRACT: Primacy in the Church at the universal level is the key issue in the current Orthodox-Catholic dialogue. The most promising theological approach seems to be one that combines historical research with systematic investigation. Such is, for example, the approach of the latest documents of the official dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church as a whole, and in some regional dialogues (the North American Orthodox Catholic Consultation) and unofficial theological dialogues (the St Irenaeus Theological Working Group). This article follows the same methodology. In the first part, the main stages in the formation of the primacy of the bishop of Rome in the first and the second millennium are examined (Councils of Calcedonia, Florence, and I Vatican Council). In the first millennium the very idea of primacy at universal level is constructed differently in the East and in the West. In the second part, the article develops a theological analysis of the understanding of primacy within the fundamental synodality of the church. In this respect, the developments in the Catholic theology from the Second Vatican Council to Pope Francis are examined. The conclusion outlines some characteristics that a diakonia of unity at the universal level should take: in particular, a procedural approach is favoured that takes into account the tradition of the first millennium, but at the same time faces a completely new situation.

KEYWORDS: theology, ecclesiology, Orthodox-Catholic dialogue, primacy, synodality, papacy, First Vatican Council, Second Vatican Council, St Irenaeus Theological Working Group

FOR CITATION: Mainardi A. (2022). "'Serving to unity': how to correctly raise the question of primacy at the universal level". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 42, pp. 64–89. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_64.

Введение

В XXI в. международный богословский диалог между Католической и Православной церквами выявил проблему взаимоотношений между синодальностью[1] и первенством, как показывают последние документы этого диалога, подписанные в Равенне и в Кьиети [*Ravenna; Chieti*]. В рамках более общей проблематики соборной природы Церкви необходимо вопрос о примате осмыслить на универсальном уровне. У обеих церквей разные представления относительно необходимости какой-либо формы первенства среди поместных церквей, а также о смысле служения римского епископа. Эта проблема имеет исторический и богословский аспекты. В таком же порядке — исторически и богословско-систематически — мы ее будем рассматривать и затем попытаемся предложить возможные пути решения и обозначить перспективы. Мы будем, в частности, опираться на работу, проделанную в ходе подготовки документа «Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью. Исследование Совместной православно-католической рабочей группы

1. Согласно современным документам Римско-католической церкви, в частности, «Синодальность в жизни и миссии Церкви», «Природа и миссия Церкви. Шаг на пути к совместному заявлению», а также документам II Ватиканского собора, синодальность — это особый «образ жизни и действия Церкви как Народа Божия, который выражает и конкретно осуществляет свою общинную суть в совместном совершении пути, в совместных собраниях и действенном участии всех его членов в миссии евангелизации» [*Синодальность*]. Понятие «синодальность» очень близко к идее соборности, возникшей в XIX–XX вв. в русской религиозной философии. «Коллегиальность» относится к коллегии (*collegium*) епископов, т. е. к единству епископов с папой: «Понятие коллегиальности уточняет богословское значение и способ осуществления: а) служения епископов в окормлении вверенной их пастырскому попечению поместной Церкви и б) общения поместных Церквей в лоне единой и Вселенской Церкви Христовой, посредством иерархического общения коллегии епископов с Епископом Рима» [*Синодальность*]. Это понятие широко обсуждалось в католическом богословии во время II Ватиканского собора и после собора [*Документы, 11, 155, 223*]. Термин «консилиарность» также близок к понятию соборности: «Консилиарность — это существенная черта жизни Церкви, основанная на общем крещении ее членов (ср. 1 Пет 2:9–10, Еф 4:11–16). <…> В поместной евхаристической общине консилиарность — это полное единство в любви и истине между членами общины и членов — со своим предстоятелем. Это измерение консилиарности присутствует и в более высоких сферах христианского сообщества. Взаимосвязанность жизни Церкви имеет свое выражение и между христианскими сообществами на различных географических уровнях, когда „все и повсюду" связаны со „всеми в каждой точке"» [*Природа и миссия Церкви, 21–22*]. — *Прим. ред.*

во имя св. Иринея Лионского» (Грац, октябрь 2018 г.), работа над которым велась в течение 10 лет [*Служение общению*]. Новизна документа группы св. Иринея заключается как в его методе, так и в содержании. Это не отражение консенсуса, а историческое и богословское исследование того, как на протяжении двух тысячелетий церковной истории формировались и укреплялись синодальная и примациальная формы церковного управления, причем не как альтернативные, а как плодотворно взаимодействующие. Общее исследование группы св. Иринея касается не только первого тысячелетия существования христианства, но и второго, когда церковные разделения уже не могли быть исцелены.

Исторические перспективы

Единство церкви никогда не было монолитным. Как писал Х. Домбуа,

> история учит нас, что единство Церкви и одна единообразная Церковь настолько противоречат друг другу, что единообразная Церковь никогда не могла быть образцом для церковного единства [*Dombois, 395*].

Частая ошибка богословов — проецировать проблемы и видение настоящего на прошлое. Сама идея служения единства на вселенском уровне возникает постепенно и по-разному интерпретируется на Востоке и Западе[2]. Как писал историк Р. Ван Дам, «одно из обязательных требований для интерпретации прошлого — забыть о будущем» [*Van Dam, 9*], иначе говоря, не надо предполагать, что фактический ход событий (например, установление папства в том виде, в котором оно сложилось во втором тысячелетии) был естественным, почти неизбежным историческим итогом (например, развития христианства на Западе). В то же время богословие призвано осмысливать исторические события в свете евангельского откровения, а не наоборот.

Исторически сложилось так, что вероучительные различия между Востоком и Западом были зафиксированы во втором тысячелетии. С точки зрения столь длительной исторической перспективы можно выделить главные этапы формирования Римского примата в первом тысячелетии.

2. См. подробнее в: [*Schatz; Se laru, Vlaicu*].

Правило 3-е Сердикского собора (Сердика или Сардика, ныне София), созванного императором Константином II в 343 г., подтвердило право любого епископа, лишенного сана собором его провинции, обратиться к епископу Рима, который мог инициировать новый суд:

> Если окажется, что один из епископов в каком-либо деле осужден и убежден, что его дело не слабое, а хорошее, так что суд может быть возобновлен снова, если это угодно вашему милосердию (т. е. собору. — *А. М.*), то давайте почтим память апостола Петра, и пусть те, кто судил, напишут епископу Рима, чтобы со стороны епископов, граничащих с этой епархией, в случае необходимости, было вынесено новое решение, и он (т. е. Римский епископ. — *А. М.*) представил арбитров. Если же нельзя доказать, что его вопрос таков, что нуждается в пересмотре, тогда то, что было осуждено ранее, не должно быть отменено, но должно оставаться неизменным[3] [*Denzinger-Hünermann, n. 133, 71*].

Этот канон обратил на себя внимание богословов именно потому, что представляет собой возможное понимание примата Римского епископа, приемлемое и для Востока: не как первенства юрисдикции, как это исторически развивалось и толковалось на Западе, а как способа апелляции. Надо помнить, что в Сердике «явное богословское понимание природы и авторитета соборов только зарождалось» [*Hess, 76*] и что собор предложил не богословие первенства, а просто способ решения церковных споров.

Хотя Сердикский собор не был принят на Востоке, его правила были позднее упомянуты во 2-м правиле Трулльского (Пято-Шестого) собора (691–692 гг.). Благодаря принятию Трулльским собором сердикские правила стали неотъемлемой частью канонического корпуса Православной церкви. Фактически в первом тысячелетии неоднократно имели место апелляции к епископу Рима в догматических и практических вопросах, например, в случае св. Иоанна Златоуста († 407), св. Кирилла Александрийского († 444) и св. Феодора Студита († 826). Во втором тысячелетии знаменитый византийский канонист Феодор Вальсамон (ок. 1120–1198 гг.) в своем комментарии к 3-му правилу Сердикского собора признавал право апеллировать к епископу Рима, но с возможностью применения этого права к патриарху Константинопольскому *[1].

*[1] *PG 137. Col. 1432–1436*

В последние годы ряд православных и католических богословов указывают на 34-е Апостольское правило, которое вошло

3. Перевод мой. — *А. М.*

в сборник богослужебных и дисциплинарных правил Антиохийской церкви, датируемый IV в., как на модель комплексного взаимодействия примациального и коллегиального управления, характеризующего наилучшее осуществление церковной власти. 34-е правило говорит, что «епископы каждого этноса» — предположительно имеется в виду, что каждой государственной провинции — должны признавать власть «того, кто имеет первое место среди них», епископа своей митрополии, и не должны «делать ничего важного (*perittos*) без его согласия (*gnome*)»*[1], но что он также не должен делать ничего «без согласия всех». Главной заботой каждого епископа, настаивает правило, должно быть только то, что относится к его местной церкви (*paroikia*). В частности, это правило пространно цитируется Международной совместной богословской комиссией по православно-католическому диалогу [*Ravenna, § 10, 24, 26; Chieti, № 13*].

*[1] *Canons Apostoliques. 34*

В первом тысячелетии роль епископа Рима должна рассматриваться в рамках различных сфер влияния, в которых он принимал решения и выражал церковную традицию. В центральной Италии он был епископом митрополии древней столицы, созывал и возглавлял местные соборы. В восточных церквах роль епископа Рима была определена менее ясно, но его влияние возросло во время великих догматических споров IV и V вв. Важную роль епископ Рима играл в формировании вероучения, что выражалось в писаниях таких иерархов, как свв. Лев I и Григорий Великий. Однако его власть рассматривалась не как соперничающая с властью местных и региональных епископов или соборов Западной церкви, но скорее как укрепляющая, распространяющая и упорядочивающая деяния последних.

Доктрина о Римском примате догматизировалась только во втором тысячелетии. На Флорентийском соборе (1439 г.), несмотря на то, что большинство дискуссий было посвящено вопросу об исхождении Святого Духа (*filioque*), главной была экклезиологическая проблема, возникшая в связи с конфликтом в западной церкви между папой и собором[4]. Как уже отмечал прот. Сергий Булгаков, догматическое определение папского примата во Флоренции было одновременно опровергнуто Базельской ассамблеей. Булгаков считает примирение базельцев с папой Николаем V, который в 1449 г. принял их в католическое общение, не осудив за ересь, фактическим признанием их позиции:

4. См. подробнее: [*Gill*].

Догматически победил Базельский Собор, заставив себя все-таки признать, *исторически же* победило папство, которое и повело неудержимо церковь к реформации, т. е. к окончательному и неисцелимому уже расколу [*Булгаков, 192*].

По мнению Булгакова, Ватиканский догмат 1870 г. «является в настоящее время центральным для вопроса о воссоединении Церкви» [*Булгаков, 217*]. Остальные вопросы, рассматриваемые во Флоренции, являются второстепенными: споры об опресноках, о чистилище почти утратили значение. Даже вопрос об исхождении Святого Духа, хотя не потерял «ни своей важности, ни своей трудности», для Булгакова, усвоившего урок В. В. Болотова[5], перестал быть решающим (*impedimentum dirimens*).

Хотя расхождение между западной и восточной экклезиологиями усугублялось догматическими определениями I Ватиканского собора, максималистскую интерпретацию догмата о непогрешимости и о примате юрисдикции следует отличать от законного толкования, содержащегося в деяниях собора. Необходимо также учитывать исторический контекст кризиса папства в 1870 г. и тот факт, что I Ватиканский собор остался незавершенным. Вопреки широко распространенному и преобладающему мнению, догмат I Ватиканского собора о вселенской юрисдикции Римского епископа, если внимательно читать соборные протоколы, не делает папу абсолютным монархом, потому что он остается связанным божественным откровением и естественным правом и должен уважать права епископов и решения соборов.

На I Ватиканском соборе положение о том, что «папа непогрешим», не возводилось в догмат; скорее в пространном определении было уточнено, при каких условиях папа может непогрешимо выражать вероучение церкви. Согласно пониманию собора утверждение, что папские определения непреложны «сами по себе, а не по согласию Церкви» (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*), не означает, что он может определять доктрину в отрыве от церковной общины. Папа не провозглашает новое учение, а лишь дает более проработанную формулировку доктрины, уже укорененной в вере церкви (*depositum fidei*).

Положения I Ватиканского собора, содержащиеся в конституции *Pastor Aeternus* (1870), вызвали возражения со стороны значительного числа католических епископов, священников

5. См. подробнее: [*Болотов*].

и верующих. В Католической церкви решения собора были приняты всеми епископами только через несколько лет, несмотря на оставшиеся у них вопросы. Некоторые католические священники и миряне, посчитавшие собор отклонением от предания Церкви, в итоге основали Старокатолическую церковь, которая, в свою очередь, вступила в активный диалог с Русской православной церковью. Во время этих собеседований, например, на совещаниях в Бонне в 1874 и 1875 гг., стало ясно, что многочисленные разногласия между церквами Востока и Запада (в том числе проблема *Filioque*) могут быть разрешены легче, если их обсуждать отдельно от вопроса о первенстве.

Богословские аспекты: примат в рамках синодальности

II Ватиканский собор восполнил односторонность догматических определений I Ватиканского собора, добавив в экклезиологическую часть два важных элемента: учение о поместной церкви и учение о сакраментальности епископата. Собор поднял вопросы, которые не затронул I Ватиканский собор, — как понимать епископат и как он связан с папским служением, — и попытался дать на них ответы. При этом отцы собора обратились к определениям I Ватиканского собора о папском первенстве и дополнили их положением об усилении роли епископов. Также были приняты во внимание оговорки и сомнения относительно папского первенства, высказанные меньшинством на I Ватиканском соборе. В этом проявилось намерение создать баланс между позициями, ориентированными на примат папства и на коллегиальность.

Конституция о Церкви *Lumen gentium* обращается к опыту ранней церкви и подчеркивает сакраментальность епископского рукоположения, а также значимость коллегиальности епископов, тем самым приближая католическую экклезиологию к православной:

> Святой Собор учит, что через епископское посвящение сообщается полнота таинства Священства. Это бесспорно, ибо и в литургических обычаях Церкви, и в изречениях Святых Отцов оно именуется высшим священством, вершиной священнослужения. Вместе со святительской обязанностью епископское посвящение сообщает также обязанности учительства и управления, которые, однако же, могут исполняться только в иерархическом общении с Главою и Членами Коллегии *[1] [*Конституция о Церкви, 97*].

*[1] *Lumen Gentium. 21–22*

Как известно из истории II Ватиканского собора[6] окончательному голосованию по Догматической конституции о Церкви (*Lumen gentium*) предшествовало появление «Предварительного пояснительного примечания» (*Nota explicativa praevia*) [*Конституция о Церкви, 153–155*], согласно духу и суждению которого «и надлежит объяснять и понимать вероучение», касающееся сакраментальности епископского служения и коллегиальности, которое изложено в 3-й главе Конституции.

«Примечание» — это не документ собора, а герменевтический ключ к Конституции о Церкви, поэтому оно не имеет такого же доктринального веса, как сама Конституция. В «Примечании» предпринята попытка разрешить напряжение, возникшее на соборной ассамблее, а затем и в целом в Латинской церкви, между богословием канонически-юридического толка, разработанным, прежде всего, после Тридентского собора на основе схоластического синтеза, в котором власть (*potestas*) управления и учительства передается епископу не непосредственно после епископальной хиротонии, но опосредованно через Римского понтифика[7], и богословием, базирующимся на патристических источниках в понимании онтологической природы даров (*munera*) епископского служения (освящение, учение, управление), которые даются в самом епископском посвящении.

Несмотря на то, что огромное большинство одобрило *Lumen gentium* (2151 одобрило, 5 не одобрило), различные богословские интерпретации не сошлись воедино. Возможно, что на богословском уровне урегулирование вопроса о взаимосвязи между коллегиальностью и первенством, а также понимание отношений между *potestas* и сакраментальным *munus* может быть достигнуто в экуменической перспективе, т. е. с учетом экклезиологии первого тысячелетия, а также православного богословия. В самом «Примечании» сказано, что

> …без иерархического общения сакраментально-онтологическое служение, которое следует отличать от канонически-юридического аспекта, осуществляться не может. Однако Комиссия решила не входить в обсуждение вопросов о позволительности (*liceitas*) и действительности (*validitas*), оставив их на обсуждение богословам, особенно в том, что касается власти, фактически

6. С 14 по 21 ноября 1964 г. консервативное меньшинство на соборе поставило под вопрос три важнейших документа Собора: об экуменизме, о религиозной свободе и о епископате. В историографии принято говорить о «Черной неделе» Собора [*Тагле, 512–550*].

7. См. подробнее: [*Viscome; Ghirlanda*].

осуществляемой у отделенных Восточных христиан, которую объясняют поразному [*Конституция о Церкви, N. B., 154*].

Хотя Конституция о Церкви настаивает на сохранении папой всех существенных прерогатив его служения, однако посредством структурных изменений она укрепляет и епископское служение. При этом полномочия епископских конференций не были в ней ясно определены, поэтому многие католические богословы считают эти полномочия в их сегодняшнем виде неудовлетворительными. Кроме того, отражение в церковном праве идей *Lumen gentium* отвечает идеалам собора лишь частично. Эти расхождения порождают в Католической церкви постоянную дискуссию о соотношении первенства и соборности.

Опыт Святого и Великого собора Православной церкви (Крит, 2016 г.) показал, насколько проблематичным является возобновление соборной практики на общеправославном уровне в глобализованном мире. В то же время после II Ватиканского собора в Католической церкви служение Римского епископа, соотношение между приматом папы и коллегиальностью епископов и само понятие синодальности стали предметом богословских дебатов и обсуждений.

В 1990-е годы в Католической церкви, начиная с *Communionis notio* (1992) [*Communionis notio*] и заканчивая *Dominus Iesus* (2000) [*Dominus Iesus*], вновь закрепилась богословская идея «онтологического и хронологического приоритета вселенской Церкви над поместными церквами». Эта идея противоречила Догматической конституции о Церкви II Ватиканского собора (*Lumen Gentium*), говорящей об отдельных церквах, созданных «по образу вселенской Церкви, в которых и из которых состоит единая и единственная вселенская (*catholica*) Церковь» [*Конституция о Церкви, 100*]. Коллегиальность начинает пониматься, как правило, на дисциплинарном и каноническом уровне как своего рода эманация примата, например, как право папы Римского учреждать епископские конференции [*Apostolos suos, 13*].

В последнее время папе Франциску удалось придать Католической церкви синодальный характер. Синод епископов в Католической церкви, учрежденный папой Павлом VI в 1965 г., является только совещательным органом, однако его роль значительно возросла за последние десятилетия. В своем обращении по случаю 50-летия учреждения Синода епископов (17 октября 2015 г.),

цитируя энциклику *Ut unum sint*, папа Франциск подтвердил, что он хочет «найти такой способ осуществления примата, который, ни в коем случае не отказываясь от того, что является существенным для его миссии, тем не менее был бы открыт для новой ситуации». Понтифик заявил, что первенство должно осуществляться в синодальном измерении:

> То, что синод всегда действует *cum petro et sub petro*, то есть не только *cum petro*, но и *sub petro*, есть не ограничение свободы, а гарантия единства. <…> …Если мы понимаем, что «Церковь и Синод суть синонимы», как говорит святитель Иоанн Златоуст*1, потому что Церковь есть не что иное, как «движение вместе» стада Божия по путям истории навстречу Христу Господу, — тогда мы и понимаем, что в их недрах никто не может быть «возвышен» над другими. Наоборот, в Церкви необходимо, чтобы кто-то «унижал» себя, чтобы поставить себя на службу братьям и сестрам по пути. <…> Я убежден, что в синодальной церкви осуществление петровского первенства также может быть лучше прояснено. Папа не один стоит над Церковью, но как верный среди верных, в коллегии епископов, как епископ среди епископов и как преемник апостола Петра, в то же время призван управлять Римской Церковью. Который в любви руководит всеми церквами [*Address*].

*1 Ср.: *Ioan. Chrysost. In Ps. 149 // PG 55. Col. 493*

Консилиарность лежит в основе церкви. Папа Франциск, в духе II Ватиканского собора, понимает консилиарность как реальность, в которой участвует не только иерархия, но весь народ Божий со всеми своими дарами. Таким образом, понятие «консилиарность» более, чем просто «коллегиальность», соответствует православному понятию «соборность». Франциск намерен также утверждать принцип субсидиарности, предполагающий децентрализацию власти в той мере, в какой это не нарушает единства католической веры. Папа Франциск подтверждает свою волю реформировать папство, сохраняя при этом харизму папы как гаранта послушания и соответствия жизни церкви Евангелию Иисуса Христа.

Эта тенденция была подтверждена Апостольской конституцией *Episcopalis Communio*, изданной по случаю созыва Синода Римско-католической церкви по делам молодежи (октябрь 2018 года). Согласно *Episcopalis Communio*, Синод епископов, когда он созывается на специальную ассамблею, решает вопросы, касающиеся блага вселенской церкви, а также вопросы, касающиеся одной или нескольких конкретных географических обла-

стей [*Episcopalis Communio, art. 1, § 2*]. Синод приобретает некоторые черты постоянного органа, поскольку

> в период между заседаниями Генеральный секретариат Синода епископов… имеет задачу содействовать продвижению размышлений о теме или о некоторых конкретных особо важных аспектах, вытекающих из работы Ассамблеи [*Episcopalis Communio, art. 3, § 2*].

Синод должен советоваться с «народом Божьим» [*Episcopalis Communio, art. 6*]. Апостольская конституция подтверждает «право верных, как отдельных лиц, так и объединений, предоставлять свои материалы непосредственно в Генеральный секретариат Синода» [*Episcopalis Communio, art. 7, § 2*]; она приветствует участие «экспертов, аудиторов, братских делегатов и специальных гостей» [*Episcopalis Communio, art. 12*]. Ассамблея Синода в определенной степени наделена совещательной властью Римского понтифика, а заключительный документ Синода «является частью обычного Магистериума Преемника Петра после его ратификации и промульгации» [*Episcopalis Communio, art. 18, § 2*]. Особое внимание уделяется выполнению синодальных рекомендаций [*Episcopalis Communio, art. 20–21*], учреждается Генеральный секретариат Синода епископов, в компетенцию которого входит подготовка и проведение Синодальных ассамблей [*Episcopalis Communio, art. 22–25*].

Важность Конституции *Episcopalis Communio* заключается в том, что она акцентирует внимание на общении народа Божьего во всей его полноте. Это общение

> существует в Церкви Христа как между пастырями и верующими, причем каждый рукоположенный служитель является верным среди других верных, поставленным Богом пасти свою паству, так и между епископами и Римским понтификом, папа является «епископом среди епископов, призванным в то же время — как преемник Петра — возглавлять Римскую церковь, которая в милосердии председательствует над всеми церквами» [*Episcopalis Communio, № 10*].

Это означает, что никто в церкви не живет отдельно от других. Еще раз подчеркивается, что

> Коллегия епископов никогда не существует без своего главы (*Lumen Gentium. 22*); но также и епископ Рима, обладающий «в Церкви полной, верхов-

ной, вселенской властью, которую он всегда может осуществлять без препятствий» (*Lumen Gentium. 22*), «всегда находится в полном общении с другими епископами, а также со всей Церковью» [*Episcopalis Communio, № 10*] [8].

Документ напоминает, что

> Преемник Петра должен… обращать внимание на то, что Святой Дух внушает устам тех, кто, принимая слово Иисуса, провозглашающего: «ты — Петр»*[1], — полноправно участвуют в Апостольской коллегии [*Episcopalis Communio, № 10*].

*[1] Ср. Мф 16:16–18

Папа Франциск желает способствовать «обращению папства» и оставаться открытым к предложениям, помогающим сделать его служение «более верным смыслу, вложенному в него Иисусом Христом, и нынешним нуждам евангелизации» [*Evangelii Gaudium, № 32*]. Он заявляет о своей уверенности в том, что

> деятельность Синода епископов может способствовать восстановлению единства между всеми христианами, согласно воле Господа*[2]. Тем самым он поможет Католической церкви, согласно желанию, выраженному много лет назад Иоанном Павлом II, «найти такой способ осуществления первенства, который, ни в коем случае не отказываясь от того, что является существенным для ее миссии, тем не менее будет открыт для новой ситуации» [*Ut Unum Sint, № 95; Episcopalis Communio, № 10*].

*[2] Ср. Ин 17:21

Это направление богословской мысли папы Франциска было поддержано в документе Международной богословской комиссии 2018 г. «Синодальность в жизни и миссии Церкви»:

> Папа, следуя направлению, указанному Вторым Ватиканским Собором и продолженному его предшественниками, подчеркивает, что синодальность выражает образ Церкви, который рождается из Евангелия Иисуса и должен воплощаться сегодня в истории — творчески и в верности Преданию. В согласии с учением *Lumen gentium* Папа Франциск, в частности, отмечает, что синодальность «предлагает нам наиболее подходящие рамки для понимания сути иерархического служения» и что на основании учения о *sensus fidei fidelium* все члены Церкви являются действующими субъектами евангелизации [*Синодальность, № 9*].

8. Ср.: [*Codex Iuris Canonici 333, § 2; Codex Canonum, 45, § 2; Pastores Gregis, 58*].

Возможно, мы снова являемся свидетелями того, что Жан-Мари Тиллар назвал «экуменическим кайросом»:

…Римский примат призван, по сути, стать для всех, и прежде всего для самих католиков, тем, что *Lumen gentium* считал своей миссией: служителем *koinonía* в Истине и Агапе под властью Иисуса Христа и Его Слова. Возможно, в этом и заключается благодать этого экуменического kairós? [*Tillard, 231*].

Хотя это движение Католической церкви к большей синодальности может быть признано недостаточным, оно указывает на возрастающую важность синодальных процессов в католическом сообществе.

В то же время нет недостатка в знаках, указывающих на утверждение первосвятительских прерогатив. Синод епископов Католической церкви по Амазонии, прошедший в 2019 г., несмотря на открытость дискуссий во время его работы, был ограничен в своих фактических результатах. Нет недостатка и в законодательных мерах, утверждающих власть Апостольского престола над поместными церквами в области литургических вопросов [*Magnum principium*] или религиозной жизни [*Authenticum charismatis*]. Развитие синодального подхода будет зависеть от реформы Римской курии и от того, какой вес будут иметь различные структуры, начиная с Синода епископов, для созревания синодальности не только консультативного, но и действенного характера, в эффективном общинном осуществлении различных даров Святого Духа, присутствующих в народе Божьем.

Эти процессы, вероятно, не останутся без положительных последствий для развития католико-православных отношений. Они напрямую относятся к вопросу, обсуждаемому в православно-католическом богословском диалоге, о взаимоотношении первенства и соборности в церкви, где понимание примата на всех уровнях возможно только в рамках синодальности всего народа Божьего.

Итоги. Ви́дение будущего

В первом тысячелетии отношения между церквами сопровождались расколами и разделениями. Однако напряженность, разногласия, противоречия, конфликты не приводили к разрыву евхаристического общения, по крайне мере, между теми церквами, которые приняли Халкидонский собор.

На протяжении первого тысячелетия церковь на Востоке и Западе была едина в сохранении апостольской веры, поддержании апостольского преемства епископов, развитии структур синодальности, неразрывно связанных с первенством, и в понимании власти как служения (диаконии) любви. Хотя единство Востока и Запада временами было проблематичным, епископы Востока и Запада сознавали свою принадлежность к одной Церкви [*Chieti, № 20*].

Любое видение первенства на универсальном уровне должно представлять собой какую-то дифференцированную модель единства и постепенный процесс его достижения. Примирение между католиками и православными не обязательно означает разрешение всех проблем и противоречий, но предполагает общие средства или модели для их решения. Синодальность и первенство и их взаимосвязь являются такими моделями.

Определение роли Римского епископа является наиболее сложным аспектом процесса восстановления общения между православными и католиками. Необходимо найти способ преодолеть определенные позиции прошлого и выявить те основные элементы, которые были сохранены в обеих традициях. Более надежным вариантом кажется то, что Эрве Легран называет «процедурным подходом» к примату [*Legrand 2008, 23*]. Нельзя думать о первенстве на универсальном уровне только с юридическо-канонической точки зрения, но, может быть, полезно определить, в каких случаях Римский епископ мог бы служить единству между церквами. Основанием может стать 3-й канон Сардикийского собора (343 г.), который точно определял порядок обращения к Римскому епископу. В связи с этим и понятие «первенства чести» (*presbéia tes times*, Халкидонский собор, кан. 28) имеет не только формальное, но и содержательное значение, между прочим, как «право апелляции» [*Daley, 529–553*].

В завершение постараемся предложить некоторые возможные шаги осуществления первенства на универсальном уровне, которое может стать центром видимого христианского единства[9]. Со стороны Католической церкви возможны были бы такие инициативы:

1. Необходимо внести конкретные изменения в каноническое право, касающееся папы Римского, в частности, в канон, согласно которому декрет (или решение) папы, который обладает полной и верховной властью над церковью, является окончательным

9. Мы опираемся, в частности, на предложения, сделанные в: [*Puglisi; DeVille; McPartlan*].

и не подлежит обжалованию [*Codex Iuris Canonici, 332–333; Codex Canonum, 44–45*]. Примат Петра, однако, нельзя осмыслить как абсолютизм, который не имеет аналогов в современном мире. В Восточных католических церквах законодательные и судебные полномочия возложены на синоды, в то время как патриархи осуществляют исполнительную или административную власть [*Codex Canonum, 110*]. Такое же разделение полномочий в управлении Католической церковью на высшем уровне нам не представляется несовместимым с папским приматом [10].

2. Возвращение к соотношению между коллегией епископов и общиной церквей как к основе для всей церкви является ключевым условием для экклезиологии, соответствующей II Ватиканскому собору и открытой для общения с другими церквами. Это потребует большей автономии региональных и национальных епископских конференций. Папство Франциска, который говорит о себе как о «епископе Рима», очень чувствительно к этой проблеме. Статус епископских конференций можно повысить, расширив скромные полномочия, которыми они обладают в настоящее время в ряде областей, таких как формирование духовенства, катехизация и образование (школы и университеты), экуменическая деятельность. Однако более вероятно, что произойдет движение в сторону более крупных объединений, по типу патриархатов, как это предлагается в *§ 23 Lumen Gentium* [*Конституция о Церкви, 102*].

3. Соответственно, Римская курия как центральный орган управления и административного контроля может стать институтом, обслуживающим папу Римского и поместные церкви и подотчетным им. При посредничестве «модератора» курия будет подотчетна не только папе, но и епископальной коллегии в форме, например, совета Синода епископов вместе с папой, если этот институт будет сохранен и обновлен [*Legrand 2014*].

В примиренной церкви первенство на универсальном уровне будет заключаться в укреплении и поощрении общения всех поместных церквей, основывающихся на единстве апостольской веры. Детали этого первенства должны быть проработаны синодальным образом, но можно ожидать, что Римский епископ:

1) созывал бы экуменические соборы, председательствовал бы на них, нес бы ответственность за обнародование их реше-

10. Ср. [*Neungatt, 80*].

ний (поскольку экуменический собор является исключительным событием, то обычное служение единства было бы возложено на него и на синод примасов или патриархов других церквей);

2) играл бы роль глобального представителя христианства в современном мире;

3) получал бы обращения изо всех частей света, как с Востока, так и с Запада, а также активно вмешивался бы в разрешение любых церковных проблем, которые не могут быть решены низшими инстанциями (при этом его роль будет заключаться в том, чтобы инициировать синодальный процесс, а не решать вопросы самостоятельно).

Документ «Шаги к воссоединенной церкви: очерк православно-католического ви́дения будущего», разработанный в 2010 г. Североамериканским православно-католическим богословским совещанием, предусматривает восемь пунктов, или шагов, которые могли бы стать вехами движения православных и католиков навстречу друг другу:

- взаимное признание;
- общее исповедание веры («Никейская вера»);
- примиренное многообразие;
- литургическое общение;
- синодальность (епископы будут регулярно собираться на региональные собрания);
- субсидиарность (более высокие инстанции епископальной власти будут действовать только тогда, когда «низшие» инстанции не смогут принять и осуществить решения, необходимые для союза в вере);
- обновление и реформа.

Что же касается служения папы, то в документе, в частности, написано:

> В соответствии с учением двух Ватиканских соборов, епископ Рима будет пониматься всеми как имеющий власть только в синодальном/коллегиальном контексте: как член и глава коллегии епископов, как старший патриарх среди примасов церквей и как служитель вселенского общения. «Обычная и непосредственная» юрисдикция каждого епископа в пределах его конкретной церкви будет «утверждена, укреплена и защищена» служением епископа Рима (*Lumen Gentium. 27* (Ватикан II); ср. *Pastor Aeternus. 3* (Ватикан I)). В воссоединенной Церкви такое понимание папской и епископальной властей, как взаимодополняющих и взаимоусиливающих, должно быть расширено, чтобы включить гораздо более сложные модели местного, прима-

циального и патриаршего руководства, которые развивались в Восточных церквах с патристических времен [*North American*].

Православные церкви не должны быть связаны догматами, определенными на общих соборах Римско-католической церкви без их участия. Однако содержание и понимание этих догматов может стать предметом обсуждения на будущем экуменическом соборе.

Можно было бы осмыслить и переформулировать понятие универсальной юрисдикции с точки зрения пастырского попечения обо всех церквах; «непогрешимость» же понимать как особое призвание и харизму для того, чтобы дать подлинный голос вере Церкви в ситуациях смятения, когда «консенсус отсутствует» [*Ratzinger, 55*]. Таким образом, первенство может стать соединяющим «подобно мосту призванием, служением открытой двери и открытого сердца» [*Ware, 12*].

Единство Церкви не позади, но впереди; это наша постоянная задача. Молитва Иисуса Отцу («Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино» *[1]) — это заступничество за единство Церкви, указывающее на ее пневматологическое и эсхатологическое измерения. Единство Церкви имеет динамичный характер, оно является плодом таинственной работы Духа Святого.

*[1] Ин 17:20–21

Сокращения

Ioan. Chrysost. In Ps.	Иоанн Златоуст. Толкование на псалмы
Lumen gentium	«Свет народам» (Догматическая конституция о Церкви)
Pastor Aeternus	Первая догматическая конституция о Церкви Христа
PG	Patrologiae cursus completus / A cura di J.-P. Migne. (Series graeca)

Источники

1. *Документы* = Документы II Ватиканского Собора. Москва : Paoline, 2004. 710 с.
2. *Конституция о Церкви* = Догматическая Конституция о Церкви (Lumen gentium) // Документы II Ватиканского Собора. Москва : Paoline, 2004. С. 73–155.
3. *Природа и миссия Церкви* = Природа и миссия Церкви. Шаг на пути к совместному заявлению. Документ 198 комиссии «Вера и церковное

устройство», 2005. URL: http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/fo2005_198_ru.pdf (дата обращения: 08.12.2021).
4. *Синодальность* = Международная богословская комиссия «Синодальность в жизни и миссии Церкви», 2 марта, 2018. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_ru.pdf (дата обращения: 08.12.2021).
5. *Apostolos suos* = His Holiness Pope John Paul II, Apostolic Letter issued "Motu Proprio" Apostolos suos on the theological and juridical nature of episcopal conferences, Rome, 21 May, 1998. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html (дата обращения: 08.12.2021).
6. *Authenticum Charismatis* = Lettera apostolica in forma di "Motu Proprio" del Sommo Pontefice Francesco "Authenticum Charismatis" con la quale si modifica il Can. 579 del Codice di diritto canonico. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20201101_authenticum-charismatis.html (дата обращения: 08.12.2021).
7. *Chieti* = Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church "Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church Chieti", 21 September 2016. URL: http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2016-sinodalita-e-primato-nel-primo-millennio-verso-una-comune-/testo-in-inglese.html (дата обращения: 08.12.2021).
8. *Codex Canonum* = Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19901018_codex-can-eccl-orient-1.html (дата обращения: 08.12.2021).
9. *Codex Iuris Canonici* = Codex Iuris Canonici. Constitutio Apostolica Ioannis Pauli PP. II "Sacrae disciplinae leges", 25 Ianuarii 1983. URL: https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_la.html (дата обращения: 08.12.2021).
10. *Communionis notio* = Congregation for the doctrine of the faith : Letter to the bishops of the catholic Church on some aspects of the church understood as communion, Rome, 28th May 1992. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_en.html (дата обращения: 08.12.2021).
11. *Dominus Iesus* = Congregazione per la dottrina della fede, Dichiarazione "Dominus Iesus" circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della

Chiesa, Roma, 6 agosto 2000. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_it.html (дата обращения: 08.12.2021).

12. *Episcopalis Communio* = Apostolic Constitution Episcopalis Communio of the Holy Father Francis on the Synod of Bishops, 15 September 2018. URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html (дата обращения: 08.12.2021).
13. *Evangelii gaudium* = Апостольское обращение Evangelii gaudium Святейшего Отца Франциска епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и верным мирянам о возвещении Евангелия в современном мире. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/ru/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (дата обращения: 08.12.2021).
14. *Magnum Principium* = Lettera apostolica in forma di "Motu proprio" del Sommo Pontefice Francesco "*Magnum Principium*" con la quale viene modificato il can. 838 del codice di diritto canonico. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (дата обращения: 08.12.2021).
15. *North American* = North American Orthodox-Catholic Theological Consultation — Steps towards a Reunited Church: A Sketch of an Orthodox-Catholic Vision for the Future. URL: https://www.assemblyofbishops.org/news/news-archive/scoba/towards-a-unified-church (дата обращения: 08.12.2021).
16. *Pastores Gregis* = Post-Synodal Apostolic Exhortation "Pastores Gregis" of His Holiness Pope John Paul II on the bishop, servant of the gospel of Jesus Christ for the hope of the world, 16th October 2003. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html (дата обращения: 08.12.2021).
17. *Ravenna* = Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. Ravenna, 13 October 2007. URL: http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2007-documento-di-ravenna/testo-in-inglese.html (дата обращения: 08.12.2021).
18. *Ut unum sint* = Ioannes Paulus PP. II. Ut unum sint. On commitment to Ecumenism, Rome, 25 May, 1995. URL: https://www.vatican.va/content/

john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (дата обращения: 08.12.2021).

Литература

1. *Болотов* = Болотов В. В. К вопросу о Filioque // Христианское чтение. 1913. № 5. С. 573–596.
2. *Булгаков* = Булгаков С. Н. Очерки учения о Церкви IV. О Ватиканском догмате // Он же. Путь Парижского богословия. Репринт. воспр. изд. 1929 г. Москва : Храм святой мученицы Татианы при МГУ, 2007. С. 158–218.
3. *Служение общению* = Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью. Исследование Совместной православно-католической рабочей группы во имя св. Иринея Лионского // Вопросы теологии. 2019. Вып. 1. С. 352–404. DOI: 10.21638/spbu28.2019.305.
4. *Тагле* = Тагле Л.-А. «Черная неделя» II Ватиканского Собора (14–21 ноября 1964 года) // История II Ватиканского собора. Том IV. Соборная церковь. Третий период и перерыв между сессиями сентябрь 1964 — сентябрь 1965. Москва : ББИ, 2008. С. 474–559.
5. *Address* = Address on the Fiftieth Anniversary of the Synod of Bishops. URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (дата обращения: 08.12.2021).
6. *Daley* = Daley B. Position and Patronage in the Early Church: The Original Meaning of “Primacy of Honor” // Journal of Theological Studies. 1993. V. 44. N. 2. P. 529–553.
7. *Denzinger-Hünermann* = Denzinger H., Hünermann P. Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Bologna : EDB, 2009. 2496 p.
8. *DeVille* = DeVille A. Orthodoxy and the Roman Papacy : Ut Unum Sint and the Prospects of East-West Unity. Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 2011. 268 p.
9. *Dombois* = Dombois H. Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik // Begegnung der Christen : Studien evangelischer und katholischer Theologen : (Festschrift: Otto Karrer gewidmet zum 70. Geburtstag). Stuttgart : Ev. Verlagswerk, 1960. P. 382–410.
10. *Ghirlanda* = Ghirlanda G. L’origine e l’esercizio della potestà di governo dei vescovi. Una questione di 2000 anni // Periodica de Re canonica. 2017. Iss. 106. P. 537–631.
11. *Gill* = Gill J. The Definition of the Primacy of the Pope in the Council of Florence // Idem. Personalities of the Council of Florence : and other Essays. Oxford : Basil Blackwell, 1964. P. 264–285.

12. *Hess* = Hess H. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica, Oxford : Oxford University Press, 2002. 279 p.
13. *Legrand 2008* = Legrand H. Pour une approche procédurale de la primauté romaine // Istina. 2008. Iss. 53. P. 23–46.
14. *Legrand 2014* = Legrand H. Enjeux ecclésiologiques des réformes institutionnelles envisagées par le pape François // Dubost M. Le grand tournant. L'an I de la révolution du pape François. Paris : Cerf, 2014. P. 185–210 ; 218–231.
15. *McPartlan* = McPartlan P. A Service of Love. Papal Primacy, the Eucharist, and church unity. Washington, DC : The Catholic University of America Press, 2013. 100 p.
16. *Neungatt* = Neungatt G. Ecumenismo e riforma del diritto canonico // Concilium. 2016. Iss. 5. P. 73–84.
17. *Puglisi* = Puglisi J. F. How can the Petrine ministry be a service to the unity of the universal church? Grand Rapids, MI ; Cambridge, UK : William B. Eerdmans Publishing Company, 2010. 379 p.
18. *Ratzinger* = Ratzinger J. Principle of Catholic Theology : Building Stones for a Fundamental Theology. San Francisco : Ignatius Press, 1987. 404 p.
19. *Schatz* = Schatz K. Der päpstliche Primat : seine Geschichte von der Ursprüngen bis zur Gegenwart. Würzburg : Echter, 1990. 230 S.
20. *Selaru, Vlaicu* = Selaru S., Vlaicu P. La primauté et les primats. Enjeux ecclésiologiques. Paris : Cerf, 2016. 276 p.
21. *Tillard* = Tillard J. M. R. Il kairos ecumenico e il primato // Il ministero petrino e l'unità della Chiesa : "Verso un dialogo paziente e fraterno" : Atti del Simposio organizzato dai frati francescani dell'Atonement in occasione del primo centenario della fondazione della Società dell'Atonement, Roma, 4–6 dicembre 1997 / Ed. J. Puglisi. Roma : USPI, 1999. P. 218–232 (Studi ecumenici; v. 17).
22. *Van Dam* = Van Dam R. The Roman Revolution of Constantine. New York : Cambridge University Press, 2007. 441 p.
23. *Viscome* = Viscome F. Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II. Contesto teologico-canonico del magistero dei "recenti Pontefici" (nota explicativa praevia 2). Roma : Pontificia Università Gregoriana, 1997. 274 p.
24. *Ware* = Kallistos (Ware), metr. Foreword // Primacy and the Church / Ed. J. Chryssavgis. V. 1: Historical and theological perspectives. Yonkers, NY : St Vladimir's Seminary Press, 2016. P. 5–12.

References

SOURCES

1. *Apostolic Constitution Episcopalis Communio of the Holy Father Francis on the Synod of Bishops, 15 September 2018*, available at: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html (08.12.2021).
2. *Apostolic appeal Evangelii gaudium of the Holy Father Francis to bishops, presbyters and deacons, people consecrated to God, and faithful laity about the proclamation of the Gospel in the modern world*, available at: https://www.vatican.va/content/francesco/ru/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (08.12.2021).
3. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, available at: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19901018_codex-can-eccl-orient-1.html (08.12.2021).
4. *Codex Iuris Canonici. Constitutio Apostolica Ioannis Pauli PP. II "Sacrae disciplinae leges", 25 Ianuarii 1983*, available at: https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_la.html (08.12.2021).
5. *Congregation for the doctrine of the faith, Letter to the bishops of the Catholic Church on some aspects of the church understood as communion, Rome, 28th May, 1992*, available at: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_en.html (08.12.2021).
6. *Congregazione per la dottrina della fede, Dichiarazione "Dominus Iesus" circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, Roma, 6 agosto 2000*, available at: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_it.html (08.12.2021).
7. "Dogmatic Constitution on the Church (Lumen gentium)", in *Dokumenty II Vatikanskogo Sobora* [Documents of the II Vatican Council]. Moscow : Paoline Publ., 2004, pp. 73–155 (Russian translation).
8. *Dokumenty II Vatikanskogo Sobora* [Documents of the Second Vatican Council]. Moscow : Paoline, 2004 (Russian translation).
9. *His Holiness Pope John Paul II, Apostolic Letter issued "Motu Proprio" Apostolos suos on the theological and juridical nature of episcopal conferences, Rome, 21 May, 1998*, available at: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html (08.12.2021).
10. *International Theological Commission "Synodality in the Life and Mission of the Church*", available at: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/

cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_ru.pdf (08.12.2021) (Russian translation).

11. Ioannes Paulus PP. II (1995). *Ut unum sint. On commitment to Ecumenism, Rome, 25 May, 1995*, available at: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (08.12.2021).
12. *Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority, Ravenna, 13 October 2007*, available at: http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2007-documento-di-ravenna/testo-in-inglese.html (08.12.2021).
13. *Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church "Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church Chieti", 21 September 2016*, available at: http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2016-sinodalita-e-primato-nel-primo-millennio--verso-una-comune-/testo-in-inglese.html (08.12.2021).
14. *Lettera apostolica in forma di "Motu proprio" del Sommo Pontefice Francesco "Magnum Principium" con la quale viene modificato il can. 838 del codice di diritto canonico*, available at: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (8.12.2021).
15. *Lettera apostolica in forma di "Motu Proprio" del Sommo Pontefice Francesco "Authenticum Charismatis" con la quale si modifica il Can. 579 del Codice di diritto canonico*, available at: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20201101_authenticum-charismatis.html (08.12.2021).
16. *North American Orthodox-Catholic Theological Consultation — Steps towards a Reunited Church: A Sketch of an Orthodox-Catholic Vision for the Future*, available at: https://www.assemblyofbishops.org/news/news-archive/scoba/towards-a-unified-church (08.12.2021).
17. *Post-Synodal Apostolic Exhortation "Pastores Gregis" of His Holiness Pope John Paul II on the bishop, servant of the gospel of Jesus Christ for the hope of the world, 16th October, 2003* , available at: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html (08.12.2021).

18. *Priroda i missiia Tserkvi. Shag na puti k sovmestnomu zaiavleniiu. Dokument 198 komissii "Vera i tserkovnoe ustroistvo", 2005* [The nature and mission of the Church. A step towards joint approval. Document 198 of the Commission "Faith and Church Order", 2005]. http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/fo2005_198_ru.pdf (8.12.2021) (Russian translation).

LITERATURE

1. *Address on the Fiftieth Anniversary of the Synod of Bishops*, available at: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (8.12.2021).
2. Bolotov V. V. (1913). "On the question of Filioque". *Khristianskoe Chtenie*, 1913, n. 5, pp. 573–596 (in Russian).
3. Bulgakov S. N. (2007). "Essays on the Doctrine of the Church. The Vatican dogma". *Put'* [The Way], 1929, n. 15, pp. 39–80; n. 16, pp. 19–48; repr. ed.: Bulgakov S. N., *Put' Parizhskogo bogoslovia* [The Way of Paris theology]. Moscow : Khram sviatoi muchenitsy Tatiany pri MGU, 2007, pp. 158–218 (in Russian).
4. Daley B. (1993). Position and Patronage in the Early Church: The Original Meaning of "Primacy of Honor". *Journal of Theological Studies*, 1993, iss. 44, pp. 529–553.
5. Denzinger H., Hünermann P. (2009). *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna : EDB.
6. DeVille A. (2011). *Orthodoxy and the Roman papacy. Ut unum sint and the Prospects of East-West Unity*. University of Notre Dame Press.
7. Dombois H. (1906). "Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik", in *Begegnung der Christen : Studien evangelischer und katholischer Theologen : (Festschrift: Otto Karrer gewidmet zum 70. Geburtstag)*, Stuttgart : Ev. Verlagswerk, pp. 382–410.
8. Ghirlanda G. (2017). "L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi. Una questione di 2000 anni". *Periodica de Re canonica*, 2017, iss. 106, pp. 537–631.
9. Gill J. (1964). "The Definition of the Primacy of the Pope in the Council of Florence", in Idem. *Personalities of the Council of Florence : and other Essays*. Oxford : Basil Blackwell, pp. 264–285.
10. Hess H. (2002). *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. Oxford : Oxford University Press.
11. Kallistos (Ware), metr. (2016). "Foreword", in J. Chryssavgis. *Primacy and the Church, v. 1: Historical and theological perspectives*, Yonkers, NY : St. Vladimir's Seminary Press, pp. 5–12.

12. Legrand H. (2008). “Pour une approche procédurale de la primauté romaine”. *Istina*, 2008, iss. 53, pp. 23–46.
13. Legrand H. (2014). “Enjeux ecclésiologiques des réformes institutionnelles envisagées par le pape François”, in M. Dubost. *Le grand tournant. L’an I de la révolution du pape François*. Paris : Cerf, pp. 185–210, 218–231.
14. McPartlan P. (2013). *A Service of Love. Papal Primacy, the Eucharist, and church unity*. Washington, DC : The Catholic University of America press.
15. Neungatt G. (2016). “Ecumenismo e riforma del diritto canonico”. *Concilium*, 2016, iss. 5, pp. 73–84.
16. Puglisi J. F. (2010). *How can the Petrine ministry be a service to the unity of the universal church?* Grand Rapids, MI ; Cambridge, UK : William B. Eerdmans Publishing Company.
17. Ratzinger J. (1987). *Principle of Catholic Theology*. San Francisco : Ignatius.
18. Schatz K. (1990). *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*. Würzburg : Echter.
19. Selaru S., Vlaicu P. (eds.) (2016). *La primauté et les primats. Enjeux ecclésiologiques*. Paris : Cerf.
20. “Serving Communion: Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality. A Study by the Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group”. *Issues of Theology*, 2019, iss. 1, pp. 352–404. DOI: 10.21638/spbu28.2019.305 (Russian translation).
21. Tagle L. A. G. (2008). “‘Black Week’ of the II Vatican Council (November 14–21, 1964)”, in *Istoriia II Vatikanskogo sobora* [History of the II Vatican Council], v. 4 : *Sobornaia tserkov’. Tretii period i pereryv mezhdu sessiiami sentiabr’ 1964 — sentiabr’ 1965* [Cathedral Church. The third period and a break between sessions September 1964 — September 1965]. Moscow : BBI, pp. 474–559 (Russian translation).
22. Tillard J. M. R. (1999). “Il kairos ecumenico e il primato”, in Puglisi J. (ed.). *Il ministero petrino e l’unità della Chiesa : “Verso un dialogo paziente e fraterno” : Atti del Simposio organizzato dai frati francescani dell’Atonement in occasione del primo centenario della fondazione della Società dell’Atonement, Roma, 4–6 dicembre 1997*. Roma : USPI, pp. 218–232.
23. Van Dam R. (2007). *The Roman Revolution of Constantine*. New York : Cambridge University Press.
24. Viscome F. (1997). *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II. Contesto teologico-canonico del magistero dei “recenti Pontefici”*. Roma : Pontificia Università Gregoriana (Nota Explicativa Praevia 2).

Статья поступила в редакцию 09.12.2021; одобрена после рецензирования 17.01.2022, принята к публикации 26.02.2022

Научная статья
УДК 260.2+261.8+284.1
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_90

Ю. А. Штонда

Образ христианского единства в богословской мысли Дитриха Бонхёффера

Штонда Юлия Александровна, канд. филол. наук, редактор, «Вестник Свято-Филаретовского института», Москва, Воронеж, Россия, juljashtnda@gmail.com

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена анализу темы единства церкви в богословских трудах и пастырской практике немецкого богослова и мученика пастора Дитриха Бонхёффера. Бонхёффер был участником экуменических организаций и съездов, сотрудничал с представителями разных христианских конфессий. В годы гитлеровского режима Бонхёффер был членом Исповедующей церкви и стремился созидать единство церкви на евангельских основаниях. Богословское осмысление единства церкви раскрывается в диссертации Бонхёффера *Sanctorum Communio*, в которой он осмысляет феномен христианской общины, используя социологические термины. Представленный в диссертации образ Церкви как общины, в которой явлено присутствие Христа, стал лейтмотивом пастырской и преподавательской деятельности Бонхёффера. Неслучайно самый плодотворный период его богословских трудов — это период руководства богословской семинарией в Финкенвальде, которая стала для студентов не просто местом получения теологического образования, но и опытом жизни в христианской общине. Христианское братство Бонхёффер осмысляет как определенное качество общения между христианами. Христианские деноминации он определяет как способ исповедания веры в зримой христианской общине, при этом мистический организм Церкви находится по ту сторону деноминаций; понятие деноминаций является не богословским, но имеет социальную, политическую, историческую значимость. Христианское единство для Бонхёффера неразрывно связано с прак-

© Штонда Ю. А., 2022

тикой христианской жизни через созидание общин и обретение братских отношений с другими христианами.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, западное богословие, Бонхёффер, Исповедующая церковь, экклезиология, история церкви, единство церкви, христианская община, христианское братство, христианские деноминации

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Штонда Ю. А. Образ христианского единства в богословской мысли Дитриха Бонхёффера // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 90–110. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_90.

БЛАГОДАРНОСТИ: Благодарю Наталью Кольцову за помощь при переводе с английского названий экуменических организаций, а также свящ. Манфреда Дезелерса за помощь в поиске научной литературы.

J. A. Shtonda

The image of Christian unity in the theological thought of Dietrich Bonhoeffer

Shtonda Julia Aleksandrovna, Cand. Sci. (Philology), Editor, The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute, Moscow, Voronezh, Russia, juljashtnda@gmail.com

ABSTRACT: The article is devoted to the analysis of the theme of the church's unity in the theological works and pastoral practice of the German theologian and martyr pastor Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer was a member of ecumenical organizations and congresses, collaborated with representatives of various Christian denominations. During the years of the Hitler regime, Bonhoeffer was a member of the Confessing Church and sought to build the unity of the church on evangelical foundations. The theological understanding of the church's unity is revealed in Bonhoeffer's dissertation *Sanctorum Communio*, in which he comprehends the phenomenon of the Christian community using sociological terms. The image of the Church presented in the dissertation as a community in which the presence of Christ is revealed became the leitmotif of Bonhoeffer's pastoral and teaching activities. It is no coincidence that the most productive period of his theological work was the period of leadership of the theological seminary in Finkenwald, which became for students not only a place to receive a theological education, but also an experience of life in a Christian community. Bonhoeffer interprets the Christian brotherhood as a certain quality of communication between Christians. He defines Christian denominations as a way of confessing

faith in the visible Christian community, while the mystical organism of the Church is on the other side of the denominations; the concept of denominations is not theological, but it has a social, political, historical significance. Christian unity for Bonhoeffer is inextricably correlated with the practice of Christian life through the creation of communities and the acquisition of brotherly relations with other Christians.

KEYWORDS: theology, Western theology, Bonhoeffer, Confessing Church, ecclesiology, church history, church unity, Christian community, Christian brotherhood, Christian denominations

FOR CITATION: Shtonda J. A. (2022). "The image of Christian unity in the theological thought of Dietrich Bonhoeffer". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 42, pp. 90–110. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_90.

ACKNOWLEDGMENTS: I thank Natalya Koltsova for her help in translating the names of ecumenical organizations from English, as well as Fr. Manfred Deselers for help in finding the scientific literature for this article.

Введение

Жизнь и служение немецкого богослова, мученика, пастора Дитриха Бонхёффера (1906–1945) являют пример созидания христианского единства. Неслучайно друг и биограф Д. Бонхёффера Э. Бетге начинает его подробную биографию с замечания, что имя Бонхёффера выходит далеко за границы стран и конфессий [*Bethge, 5*] [1]. В предисловии к немецкоязычному научному собранию сочинений говорится, что наследие Бонхёффера осмысляется и католиками, и протестантами, и его почитают как мученика за христианскую веру [*DBW 1, IX*]. В то же время председатель Бонхёфферовского общества, известная исследовательница творчества немецкого теолога Кристиана Тиц в своей книге *Dietrich Bonhoeffer: Theologie in Widerstand*, посвященной биографии и обзору его основных трудов, отмечает, что идея связи веры и жизни через христианскую общину, о которой говорил и писал Бонхёффер, в последнее время не вполне воспринимается в Германии. К. Тиц обращает внимание на то, что среди представителей евангелической церкви часто можно услышать слова о том, что верить

1. См. также: [*Rognon, 5*].

возможно без церкви. При этом упускается из виду, что христиане связаны друг с другом через веру во Христа [*Tietz, 132*]. Размышления Бонхёффера о Церкви, проявляющей себя в реальном общении христиан друг с другом, не теряют своей актуальности и сегодня для церквей разных деноминаций. В то же время этот сложный период церковной жизни в Германии представляется актуальным и для российского читателя, поскольку стремление к сохранению единства церкви в ситуации гонений и раскола в гитлеровской Германии является ценным свидетельством истории церкви XX в.

В своей статье под названием «Дитрих Бонхёффер и тема 11-й Ассамблеи Всемирного совета церквей» секретарь Всемирного совета церквей Кейт Клементс пишет:

> В течение своей короткой жизни Бонхёффер был глубоко вовлечен в развивающееся экуменическое движение, и после его смерти от нацистского режима в 1945 г. он заслуженно стал главным источником вдохновения экуменической жизни и мысли[2] [*Clements 2021, 200*].

Д. Бонхёффер многое делал для обретения единства церкви и для борьбы за церковь, стремясь бескомпромиссно опираться на евангельские основания церковной жизни в трудные годы гитлеровского режима, а также много размышлял над вопросами единства христианских конфессий, что нашло отражение в его богословских трудах.

В статье рассматриваются богословские идеи Бонхёффера, связанные с вопросом единства церкви, а также его конкретная деятельность по осуществлению единства на нескольких уровнях: христианское братство, община, деноминации.

Христианское братство

В своем последнем послании от 8 апреля 1945 г., которое Д. Бонхёффер передал через британца Пэйна Бэста перед мученической смертью, он говорил о всеобщем христианском братстве:

> Это конец и — для меня — начало жизни… Я верю в идею *всеобщего христианского братства*, которое превыше всяких национальных интересов, и что победа несомненно будет за нами [*DBW 16, 468*].

2. Здесь и далее перевод цитат мой. — *Ю. Ш.*

Это послание было адресовано англиканскому епископу Джорджу Беллу *(George Bell)*. Вначале Пэйн Бэст, офицер службы разведки, думал, что это некое зашифрованное политическое сообщение и еп. Белл должен знать, о чем идет речь на самом деле. Но после войны еп. Белл опроверг это предположение. Никакой политической идеи за этими словами не стояло [*Pfeifer, 356*]. Д. Бонхёффер и еп. Белл действительно стремились созидать братские отношения во Христе и вместе участвовали в борьбе за церковь. Например, в письме от 6 сентября 1939 г., в дни начала Второй мировой войны, еп. Белл писал Бонхёфферу: «Ничто не должно помешать нашей дружбе — нашему братству во Христе» [*DBW 16, 468*]. В своей жизни Бонхёффер стремился искать и созидать братские отношения с другими христианами.

Завещание Д. Бонхёффера о всеобщем христианском братстве имеет реальные основания в его жизни — созидание христианского единства можно назвать приоритетным направлением его церковного служения. Для Д. Бонхёффера понятие христианского единства не было вопросом абстрактным — оно неотрывно связано с практикой христианской жизни в общине, с одной стороны, и осмыслением оснований братской жизни в церкви — с другой. Для Д. Бонхёффера христианское братство — это «не идеал, который мы хотели бы осуществить, но это открытая Богом во Христе действительность, в которой нам дано соучаствовать» [*DBW 5, 26*].

В 1932 г. на молодежной конференции в швейцарском городе Гланд Бонхёффер говорит о братстве:

> В проповеди мира церковь возвещает о новом человечестве, святом братстве во Христе. Это братство основывается на мире (Friede), который Христос на кресте привнес в этот мир (Welt) — в сообществе избранных Богом, смиренных, стоящих у креста, бодрствующих, верующих, послушных и сообществе тех, к кому Бог хочет быть милостивым, — и это есть новое братство [*DBW 11, 356*].

Братство (нем. *Bruderschaft*) связано с качеством общения христиан. Бонхёффер определяет церковь как общение святых, собранных вокруг слова и таинства, чьи социальные отношения глубоко укоренены в духовной братской любви [*Liguš 2016, 71*]. Братство может включать в себя разные христианские сообщества, в том числе из разных конфессий.

Общение христианских деноминаций

О христианских деноминациях Д. Бонхёффер размышляет в статьях «Что такое конфессия?» (лекция прочитана в семинарии Финкенвальде в 1937 г.) и «Протестантизм без реформации», написанной в августе 1939 г. по итогам поездки в Америку. В этих работах Д. Бонхёффер связывает понятие «деноминация» с историческими, политическими и социальными отношениями. Деноминация — это свободное объединение христиан на почве общей христианской жизни, а также исторического, политического и социального опыта. В сохранившихся набросках к лекции на тему «Конфессии», которые в переработанном виде вошли в книгу «Хождение вслед», Бонхёффер определяет конфессию как исповедание общины, выражение узнанной ею правды [*DBW 14, 308*]. Исповедание обращено к Богу над нами и всем нашим познанием, учением и правдой. Изоляция и абсолютизация каждого из этих элементов ведет к ереси.

В лекции «Протестантизм без реформации» Бонхёффер отмечает, что деноминация — это не совсем ясное понятие. Оно не имеет богословского происхождения, но скорее характеризует исторические, политические и социальные отношения. Деноминации — зримые члены «невидимой» Церкви [*DBW 15, 434*]. При этом «невидимая Церковь», т. е. Церковь как мистический организм, находится по ту сторону деноминаций.

В своих богословских трудах Бонхёффер различал Церковь как мистический организм и деноминацию как зримое исповедание веры общиной. Практический экуменический опыт Бонхёффера показывает, что он занимался не столько поиском богословских различий между конфессиями, сколько поиском возможных путей взаимодействия в деле спасения жизни людей, подвергшихся преследованиям со стороны гитлеровского режима.

В 1931 г. в возрасте 25 лет Дитрих Бонхёффер стал активным членом экуменического движения. В сентябре этого года он принял участие в съезде «Всемирного Союза международной дружбы чрез посредство церквей»[3] в Кэмбридже, где его выбрали одним из трех секретарей этого объединения. С начала ноября он стал ответственным членом «Рабочего объединения богословов

3. См. подробнее об этом движении в докладе прот. Григория Разумовского «Экуменическое движение и Русская Православная Церковь» [*Разумовский*].

и экономов», которое было организовано при «Церковно-социальном союзе»[4]. В феврале 1932 г. Бонхёффер был включен в рабочий комитет немецкого отделения «Всемирного Союза международной дружбы чрез посредство церквей», стал экспертом по молодежным вопросам [*DBW 11, 2*]. При этом Бонхёффер не выбирал между работой в церкви и преподаванием теологии в университете, но трудился сразу в обоих направлениях. С одной стороны, это требовало большого напряжения, с другой — расширяло горизонты общения с разными людьми и открывало возможности широких экуменических связей [*DBW 11, 2*]. После прихода Гитлера к власти и появления официальной церковной организации «Немецкие христиане»[5] Бонхёффер на международном и межконфессиональном уровне освещал проблемы, возникшие в немецкой церкви. Этот период связан для Д. Бонхёффера и для всей Исповедующей церкви с «борьбой за церковь» (*Kirchenkampf*)[6]. Безусловно, обстоятельства жизни в нацистской Германии повлияли на жизнь церкви: осознание разделения церкви обостряло восприятие необходимости поиска возможных путей обретения единства [*Cooper, 7*].

Один из ключевых вопросов, которые Бонхёффер ставил по отношению к церковному собранию: являет ли оно Церковь? Является ли оно Церковью? Бонхёффер настаивал, что Исповедующая церковь — это не движение, а церковь. «Немецкие христиане» — официальная церковная структура — наоборот, церковью не является. Этот же вопрос он задавал по отношению к экуменическому движению на конференции в Фано 28 августа 1934 г.: является ли это движение церковью, т. е. способно ли оно принять по слову Божьему авторитетное и конкретное решение ради истины, справедливости и мира? [*DBW 13, 207*][7]. Задавая этот вопрос, он был готов сам предпринять конкретные шаги для созидания церкви. Не случайно ответом на вызовы нацистского режима позже ста-

4. «Церковно-социальный союз» ставил перед собой цель объединить «немарксистские группы в трудовое движение» и укрепить христианское трудовое движение [*DBW 11, 40*].

5. «Немецкие христиане» (нем. *Deutsche Christen*) — профашистское церковное движение, которое было основано нацистами на базе лютеранской ветви протестантской церкви [*Бровко, 105*]. Кроме того, «немецкими христианами» собирательно называют различные церковные, евангелические группы 1920–1940–х гг., которые стремились «соединить христианство с националистическими и расистскими принципами» [*Бровко, 105*].

6. Борьба за церковь (нем. *Kirchenkampf*) — немецкий термин, которым обозначают раскол внутри лютеранской церкви Германии на Исповедующую и официальную под собирательным названием «немецкие христиане». См. подробнее: [*Feil 2012; Bethge, 252*].

7. См. также: [*Clements 2015, 127–156*].

ло созидание пасторской семинарии в Финкенвальде, в которой пасторы не только изучали теологию, но стремились созидать общинную жизнь. Это внутрицерковное общение становилось для них источником сил для служения и свидетельства.

Находясь в Лондоне с 1933 по 1935 гг., Бонхёффер сотрудничал с Объединением немецких евангелических общин в Британии и Ирландии. Обращение к представителям других деноминаций для Бонхёффера во многом было связано с ответом на вызовы церковной борьбы, развернувшейся в те годы в Германии, и с необходимостью находить этически верные решения и действия со стороны церковной власти. В 1932 г. Бонхёффер познакомился с англиканским Чичестерским епископом Джорджем Беллом, который в то время был президентом христианского экуменического совета «Жизнь и труд»[8]. Епископ Белл много помогал Бонхёфферу и стал союзником Исповедующей церкви [*DBW 13, 4*]. Братские отношения с ним Бонхёффер сохранил до конца жизни.

Практический опыт Бонхёффера показывает, что экуменическая деятельность для него была связана в первую очередь с обретением единства внутри многочисленных ответвлений протестантской церкви и борьбой за церковь в Германии.

Христианская община

Осмысление христианского единства для Бонхёффера было неразрывно связано с практическим опытом собирания христианской общины.

Размышляя об экклезиологии Бонхёффера, Грэйс Мадисон замечает, что она одновременно универсальна и локальна. Ее универсальность проявляется в том, что церковь есть Тело Христово и зримое присутствие Христа на земле являет христианская община[9] [*Madison, 195*]. Локальность же связана с тем, что церковь воплощается в конкретном собрании, в единстве членов общины, которое рождается не из общности взглядов, мнений, убеждений, но из общности веры: одно Тело и один Дух, «один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец… над всеми»*[1] [*DBW 1, 129*]. Более того, чем сильнее внешние различия между людьми,

*[1] Еф 4:4

8. Движение «Жизнь и труд» (англ. *Life and work*) возникло в 1919 г. в г. Вассенар (Голландия). В 1925 г. на «Всеобщей конференции церкви Христовой о практике христианской жизни» в Стокгольме был утвержден комитет «Экуменический совет по практике христианской жизни», который развился до самостоятельной организации.

9. Об универсальности и локальности экклезиологии Бонхёффера см., напр.: [*Madison, 195*].

тем сильнее может быть явлено их единство во Христе. Бонхёффер ссылается на слова ап. Павла — во Христе нет ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного, ни мужеского пола, ни женского *[1], — подчеркивая, что социальные различия во Христе перестают быть препятствием для общения. Община собирается ради Христа, являя единство, и это дает силы ее членам для служения в мире [*Madison, 195*].

*[1] Гал 3:28

Община (нем. *Gemeinde*) представляет собой конкретное церковное собрание. Бонхёффера интересует как богословское осмысление, так и практические шаги по созиданию общины, потому что именно маленькие общины являются залогом христианского единства.

Теоретическое осмысление сущности общинной жизни можно найти в опубликованной диссертации Д. Бонхёффера *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* («Общение святых. Догматическое исследование по социологии церкви»), которую Д. Бонхёффер защитил в 1927 г. Опубликована она была в 1930 г. Автор доказывает, что человек познает себя не через автономную способность мыслить, но благодаря сопоставлению с другим. В этой встрече с другим, с конкретным «ты», человек становится личностью. Если же человек по своей сути направлен на общение, то и в христианстве есть социальное начало. Бонхёффер убежден в том, что христианин не может быть таковым сам для себя, но его вера во Христа неразрывно связана с другими верующими в *Communio sanctorum*, в общении святых [*Tietz, 18*]. Более того, только через веру человек раскрывает свою социальную сущность, потому что в вере происходит полная переориентация человеческого бытия. Человек, обретший веру, свободен от порабощения греху и открыт к другим. Это не просто некий богословский идеал; открытость возможна там, где люди в общении друг с другом являют церковь: совершают богослужение, молятся за других и прощают друг другу грехи. Все христиане через свою веру во Христа уже находятся в общении [*Tietz, 19*].

В своей диссертации Бонхёффер одним из первых в теологии описывает характер общения в церкви, используя социологические методы и понятия. Это дает ему возможность еще раз подчеркнуть важность общения между верными членами церкви. При этом он убежден, что действительность церкви не исчерпывается социологическими, т. е. эмпирически воспринимаемыми категориями — она обусловлена одновременно Божьими заповедями. Принадлежность человека церкви предполагает не просто

схожесть интересов или потребность в общении — эта принадлежность укоренена в Боге, и от отношения каждого верующего к Иисусу Христу зависят отношения друг ко другу. Позже, в книге «Жить вместе» Бонхёффер формулирует: «Христианское общение означает общение через Иисуса Христа и в Иисусе Христе» [*DBW 5, 18*]. Именно в церкви, в проповеди и таинствах, человек может встретить Иисуса Христа в своем ближнем. Других возможностей встретить Христа сегодня, за временными границами Его земной жизни, не существует:

> В наше время много говорится о единстве церквей. Именно сейчас нельзя забывать о том, что единство снизу не то же самое, что единство сверху, и что желание единства в первую очередь должно *воплощаться в маленьких и самых маленьких общинах*. Путь к единству встречает самое жесткое сопротивление; потому что, чем сильнее воля к единству, тем сильнее ему противостоит индивидуализм. Единство Духа в союзе Мира произрастает из жизни христианской общины, имеющей основание в Евангелии: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе» *[1]. Имея это основание, христианская община призвана возвещать миру владычество Христа [*DBW 1, 136*].

*[1] Ин 17:21

Единство церкви зримо выражается в христианской общине. В параграфе диссертации, посвященном духовному единству общины, Бонхёффер делает обзор новозаветного понимания Церкви. Новозаветное откровение связано с тем, что Христос явлен в общине так же, как Бог Отец явлен во Христе [*DBW 1, 87*] [10]. Вместе с этим теолог стремится ответить на вопросы: когда и как община действительно являет Христа? Как и где Христос присутствует? Бонхёффер конкретизирует эти вопросы в своих дальнейших теологических трудах. Он христологически обосновывает свои этические представления, свое богословское видение, свою церковную позицию, как и свою практику веры. При этом община представлена не как некая самозамкнутая ячейка, живущая для себя, но как сообщество верующих людей, призванных жить и служить в этом мире, что предполагает проповедь и свидетельство:

10. Это определение схоже по звучанию с гегелевским «Дух есть община духа» [*Гегель, 394*], но вступает в конфронтацию с идеализмом Гегеля. Тем не менее, хотя сам Бонхёффер в диссертации не дает отсылок к определению Гегеля, все же влияние этой традиции не подвергается сомнению [*Feil 1977, 147*]. О влиянии философии Гегеля на Бонхёффера см. подробнее также в: [*Грегерсен, 511–512*].

> Наказ Церкви — возвещать откровение Бога в Иисусе Христе… Свидетельствовать об Иисусе Христе — и возвещать Его — можно лишь как о том, в ком Бог принял на себя человечество. В Иисусе Христе новая человечность, *община* Бога. В Иисусе Христе слово Бога и община Бога нерасторжимо связаны друг с другом. Через Иисуса Христа слово Божье и община Божья неразделимо принадлежат друг другу. Так что где согласно Божественному наказу возвещается Христос, там всегда и *община* [*Этика, 425*].

Местные общины могут ответственно, учитывая свои реалии, принимать конкретные решения и исполнять поручение Христа о свидетельстве [*Madison, 196*] [11].

Внутренняя жизнь общины предполагает участие верных в таинстве евхаристии. Таинство — это, с одной стороны, личный дар, который требует личной решимости, с другой — еще больше это дар, принадлежащий общине. Христос не просто символизирует духовную действительность, но открывает ее реальность. В Евхаристии Христос дарит Себя, Свое общение, тем самым Он дарит общину, т. е. Он обновляет ее. В Евхаристии совершается то, что позволяет определять Церковь как общение святых, — возвещение Христовой смерти и принятие через нее каждого члена общины.

Принадлежность к общине не означает, что личность человека как бы стирается в общении с другими христианами. Наоборот — через Христа в общине личность человека достигает совершенства. Достижение единства предполагает внутреннее духовное напряжение и имеет эсхатологический характер. Также и лицо общины не стирается перед безграничностью Христовой вести. В рукописях Бонхёффера, собранных и изданных под названием «Этика», он указывает, что:

> Уникальность церкви как особой общности состоит в том, что она выражает безграничность Христовой вести в ограниченности своей собственной духовной и материальной компетентности и что именно безграничность Христовой вести снова призывает в ограниченность общины [*Этика, 427*].

Мысль о том, что единство Церкви должно воплощаться в маленьких общинах, является одной из ключевых и в работах

11. Ср. наблюдение Р. Вагнера относительно церковной жизни в ГДР: «В 1939 г. Бонхёффер писал, что общение христиан следует воспринимать как милость. Сегодня мы переживаем это в другом измерении по-новому: церковь как маленькое сообщество на местах, становящееся большим, мировым сообществом церкви Христовой, ойкумены/вселенной. Это открытие нашего времени!» [*Wagner, 134*].

Бонхёффера, написанных в более позднее время. Например, в книге «Хождение вслед» он пишет:

> Начиная с Пятидесятницы, Христос пребывает в образе Своего тела — общины. Быть во Христе означает жить в общине. Если мы в общине, то мы во Христе. Понятие тела Христова оказывается открытым во всей полноте [*DBW 4, 232*].

Принадлежность к общине обусловливает и единство Церкви. Рождение нового человека во Христе, его крещение, приводит его в сообщество верных. Неслучайно Бонхёффер собирал общину теми средствами и в тех реалиях, которые были ему доступны.

Самым зримым примером воплощения этого опыта может служить период 1935–1937 гг., когда Бонхёффер руководил пасторской семинарией [*Tietz; DBW 14*]. Этот период является самым плодотворным в богословском наследии Бонхёффера, в том числе в его размышлениях о единстве Церкви. Это стало возможным благодаря интенсивности богословских занятий, с одной стороны, и стремлению строить жизнь семинарии на общинных основаниях — с другой. За два с половиной года существования семинарии обучение в ней прошли пять курсов, на каждом из которых было 20–25 пасторов. Обучение длилось всего полгода, и это время студенты проводили в братском доме семинарии, в скромных условиях. Все имущество семинарии было общим, за исключением немногих необходимых вещей личного использования. Распорядок дня братского дома семинарии был организован довольно строго. В письме совету Евангелической церкви Прусской унии от 6 сентября 1935 г., говоря об основании братского дома, Бонхёффер пишет: «Не монастырская отрешенность, но внутренняя концентрация на служение во вне — это является целью» [*DBW 14, 77*] [12].

Бонхёффер понимал, что для плодотворного церковного служения пасторам необходима духовная пища, которую можно получить в общине. Предполагалось, что студенты после окончания семинарии поедут служить в самые разные, подчас отдаленные и трудные места. При желании бывшие студенты собирались в свободное время, в отпуске, и проводили несколько дней

12. Жизнь общины «для других» не означает стирания ее внутренних границ. С этой проблемой связана его концепция «безрелигиозного христианства», которая предполагает интенсификацию усилий общины во вне без нарушения ее внутренних границ. См. описание концепции в: [*Вевюрко; Штонда*]; об этике и религии в концепции Бонхёффера см в: [*Антропов*].

вместе, затем снова разъезжались для того, чтобы совершать свое служение.

В 1937 г. семинария была закрыта гестапо. Когда ее закрывали, 29 сентября 1937 г. через совет Старопрусской унии было разослано письмо всем общинам Исповедующей церкви в Германии с просьбой молиться о семинарии по соглашению [*DBW 14, 299*].

До 1940 г. учебные занятия проводились по домам у студентов. Затем пасторская семинария была уничтожена, но духовная связь между членами общины сохранялась, о чем свидетельствуют письма Бонхёффера, в которых он неоднократно призывает к молитвенному ходатайству друг за друга [13].

Говоря о молитвенном ходатайстве, Бонхёффер неоднократно ссылается на труды А. С. Хомякова. В частности, в диссертации *Sanctorum Communio* и в лекции *Wesen der Kirche* он цитирует слова русского богослова: «Кровь же церкви — взаимная молитва, и дыхание ее — славословие Божие» [14] [*DBW 1, 123; DBW 11, 293*].

Дар ходатайства не ограничивается отношениями внутри общины. Д. Бонхёффер приводит примеры ходатайства за целый народ, взятые им из Нового и Ветхого заветов. Например, Моисей и апостол Павел ходатайствуют за народ, борются за святость неверного и грешного народа и готовы пожертвовать ради этого своей святостью [*Liguš 1985, 119*]. В циркулярном письме [15] от 22 июля 1936 г. Бонхёффер писал братьям первого и второго курсов семинарии: «В такие времена пусть никто не думает, что он может выстоять один. Мы все стоим вместе в молитве, которую мы должны возносить друг о друге» [*DBW 14, 194–201*].

13. Ср.: [*Tjaden, 124*]. В этой статье Х. Тьяден рассматривает богословие ходатайства Д. Бонхёффера как имеющее политическое измерение. Но в этой работе не учтено определение А. С. Хомякова, согласно которому ходатайство является действием, возможным лишь в общине верных христиан, но имеющим влияние и на других людей, не входящих в общину.

14. «Церковь молится за всех, и мы все вместе молимся за всех; но молитва наша должна быть истинною и истинным выражением Любви, а не словесным обрядом. Не умея всех любить, мы молимся о тех, кого любим, и молитва наша нелицемерна; просим же Бога, дабы можно было нам всех любить и за всех молиться нелицемерно. *Кровь же Церкви — взаимная молитва, и дыхание ее — славословие Божие*. Молимся в духе Любви, а не пользы, в духе сыновней свободы, а не закона наемнического, просящего платы. Всякий спрашивающий: „какая польза в молитве?“ признает себя рабом. Молитва истинная есть истинная Любовь» [*Хомяков, 53*].

15. Общение между выпускниками семинарии поддерживалось благодаря регулярно рассылаемым братским домом Финкенвальде «циркулярным письмам», которые были написаны Бонхёффером братии. С самого начала эти письма рассылались около 200 пасторам — более чем половине Германии. Получая информацию о пути церкви, синодальных решениях, судьбе и здоровье отдельных членов и духовную пищу (приложение текстов для медитации, которых многие регулярно держались, рассылку проповедей и набросков проповедей, предложение обмениваться проповедями, копии больших фрагментов лекций текущего семестра), адресаты участвовали в семинарской работе и получали укрепление и утешение, находясь в отдаленных местах служения.

Завету братской молитвы Бонхёффер был верен до конца жизни, даже в письмах 1943–1944 гг. из Тегельской тюрьмы, адресованных одному из первых выпускников семинарии Эберхарду Бетге. Письма могли быть подвергнуты цензуре, поэтому в них Бонхёффер редко говорит о братии семинарии, чтобы не подвергнуть их риску. Окончание некоторых писем является единственным свидетельством братских связей Бонхёффера с адресатом: «Испрашивая молитвенного ходатайства, твой верный во Христе Дитрих Бонхёффер» [*DBW 8, 505, 577*].

Практический опыт собирания общины пасторов в трудных и переменчивых обстоятельствах нацистского режима Бонхёффер суммировал в книге «Жить вместе». Как отмечает Ренате Винд, эта книга представляет собой не программный документ общинной жизни, но рассказ об опыте, предложение для обсуждения, осмысления и дальнейшего развития в общем разговоре о будущем церкви [*Wind, 10*]. В книге «Жить вместе» Бонхёфферу удается описать принципы духовного устроения христианской общины. В этом опыте единство церкви выявляется в конкретном воплощении — совместном проживании христиан в молитве и научении для интенсивной подготовки к служению. Из-за трудных обстоятельств этот опыт не был продолжительным в исторической перспективе. В то же время его появление в ситуации разъединения и церковного раскола свидетельствует о поиске подлинных оснований жизни христианской церкви.

Заключение

Тема общения и единства церкви является важнейшей для богословия и пастырской практики Бонхёффера. Его практические усилия по налаживанию экуменических связей предполагали собирание церкви внутри протестантских деноминаций. Вопрос разделения христианских деноминаций, согласно Бонхёфферу, не является богословским — он связан прежде всего с историческим, политическим и социальным опытом.

Христианское братство предполагает определенное качество христианского общения между верными христианами, участвующими в таинствах. Братство представляет собой не просто некоторую идеологическую и идеальную модель. Единство церкви начинается с единства христианских общин, поскольку именно из этих маленьких единиц церкви — общин — произрастает Церковь и становится зримым ее единство в этом мире.

Бонхёффер определяет Церковь как христианскую общину, в которой явлен Христос. Церковь принадлежит Христу, и ее единство — это единство верных, тех, кто родился во Христе. В Церкви не умаляется ценность личности каждого человека, но, наоборот, она раскрывается в единстве со Христом и с верными членами общины. Отношения между членами общины предполагают аскетику во взаимоотношениях, общинную дисциплину, послушание, различение душевного и духовного и стремление видеть в каждом члене общины своего брата независимо от душевных предпочтений. Даже в ситуации гонений для членов общины возможно сохранять общение в молитвенном ходатайстве друг за друга.

Несмотря на то, что практический опыт собирания общины представляет собой короткий период в жизни Бонхёффера, ему удалось воспринять откровение об общине и братстве, что необходимо для созидания церковного единства. В силу трудных исторических обстоятельств ему не удалось создать систему таких отношений и подтвердить многолетним опытом теоретическое обоснование общины, представленное в диссертации *Sanctorum Communio*. Но даже за 2,5 года руководства семинарией Бонхёфферу удалось зримо явить стремление к церковному единству и на практике апробировать свое диссертационное исследование, насколько это позволяли внешние обстоятельства.

Представляется актуальным предложенное Бонхёффером осмысление христианского братства и общины. Этот опыт может быть востребован не только в лютеранской традиции, но и в других христианских конфессиях. В этом отношении, с одной стороны, последнее завещание Бонхёффера о всеобщем братстве имеет эсхатологический характер, с другой — оно фактически адресовано не только англиканскому епископу Беллу, но и современной церкви, а также обращено в будущее.

Источники

1. *Гегель* = Гегель Г. Феноменология духа. Москва : Наука, 2000. 495 с. (Памятники философской мысли).
2. *Хомяков* = Хомяков. Церковь одна // Он же. Сочинения богословские. Репр. воспр. изд. 1907 г. Санкт-Петербург : Наука, 1995. С. 39–56.
3. *Этика* = Бонхёффер Д. Этика / Пер. с нем. Москва : Изд-во ББИ, 2013. XXXIV, 501 с. (Современное богословие).

4. *DBW 1* = Dietrich Bonhoeffer. Dietrich Bonhoeffer Werke : In 17 Bde. Bd. 1 : Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. München : Gütersloher Verlagshaus, 2015. 346 S.
5. *DBW 4* = Dietrich Bonhoeffer. Dietrich Bonhoeffer Werke : In 17 Bde. Bd. 4 : Nachfolge. München : Gütersloher Verlagshaus, 2015. 391 S.
6. *DBW 5* = Dietrich Bonhoeffer. Dietrich Bonhoeffer Werke : In 17 Bde. Bd. 5 : Gemeinsames Leben ; Das Gebetbuch der Bibel. München : Gütersloher Verlagshaus, 2015. 203 S.
7. *DBW 8* = Dietrich Bonhoeffer. Dietrich Bonhoeffer Werke : In 17 Bde. Bd. 8 : Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München : Gütersloher Verlagshaus, 2015. 812 S.
8. *DBW 11* = Dietrich Bonhoeffer. Dietrich Bonhoeffer Werke : In 17 Bde. Bd. 11 : Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932. München : Gütersloher Verlagshaus, 2015. 579 S.
9. *DBW 13* = Dietrich Bonhoeffer. Dietrich Bonhoeffer Werke : In 17 Bde. Bd. 13 : London 1933–1935. München : Gütersloher Verlagshaus, 2015. 609 S.
10. *DBW 14* = Dietrich Bonhoeffer. Dietrich Bonhoeffer Werke : In 17 Bde. Bd. 14/1 : Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937. München : Gütersloher Verlagshaus, 2015. 847 S.
11. *DBW 15* = Dietrich Bonhoeffer. Dietrich Bonhoeffer Werke : In 17 Bde. Bd. 15 : Illegale Theologen-Ausbildung: Sammelvikariate 1937–1940. München : Gütersloher Verlagshaus, 2015. 762 S.
12. *DBW 16* = Dietrich Bonhoeffer. Dietrich Bonhoeffer Werke : In 17 Bde. Bd. 16 : Konspiration und Haft. München : Gütersloher Verlagshaus, 2015. 972 S.

Литература

1. *Антропов* = Антропов В. В. Этика и религия в «безрелигиозном христианстве Дитриха Бонхёффера // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2005. № 6. С. 58–72.
2. *Бровко* = Бровко Л. Н. Церковь и Третий Рейх. Санкт-Петербург : Алетейя, 2009. 472 с.
3. *Вевюрко* = Вевюрко И. С. «Безрелигиозное христианство» Дитриха Бонхёффера: к уточнению понятия // Религиоведческий альманах, 2017. Т. 2 (4). Москва : Изд. Воробьев А. В, 2018. С. 48–62.
4. *Грегерсен* = Грегерсен Н. Х. Бонхёффер о Христе и общине // Страницы : Богословие, культура, образование. 2006. Вып. 11(4). С. 508–529.
5. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. О границах Церкви (в связи с экклезиологией о. Сергия Булгакова) // Он же. Церковь Бога

Живого : Очерки общинно-братской экклезиологии. Москва : СФИ, 2020. С. 201–212.
6. *Разумовский* = Разумовский Григорий, прот. Экуменическое движение и Русская Православная Церковь : Доклад. Москва : Московская патриархия, 1948. 112 с.
7. *Штонда* = Штонда Ю. А. Концепция «безрелигиозного христианства» Дитриха Бонхёффера как ответ на вызовы времени // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 35. С. 206–225. DOI: 10.25803/SFI.2020.35.3.010.
8. *Anthonissen* = Anthonissen C. Living through the fire: Bonhoeffer's thoughts on a credible church for today // Stellenbosch Theological Journal. 2016. V. 2. N. 2. P. 13–38. DOI: 10.17570/stj.2016.v2n2.a01.
9. *Bethge* = Bethge E. Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie. München : Chr. Kaiser Verlag, 1970. 1099 S.
10. *Clements 2015* = Clements K. Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest. Geneva : World Council of Churches Publ., 2015. 328 p.
11. *Clements 2021* = Clements K. "The Burning Fire of Love, the Nucleus of Reconciliation" : Dietrich Bonhoeffer and the Theme of the 11th Assembly of the World Council of Churches // The ecumenical review. 2021. V. 73. Iss. 2. P. 199–214. DOI: 10.1111/erev.12597.
12. *Cooper* = Cooper M. T. A Reorientation to Discipleship: Dietrich Bonhoeffer and Social Justice // K. R. Bhatia, M. T. Cooper. Social Injustice. V. 2 : Evangelical Voices in Tumultuous Times (Social Justice from Ephesiology). Ephesiology Press, 2021. P. 1–24.
13. *Feil 1977* = Feil E. Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik — Christologie — Weltverständnis. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1977. 430 S.
14. *Feil 2012* = Feil E. Von Untergangsbefürchtungen zu Zukunftshoffnungen — Überlegungen Dietrich Bonhoeffers, eines Pfarrers der Bekennenden Kirche // Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 5, 2011–2012. München : Gütersloher Verlagshaus, 2012. P. 136–155.
15. *Law* = Law D. R. Redeeming the penultimate: discipleship and Church in the thought of Søren Kierkegaard and Dietrich Bonhoeffer // International Journal for the Study of the Christian Church. 2011. Iss. 11(1). P. 14–26. DOI: 10.1080/1474225X.2011.547317.
16. *Liguš 1985* = Liguš J. Das Verständnis der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer // Bonhoeffer Studien : Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1985. S. 113–122.
17. *Liguš 2016* = Liguš J. Christus praesens : Ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer Between Liberalism and Nationalism. Praze : Husitsk teologicka fakulta

Univerzity Karlovy vydano v nakladatelstvi L. Marek, 2016. 222 p. (Pontes pragenses ; v. 77).
18. *Madison* = Madison G. M. The church as place in Dietrich Bonhoeffer's theology : Diss. Dr. Sci. (Philosophy). Southwestern Baptist Theological Seminary, 2012. 210 p.
19. *Pfeifer* = Pfeifer H. Enthielt Dietrich Bonhoeffers letzte Botschaft an Bischof Bell eine verschlüsselte Nachricht? // Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 3, 2007/2008. München : Gütersloher Verlagshaus, 2008. S. 355–358.
20. *Rognon* = Rognon F. Bonhoeffer, un cristiano autentico / Traduzione dal francese a cura di Laura Marino, monaca di Bose. Magnano : Qiqajon, comunità di Bose, 2013. 168 p.
21. *Tietz* = Tietz Ch. Dietrich Bonhoeffer : Theologie im Widerstand. München : C. H. Beck, 2013. 144 S.
22. *Tjaden* = Tjaden C. Die Fürbitte als zentrales politisches Handeln in der Theologie Bonhoeffers // Dem Rad in die Speichen fallen : Das Politische in der Theologie Dietrich Bonhoeffers / Hgb. von K. B. Nielsen, R. K. Wüstenberg. München : Gütersloher Verlagshaus, 2013. S. 123–136.
23. *Wagner* = Wagner R. Erfahrungen mit D. Bonhoeffer im Leben eines Christen in der DDR // Bonhoeffer Studien : Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1985. S. 128–136.
24. *Wind* = Wind R. Dietrich Bonhoeffer: Gemeinsames Leben — Die Kommunität als ein Experiment christlicher Gegekultur / Inspiriert vom Gemeinsamen Leben / Hrsg. von V. A. Lehnert. Wuppertal : Foedus, 2009. S. 9–23.

References

SOURCES

1. Bonhoeffer D. (2013). *Etika* [Ethics]. Moscow : BBI Press (Russian translation).
2. Bonhoeffer D. (2015). *Dietrich Bonhoeffer Werke* : In 17 Bde, Bd. 1 : Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. München : Gütersloher Verlagshaus.
3. Bonhoeffer D. (2015). *Dietrich Bonhoeffer Werke* : In 17 Bde, Bd. 4 : Nachfolge. München : Gütersloher Verlagshaus.
4. Bonhoeffer D. (2015). *Dietrich Bonhoeffer Werke* : In 17 Bde, Bd. 5 : Gemeinsames Leben ; Das Gebetbuch der Bibel. München : Gütersloher Verlagshaus.

5. Bonhoeffer D. (2015). *Dietrich Bonhoeffer Werke* : In 17 Bde, Bd. 8 : Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München : Gütersloher Verlagshaus.
6. Bonhoeffer D. (2015). *Dietrich Bonhoeffer Werke* : In 17 Bde, Bd. 11 : Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932. München : Gütersloher Verlagshaus.
7. Bonhoeffer D. (2015). *Dietrich Bonhoeffer Werke* : In 17 Bde, Bd. 13 : London 1933–1935. München : Gütersloher Verlagshaus.
8. Bonhoeffer D. (2015). *Dietrich Bonhoeffer Werke* : In 17 Bde, Bd. 14/1 : Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937. München : Gütersloher Verlagshaus.
9. Bonhoeffer D. (2015). *Dietrich Bonhoeffer Werke* : In 17 Bde, Bd. 15 : Illegale Theologen-Ausbildung: Sammelvikariate 1937–1940. München : Gütersloher Verlagshaus.
10. Bonhoeffer D. (2015). *Dietrich Bonhoeffer Werke* : In 17 Bde, Bd. 16 : Konspiration und Haft. München : Gütersloher Verlagshaus.
11. Hegel G. (2000). *Fenomenologiia dukha* [The Phenomenology of Spirit]. Moscow : Nauka (Pamiatniki filosofskoi mysli) (in Russian).
12. Khomiakov A. S. (1995). “Tserkov’ odna” [“The Church is One”], in Idem. *Sochineniia bogoslovskie*. St. Petersburg : Nauka, pp. 39–56 (in Russian).

LITERATURE

1. Anthonissen C. (2016). “Living through the fire: Bonhoeffer’s thoughts on a credible church for today”. *Stellenbosch Theological Journal*, 2016, v. 2, n. 2, pp. 13–38. DOI: 10.17570/stj.2016.v2n2.a01.
2. Antropov V. V. (2005). “Ethics and religion in ‘Religionless Christianity’ of Dietrich Bonhoeffer”. *Vestnik Moskovskogo universiteta*, Seriia 7: Filosofiia, 2005, n. 6, pp. 58–72 (in Russian).
3. Bethge E. (1970). *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*. München : Chr. Kaiser Verlag.
4. Brovko L. N. (2009). *Tserkov’ i Tretii Reikh* [Church and Third Reich]. St. Petersburg : Aleteiia (in Russian).
5. Clements K. (2015). *Dietrich Bonhoeffer’s Ecumenical Quest*. Geneva : World Council of Churches Publ.
6. Clements K. (2021). “‘The Burning Fire of Love, the Nucleus of Reconciliation’ : Dietrich Bonhoeffer and the Theme of the 11th Assembly of the World Council of Churches”. *The ecumenical review*, 2021, v. 73, iss. 2, pp. 199–214. DOI: 10.1111/erev.12597.
7. Cooper M. T. (2021). “A Reorientation to Discipleship : Dietrich Bonhoeffer and Social Justice”, in K. R. Bhatia, M. T. Cooper. *Social Injustice,* v. 2 :

Evangelical Voices in Tumultuous Times (Social Justice from Ephesiology). Ephesiology Press, 2021, pp. 1–24.
8. Feil E. (2012). "Von Untergangsbefürchtungen zu Zukunftshoffnungen — Überlegungen Dietrich Bonhoeffers, eines Pfarrers der Bekennenden Kirche", in *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 5, 2011–2012*. München : Gütersloher Verlagshaus, pp. 136–155 (in Russian).
9. Feil E. (1977). *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik — Christologie — Weltverständnis*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt.
10. Gregersen N. Kh. (2006). "Bonhoeffer on Christ and community". *Stranitsy : bogoslovie, kul'tura, obrazovanie*, 2006, iss. 11(4), pp. 508–529 (in Russian).
11. Kochetkov Georgy, priest (2020). "On the boundaries of the Church (in connection with the ecclesiology of Father Sergius Bulgakov)", in Idem. *Tserkov' Boga Zhivogo : Ocherki obshchinno-bratskoi ekkleziologii*. Moscow : SFI Publ., pp. 201–212 (in Russian).
12. Law D. R. (2011). "Redeeming the penultimate: discipleship and Church in the thought of Søren Kierkegaard and Dietrich Bonhoeffer". *International Journal for the Study of the Christian Church*, 2011, iss. 11(1), pp. 14–26. DOI: 10.1080/1474225X.2011.547317.
13. Liguš J. (1985). "Das Verständnis der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer", in *Bonhoeffer Studien : Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, S. 113–122.
14. Liguš J. (2016). *Christus praesens : Ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer Between Liberalism and Nationalism*. Prague : Husitsk teologicka fakulta Univerzity Karlovy vydano v nakladatelstvi L. Marek (Pontes pragenses ; v. 77).
15. Madison G. M. (2012). *The church as place in Dietrich Bonhoeffer's theology* : Diss. Dr. Sci. (Philosophy). Southwestern Baptist Theological Seminary.
16. Pfeifer H. (2008). "Enthielt Dietrich Bonhoeffers letzte Botschaft an Bischof Bell eine verschlüsselte Nachricht?", in *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 3,* 2007/2008. München : Gütersloher Verlagshaus, S. 355–358.
17. Razumovsky Grigory, archpriest (1948). *Ekumenicheskoe dvizhenie i Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' : Doklad* [The Ecumenical Movement and the Russian Orthodox Church : Report]. Moscow : Moskovskaia Patriarkhiia (in Russian).
18. Rognon F. (2013). *Bonhoeffer, un cristiano autentico*. Magnano : Qiqajon, comunità di Bose.
19. Shtonda Iu. A. (2020). "The concept of 'non-religious Christianity' of Dietrich Bonhoeffer as a response to the challenges of time". *St. Philaret's Quarterly journal*, 2020, iss. 35, pp. 206–225. DOI: 10.25803/SFI.2020.35.3.010.
20. Tietz Ch. (2013). *Dietrich Bonhoeffer : Theologie im Widerstand*. München : C. H. Beck.
21. Tjaden C. (2013). "Die Fürbitte als zentrales politisches Handeln in der Theologie Bonhoeffers", in K. B. Nielsen, R. K. Wüstenberg (Hrsg.). *Dem Rad*

in die Speichen fallen : Das Politische in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. München : Gütersloher Verlagshaus, S. 123–136.
22. Veviurko I. S. (2018). "'Nonreligious Christianity' by Dietrich Bonhoeffer: to clarify the concept", in *Religiovedcheskii al'manakh*, 2017, v. 2 (4). Moscow : A. V. Vorobev' Press, pp. 48–62 (in Russian).
23. Wagner R. (1985). "Erfahrungen mit D. Bonhoeffer im Leben eines Christen in der DDR". In *Bonhoeffer Studien : Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, S. 128–136.
24. Wind R. (2009). "Dietrich Bonhoeffer: Gemeinsames Leben — Die Kommunität als ein Experiment christlicher Gegekultur", in V. A. Lehnert (Hrsg.). *Inspiriert vom Gemeinsamen Leben*. Wuppertal : Foedus, S. 9–23.

Статья поступила в редакцию 01.12.2021; одобрена после рецензирования 10.01.2022; принята к публикации 17.01.2022

Научная статья
УДК 248.158

Б. Я. Гроен

Освящение мира — символ единства церкви?

Гроен Базилиус Якобус (Берт), почетный профессор литургических исследований и сакраментальной теологии, Грацский университет, кафедра ЮНЕСКО по межкультурному и межрелигиозному диалогу в Юго-Восточной Европе; приглашенный профессор, Католический университет Левена, Институт литургики в Лондоне и Фарнборо, Папский восточный институт в Риме, Грац, Австрия, bert.groen@uni-graz.at

АННОТАЦИЯ: В ходе истории освящение драгоценного мира постепенно становилось все более сложным чинопоследованием; в статье исследуется, как, когда и почему это происходило. Со временем чин освящения мира стал знаком церковного единства в богослужении, возглавляемом церковными иерархами. В православии византийского обряда этот дорогостоящий и впечатляющий чин стал над-епархиальной прерогативой Константинопольского патриархата. Однако другие автокефальные церкви, такие как Московский патриархат, освящают свое собственное миро. Поэтому рассматриваемое чинопоследование, призванное объединить вселенское православие, не является всеправославным. Рассмотрев вопрос в общих чертах, автор статьи делает следующий вывод: с одной стороны, чин приготовления и освящения мира имеет целью продемонстрировать и укрепить единство церкви; с другой стороны, он же подчас обнаруживает и разделение — в случае разрыва общения, настаивания на своей независимости и расхождения во мнениях о правильном исполнении канона.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, литургика, миро, автокефалия, Православная церковь, церковное единство, Константинопольский патриархат, Московский патриархат

© Гроен Б. Я., 2022

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Гроен Б. Я. Освящение мира — символ единства церкви? // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 111–120. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_121.

Миро — «помазание царское, помазание духовное, защищающее жизнь, освящающее души и тела, елей радости… одежда нетления и печать совершенства» [*Барберини 336, 148*]. В таких выражениях говорится о святом мире в молитве на освящение мира в Великий четверг, найденной в древнем кодексе Барберини и восхваляющей его полезные свойства[1]. Миро является важнейшим символом присутствия Святого Духа в Церкви и в ее богослужении. Его освящение приводит к тому, что елей, смешанный с другими веществами, уже не является просто благовонной смесью, но претворяется в вещество таинства, в котором пребывает Святой Дух. Согласно свт. Кириллу Иерусалимскому (ум. 386 или 387), благовонное миро — уже не обычное масло, а благодатный дар Христа *[1, 2]. Неизвестный автор, именующий себя Дионисием Ареопагитом (ок. 500 г.), даже полагает, что святое миро обладает тем же богословским смыслом, что и Евхаристия *[2] [*Corpus Dionysiacum, 95–104*][3]. По сей день и духовенство, и миряне считают этот «елей радости»[4] наиболее важным и священным. Приготовление и последующее освящение мира является ключевым событием в современной православной церковной жизни, затрагивающим многочисленные вопросы церковной идентичности, автокефалии и единства.

*[1] *Cyr. Hieros. Mystag. 3. 3*

*[2] *EH. 4*

Ход истории наглядно демонстрирует, что простой чин освящения елея, применявшегося для посвящения новых христиан и для других богослужебных целей, со временем значительно развился. Изначально елей, необходимый для помазания после погружения, освящался во время самого таинства крещения священнослужителем, которым мог быть священник или епископ. С течением времени процесс приготовления и освящения мира претерпевал изменения. На Востоке — вероятно, к концу V в. —

1. Этот евхологий датируется второй половиной восьмого века и происходит из южной Италии.

2. Ср.: [*Cyrill von Jerusalem, 126–127; Cyril of Jerusalem, 170–171*].

3. Ср.: Nicholas Cabasilas. *The Life in Christ,* book 3 [*Nicholas Cabasilas, 103–112*]; Symeon, Archbishop of Thessalonica. Περὶ τῆς ἱερᾶς τελετῆς τοῦ ἁγίου μύρου [*Symeon of Thessalonica*].

4. Ср.: Евр 1:9, Пс 44:8 и Ис 61:3 (два последних согласно Септуагинте).

руководство приготовлением и освящением мира и участие в связанных с этим священнодействиях все чаще становилось исключительной прерогативой епископов. Поскольку местные синоды продолжали порицать священников, которые в течение длительного периода времени самостоятельно освящали миро, можно предположить, что переход от пресвитерских прав к епископским в этой области был непростым и спорным вопросом. Могло пройти несколько столетий, прежде чем каноны, делающие акт освящения мира прерогативой епископов, были повсеместно приняты и реализованы на практике.

Процесс приготовления и освящения мира совершался один раз в году, в четверг Страстной седмицы — день, выбранный из-за его близости к Пасхе, когда миро требовалось для совершения таинств крещения и миропомазания. Однако в восточном христианстве чин освящения мира со временем стали проводить не ежегодно, а только тогда, когда возникала необходимость, т. е. каждые несколько лет. Более того, прерогатива епископов в освящении мира со временем отошла к первоиерарху («первому», πρῶτος) каждой поместной церкви (патриарху, митрополиту или архиепископу соответственно). В византийском обряде переход прерогативы освящения мира к первоиерарху, вероятно, имел место на протяжении XIV–XV вв. В западно-сирийской традиции это могло произойти в течение XIII в., а в армянской — уже в конце VII — начале VIII в. Таким образом, процесс перехода, о котором идет речь, происходил постепенно и с большими различиями в зависимости от региона [*Hermann; Tinatin et al., 207–208*] [5].

На самом деле, есть две основные причины, по которым привилегия освящать миро отошла к главе той или иной церкви. Во-первых, процесс приготовления «священного елея» становился все более сложным. Во-вторых, наметилась тенденция к централизации церковной власти и, что касается византийского обряда, к подчеркиванию координирующей роли Константинопольского патриархата [6]. Из-за растущего влияния этого патриархата, в том числе и в литургических вопросах, он стал оставлять за собой прерогативу освящения святого мира. Интересно,

5. Согласно [*Renoux*], уже до начала IX в. армянский патриарх имел прерогативу освящения мира.

6. Краткое общее исследование развития первенства и противоречий с принципом соборности как в православии, так и в католицизме см.: [*Serving Communion*].

что сегодня Константинопольский патриарх и другие присутствующие архиереи произносят молитву освящения мира совместно [*Τὸ Ἅγιον Μύρον, 28–29*]. Можно рассматривать это общее одновременное действие как скрытую, косвенную отсылку к прежней практике.

Наряду с впечатляющим современным чином освящения мира, в котором принимают участие все церковные чины (хотя иерархи явно доминируют), именно использование мира в таинствах крещения и миропомазания делает его важнейшим символом взаимосвязи этих таинств и всего церковного богослужения, а также знаком присутствия Святого Духа в церкви. Поэтому кроме крещальной и евхаристической экклезиологии можно говорить и об «экклезиологии миропомазания», бурлящем источнике церковной жизни [*Stramara*]. Безусловно, миро и его освящение призваны установить тесную связь внутри Православной церкви, соединяя ее иерархию, особенно ее первоиерарха, с реальной богослужебной жизнью в епархиях, приходах и монашеских общинах. Таким образом, это можно сравнить с поминовением предстоятелей сестринских церквей в диптихах и «мирных письмах», которые новый предстоятель поместной церкви посылает своим собратьям.

Как мы увидим в этой краткой статье[7], различные автокефальные церкви получают миро из Константинополя, тогда как остальные производят и освящают свое миро сами. К первым относятся церкви Александрии, Антиохии, Иерусалима, Кипра, Греции, Польши, Албании, Чехии и Словакии, горы Синай, Финляндии и Эстонии. Учитывая это расхождение, мы можем задаться вопросом, символизирует ли процесс приготовления и освящения мира, помимо очевидного единства внутри любой православной церкви, еще и межправославную общность? Является ли он или должен ли являться также символом всеправославного единства? Позвольте мне привести несколько примеров из сложной истории рассматриваемой нами темы.

Так, Сербия поменяла свою позицию: сначала, после того как Константинополь даровал ей автокефалию (в 1879 г.), одновременно повелев получать миро из Босфора, Белград так и поступал, но затем начал производить свое миро и делает это

7. В сотрудничестве с греческим коллегой Хризостомом Нассисом (Аристотелевский университет в Фессалониках) я написал гораздо более длинную версию с обширной библиографией: [*Groen, Nassis*]. В этой статье также исследуется приготовление и освящение мира в других церквах, как восточных, так и западных.

до сих пор. Однако Македонская православная церковь, которая в 1967 г. в одностороннем порядке провозгласила свою независимость от Сербского патриархата, перестала получать оттуда священное миро и теперь освящает свое собственное под предводительством архиепископа в Скопье; это миро также отправляется в приходы за границей. Тем не менее, поскольку Сербский патриархат и другие православные рассматривают эту церковь как раскольническую, ее миро считается недействительным. В настоящее время Сербский патриархат снова владеет некоторыми церковными структурами в Республике Северная Македония, и они получают свое миро из Белграда.

Напротив, Элладская церковь, которая в своем томосе об автокефалии (1850 г.) обязывалась получать миро из Константинополя, все еще придерживается этого правила. В прошлом, когда вспыхнуло греческое восстание против Османской империи и патриархат в имперском граде его осудил (1821 г.), мятежным эллинам, также провозгласившим церковную автокефалию, уже не разрешалось получать миро из Константинополя. Этот запрет, однако, был обойден, и после подписания Константинополем вышеупомянутого томоса, положившего конец расколу, Элладская церковь снова могла официально получать миро от своего патриархата [8].

Пример Сербии наглядно демонстрирует, что обряд освящения мира на Фанаре не является всеправославным, но это становится еще яснее, если мы вспомним, что Московский, Грузинский, Румынский и Болгарский патриархаты также производят и освящают миро сами. Если отдельно остановиться на Московском патриархате, то мы увидим, что прерогатива первоиерарха руководить обрядом освящения мира тоже имеет сложную историю. В этом случае нам надо в первую очередь обратить внимание на Украину. Около 1590 г. — примерно за шесть лет до заключения Брестской унии — Киевская митрополия, тогда еще находившаяся в юрисдикции Константинопольского патриархата, получила от последнего право освящать и распространять собственное миро. Возможно, практика приготовления и освящения мира Киевским митрополитом началась еще раньше, а именно в середине XV в. Какой бы ни была точная дата, важными причинами производства мира в Киеве служили многочисленность населения, долгий

8. Согласно [*Frazee, 62, 140, 177, 182, 188*], независимая Эллада не получала миро от Константинополя во время раскола. Однако епископ Фанарийский Агафангелос публикует документы, касающиеся обхода этого ограничения: [*Αγαθάγγελος*].

и опасный путь его доставки, а также различные трудности и бедность патриархата на Босфоре (приготовление святого мира, для которого требуется большое число веществ, является дорогостоящим процессом). Так, в период между 1520 и 1570 гг. миро в Константинополе не освящали вообще. Реальная практика на Украине даже вышла за рамки прерогативы митрополита, поскольку с конца XVI в. *любой* русинский епископ имел право освящать миро, делая это каждый год в Великий четверг. Эти прерогативы, однако, позже были отменены Москвой (после грамоты 1686 г. о Киевской митрополии, выпущенной Константинопольским патриархатом) и сохранились только в украинской греко-католической традиции. Иногда Украина обращалась за помощью к другим патриархам. Так, по ее просьбе в 1667 г. патриархи Александрийский и Антиохийский совместно совершили обряд освящения мира и были щедро за это вознаграждены (*'quid pro quo'*) [9].

Затем в 1675 г. на Синоде в Москве Россия официально подтвердила свою практику проведения обряда освящения мира, действовавшую в то время как в Москве, так и в Киеве. В настоящее время служба совершается в храме Христа Спасителя в Москве; последний раз она проводилась в 2022 г. Кроме того, старообрядцы в России производят свое миро, как и старостильники в Греции.

Русская православная церковь заграницей (основана в 1920 г.) время от времени освящала собственное миро, иногда получала его от Сербского патриархата, а после воссоединения с Московским патриархатом в 2007 г. вновь получает его из центрального хранилища последнего. Православная церковь в Америке (ПЦА) тоже совершает обряд освящения мира самостоятельно: когда Московский патриархат в 1970 г. провозгласил автокефалию ПЦА, в томосе об автокефалии он уполномочил ПЦА освящать собственное миро.

Кроме того, томос об автокефалии новообразованной Православной церкви Украины, подписанный 5 января 2019 г., обязует эту церковь получать миро от «Первопрестольной Константинопольской церкви» в подтверждение своего духовного единства с «Центром православия» [*The Ecumenical Patriarchate, 81*] [10]. Напротив, Украинская православная церковь, состоящая в общении с Московским патриархатом, продолжает получать миро из

9. См.: [*Nowakowski; Dupuy; Gudziak*].

10. Я не могу углубляться здесь в эту весьма спорную для мирового православия тему. См., напр.: [*Bremer, Senyk*].

российской столицы. Это еще раз показывает, что вопрос о том, кто предоставляет миро, является отражением проблем автокефалии, автономии, разделения и единства.

Очевидно несоответствие двух принципов: с одной стороны, каждая автокефальная церковь вправе производить и освящать свое собственное миро, а с другой — Вселенский патриархат обладает первенством чести и считает себя духовным центром православия. В этом качестве он намерен координировать отношения внутри православного мира и осуществлять общеправославные инициативы.

История, однако, показывает, что зачастую Константинополь не мог осуществить на практике свои предложения и иногда добровольно уступал свои права другим церквам. Обряд освящения мира на Фанаре является, таким образом, знаком межправославного единства, но это справедливо лишь до известной степени и касается не всех православных церквей. Таким образом, общая картина достаточно сложна: одни православные церкви получают свое миро из Константинополя, в то время как другие сами освящают миро и даже снабжают им сестринские церкви, временно не состоящие в общении с Константинополем.

В любом случае, принятие мира от другого патриархата не означает автоматически, что принимающий признает верховную власть дающего. Здесь следует упомянуть, что на протяжении XX в. несколько константинопольских патриархов предлагали своим синодам посылать новоосвященное миро в сестринские церкви, которые производят и освящают свое собственное миро.

Таким образом, с одной стороны, чинопоследование приготовления и освящения мира демонстрирует и утверждает единство, а с другой стороны, оно же подчас обнаруживает и разделение — в случае разрыва общения, настаивания на своей независимости и расхождения во мнениях о правильном исполнении канона.

Тем не менее вера, литургия, экклезиология, *“lex orandi”* и *“lex credendi”* по-прежнему глубоко связаны: то, как церковь молится и прославляет Бога, определяет ее веру, а вера — богослужение. Сюда, однако, следует всегда добавлять и *“lex vivendi/agendi”*.

Веру церкви определяет не только то, как она молится и славит Бога, но эти два «закона» должны определять образ ее жизни и действий. И наоборот, правильный образ жизни и действий предполагает правильное богослужение и веру [11]. Таким образом, при-

11. См., напр.: [*Dragica Tadic-Papanikolaou*].

готовление и освящение мира должно быть связано с общинной церковной заботой, попечением и взаимным служением, чтобы нести духовный мир и быть «благоуханием приятным» *[1] друг для друга.

*[1] Ср. Еф 5:2

Перевод Аси Дашевской

Сокращения

Cyr. Hieros. Mystag.	Кирилл Иерусалимский. Поучения тайноводственные
EH	Псевдо-Дионисий. О церковной иерархии

Источники

1. *Барберини 336* = Евхологий Барберини гр. 336 / Изд-е, предисловие и прим. Е. Велковской, С. Паренти; Пер. с итал. С. Голованова; Редакция русского перевода Е. Велковской, М. Живовой. Омск : Голованов, 2011. 512 с.
2. *Corpus Dionysiacum* = Corpus Dionysiacum. II, Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae / Eds. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin : De Gruyter, 1991. 318 p. (Patristische Texte und Studien; Bd. 36).
3. *Cyril of Jerusalem* = The Works of Saint Cyril of Jerusalem // Ed. L. P. McCauley, A. A. Stephenson. Washington, DC : The Catholic University of America Press, 1970 (The Fathers of the Church; v. 64).
4. *Cyrill von Jerusalem* = Cyrill von Jerusalem. Mystagogicae Catecheses — Mystagogische Katechesen / Trans., intro G. Röwekamp. Bd. 7. Freiburg i. Br. ; Basel ; Wien ; Barselona ; Rom ; New York : Herder, 1992. 197 p. (Fontes Christiani; Bd. 7).
5. *Nicholas Cabasilas* = Cabasilas N. The Life in Christ / Trans. by C. J. de Cantanzaro. New York : St. Vladimir's seminary press. 1974. 229 p.
6. *Symeon of Thessalonica* = Symeon, Archbishop of Thessalonica. 'Περὶ τῆς ἱερᾶς τελετῆς τοῦ ἁγίου μύρου' — De sacro ritu sancti unguenti // Patrologia Graeca. V. 155. Col. 237–252.

Литература

1. *Bremer, Senyk* = Bremer T, Senyk S. The Current Ecclesial Situation in Ukraine : Critical Remarks // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2019. Iss. 63. P. 27–58.

2. *Dupuy* = Dupuy B. (1990). La concession du saint myron à la métropolie de Kiev (XIVe s.) et ses aspects actuels // Istina. 1990. Iss. 35. P. 94–104.
3. *Frazee* = Frazee Ch. A. The Orthodox Church and Independent Greece, 1821–1852. Cambridge : Cambridge University Press, 1969. 228 p.
4. *Groen, Nassis* = Groen B., Nassis Ch. Consecration of Chrism: Symbol of Ecclesial Unity? // Eds. E. Farrugia and Ž. Paša. Autocephaly and the Orthodox Churches [provisional title]. Rome, 2022, in press (Orientalia Christiana Analecta).
5. *Gudziak* = Gudziak B. A. Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest. Cambridge, MA : Harvard Ukrainian Research Institute, 1998. 512 p.
6. *Hermann* = Hermann E. Wann ist die Chrisamweihe zum ausschlie lichen Vorrecht der Patriarchen geworden? // Recueil dédié à mémoire du prof. Peter Nikov [Bulletin de la Société historique bulgare 16–18]. Sofia : Blgarsko istorichesko druzhestvo, 1940. P. 509–515.
7. *Nowakowski* = Nowakowski P. La formation du rite du saint myron dans la tradition liturgique slave de Kiev // Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal — Conférences Saint-Serge, LIVe Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25–28 juin 2007 / Ed. C. Braga. Rome : Carlo [Publ.], 2009. P. 219–238 (Biblioteca "Ephemerides Liturgicae", "Subsidia" ; v. 148).
8. *Renoux* = Initiation chrétienne, V. 1 : Rituels arméniens du baptême / Trans., intro, notes Ch Renoux. Paris : Cerf, 1997. 194 p. (Sources Chrétiennes; v. 1).
9. *Serving Communion* = Serving Communion: Re-Thinking the Relationship between Primacy and Synodality // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2019. Iss. 63. P. 59–125.
10. *Stramara* = Stramara D. F. Toward a Chrismatic Ecclesiology as a Theological Basis for Primacy // Journal of Ecumenical Studies. 2014. Iss. 49. P. 218–246.
11. *Tadic-Papanikolaou* = Tadic-Papanikolaou D. Orthodox Contributions for the Understanding and Practice of Diakonia (the "Liturgy after Liturgy") // Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education / Eds. Pantelis Kalaitzidis et al. Oxford : Fortress Press, 2014. P. 725–732.
12. *Tinatin et al.* = Tinatin Ch., Kölligan D., Brakmann H. Die Feier der Myronweihe in der armenischen Kirche — mit einer deutschen Übersetzung und liturgiehistorischen Beobachtungen // Oriens Christianus. 2018. Iss. 101. P. 177–233.
13. *The Ecumenical Patriarchate* = The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly: Historical, Canonical, and Pastoral Perspectives / Ed. by Evagelos Sotiropoulos. Order of Saint Andrew the apostle, archons of the Ecumenical patriarchate, 2019. 85 p.

14. *Αγαθάγγελος* = Αγαθάγγελος, Επίσκοπος Φαναρίου. Ἡ θεολογικὴ καὶ κανονικὴ παράδοση τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος περὶ τοῦ καθαγιαμοῦ, τῆς παραλαβῆς καὶ τῆς λατρευτικῆς χρήσεως τοῦ Ἁγίου Μύρου κατὰ τὸν ΙΘ΄ καὶ Κ΄ αἰώνα. Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2012. 368 σ.
15. *Τὸ Ἅγιον Μύρον* = Τὸ Ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ / Οικουμενικόν Πατριαρχείον. Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1992. 31 σ.

Статья поступила в редакцию 06.12.2021; одобрена после рецензирования 30.01.2022; принята к публикации 01.02.2022

Research article
UDC 248.158
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_121

Basilius J. Groen

Consecration of Chrism: Symbol of Ecclesial Unity?

Groen Basilius J., emeritus professor of liturgical studies and sacramental theology, the University of Graz, the UNESCO chair for intercultural and interreligious dialogue in South-eastern Europe; visiting professor, the Catholic University of Leuven, the Institutum Liturgicum in London and Farnborough, the Pontifical Oriental Institute in Rome, Graz, Austria, bert.groen@uni-graz.at

ABSTRACT: In the course of history, the sanctification of the precious chrism/myron has become increasingly complex; the article investigates how, when and why this happened. Moreover, the consecratory ceremony evolved into a sign of ecclesial togetherness in a common celebration with the church leadership. In Byzantine-rite Orthodoxy, the costly and impressive ritual developed into a supra-diocesan prerogative of the Patriarchate of Constantinople. However, various other autocephalous churches, such as the Patriarchate of Moscow, hallow their own myron. Therefore, the ritual in question, also meant to unify global Orthodoxy, is not entirely pan-Orthodox. After having outlined this, the article concludes: On the one hand, the liturgy of confecting and consecrating chrism intends to demonstrate and bring about unity; on the other, the very same liturgy also reveals (at times) division, namely in situations of rupture of communion, insistence on one's own independence, and different convictions about the correct canonical order.

KEYWORDS: theology, liturgics, chrism, myron, autocephaly, Orthodox Church, ecclesial unity, Patriarchate of Constantinople, Patriarchate of Moscow

FOR CITATION: Groen B. J. (2022). "Consecration of Chrism: Symbol of Ecclesial Unity?". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 42, pp. 121–129.
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_121.

© Groen B. J., 2022

Chrism/myron[1] is a "royal ointment, spiritual salve for the protection of life and sanctification of souls and bodies, oil of gladness… robe of incorruptibility and perfect-making seal" [*Barberini 336, 144*]. In such terms, the oration over the holy unguent on Great Thursday found in the ancient *codex Barberini graecus 336* praises its beneficial qualities[2]. Chrism is a major symbol of the presence of the Holy Spirit in the church and its worship. Its sanctification brings about that the oil mixed with the other essences is no longer merely a blend of all kinds of substances, but has been transformed into a sacred matter the Holy Spirit dwells in. According to Cyril of Jerusalem (d. 386 or 387), the scented oil is no longer common, ordinary oil, but a graceful gift of Christ*[1,3]. The mystical author who calls himself Dionysius the Areopagite (ca. 500) even qualifies holy myron as possessing the same theological significance as the Eucharist*[2] [*Corpus Dionysiacum, 95–104*][4]. Also today, both clergy and laity consider this "oil of gladness"[5] most important and sacrosanct. The confection and subsequent consecration of chrism is, by all accounts, a key event in present-day Orthodox church life. Concurrently, it intersects with the manifold questions of ecclesial identity, autocephaly and unity.

*[1] *Cyr. Hieros. Mystag. 3. 3*

*[2] *EH. 4*

The course of history manifestly demonstrates that the initially simple ritual of blessing perfumed oil used for the initiation of new Christians and other liturgical ends, has considerably developed. At first, perfumed oil needed for the unction after immersion was sanctified during baptism itself by the officiating clergy, be it a priest or a bishop. Then, a gradual change concerning the administration of the process of confecting and consecrating chrism took place. In the East, it became — probably by the end of the fifth century — increasingly the exclusive prerogative of bishops to oversee and direct the myron production and sanctification and preside at its rituals. Inasmuch as local synods continued to censure priests who for an extended period of time kept sanctifying chrism themselves, one may deduce that the transition from presbyteral to episcopal rights in this domain was an ambiguous and contentious issue, and that it might have taken several centuries before the canons which prescribed that the act of sanctifying myron be the bishops' prerogative, were universally accepted and applied.

1. Throughout this article, I use the words "myron" and "chrism" indiscriminately and interchangeably.

2. This euchologion dates from the second half of the eighth century and originates from southern Italy.

3. Cf.: [*Cyrill von Jerusalem, 126–127; Cyril of Jerusalem, 170–171*].

4. Cf. Nicholas Cabasilas. *The Life in Christ*, book 3 [*Nicholas Cabasilas, 103–112*]; Symeon, Archbishop of Thessalonica. Περὶ τῆς ἱερᾶς τελετῆς τοῦ ἁγίου μύρου [*Symeon of Thessalonica*].

5. Cf. Heb 1:9, Ps 44:8 and Is 61:3 (the latter two according to LXX).

The process of making and hallowing chrism took place once a year, especially on Thursday of Holy Week, a day appointed because of its proximity to Easter, when myron was needed for the initiation sacraments. In Eastern Christianity, however, instead of the annual enactment of the consecration ritual, it became common to do so only done when need arose, that is, every so many years. Moreover, there, the bishops' prerogative to consecrate myron was gradually reserved to the "πρῶτος" of each local church (the patriarch, metropolitan or archbishop, respectively). In the Byzantine rite, the transition of this prerogative to the πρῶτος probably happened in the course of the fourteenth and fifteenth centuries. In the West-Syriac tradition, this may have occurred during the thirteenth century, and in the Armenian one already in the late 17th — early 18th century. At any rate, the transition in question was a gradual process, and there existed considerable differences from one region to another [*Hermann; Tinatin et al., 207–208*] [6].

There are in fact two key reasons of limiting the privilege of hallowing myron to the πρῶτος. First, the process of preparing the "heavenly salve" became more and more complex. Second, there was a noted tendency toward centralization of ecclesial authority and, as for the Byzantine rite, emphasizing the coordinating role of the Patriarchate of Constantinople [7]. Because of the growing impact of this patriarchate, also in liturgical matters, it began to reserve the privilege of sanctifying the holy myrrh to itself. Strikingly, today the patriarch of Constantinople and the other bishops in attendance say the consecratory oration over the chrism jointly [*Τὸ Ἅγιον Μύρον, 28–29*]. One could regard this common simultaneous enactment as a soft, indirect reference to former practice.

Alongside the contemporary impressive consecration ceremony and the participation of all ecclesial ranks (although the hierarchy clearly dominates), it is especially the use of myron in the initiation sacraments that makes it a primary sign of its interconnectedness with the sacraments and the whole of ecclesial worship, and of the presence of the Holy Spirit in the church. Hence, besides baptismal and Eucha-

6. According to [*Renoux*], already before the ninth century, the Armenian patriarch had the prerogative of consecrating myron.

7. For a concise overall study on the development of primacy and tension with the principle of synodality in both Orthodoxy and Roman Catholicism, see: [*Serving Communion*].

ristic ecclesiology, one might also speak of "chrismatic ecclesiology", a foaming source of ecclesial life [*Stramara*]. Certainly, myron and its sanctification are meant to constitute a cohesive bond within the Orthodox Church, intersecting its hierarchy, especially its πρῶτος, with actual liturgical life in dioceses, parishes and monastic communities. Thus, one could compare it with the commemoration of the primates of the sister churches in the diptychs and the "irenic letters" which a new πρῶτος sends to his confreres.

As we shall see in this concise article[8], various autocephalous churches obtain their chrism from Constantinople, whereas others produce and sanctify their own. The former include the Churches of Alexandria, Antioch, Jerusalem, Cyprus, Greece, Poland, Albania, the Czech Lands and Slovakia, Mount Sinai, Finland and Estonia. Given this divergence, we may ask whether the process of confecting and consecrating myron constitutes, in addition to a visible sign of unity *within* any Orthodox church, also a token of *inter*-Orthodox togetherness. Is it, or should it be, also a pan-Orthodox symbol of unity? Let me give a few examples of the disparate history of our subject.

Serbia has changed its course: Initially, after Constantinople granted it autocephaly (1879), ordering it simultaneously to procure its chrism from the Bosporus, Belgrade obtained it from there, but then began to confect its own and is still doing so. The "Macedonian Orthodox Church", however, which in 1967 unilaterally declared its independence from the Patriarchate of Serbia, also stopped acquiring its sacred myrrh from there and now consecrates its own, with the archbishop in Skopje presiding and the chrism also being sent to the parishes abroad. But because the Serbian Patriarchate and other Orthodox regard this church as schismatic, its myron is also deemed invalid. Presently, the Patriarchate of Serbia possesses again some ecclesial structures in the Republic of North Macedonia, and these obtain their myron from Belgrade.

By contrast, the Church of Greece, bound in its autocephaly tomos (1850) to obtain its chrism from Constantinople, still holds on to this regulation. Before, when the Greek uprising against the Ottoman empire broke out and the patriarchate in the imperial city condemned the insurrection (1821), the rebellious Hellenes, who also proclaimed ecclesial autocephaly, were no longer allowed to get chrism from Con-

8. In collaboration with a Greek colleague, Chrysostom Nassis (Aristotle University of Thessalonica), I have written a much longer version, with ample bibliography: [*Groen, Nassis*]. That article examines also the confection and consecration of chrism in other churches, both Oriental and Occidental.

stantinople. This prohibition, however, was circumvented and after Constantinople signed the aforementioned tomos, thus terminating the schism, the Church of Greece could officially again obtain myron from the patriarchate [9].

Does already the Serbian example candidly display that the consecration service at the Phanar is not fully pan-Orthodox, this becomes even clearer when we note that also the Patriarchates of Moscow, Georgia, Romania and Bulgaria produce and consecrate chrism themselves. Dwelling on the Moscow Patriarchate for a while, we find corroborative evidence that the πρῶτος prerogative to preside over the chrism consecration ritual possesses a changeable history. We need to look, in this framework, first at Ukraine. In ca. 1590 — some six years before the Union of Brest was concluded, — the metropolis of Kiev, then still under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople, obtained from the latter the right to consecrate and distribute its own myron. It is possible that the practice of preparing and sanctifying chrism on the part of the metropolitan of Kiev began even earlier, namely in the mid-fifteenth century. Whatever the exact date may have been, important reasons for the local production were the vast population, the long and perilous journey, and the predicaments and penury of the patriarchate at the Bosporus, as the confection of the holy myrrh with its high number of fragrances was a costly affair. During the period between 1520 and 1570, chrism was not even consecrated in Constantinople altogether. Actual practice in Ukraine went even beyond the metropolitan's prerogative because, from the end of the sixteenth century, *every* Ruthenian bishop was entitled to sanctify myron, doing so *every* year on Great Thursday. These prerogatives, however, were later repealed by Moscow (after the Letter of 1686 was issued by the Patriarchate of Constantinople regarding the metropolis of Kiev) and were maintained only in the Ukrainian Greek-Catholic tradition. Sometimes Ukraine also invited the help of other patriarchs. In 1667, for instance, the patriarchs of Alexandria and Antioch jointly performed the ritual in Ukraine and were generously rewarded ("quid pro quo") [10].

Then, at its synod in Moscow in 1675, Russia officially confirmed its practice to enact the myron consecration ritual itself, at that time operating so in both Moscow and Kiev. Presently, the service is cele-

9. According to [*Frazee, 62, 140, 177, 182, 188*], independent Greece got no chrism from Constantinople during the schism. However, Bishop Agathangelos of Phanarion publishes documents pertaining to circumvention: [*Αγαθάγγελος*].

10. See: [*Nowakowski; Dupuy; Gudziak*].

brated in the Christ the Saviour Cathedral in Moscow; the last time happened in 2022. In addition, the Old Believers in Russia produce their own chrism, just as the Old Calendarists in Greece do. The Russian Orthodox Church Outside of Russia (established in 1920) has occasionally sanctified its own myron, received it sometimes from the Patriarchate of Serbia, and after its reunion with the Patriarchate of Moscow in 2007 gets it again from the latter's central depository. The Orthodox Church in America (OCA), too, performs the myron consecration ceremony on its own: When the Patriarchate of Moscow in 1970 declared the OCA's autocephaly, in the autocephaly tomos it authorized the OCA to consecrate its own chrism. Furthermore, the tomos of autocephaly for the newly-established Orthodox Church of Ukraine signed on 5 January 2019, obliges that church to draw its myron from the "First-Throne Church of Constantinople" as affirmation of its spiritual unity with the "Centre of Orthodoxy" [*The Ecumenical Patriarchate*, *81*] [11]. By contrast, the Ukrainian Orthodox Church in communion with the Patriarchate of Moscow continues to receive its chrism from the Russian capital. This again demonstrates that the question of who provides chrism is a token of the controversial issues of autocephaly, autonomy, unity and division.

It is obvious that there exists incongruity between two principles: on the one hand, every autocephalous church is entitled to confect and sanctify its own myron and, on the other, the Ecumenical Patriarchate possesses a primacy of honour and considers itself the spiritual centre of Orthodoxy. In that capacity, it is intent to coordinate relations within the Orthodox world and undertake pan-Orthodox initiatives. History, however, reveals that Constantinople has often not been able to carry its propositions through and at times has also voluntarily ceded its rights to other churches. The myron consecration ceremony at the Phanar is, therefore, an inter-Orthodox sign of unity but at the same time, this holds only to a certain extent true and does not concern all Orthodox churches. So the overall picture is highly complex: several Orthodox churches receive their myron from Constantinople, whereas others consecrate chrism themselves and have even supplied it to sister churches temporarily not in communion with Constantinople. At any rate, accepting chrism from another patriarchate does not automatically mean that the recipient recognizes the supreme authority of the giver. It deserves, incidentally, mention that throughout

11. I cannot dig here into this subject, highly contentious in global Orthodoxy. See, e. g.: [*Bremer, Senyk*].

the twentieth century, several patriarchs of Constantinople have proposed to their synods to send some newly consecrated chrism to sister churches which produce and consecrate their own.

In sum: on the one hand, the liturgy of confecting and consecrating chrism both demonstrates and brings about unity, whereas on the other, the very same liturgy reveals at times also division, namely in situations of rupture of communion, insistence on one's own independence, and different convictions about the correct canonical order.

Even so, faith, liturgy, ecclesiology, the "lex orandi" and the "lex credenda" continue to belong together and be entwined: the way the church prays and celebrates defines its faith, and its faith constitutes its worship. This entanglement, however, must be joined with the "lex vivendi/agenda". The way the church prays and celebrates is not alone in defining its faith, but these two "laws" must determine the manner of living and acting and, vice versa, the right way of living and doing things lays down the correct manner of worshipping and believing [12]. Hence, confecting and consecrating chrism should be tied up to ecclesial communal concern, care and reciprocal service, and be coupled with being spiritual chrism, a "fragrant smell" *[1] for one another.

*[1] Cf. Eph 5:2

Abbreviations

Cyr. Hieros. Mystag.	Cyril of Jerusalem. The Mystagogical Homilie
EH	Pseudo-Dionysius. The Ecclesiastical Hierarchy

References

SOURCES

1. *Barberini 336* = Parenti S., Velkovska E. (eds.) (2000). *L'eucologio Barberini gr. 336*, second rev. ed. with Italian trans., Rome : C. L. V. — Edizioni Liturgiche (Biblioteca "Ephemerides Liturgicae", "Subsidia"; v. 80).
2. *Corpus Dionysiacum* = Heil G., Ritter A. M. (eds.) (1991). *Corpus Dionysiacum*, v. 2 : *Pseudo-Dionysius Areopagita : De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*. Berlin : De Gruyter (Patristische Texte und Studien; Bd. 36).
3. *Cyril of Jerusalem* = McCauley L. P., Stephenson A. A. (eds.) (1970). *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*. Washington, DC : The Catholic University of America Press (The Fathers of the Church; v. 64).

12. See, e. g.: [*Tadic-Papanikolaou*].

4. *Cyrill von Jerusalem* = Röwekamp G. (transl., introd.) (1992). *Cyrill von Jerusalem. Mystagogicae Catecheses — Mystagogische Katechesen*, Bd. 7. Freiburg i. Br. ; Basel ; Wien ; Barselona ; Rom ; New York : Herder (Fontes Christiani; Bd. 7).
5. *Nicholas Cabasilas* = Cantanzaro C. J., de (transl.) (1974). *Nicholas Cabasilas. The Life in Christ*. New York : St. Vladimir's Seminary Press.
6. *Symeon of Thessalonica* = Symeon, Archbishop of Thessalonica. "Περὶ τῆς ἱερᾶς τελετῆς τοῦ ἁγίου μύρου", in Migne J.-P. (ed.) (1866). *Patrologia Graeca, v.* 155, col. 237–252.

LITERATURE

1. *Bremer, Senyk* = Bremer T, Senyk S. (2019). "The Current Ecclesial Situation in Ukraine : Critical Remarks". *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2019, iss. 63, pp. 27–58.
2. *Dupuy* = Dupuy B. (1990). "La concession du saint myron à la métropolie de Kiev (XIVe s.) et ses aspects actuels". *Istina*, 1990, iss. 35, pp. 94–104.
3. *Frazee* = Frazee Ch. A. (1969). *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821–1852.* Cambridge : Cambridge University Press.
4. *Groen, Nassis* = Groen B., Nassis Ch. (2022). "Consecration of Chrism: Symbol of Ecclesial Unity?", in Farrugia E., Paša Ž. (eds.). *Autocephaly and the Orthodox Churches* [provisional title]. Rome, in press (Orientalia Christiana Analecta).
5. *Gudziak* = Gudziak B. A. (1998). *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest.* Cambridge, MA : Harvard Ukrainian Research Institute.
6. *Hermann* = Hermann E. (1940). "Wann ist die Chrisamweihe zum ausschließlichen Vorrecht der Patriarchen geworden?", in *Recueil dédié à mémoire du prof. Peter Nikov* [Bulletin de la Société historique bulgare 16–18] : Sofiia : Blgarsko istorichesko druzhestvo, pp. 509–515.
7. *Nowakowski* = Nowakowski P. (2009). "La formation du rite du saint myron dans la tradition liturgique slave de Kiev", in Braga C. (ed.) *Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal — Conférences Saint-Serge, LIVe Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25–28 juin 2007.* Rome : Carlo [Publ.]., pp. 219–238 (Biblioteca "Ephemerides Liturgicae", "Subsidia"; v. 148).
8. *Renoux* = Renoux Ch. (transl., introd, notes) (1997). *Initiation chrétienne*, v. 1 : *Rituels arméniens du baptême*. Paris : Cerf (Sources Chrétiennes; v. 1).
9. *Serving Communion* = Serving Communion : Re-Thinking the Relationship between Primacy and Synodality : A Study by the Saint Irenaeus Joint

Orthodox-Catholic Working Group. Los Angeles : Tsehai, 2019 (also published in: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 2019, iss. 63, pp. 59–125).

10. *Stramara* = Stramara D. F. (2014). "Toward a Chrismatic Ecclesiology as a Theological Basis for Primacy". *Journal of Ecumenical Studies*, 2014, iss. 49, pp. 218–246.
11. *Tadic-Papanikolaou* = Tadic-Papanikolaou D. (2014). "Orthodox Contributions for the Understanding and Practice of Diakonia (the 'Liturgy after Liturgy')", in P. Kalaitzidis (ed.). *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*. Oxford : Fortress Press, pp. 725–732.
12. *The Ecumenical Patriarchate* = Sotiropoulos E. (ed.) (2019). *The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly: Historical, Canonical, and Pastoral Perspectives*. Order of Saint Andrew the apostle, archons of the Ecumenical patriarchate.
13. *Tinatin et al.* = Tinatin Ch., Kölligan D., Brakmann H. (2018). "Die Feier der Myronweihe in der armenischen Kirche — mit einer deutschen Übersetzung und liturgiehistorischen Beobachtungen". *Oriens Christianus*, 2018, v. 101, pp. 177–233.
14. *Αγαθάγγελος* = Αγαθάγγελος, Επίσκοπος Φαναρίου (2012). *Ἡ θεολογικὴ καὶ κανονικὴ παράδοση τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος περὶ τοῦ καθαγιαμοῦ, τῆς παραλαβῆς καὶ τῆς λατρευτικῆς χρήσεως τοῦ Ἁγίου Μύρου κατὰ τὸν ΙΘ΄ καὶ Κ΄ αἰώνα.* Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος.
15. *Τὸ Ἅγιον Μύρον = Τὸ Ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Οικουμενικόν Πατριαρχείον. Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1992.

The article was submitted 06.12.2021; approved after reviewing 30.01.2022; accepted for publication 01.02.2022

Научная статья
УДК 348.5
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_130

М. А. Наумова

Происхождение и назначение церковных канонов в сочинениях Н. П. Аксакова

Наумова Марина Анатольевна, проректор по развитию, Свято-Филаретовский институт; аспирантка, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Москва, Россия, mrnaumova@sfi.ru

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена анализу представлений церковного историка и канониста Н. П. Аксакова о происхождении и назначении церковных канонов. Оригинальность его воззрений заключается в том, что он рассматривал каноны как нормы, которые появились в церкви с самого начала ее существования. Они могли не называться канонами, но по существу являлись правилами, которые опирались на апостольское предание и фактически задавали норму жизни церкви. Эти канонические нормы сформировали церковный строй в доникейский период истории церкви. Основной характеристикой указанного строя являлся его соборный характер. Церковь рождена как свободный, соборный, самоуправляющийся организм, что находит непосредственное выражение в ее устройстве. В первые три века своей истории церковь регулярно собиралась на соборы и на них самостоятельно решала вопросы своей внутренней жизни. Аксаков настаивает на том, что законный церковный строй был нарушен, в церковную жизнь привнесены светские начала, вследствие чего церковь утратила соборный характер своей жизнедеятельности, а вместе с ним свободу и самостоятельность. Восстановление нарушенного строя может произойти только на том же основании, на котором он был некогда создан, т. е. на тех неизменных канонических началах, которые проистекают из апостольского предания и подтверждены опытом жизни доникейской церкви. Хотя в большой степени в сочинениях Аксакова речь идет скорее о консилиарности, чем о соборности, в статье отмечается,

© Наумова М. А., 2022

что он руководствовался идеалом соборной Церкви, которую он находил в Священном писании и предании Церкви.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, каноны, каноническое предание, канонические нормы, церковный строй, соборная деятельность, доникейский период, апостольское предание

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Наумова М. А. Происхождение и назначение церковных канонов в сочинениях Н. П. Аксакова // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 130–151. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_130.

M. A. Naumova

The Origin and Purpose of Church Canons in N. P. Aksakov' Writings

Naumova Marina Anatolyevna, Vice Rector for Development, St. Philaret's Institute; Postgraduate student, SS Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies, Moscow, Russia, mrnaumova@sfi.ru

ABSTRACT: This article analyses the views of the church historian and canonist N. P. Aksakov on the origin and purpose of church canons. The originality of his views lies in the fact that he considered the canons as norms that appeared in the Church from the very beginning of its existence. They may not have been called canons, but they were essentially rules that relied on apostolic tradition and in fact set the standard for church life. These canonical norms shaped the church order in the pre-Nicaean period of church history. The main characteristic of this order was its synodic nature. The Church was born as a free, conciliar, self-governing body, which finds direct expression in its structure. During the first three centuries of its history the Church met regularly in councils and decided on its own internal life. Aksakov insists that the legitimate church system has been violated, secular principles have been introduced into church life, as a result of which the Church has lost the synodic character of its life, and with it its freedom and independence. The restoration of the disrupted order can only take place on the same basis on which it was once established, that is, on those immutable canonical principles which derive from apostolic tradition and have been confirmed by experience in the life of the pre-Nicaean Church. Although much of Aksakov's writings are more about conciliarity than synodality, it is stated in the article that he was guided by the ideal of a synodal Church, which he found in Holy Scripture and Church tradition.

KEYWORDS: theology, canons, canonical tradition, canonical norms, church order, synodal activity, pre-Nicaea period, apostolic tradition

FOR CITATION: Naumova M. A. (2022). "The Origin and Purpose of Church Canons in N. P. Aksakov' Writings". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 42, pp. 130–151. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_130.

Николай Петрович Аксаков (1848–1909) — доктор философии, церковный историк и канонист, был членом группы «32-х» петербургских священников (впоследствии «Союза церковного обновления»), одним из активных участников первого отдела Предсоборного присутствия (1906 г.). Основной темой научных интересов Н. П. Аксакова было церковное Предание. Неслучайно завершающим и наиболее известным его исследованием стала работа «Предание Церкви, предание школы» [*Аксаков 2000*], в которой ученый представил научно-богословскую критику вопросов, бывших предметом дискуссии на заседаниях первого отдела Предсоборного присутствия. Произведенный анализ убедил Аксакова в «глубокой розни самых представлений об идеале Церкви, которыми водились члены Присутствия» [*Аксаков 2000, 3*]. Аксаков понял, что вопрос о том, каким преданием руководствуются члены церкви в своих мыслях и действиях, напрямую зависит от того, какой они видят или хотят видеть церковь, т. е. не Предание определяет экклезиологические взгляды «зиждущих», а их представления о церкви определяют то, какое предание они полагают в основу церковной жизни. Вопрос о различении единого и целостного Предания от многочисленных, зачастую противоречащих друг другу преданий, стоит перед церковью очень остро, ведь далеко не всякое предание выявляет богооткровенную Истину о Церкви, а некоторые «предания» могут быть следствием прямых заблуждений, пусть и освященных тысячелетней историей[1]. Отступая от своего Предания, церковь «открывает простор для школьных

1. См., напр.: «Но Церковь всегда отличала исконный обычай, ведущий начало свое от апостолов, составляющий часть апостольского предания и в качестве написанного закона равносильный канону, от вкравшегося позднее обычая, которому никакая давность не может придавать значения авторитетности и который должен подлежать окончательному уничтожению, если противоречит исконному преданию Церкви… Злоупотребление всегда остается злоупотреблением и заблуждение всегда остается заблуждением; даже тысячелетняя давность не может освятить их нисколько» [*Аксаков 1906д, 157*].

традиций и для предания человеческого» [*Аксаков 2000, 274*]. Это касается как вопросов веры, так и строя церковной жизни.

Среди ученых-канонистов доминирует представление о том, что каноническое предание имеет своим началом эпоху вселенских соборов, когда были сформулированы первые канонические нормы. Аксаков — один из немногих ученых, последовательно придерживавшихся альтернативной точки зрения, согласно которой канонический строй церкви сформировался в доникейский период церковной истории. С появлением церкви появились и первые каноны, которые с самого начала регулировали жизнь церкви как самоуправляющегося целого.

Данная статья посвящена тому, как решается вопрос о происхождении и назначении канонических норм в богословском наследии Н. П. Аксакова. Актуальность представленного исследования обусловлена оригинальностью взглядов Аксакова, повлиявших на экклезиологические споры конца XIX — начала XX в. и не утративших своего значения в наше время. При этом самостоятельного исследования, раскрывающего в развернутом виде представления данного автора о каноническом предании церкви, нам найти не удалось.

Исследованиям Аксакова в сфере канонического права уделяется внимание в дореволюционной монографии свящ. Николая Антонова [*Антонов*], которая посвящена обзору общественно-политических и церковно-религиозных взглядов ученого. В книге Ю. В. Балакшиной «Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907» [*Балакшина*] представлен анализ той роли, которую Аксаков как церковный историк и канонист играл в группе «32-х» петербургских священников. По мнению автора монографии, он «входил в организационное ядро группы» [*Балакшина, 174*] и являлся одним из авторов ее программных документов, включающих в себя записки к Святейшему синоду. Основной идеей этих документов было возвращение к исходному каноническому строю церковной жизни путем созыва Поместного собора. Е. В. Белякова в своей монографии «Церковный суд и проблемы церковной жизни» подчеркивает, что Аксаков «разрабатывал тему церковного Предания как живого наследия» Церкви [*Белякова, 39*]. Каноны являются частью этого живого наследия, «которая должна быть прочитана в общем контексте церковной истории» [*Белякова, 39*]. Белякова отмечает также, что Аксаков предложил новую методику истолкования канонов. И. В. Борщ в своей монографии «Русская наука церковного

права в первой половине XX века: поиск методологии» дает обзор канонических взглядов Н. П. Аксакова [*Борщ*]. Автор подчеркивает, что Аксаков связывает дискуссию о каноническом предании с ее экклезиологическуюой почвой, поскольку для него каноническая традиция — это прежде всего опыт жизни церкви в каноне, как присущей ей норме, а не собрание канонических текстов или правил. Воспринять каноническое предание возможно только в контексте всего церковного Предания, так как только в полноте Предания нам открывается свидетельство о Церкви как о едином организме любви — Теле Христовом [*Борщ, 73–74*].

Ключевая идея Аксакова заключается в том, что канонические нормы не возникли в какой-то определенный момент истории христианской церкви, но существовали с самого ее начала и именно в качестве *норм* церковной жизни: «…каноны не нарождались и не возникали в истории, но существовали в зачатках ее, как присущие ей и руководившие» [*Аксаков 1906е, № 12, 361*]. Следует отметить, что Аксаков в общем виде воспринял эту идею от своего учителя, профессора канонического права Казанского университета (а впоследствии и Московского университета) А. С. Павлова (1832–1898). Знакомство Аксакова с Павловым состоялось в Гейдельберге (Германия) во второй половине 60-х годов XIX в. Аксаков получал образование в университете, а известный профессор находился в это время в длительной командировке с целью изучения римского права. Павлов был приглашен матерью Аксакова для чтения сыну курса лекций по истории церкви и каноническому праву [*В. К., 493*]. Дальнейшее общение учителя и ученика не прекращалось до конца жизни Павлова. Сведения о взглядах профессора Павлова на каноническую традицию можно почерпнуть из его курса лекций по церковному праву, изданного в начале XX в. в журнале «Богословский вестник» и затем отдельным сборником [*Павлов*]. Н. П. Аксаков воспринял идею о производности канонов из апостольского предания от своего учителя и развил ее, обосновав ссылками на Священное писание, святоотеческое наследие и факты церковной истории.

Подобный взгляд на каноны не был общепринятым в конце XIX — начале XX в. По мнению большинства ученых, канонический строй церкви был сформирован в эпоху вселенских соборов, когда появились первые зафиксированные соборными определениями канонические нормы. С точки зрения Аксакова такой взгляд на церковные нормы не только не соответствует Священному писанию и преданию, но и разрывает живую ткань кано-

нической традиции. Церковный строй сложился в доникейский период, многие вопросы своей внутренней и внешней жизни церковь решала на основе определенного чина, который был выражением единого канонического предания церкви.

По мысли Аксакова, первые каноны в точном смысле этого слова, т. е. нормы или образцы, содержатся на страницах Священного писания. Некоторые отцы Церкви «не только отдельные изречения Христа, но и действия Его, долженствующие служить образцом и примером, именно и называют канонами» [*Аксаков 1906е, № 15, 443*]. В частности, он ссылается на слово свт. Василия Великого о том, что в Священном писании много канонов: «В Божественном Писании много канонов, которые обязаны наблюдать возревновавшие о благоугождении Богу» [*Аксаков 1906е, № 15, 443*]. Само слово новозаветного писания тоже можно назвать каноном, оно не включено в канонические сборники только потому, что постановления соборов мыслились не иначе, как основанные на нем.

Так, например, канонической нормой было само собирание церкви для обсуждения и решения вопросов церковной жизни. Такой канон содержится уже в книге Деяний апостолов*[1]. По мысли Аксакова, апостольский собор является прообразом и предтечей абсолютно всех последующих соборов: «Им положено навеки каноническое начало, дан канон, от которого нельзя отступать» [*Аксаков 1906е, № 15, 448–449*]. Эта норма выражает природу Церкви как соборного организма. Каноническая норма, определяющая цели и состав собора, по мысли Аксакова, также проистекает из апостольского предания об Иерусалимском соборе. Согласно этому канону, целью соборов является «устранение розни, разрешение недоумений, восстановление единодушия…» [*Аксаков 1906е, № 15, 449*]. По мнению Аксакова, «состав собора тоже может почитаться канонически определенным, ибо раз навсегда представлялся выясненным и при том непреложно, что в него входит неразделимая Церковь: апостолы, старшие и народ» [*Аксаков 1906е, № 15, 449*]. Во время полемики на заседании в Предсоборном присутствии Аксаков обращается для подтверждения этого тезиса непосредственно к тексту Деяний апостолов, сопровождая его комментариями свт. Иоанна Златоуста. Соборная деятельность церкви началась с собрания Антиохийской церкви, «постановляющего и избирающего» Павла, Варнаву и других братьев пойти к апостолам и пресвитерам в Иерусалим для разрешения спорного вопроса о необходимости обрезания

*[1] Деян 15

для уверовавших из язычников. Из текста Деяний следует, что посылают их не к Иерусалимской церкви, а именно к апостолам и пресвитерам как к старшим в ней. Причем Аксаков отмечает, что на тот момент под ними подразумевались «не носители той или иной церковной степени, а только старшие члены церкви в противоположность младшим, позднее обращенным» *[1] [*Журналы, 24*]. Как следует из текста Деяний, *приняты они были всею «церковью, апостолами и пресвитерами»* *[2]. По поставленному спорному вопросу в Иерусалимской общине произошло разделение; за обрезание стали выступать недавно уверовавшие, «т. е. младшие, являющиеся ревнителями закона, скорее всего, фарисеи» [*Журналы, 24*]. Тогда апостолы и пресвитеры собрались рассмотреть их слово *[3], но это рассуждение происходило не обособленно, а при всем множестве уверовавших. В этом месте Аксаков ссылается на толкование свт. Иоанна Златоуста: «Заметь, — говорит он (свт. Иоанн Златоуст — *М. Н.*), — что Петр дает сначала произойти рассуждению *в церкви*, а потом и говорит», т. е. на Иерусалимском соборе «не отдельные голоса раздавались, а производилось обсуждение, совместная, а потому и соборная работа» [*Журналы, 24*]. На соборную работу указывает также то, что в огромном числе древнейших списков книги Деяний апостолов в этом месте стоит слово «соизыскание» — συζήτησις, или «совместное изыскание», которое приводит к единодушному решению. Об этом свидетельствует фраза «изволилось нам ставшим единодушными — γενομένοις ὁμοθυμαδόν» *[4]. Таким образом, — резюмирует Аксаков, — послание Иерусалимской церкви отправляется в Антиохию «по изволению апостолов и пресвитеров и всей (или целой Церкви)», через избранных «апостолами, пресвитерами и целою Церковью» и от имени «апостолов, пресвитеров и братии» [*Журналы, 25*]. Из этого следует, что участие всей церкви в апостольском соборе с целью разрешения недоумений, устранения розни, восстановления единодушия является *исходной канонической нормой* для дальнейшей церковной жизни [2].

*[1] Деян 15:2

*[2] Деян 15:4

*[3] Деян 15:6

*[4] Деян 15:25

Последующая практика жизни церкви, согласно исследованиям Н. П. Аксакова, подтверждает существование этой нормы в доникейский период. Церковь регулярно собиралась на поместные и областные соборы в сходном составе и с той же целью. Это озна-

2. В таком понимании цели и состава апостольского собора Н. П. Аксаков опирается на комментарии свт. Иоанна Златоуста к 15-й главе Деяний апостолов (Беседа 22).

чает, что церковь руководствовалась единым каноническим преданием, берущим свое начало в опыте Иерусалимской церкви: «В течение трех столетий изменились наименования и термины, но не изменилось представление о целой Церкви, действующей и проявляющей себя на соборе… как орудии и органе всей Церкви» [*Аксаков 1906е, № 15, 449*].

Подтверждая существование этой традиции, Аксаков ссылается на деяния поместных и областных соборов[3], а также на свидетельства отцов и писателей Церкви: сщмч. Климента Римского, свт. Афанасия Великого, папы Юлия, сщмч. Киприана Карфагенского, папы Корнилия и др. Чаще других Аксаков ссылался на труды свт. Афанасия Великого. Спустя 300 лет после апостольского собора в своем окружном послании свт. Афанасий писал о том, что собор состоит из собравшегося народа и «принявших власть от Духа», т. е. епископов, или епископов и пресвитеров [*Афанасий Великий, 279*]. Наличие упоминаемого свт. Афанасием канона, с точки зрения Аксакова, свидетельствует о том, что до 341 г. сохраняются представления о составе участников, заложенные во времена апостольского собора.

Идею о том, что нормы апостольского предания в первые три века могли не называться канонами и не фиксироваться в качестве таковых, но осознавались как общеобязательные нормы для всей церкви, Н. П. Аксаков также унаследовал от своего учителя профессора А. С. Павлова. Известный канонист считал, что в начальный период истории церкви первые христианские общины управлялись своими предстоятелями по тем нормам, которые были даны апостолами в их предании. Указанных норм «все держались с неизменной верностью, как общего и необходимого канона церковной жизни и дисциплины» [*Павлов, 44*]. Но постепенно в церквах стали появляться нормы, которые соблюдались в них как обычаи или отеческие предания. Эти нормы зачастую подавали повод к спорам между отдельными церквами по тем вопросам, прямых оснований для решения которых не усматривалось

3. Аксаков ссылается на Евсевия, упоминавшего «о многочисленных соборах „верующих“, отлучивших последователей Монтана», свт. Киприана Карфагенского, который писал об участии в соборах по делам падших епископов, пресвитеров, дьяконов, исповедников и твердых в вере мирян. Кроме этого заглавие послания Антиохийского собора 267 г., низложившего Павла Самосатского, содержит в себе формулу: «…епископы, пресвитеры и церкви Божии, уведомляющие, что мы низложили Павла как еретика, и мы поставили на его место другого». Особо Аксаков отмечает свидетельство Фирмиллиана Каппадокийского о ежегодных соборах, на которые собирались *seniores et praepositi* — так в актах и у церковных писателей обозначались «мужи церковные», не входящие в состав клира. См.: [*Журналы, 445–446*].

в предании апостолов. В таких случаях церкви собирались на соборы, на которых спорный вопрос решался исходя из предания старших церквей, основанных апостолами. Некоторые соборные определения, представлявшие ценность для всей церкви, сообщались в окружных посланиях другим церквам (например, определения, касавшиеся споров о крещении еретиков, о принятии отпадших от христианства). Если такое определение принималось церквами, то оно получало значение общеобязательной нормы, т. е. канона, хотя, как подчеркивал проф. Павлов, эти определения не назывались канонами, как впоследствии, во время вселенских соборов. По этой причине, писал он, «мы не имеем от этого периода ни одного соборного определения, которое вошло бы в состав общецерковного канонического кодекса» [*Павлов, 45*]. Но по смыслу, подчеркивал профессор Павлов, это были именно каноны как образцы или правила жизни церкви, сформировавшие церковный строй первых трех столетий.

Продолжая мысль своего учителя, Н. П. Аксаков писал, что первый вселенский собор в Никее опирался в своей деятельности на твердо сложившийся канонический строй. В своей статье «Патриаршество и каноны» Аксаков представил подробный анализ соборных постановлений, в результате которого пришел к заключению, что Никейский собор по существу не сформулировал ни одного нового канона, за исключением решений, имеющих частный или локальный характер[4]. Во всех же остальных случаях он опирался на уже имеющийся канонический строй управления

4. Приведем здесь аргументацию Аксакова в развернутом виде: «Из двадцати постановлений первого вселенского <собора> *десять напоминают об обязательности старого канона (1, 2, 5, 6, 9, 10, 13, 15, 16, 18), одно (4), не заключая в себе указания на ранее существовавший канон, составляет однако воспроизведение его, как видно из сличения с аналогичными или тождественными постановлениями* (Ник. 6, Антиох. 9, где говорится о „каноне церковном“ и „древнейшем каноне, имевшем силу от отцов наших“, т. е. со времени отцов), два (7, 20), не упоминая о предшествовавшем каноне, опираются на равносильный ему „древний обычай“ и „древнее предание“, одно повторяет заповедь Писания с указанием на нее (17), и только остальные семь, относясь к новым, небывалым в церковной жизни явлениям, представляют самостоятельные определения или только решения по частным случаям. Если принять во внимание, что и не заключающее в себе указания на канон правило 17 (о ростовщичестве клириков), помимо налагаемого наказания — извержения из клира, объявляет нарушителя чуждым канона или врагом канона, а по 8-му правилу о принятии именующих себя чистыми требуется от них исповедания готовности подчиняться существующим уже определениям Церкви о падших и двоеженцах, то придется прийти к заключению, что *Никейский собор имел перед собою уже определенный канонами строй, к соблюдению которого он призывает*, ограничив законодательную свою деятельность, точнее административную, только частными решениями о введенных женщинах — virgines subintroductae (3), о падших в гонение Ликиниево (11) и павлианах (19). Таким образом, Никейский собор и вообще не дал ни одного вполне нового канона, как общего для Церкви правила, и, в частности, только утвердил и укрепил существовавший ранее канонический строй церковного управления» [*Аксаков 1906г, 3–4*].

и только напоминал о необходимости соблюдения установленных этим строем канонических норм.

> Вообще не надо упускать из вида, что весь строй церковного управления выражен в весьма ничтожном числе действительных канонов (дособорных или апостольских), многократно повторенных соборами и изложенных в сравнительно длинном ряде правил или постановлений. К этому надо прибавить, что весьма значительное количество соборных постановлений имеет чисто временный характер и временное значение, относясь к отдельным частным случаям злоупотреблений [*Аксаков 1906г, 5*].

В подтверждение этого тезиса Аксаков приводит свидетельство одного из участников Никейского собора:

> Не теперь даны каноны и уставы церквам, но прекрасно и твердо преданы отцами нашими; не теперь началась вера, но от Господа перешла к нам через учеников Его. Посему да не погибнет в настоящие дни, что соблюдалось в церквах издревле и до нас [*Афанасий Великий, 278*].

Последующую фиксацию апостольского канона подтверждают канонические правила поместных соборов. Так, в 20-м правиле Антиохийского собора указано, что соборы по каждой области должны собираться «для церковных потребностей и разрешения пререканий», что вполне преемственно по отношению к цели апостольского собора. Это же правило устанавливает периодичность областных церковных соборов — дважды в год, что, по всей вероятности, соответствовало сложившейся к тому времени традиции. Основным содержанием деятельности областных соборов было «обсуждение общих дел и решение вопросов, вызываемых местной церковной жизнью и практикой» [*Павлов, 52*], что не могло, по мнению Аксакова, осуществляться без участия местной церкви, так как не привело бы к достижению желаемой цели собора.

Таким образом, согласно исследованиям Аксакова, свидетельства первых трех веков церковной истории дают основание предполагать, что существовавшие в разных местах христианские общины сознавали себя единым целым — Церковью, объединенной общим апостольским преданием. Из этого предания органично «выросли» нормы, которые сформировали канонический строй церкви в доникейский период церковной истории на началах свободы и самоуправления.

> Церковь искони и раз навсегда начертала идеал своего самоуправления, утвердив основные нормы этого самоуправляющегося строя незыблемым авторитетом апостольского предания. В этом искони предначертанном и установленном строе своего самоуправления Церковь обеспечила внешнюю свободу себе, как совокупному целому, и распределила всю жизнь свою на начале внутренней свободы [*Аксаков 1905, 3*].

Они не были зафиксированы и могли не называться каноническими нормами, но реально существовали и нормировали церковную жизнь. На сложившийся канонический строй опирался в своей деятельности Никейский и последующие соборы.

При знакомстве с идеями Н. П. Аксакова может сложиться впечатление некоторой идеализации опыта доникейской церкви. Подобные упреки можно было услышать от оппонентов Аксакова в Предсоборном присутствии [*Журналы, 18*]. И. В. Борщ подчеркивает, что в статьях и выступлениях Аксакова «речь шла не об идеализации древней церкви и не об отрицании исторического опыта последующих веков, а *о выявлении подлинной нормы жизни* (курсив мой. — *М. Н.*), которая была в Церкви „всегда и везде“, но полнота выражения которой в различные эпохи могла меняться» [*Борщ, 73–74*]. Соглашаясь с основной мыслью Борщ о поиске Аксаковым подлинной нормы церковной жизни, мы, однако, полагаем, что он не избежал некоторого упрощения в оценке опыта раннехристианской церкви. Аксаков отчасти игнорирует те процессы обмирщения, которые происходили уже в доникейский период церковной истории. Отмечая общее понижение уровня церковной жизни в IV в., он не ищет причину этого в предыдущем периоде ее истории и во многом возлагает ответственность за происшедшее на государственную власть. Знакомство с биографией ученого дает некоторые основания предположить, что в опыте раннехристианских общин он искал реализацию собственных чаяний о Церкви как живой церковной общине, являющейся «союзом, основанным на взаимном доверии и любви»[5], а потому был склонен недооценивать реальные исторические сложности и проблемы. Причины, по которым канонический строй ранней церкви был «позабыт или нарушен» [*Аксаков 1905, 4*], он видел

5. В частности, свящ. Николай Антонов отмечает, что Аксаков, находясь за границей, «составил наблюдение, что искомой живой, активной религиозной общины, союза, основанного на взаимном доверии и любви, заграницей быть не может», поскольку «ни католичество, ни лютеранство, ни англиканство не заключают внутренних условий для правильного развития религиозной личности человека» [*Антонов, 17*].

в основном за границами церкви; тогда как важно обращать внимание на те процессы, которые происходили внутри нее, и привели, в конечном итоге, к вмешательству государства в церковный строй и управление.

Соборы, по мысли Аксакова, являлись органами Церкви, основное назначение которых заключалось в том, что они хранили и восстанавливали (в случае нарушения) «предание, воспринятое Церковью» от апостолов [*Аксаков 1906в, № 5, 135*]. Отцы соборов не законодательствовали и не создавали новых канонов как общих правил жизни церкви, но излагали и редактировали то, что им было передано. О таком назначении соборов, как показывает Аксаков, свидетельствуют и сами канонические правила. Так, в первом правиле Халкидонского собора (451 г.) написано: «Мы признали справедливым (законным, потребным, необходимым), чтобы имели верх (силу, господство) каноны святых отцов, изложенные доныне на каждом соборе» [*Аксаков 1906г, 7*]. Единственно возможный грамматический и лексический смысл указанного канона, согласно сделанному Аксаковым переводу с греческого языка, говорит о правилах *от святых отцов*, которые изложены на каждом соборе. По его мысли, «годность, значение и сила канона обусловливались и определялись только преданностью его от святых отцов в качестве составной части церковного предания» [*Аксаков 1906г, 8*]. Косвенное подтверждение данной традиции Аксаков находит в письме папы Юлия I (?–352 гг.) к Антиохийцам:

> Посему и епископы, сошедшиеся на великом Никейском соборе, не без Божия изволения согласились — рассуждения одного собора подвергать исследованию на другом… Если же не желаете, чтобы имел у вас силу *такой обычай древний, упомянутый и записанный на великом соборе* (имеется в виду Никейский собор — *М. Н.*), то подобный отказ неприличен. Что однажды принято в обычай Церковью и *утверждено соборами* (т. е. не одним Никейским), нет основания нарушать то немногим [*Послание Юлия, 313–314*].

Папа Юлий упоминает древний (очевидно, *доникейский*) обычай подвергать исследованию рассуждения одного собора на другом на предмет преемственности его по духу и смыслу церковному преданию.

Н. П. Аксаков в своих сочинениях приводит конкретные примеры того, как происходило подобного рода рассуждение. Так, заседавшие на Халкидонском соборе епископы при прочтении архидьяконом Аэтием 5-го правила неправославного Антиохийского

собора не стали расспрашивать его про авторитетность источника, но признали правоту изложенного канона («этот канон правый, этот канон святых отец» [*Аксаков 1906г, 8*]). Таким образом, соборы были призваны испытывать вновь появившееся в церкви правило в духе и смысле церковного предания и выносить свое суждение о его истинности или ложности. Основное назначение собора было в том, чтобы возвращать церковную жизнь в заданное апостольским преданием русло, к исконному строю ее жизни, а не реформировать ее в соответствии с обстоятельствами времени.

При поверхностном знакомстве с трудами Н. П. Аксакова может сложиться впечатление крайнего консерватизма его взглядов на каноническое предание по причине его убежденности в неизменности канонов: «соборы не составляли и не измышляли каноны, а только издавали и обнародовали уже существующие, доставшиеся по преданию» [*Аксаков 1906г, 10*]. Однако более углубленное исследование его текстов показывает, что он ратовал не за неизменность канонов по букве, а за неизменность канонических начал церковной жизни. Так, в полемике с профессором И. С. Бердниковым, считавшим, что каноны были сформулированы в эпоху вселенских соборов и не имеют оснований в предшествующем периоде церковной истории, он настаивал на необходимости различения вечных и неизменных канонических начал церковной жизни и во многом омертвевших исторических форм их воплощения. Аксаков выступал за возрождение подлинного канонического сознания, которое зиждется на этих канонических началах. Для этого необходимо вникать в истинный смысл канонических правил, чтобы рассмотреть за буквой фундаментальную основу жизни церкви — дух и смысл апостольского предания. Прежде всего, подчеркивал он, необходимо сохранить верность этому духу и смыслу, с ними восстановить преемственную связь, а не радеть о восстановлении даже самых совершенных форм. Эти вечно живые канонические начала отражены в нормах, регулирующих соборную деятельность церкви. Как замечает И. В. Борщ, их невозможно отменить или изменить, от них можно отойти или к ним вновь вернуться, и именно в этом смысле они неизменны — «обязательны и вечны» [*Борщ, 68*].

Можно обнаружить преемственную связь между идеей Н. П. Аксакова о неизменности канонических начал и богословием протопр. Николая Афанасьева, который отмечал «вневременно-временной» характер канонов, имеющих в своем содержании

неизменное ядро — богооткровенную истину о Церкви, которую они призваны наилучшим образом воплотить в изменяющихся исторических условиях [*Афанасьев, 101*].

Если вслед за И. В. Борщ допустить, что Н. П. Аксаков был одним из авторов редакционной статьи «Навстречу Собору Русской Церкви», помещенной во втором номере «Церковного голоса» за 1906 г.[6], то его позицию уже сложно назвать консервативной, так как авторы статьи приходят к мысли, что верность преданию означает также верность закону непрерывного обновления церкви: «В этих правилах мы должны выследить метод живого действия, дух законотворения, а не букву, чтобы оказаться не старообрядцами, а живою Церковью, Телом Христовым» [*Навстречу Собору, 34*]. Подобно тому как всходы развиваются из зерна, так и из сохраненного предания могут появиться новые формы церковной жизни.

> Не копирование старого предлежит нам, а долг проявить всхожесть тех зерен, которые… тысячу лет лежали, как в египетской гробнице, лишь внутри нашего духа, не находя доселе плодоносной почвы. Если мы сохранили *преданную нам жизнь* (курсив мой. — *М. Н.*), то зерна окажутся всхожи [*Навстречу Собору, 34*].

Таким образом, по мнению авторов статьи, задача каждого нового христианского поколения заключается в верности преданию Церкви, в том числе каноническому преданию, но эта верность призвана иметь творческий, обновляющий жизнь церкви характер.

Н. П. Аксаков называл каноны «великой хартией» свободы и видел их основное назначение в том, чтобы через соборную деятельность поддерживать в церкви единство в свободе. При условии верности церкви ее каноническим нормам соборы обеспечивали ей как совокупному самоуправляющемуся целому свободу от вмешательства внешних сил, но они также выступали гарантом ее внутренней свободы от произвола отдельных лиц и от демократического насилия большинства.

> В церкви при верности ее нормам самоуправления, священным канонам ее, нет места ни произволу и самовластию отдельных лиц, каково бы ни было иерархическое положение их, ни деспотизму торжествующего так или иначе сплотившегося или сложившегося большинства; нет в ней ни единовласти-

6. См.: [*Борщ, 70*].

тельства, ни какой бы то ни было олигархии, ибо власть принадлежит только ей самой, во всей ее совокупности, а осуществление власти совершается только посредством соборных определений с постоянным контролированием низших соборов высшими, если решения низших оставляют место недовольству и не удовлетворяют умиротворению церковному [*Аксаков 1905, 3*].

Единение возникало благодаря разрешению нестроений и достижения единодушия в соборной практике. Например, епископское служение осуществлялось под наблюдением дважды в год собирающихся областных соборов. Соблюдая эту норму, церковь обеспечивала всем считающим себя потерпевшими ту или иную несправедливость от епископа возможность соборного разбирательства: «К сим соборам да приступают пресвитеры и диаконы и все почитающие себя обиженными, и от собора да совершается суд (Антиох. 20; Ник. 5,1; Констант. 6; Сардик. 14 и 5)» [*Аксаков 1906б, № 19, 560*]. Пресвитеры, дьяконы и миряне могли приносить на областной собор не только обвинения в адрес епископа по церковным делам, но и жалобы на лично перенесенные от него обиды[7]. Следует отметить, что суд совершался именно собором, состоявшим из епископов (мог присутствовать епископ митрополии, помимо епископа области), пресвитеров и всей местной церкви. В работе «Основы церковного суда» Аксаков подробно исследует порядок и строй церковного суда, изложенный во второй книге «Апостольских постановлений». Он приходит к выводу, что, несмотря на позднее происхождение этого памятника (исследователи обычно датируют его 380 г.), указанный порядок вполне согласуется с теми началами евангельского суда, которые можно найти в Евангелии от Матфея *[1], с указаниями апостола Павла в Первом послании к коринфянам *[2], со свидетельством отцов ранней Церкви и их толкованиями соответствующих новозаветных текстов. По мнению ученого, такая согласованность в обозначенных источниках свидетельствует о единстве предания, которым церковь руководствовалась в своем строе жизни [*Аксаков 1907*].

*[1] Мф 18:15–19

*[2] 1 Кор 5:12–13

Кроме рассмотрения разного рода жалоб и пререканий на соборах происходили выборы епископов. В статье «Об избрании

7. «…Сама Церковь издревле уже озаботилась о том, чтобы всякие действия и распоряжения епископа, имеющие источником гнев (чего и быть не должно было бы), душевную мелочность, сварливость или придирчивость, а также всякого рода личные, индивидуальные недовольства, немедленно исправлялись областным собором через рассмотрение и разрешение приносимых на епископа жалоб» [*Аксаков 1906б, № 19, 561*].

епископов в древне-христианской церкви» Аксаков подчеркивал «широкое проведение избирательного начала» в древней церкви. Как он полагает, книга Деяний апостолов, послания сщмч. Игнатия Богоносца, сщмч. Киприана Карфагенского, Оригена и других церковных писателей свидетельствуют о том, что избрание клира всей церковной общиной являлось нормальной практикой апостольского и последующих веков в Антиохийской, Карфагенской, Александрийской церквах[8].

Помимо текстов Священного писания, писаний отцов и учителей Церкви, о существовании определенного порядка избрания в епископы, возводимого к апостольскому преданию, по мнению Аксакова, свидетельствует содержание «Учения 12 апостолов», 8-й книги «Апостольских постановлений», 6-го правила Никейского собора, «Послания отцов Никейского собора». На основе указанных источников он пробует восстановить содержание применявшегося в доникейский период канона об избрании епископов:

> Епископ избирается всею Церковью, т. е. клиром и народом, в присутствии всех или по возможности всех епископов провинции, причем отсутствующие выражают свое согласие грамотами. Такое избрание влечет за собою испытание поименованного через свидетельство и одобрение Церкви, т. е. клира и народа, а затем и рукоположение (χειροθεσία) через собравшихся епископов [*Аксаков 1906в, № 3, 76*].

В раннехристианской церкви смысл канонических формул охранялся действующей соборной практикой «от возможности ложного понимания их и истолкования» [*Аксаков 1906б, № 17, 513*]. Когда же церковная жизнь уклонилась от того строя, в котором канонические нормы находили свое выражение, смысл и назначение канонов стали забываться. При этом всякого рода наслоения, действуя под именем канона и заслоняя его действительный смысл, становились руководящей силой в церковной жизни. И вот «перед нами, — писал Аксаков, — ряды толкователей, оправдывающих канонами церковный строй своего времени, а потому и в краткие выражения канонов влагающих совершенно чуждый им смысл и

8. Об этом подробнее см.: «Весь клир был избранником церковной общины. На общем собрании всех верующих были избраны двое учеников Спасителя, из которых св. Матфий по жребию был сопричислен к одиннадцати апостолам (Деян 1). Избрание семи диаконов произошло при участии всего общества Иерусалимской Церкви (Деян 6). На апостольском соборе апостолы и пресвитеры „со всею Церковью рассудили“ и „избравши из среды себя мужей“ послали в Антиохию с посланием „от апостолов, пресвитеров и братии“ (Деян 15)» [*Аксаков 1906в, № 1, 613*].

значение» [*Аксаков 1906б, № 17, 513*]. Понимать каноны, с его точки зрения, означает понимать контекст, в котором канонические нормы появились, истолковывать их в том духе и смысле, в каком они были истолкованы во времена их выражения, когда они были «живыми членами живой системы» [*Аксаков 1906б, № 17, 513*]. В целом ряде своих статей Аксаков приводит примеры ошибок в толкованиях отдельных канонических правил [9].

В работе «О христианском Востоке и Западе» Н. П. Аксаков, используя терминологию профессора А. С. Павлова, писал о «специальном византийском периоде», ознаменованном преобразованиями императора Юстиниана, когда в церковной жизни вместо «древних церковных канонов» стали действовать «всевозможные новеллы, василики, своды, указы» [*Аксаков 1892, № 34, 1109*]. На изменение канонического строя церкви византийские императоры посягали и ранее, но эта возможность была закреплена императором Юстинианом на законодательном уровне [10]. Нарушение канонического строя произошло в большой степени в силу вмешательства государства в дела церкви, но и по причине небрежения церковного народа [*Аксаков 1905, 5*]. Произошедшее нарушение повлекло за собой самые серьезные последствия: в жизнь церкви проникли светские начала и стали применяться понятия, относящиеся к государственному строю и управлению [11]. Внутри церкви произошло разделение на управляющих и управляемых, уполномоченных и тех, кто лишен полномочий, тогда как в своем исконном замысле Церковь является цельным неделимым организмом — Те-

9. Имеются в виду статьи, посвященные толкованию 34-го и 39-го апостольских правил, 64-го правила Трулльского собора, 13-го правила Лаодикийского собора (хотя от правила до нас дошло только его надписание, а его содержание не сохранилось). В частности, надписание 13-го правила Лаодикийского собора обычно используют для объяснения запрета на участие мирян в выборах иерархии, включая епископов. Однако упоминаемое в этом правиле слово ὄχλος означает «случайно образовавшуюся толпу», которой не подобает производить избрание, в отличие от церковного собора, который избирал епископов в доникейский период.

10. Одним из примеров нарушения канонического строя церковной жизни являлся общий принцип применения законов, сформулированный императором Юстинианом в 131-й новелле: «законы должны быть бессильны против церковных догматов, т. е. определенных церковью пунктов христианского вероучения, *но могут отменять дисциплинарные постановления соборов, т. е. их каноны*, когда того требует общее благо». Один из первых примеров подобной отмены содержится в 137-й новелле императора Юстиниана, предписывающей «чтобы областные церковные соборы собирались не дважды в году, *как велят древние церковные каноны*, а однажды». Впоследствии это решение императора было утверждено на двух последних вселенских соборах — Трулльском (8 прав.) и VII Вселенском (6 прав.). См.: [*Павлов, 57*].

11. «Величайшее зло для Церкви причиняет перенесение на нее и применение к ней строя понятий, относящихся к внешнему, государственному управлению. Сам Христос указал на коренное, существенное различие этих двух строев и на полную неприменимость строя, свойственного государству, к жизнедеятельности Церкви и к делу Церкви. „Цари народов господствуют над ними…“ (Лк 22:25)» [*Аксаков 1906а, 73*].

лом Христовым, где все и каждый ответственны за созидание как «добрые домостроители многоразличной благодати Божией» *[1]. Сдвинутая со своих канонических основ церковь перестала быть свободной, потеряла самоуправление и стала управляться извне, «применительно к внешним воздействиям и внешним целям» [*Аксаков 1905, 5*]. Каноны же, являвшиеся «великой хартией» свободы, превратились в омертвевшие правила и, по существу, стали представлять лишь систему запретов и ограничений.

*[1] 1 Пет 4:10

Канонический строй церкви был нарушен, и это, с точки зрения Н. П. Аксакова, является историческим фактом. Его необходимо восстановить на том же основании, на котором он был создан, иначе церковь не сможет выполнять те задачи, которые поставлены перед ней ее Божественным Главой и Основателем. Указывая на факт нарушения канонического строя и утверждая необходимость его восстановления, Аксаков имел в виду не столько восстановление форм жизни раннехристианской церкви, сколько верность духу и смыслу апостольского предания, призванного воплотиться в *существующих, хоть и пренебрегаемых*, нормах ее жизни. Он писал, что соблюдение указанных канонических норм позволило бы церкви стать самой собой, т. е. свободным, соборным, самоуправляющимся целым, без чего «не может воспоследовать и уврачевание недуга, во власти которого находятся общество и народ» [*Аксаков 1905, 11*]. Поэтому необходимо создать такие условия, при которых деятельность существующих соборных механизмов и установлений становилась бы возможной. В качестве конкретных предложений он считал необходимым образовать малые, с точки зрения территорий и населения, епископии с целью «действительного единения с паствой», воссоздание митрополичьих соборов — живого средоточия церковного управления — в качестве второй инстанции для исправления всех дел церковных, а также высшей инстанции — патриаршего собора [*Аксаков 1905, 12*].

Таким образом, Н. П. Аксаков в своих сочинениях поднимает вопрос о подлинном каноническом сознании, которое не ищет реформирования церкви, но обращается к первоосновам церковной жизни — преданию апостолов. Апостольское предание является источником канонических норм в раннехристианской церкви. Основополагающей нормой являлась соборная деятельность церкви, посредством которой решались вопросы избрания старших, поставления на служение, церковного суда, разрешения церковных споров и других вопросов церковной жизни. Но главная цель собора — достижение церковного единства. Поэтому

нормой признавалось участие в соборе всей местной церковной общины в лице старших (апостолов, епископов, пресвитеров) и всей братии. В доникейской церкви были определены сроки и периодичность местных, как правило областных, соборов. Канонические нормы сформировали церковный строй христианской церкви в доникейский период ее истории и были положены в основу ее канонического предания. Последующие соборы, начиная с Никейского, базировались на этом определенном каноническими нормами церковном строе и предании. Смысл и назначение канонов состоит в сохранении верности «преданному нам», т. е. в преемственности вечно-живым и неизменным каноническим началам, проистекающим из апостольского предания. Самопроверка подобной преемственности канонов по отношению к духу и смыслу неизменных норм церковного строя должна осуществляться на регулярных церковных соборах. Верность вовсе не означает возврата к прежнему или копирования самых совершенных форм; она проявляет себя в сохранении неизменного ядра откровения о Церкви как едином соборном организме при творческом отношении к историческим формам воплощения этого откровения.

Источники

1. *Аксаков 1892* = Аксаков Н. П. О христианском Востоке и Западе // Благовест. 1892. № 33. С. 1066–1071; № 34. С. 1102–1112.
2. *Аксаков 1905* = Аксаков Н. П. Канон и свобода. Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева, 1905. 14 с.
3. *Аксаков 1906а* = Аксаков Н. П. Всецерковный собор и выборное начало // К церковному собору : Сборник / Группа петербургских священников. Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева, 1906. С. 62–148.
4. *Аксаков 1906б* = Аксаков Н. П. Несколько примечаний к канонам // Церковный голос. 1906. № 17. С. 513–517; № 18. С. 544–546; № 19. С. 560–562.
5. *Аксаков 1906в* = Аксаков Н. П. Об избрании епископов в древнехристианской Церкви // Церковный голос. 1906. № 1. С. 10–13; № 2. С. 40–43; № 3. С. 72–76; № 4. С. 107–112; № 5. С. 135–137; № 6. С. 169–171.
6. *Аксаков 1906г* = Аксаков Н. П. Патриаршество и каноны : Возражения на статью проф. Заозерского «Основные начала учреждения патриаршества». Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева, 1906. 23 с.
7. *Аксаков 1906д* = Аксаков Н. П. Соборы и патриархи // К церковному собору : Сборник / Группа петербургских священников. Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева, 1906. С. 149–219.

8. *Аксаков 1906е* = Аксаков Н. П. Что говорят каноны о составе соборов // Церковный голос. 1906. № 12. С. 360–366; № 13–14. С. 408–414; № 15. С. 443–447.
9. *Аксаков 1907* = Аксаков Н. П. Основы церковного суда // Церковный голос. 1907. № 3. С. 70–73; № 4. С. 99–102; № 5. С. 134–139; № 6. С. 167–173.
10. *Аксаков 2000* = Аксаков Н. П. Предание Церкви и предание школы. Москва : МВПХШ, 2000. 296 с.
11. *Афанасий Великий* = Афанасий Великий, свт. Окружное послание // Он же. Творения : В 4 т. Т. 1. Москва : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 276–286.
12. *Журналы* = Журналы и протоколы заседаний I отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на поместном церковном соборе вопросов. Т. 1. Санкт-Петербург : Синод. тип., 1906. 694 с.
13. *Навстречу Собору* = Навстречу Собору Русской Церкви // Церковный голос. 1906. № 2. С. 33–36.
14. *Павлов* = Павлов А. С. Курс церковного права. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. 539 с.
15. *Послание Юлия* = Афанасий Великий. Защитительное слово против ариан. Гл. 21–36 : Послание Юлия // Афанасий Великий, свт. Творения : В 4 т. Т. 1. Москва : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 312–331.

Литература

1. *Антонов* = Антонов Н. Р., свящ. Николай Петрович Аксаков и его религиозно-общественное миросозерцание. Санкт-Петербург : Тип. М. А. Александрова, 1912. [4], 110 с.
2. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, протопр. Неизменное и временное в канонах // Живое Предание. Православие в современности. Москва : МВПХШ, 1997. С. 92–109.
3. *Балакшина* = Балакшина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа 32-х петербургских священников), 1903–1907. Москва : СФИ, 2014. 421 с.
4. *Белякова* = Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни : Круглый стол по религиозному образованию и диаконии. Москва : [Духовная библиотека], 2004. 664 с.
5. *Борщ* = Борщ И. В. Русская наука церковного права в первой половине XX века : Поиск методологии. Москва : ЛКИ, 2008. 224 с.
6. *В. К.* = В. К. [Владимир Колачев, прот.]. Николай Петрович Аксаков. Некролог // Церковный вестник. 1909. № 16. С. 493–496.

References

SOURCES

1. Aksakov N. P. (1892). “About Christian East and West”. *Blagovest*, 1892, n. 33, pp. 1066–1071; n. 34, pp. 1102–1112 (in Russian).
2. Aksakov N. P. (1906). “A few notes on the canons”. *Tserkovnyi golos*, 1906, n. 17, pp. 513–517; n. 18, pp. 544–546; n. 19, pp. 560–562 (in Russian).
3. Aksakov N. P. (1905). *Kanon i svoboda* [Canon and freedom]. St. Petersburg : Tip. M. Merkusheva (in Russian).
4. Aksakov N. P. (1906). “On the election of bishops in the ancient Christian church”. *Tserkovnyi golos*, 1906, n. 1, pp. 10–13; n. 2, pp. 40–43; n. 3, n. 72–76; n. 4, pp. 107–112; n. 5, pp. 135–137; n. 6, pp. 169–171 (in Russian).
5. Aksakov N. P. (1906). *Patriarshestvo i kanony : Vozrazheniia na stat’iu prof. Zaozerskogo ‘Osnovnye nachala uchrezhdeniia patriarshestva’* [Patriarchy and canons: Objections to the article by prof. Zaozersky ‘Basic Principles of the Establishment of the Patriarchate’]. St. Petersburg : Tip. M. Merkusheva (in Russian).
6. Aksakov N. P. (1906). “Councils and Patriarchs”, in *K tserkovnomu soboru : Sbornik* [*To the Church Council: Collection*], St. Petersburg : Tip. M. Merkusheva, pp. 149–219 (in Russian).
7. Aksakov N. P. (1906). “What canons say about the composition of cathedrals”. *Tserkovnyi vestnik*, 1906, n. 12, pp. 360–366; n. 13–14, pp. 408–414; n. 15, pp. 443–447 (in Russian).
8. Aksakov N. P. (1906). “All-Church Council and electivity”, in *K tserkovnomu soboru : Sbornik* [*To the Church Council: Collection*], St. Petersburg : Tip. M. Merkusheva, pp. 62–148 (in Russian).
9. Aksakov N. P. (1907). “Fundamentals of Church Judgment”, in *Tserkovnyi golos*. 1907, n. 3, pp. 70–73; n. 4, pp. 99–102; n. 5, pp. 134–139; n. 6, pp. 167–173 (in Russian).
10. Aksakov N. P. (2000). *Predanie Tserkvi i predanie shkoly* [The Tradition of the Church and the Tradition of the School]. Moscow : MVPKhSh (in Russian).
11. Athanasius the Great, st. (1994). “Defensive word against the Arians”, ch. 21–36 : Poslanie Iuliia, in Idem. *Tvoreniia* [Works]: In 4 v., v. 1. Moscow : Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyria Publ., pp. 312–331 (in Russian).
12. Athanasius the Great, st. (1994). “Encyclical Letter”, in Idem. *Tvoreniia* [Works]: In 4 v, v. 1. Moscow : Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyria Publ., pp. 276–286 (in Russian).
13. Pavlov A. S. (1902). *Kurs tserkovnogo prava* [Church Law Course]. Sergiev Posad : Sviato-Troitskaia Sergieva lavra (in Russian) (in Russian).

14. "Towards the Council of the Russian Church". *Tserkovnyi Golos*, 1906, n. 2, pp. 33–36 (in Russian).
15. *Zhurnaly i protokoly zasedanii I otdela vysochaishe uchrezhdennogo Prisutstviia pri Sviateishem Sinode dlia razrabotki podlezhashchikh rassmotreniiu na pomestnom tserkovnom sobore voprosov* [Journals and protocols of meetings of the I department of the highest established Presence at the Holy Synod for the development of issues to be considered at the local church council], v. 1. St. Petersburg : Sinod. Tip., 1906 (in Russian).

LITERATURE

1. Afanasiev Nikolas, archpriest (1997). "Immutable and temporary in the canons", in *Zhivoe Predanie. Pravoslavie v sovremennosti* [A living legend. Orthodoxy in Modern Times]. Moscow : MVPKhSh, pp. 92–109 (in Russian).
2. Antonov N. R., priest. (1912). *Nikolai Petrovich Aksakov i ego religiozno-obshchestvennoe mirosozertsanie* [Nikolai Petrovich Aksakov and his religious and social outlook]. St. Petersburg : Tip. M. A. Aleksandrova (in Russian).
3. Balakshina Iu. V. (2014). *Bratstvo revnitelei tserkovnogo obnovleniia (gruppa 32-kh peterburgskikh sviashchennikov), 1903–1907* [Brotherhood of Zealots for Church Renewal (a group of 32 St. Petersburg priests), 1903–1907]. Moscow : SFI (in Russian).
4. Beliakova E. V. (2004). *Tserkovnyi sud i problemy tserkovnoi zhizni : Kruglyi stol po religioznomu obrazovaniiu i diakonii* [Church Court and Problems of Church Life : Round Table on Religious Education and Diaconia]. Moscow : [Dukhovnaia biblioteka] (in Russian).
5. Borshch I. V. (2008). *Russkaia nauka tserkovnogo prava v pervoi polovine XX veka: Poisk metodologii* [Russian Science of Church Law in the First Half of the 20th Century: The Search for a Methodology]. Moscow : LKI (in Russian).
6. V. K. [Vladimir Kolachev, archpriest]. (1909). "Nikolai Petrovich Aksakov. Obituary". *Tserkovnyi vestnik*, 1909, n. 16, pp. 493–496 (in Russian).

Статья поступила в редакцию 15.02.2022; одобрена после рецензирования 20.03.2022; принята к публикации 04.04.2022

Научная статья
УДК 94(47)+261.7
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_152

По вопросу о юрисдикции Московской Патриархии (неутвержденный проект указа 1950 года)

Подготовка текста к публикации, вступительная статья и комментарии А. А. Кострюкова

Кострюков Андрей Александрович, д-р ист. наук, канд. богословия, главный научный сотрудник Научно-исследовательского отдела новейшей истории РПЦ, профессор кафедры общей и русской церковной истории и канонического права, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия, a.kost@mail.ru

АННОТАЦИЯ: В научный оборот вводится проект постановления, которое должно было быть принято Священным синодом Русской православной церкви в 1950 г. Постановление могло оказать значительное влияние на церковную ситуацию в мире и дать сторонникам Московской патриархии новые аргументы против Североамериканской митрополии, Западноевропейского экзархата и Русской зарубежной церкви. В случае принятия документа и поддержки Московской патриархии со стороны государства этот документ мог помочь ей получить объекты недвижимости за границей (в том числе Александро-Невскую церковь на улице Дарю в Париже) или хотя бы их часть. Документ предполагал подчинение патриарху Московскому всех русских епархий и приходов. На фоне стремления коммунистического государства использовать Московскую патриархию в своей внешнеполитической деятельности документ, казалось бы, должен был получить утверждение со стороны совета по делам Русской православной церкви. Однако такого утверждения не последовало. Причин было несколько. Во-первых, государство

© Кострюков А. А., 2022

не хотело вести имущественные судебные процессы по всему миру, которые требовали больших финансовых вложений. Во-вторых, к 1950 г. советское государство разочаровалось во внешнеполитической роли Московской патриархии и начало против нее новое наступление. В-третьих, усиление церкви в обстоятельствах того времени противоречило интересам государства.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, история церкви, Русская православная церковь заграницей, Московский патриархат, Западноевропейский экзархат приходов русской традиции, Североамериканская митрополия, Польская православная церковь, Финляндская автономная православная церковь, каноничность, юрисдикция, каноническая территория, церковная недвижимость за границей

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: По вопросу о юрисдикции Московской Патриархии (неутвержденный проект указа 1950 года) / Подготовка текста к публикации, вступительная статья и комментарии А. А. Кострюкова // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 152–168. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_152.

БЛАГОДАРНОСТИ: Публикация подготовлена в рамках проекта «Развитие взаимоотношений Русской Православной Церкви с другими Поместными Церквами в 1917–1945 гг. в свете изменений политической обстановки и особенностей экклезиологических воззрений ведущих церковных деятелей того времени» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция»

Revisiting the jurisdiction of Moscow Patriarchate (Unapproved draft decree of 1950)

Preparation of the text for publication, introductory article and comments of A. A. Kostryukov

Kostryukov Andrey Aleksandrovich, Dr. Sci (History), Cand. Sci. (Theology), Leading Researcher, research office of contemporary history of Russian Orthodox church, Professor, Department of general and Russian church history and canon law, Orthodox St. Tikhonovsky Humanitarian University, Moscow, Russia, a.kost@mail.ru

ABSTRACT: A draft resolution is being introduced into scientific circulation, which was to be adopted by the Holy Synod of the Russian Orthodox Church in 1950. The ruling could have a significant impact on the church situation in the world and give the supporters of the Moscow Patriarchate new arguments against the North American Metropolis, the Western European Exarchate and the Russian Church Abroad. Should the document had been adopted and the Moscow Patriarchate

supported by the state, this document could have helped it get real estate abroad (including the Alexander Nevsky Cathedral on Rue Daru in Paris) or at least part of them. The document assumed subordination to the Patriarch of Moscow of all Russian dioceses and parishes. Against the background of the communist state's desire to use the Moscow Patriarchate in its foreign policy activities, the document, it would seem, should have received approval from the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church. However, no such statement followed. There were several reasons. First of all, the state did not want to interfere in property lawsuits around the world, which required large financial investments. Also by 1950, the Soviet state became disillusioned with the foreign policy role of the Moscow Patriarchate and launched a new offensive against it. The strengthening of the Church in the circumstances of that time was not beneficial to the state.

KEYWORDS: theology, church history, Russian Orthodox Church abroad, Moscow Patriarchate, Western European Exarchate of Parishes of the Russian Tradition, North American Metropolis, Polish Orthodox Church, Finnish Autonomous Orthodox Church, canonicity, jurisdiction, canonical territory, church property abroad

FOR CITATION: "Revisiting the jurisdiction of Moscow Patriarchate (Unapproved draft decree of 1950). Preparation of the text for publication, introductory article and comments of A. A. Kostryukov". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 43, pp. 152–168. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_152.

ACKNOWLEDGMENTS: The publication was prepared within the framework of the project "Development of Relations between the Russian Orthodox Church and other Local Churches in 1917–1945 in light of changes in the political situation and the peculiarities of ecclesiological views of leading church leaders of that time" with the support of the OSTU and the Living Tradition Foundation.

В 1950 г. в Московской патриархии был подготовлен проект указа, который, в случае принятия, мог заметно повлиять на жизнь не только Русской православной церкви, но и других поместных церквей. В указе подчеркивалось, что Московский патриархат, возглавляемый патриархами Сергием и Алексием I, является правопреемником дореволюционной церкви и патриарха Тихона. Все отделившиеся от московского священноначалия структуры являлись в соответствии с документом неканоничными. Прежде всего это касалось Польской и Финляндской церквей, которые в тот момент имели канонический статус благодаря Константино-

польской церкви, но не признавались Московской патриархией. Также указ касался еще трех отделившихся от Москвы структур — Западноевропейского экзархата русских приходов, Североамериканской митрополии и Русской православной церкви заграницей (РПЦЗ). Иерархия трех этих церковных образований находилась под прещениями, наложенными заместителем патриаршего местоблюстителя митр. Сергием (Страгородским) соответственно в 1931, 1933 и 1934 гг.

Однако статус митр. Сергия, как и Временного патриаршего синода, набранного им из своих сторонников, не был настолько высок, чтобы православный мир признал эти прещения. Поместные православные церкви продолжали сослужение со всеми перечисленными ветвями русского церковного зарубежья.

В 1950 г. в Московской патриархии решили, по-видимому, повести более серьезное наступление на отделившиеся церковные структуры. Одним из первых пунктов указа было прекращение действия известного постановления № 362 патриарха Тихона, Священного синода и Высшего церковного совета от 20 ноября 1920 г.[1] Постановление № 362 разрешало епархиям, потерявшим связь с патриархом из-за военных действий и изменения границ, организовывать временно независимые митрополичьи округа. Структуры церковной диаспоры, особенно РПЦЗ, строили свою каноничность, прежде всего на этом указе[2].

В 1950 г. Московская патриархия решила официально остановить действие этого указа. В проекте 1950 г. указывалось, что препятствий для общения с Патриархией теперь не имеется, вследствие чего указ № 362 уже не имеет силы. Проект отвергал постановления соборов перечисленных выше эмигрантских церковных структур, постановления Польской и Финляндской церквей, а также маргиналов — Николая (Соловья) и Илиодора (Труфанова). Первый из них окормлял группировку своих адептов в Уругвае, второй — в США.

В соответствии с проектом указа расширялась юрисдикция Московской патриархии за границей. Все зарубежные епархии, приходы и миссии, ведущие свое начало от патриарха Тихона,

1. Текст указа см. в: [*Церковные ведомости. № 17–18, 6–7*].

2. Применимость указа № 362 к РПЦЗ не вполне очевидна, так как по букве указа епархии должны быть соседними, а РПЦЗ включала в себя приходы, разбросанные по всему миру. Однако другим ситуациям указ порой соответствовал. Так, в 1927 г. митр. Сергий писал митрополиту Варшавскому Дионисию (Валединскому), что указ патриарха Тихона № 362 давал Польской церкви «*совершенно безболезненный выход из всяких затруднительных положений*» [*Троицкий, 9*].

считались принадлежащими Московской патриархии. Чтобы подчеркнуть свою каноничность и пресечь возможные обвинения в сервилизме и неразумных реформах, авторы проекта осуждали обновленческий раскол. Еще одним важным пунктом документа был вопрос церковного имущества, на которое Московская патриархия теперь предъявляла права.

Поскольку советское руководство рассматривало Московскую патриархию как орудие своего влияния за границей, документ, повышавший статус и влияние Московской патриархии, на первый взгляд, государству был выгоден. Однако проект не был одобрен советом по делам РПЦ. Документы, позволяющие пролить свет на ход и характер обсуждения этого проекта, пока не выявлены, поэтому можно сделать лишь ряд предположений, почему совет предпочел не давать ему ход.

Прежде всего, необходимо учитывать, что приостановка гонений на церковь в 1943 г. была очень недолгой и не слишком изменила жизнь духовенства. Так, например, монастыри советское руководство стало закрывать уже в 1945 г., а попытки создания в епархии миссионерских отделов для борьбы с сектантством жестко пресекались даже в самые «миролюбивые» годы.

Активное использование Московской патриархии в политических целях имело место в середине 1940-х гг., когда было необходимо поставить под свой контроль Балканы, Восточную Европу и русскую диаспору. С этой целью планировался и Вселенский собор в Москве, причем вопреки мнению некоторых публицистов отнюдь не консервативный — предполагался всеобщий переход на новый календарь, объединение с нехалкидонскими церквами и др. Главной же целью Собора должно было стать возвышение Московской патриархии вплоть до изменения диптихов[3]. Сопротивление православного Востока заставило Москву отказаться от таких планов и созвать в 1948 г. лишь Совещание глав и представителей поместных церквей, результаты которого не стали авторитетными для православного мира.

Во второй половине 1940-х гг. стало понятно, что вовлечь в орбиту Москвы русскую диаспору также не удастся — и РПЦЗ, и Североамериканская митрополия, и Западноевропейский экзархат предпочли идти иными путями. Тем более, что Московская патриархия авторитета в эмиграции не имела и прихожан у нее (за исключением стран соцлагеря) было немного.

3. Подробнее см.: [*Кострюков*].

Разочаровавшись во внешнеполитических возможностях Русской церкви, советское руководство в 1948 г. усилило антицерковную политику. В 1948–1953 гг. было закрыто более тысячи храмов и несколько десятков монастырей, последовала волна арестов духовенства и активных мирян. Митрополиты Нестор (Анисимов) и Мануил (Лемешевский), преподобноисповедники Гавриил (Игошкин), Леонтий (Стасевич), Рафаил (Шейченко), священноисповедник Петр Чельцов, архим. Иоанн (Крестьянкин) — лишь малая часть известных жертв послевоенных сталинских гонений.

Скорее всего, отказ от активного использования Московской патриархии на политической арене и новое наступление на церковь стали причиной того, что Совет по делам РПЦ похоронил проект 1950 г.

Кроме того, представителям власти не хотелось выносить имущественные и юрисдикционные притязания Московского патриархата на общемировой уровень. В проекте указа, например, содержалась ссылка на секретное постановление СНК СССР «По вопросам, относящимся к православной церкви и монастырям» от 22 августа 1945 г. В постановлении говорилось:

> Предоставить церковным органам (Патриархия, Епархиальные управления, Приходские общины и монастыри) ограниченные права юридического лица и разрешить приобретение ими транспортных средств, производство церковной утвари и предметов религиозного культа, продажу этих предметов общинам верующих, аренду, строительство и покупку в собственность домов для церковных надобностей с разрешения Уполномоченных Совета по делам русской православной церкви при СНК СССР в республиках, краях и областях [*Русская Православная Церковь, 474–475*].

Обнародовать это постановление СНК советское руководство, разумеется, не планировало — это могло вызвать ненужный резонанс среди верующих в самом СССР.

Естественно, что претензии РПЦ на имущество за рубежом привели бы к неминуемым судебным процессам, причем в большинстве своем с неудачным для Московской патриархии исходом. Имеется ряд примеров отказа советского руководства участвовать в процессах передачи русских храмов на Западе.

Так, в 1951 г. Совет по делам РПЦ поднял вопрос о передаче СССР храма святого Александра Невского в Копенгагене. Однако в министерстве иностранных дел заниматься этим делом не пожелали, считая дело бесперспективным. Единственным выходом

могло стать лишь обращение общины о передаче храма Советскому Союзу, но для этого нужно было бы ввести в ее состав большое число советских граждан, что было нереально [*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 843. Л. 27*].

Подобная ситуация была и во Франции. В середине 1940-х гг. экзарх Московской патриархии в Западной Европе митр. Серафим (Лукьянов) попытался отобрать храм на улице Дарю у Русского Западноевропейского экзархата и передать его советскому государству. В результате успеха операции в храме бы обосновался приход Московской патриархии. Юрист А. Труханович собрал необходимые для процесса материалы и добился значительных успехов в процессе вплоть до того, что французские власти подтвердили право советского учреждения на собственность участка [*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 104. Л. 68, 69*]. 23 мая 1947 г. митр. Серафим писал председателю совета по делам РПЦ Г. Г. Карпову о необходимости начать дипломатический процесс передачи Александро-Невского храма на улице Дарю советскому государству [*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 104. Л. 45*]. Сама Русская церковь не могла возбудить процесс из-за нехватки средств на юристов, а также вследствие того, что право собственности на землю до революции принадлежало не ей, а Российскому государству. В связи с этим митр. Серафим просил начать судебный процесс от имени посольства СССР во Франции [*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 104. Л. 70*]. Однако процесс советским государством так и не был начат.

В 1952 г. в СССР переехал прот. Борис Старк, долгие годы служивший во Франции. Он также обращал внимание на то, что следует предъявить права на русские храмы в Париже на улице Дарю, в Ницце, Биарице и Ментоне, причем сделать это нужно как можно быстрее — истекал 30-летний срок владения этим имуществом Западноевропейского экзархата, а по французским законам этот срок закреплял право собственности за владельцем [*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 981. Л. 109*]. Но, как известно, такие процессы тоже не были начаты.

Понятно, что советское руководство не хотело ввязываться в длительные судебные разбирательства, требовавшие финансовых вложений. Тем более, что жертвовать чем-либо ради «классового» врага — Русской православной церкви — тоже не хотелось.

Принятие постановления 1950 г., конечно, могло принести определенные выгоды. Так, у противников РПЦЗ, Североамериканской митрополии и Западноевропейского экзархата появился бы еще один аргумент. Также принятие документа могло несколько под-

нять авторитет Московского патриархата. Возможно, что в некоторых случаях даже удалось бы получить некоторые объекты недвижимости. Однако проблемы, перечисленные выше, несомненно перевешивали для государства выгоды этого постановления.

Отказ от принятия этого документа советом по делам РПЦ в очередной раз демонстрирует зависимость Московского патриархата от советской политики; показывает, что даже в относительно спокойные для церкви годы государство по-прежнему не было заинтересовано в ее усилении и в росте ее влияния.

Проект указа представляет собой машинопись на 9 листах с немногочисленными рукописными вставками и исправлениями. При публикации документа исправлены мелкие орфографические и пунктуационные ошибки. Более поздние пометы, стилистические и содержательные вставки и исправления отражены в постраничных сносках. Подчеркивания в тексте даны курсивом. Документ находится в архиве Отдела внешних церковных связей Московского патриархата в папке «Русская Зарубежная Церковь. 1950 год», лл. 1–9.

Указ Патриарха Московского и всея Руси Алексия и Священного Синода Русской Православной Церкви «По вопросу об юрисдикции Московской Патриархии»[4]

Русским православным архипастырям, пастырям и монашествующему духовенству, находящемуся как в Советской России, так и заграницей.

Волею Божиею, избранием Поместного Собора Русской Православной Церкви, состоявшегося в г. Москве 31 января — 2 февраля 1945 года, поставлены мы в звании Патриарха Московского и всея Руси, Главою Русской Православной Церкви, управление коей с того времени и осуществляется нами совместно с Священным Синодом.

Патриаршая власть с ее правами и обязанностями принята нами преемственно от первого (по восстановлении Патриаршества на Руси в 1917 г.) Патриарха Тихона и преемника Его — Патриарха Сергия.

Всегда благодаря Господа за прекращение в недрах нашей Православной Церкви на Руси всех разделений и разногласий и руководствуясь желанием приобщить

4. *Вверху листа поверх машинописного текста надпись от руки простым карандашом*: 1950. Проект, не получивший утверждения от Совета. Д. 311

к тому же духовному единению и миру всех русских православных архипастырей, пастырей и монашеское духовенство, а также и нашу православную паству — заграницей, мы совместно с[5] Священным Синодом сочли благовременным преподать им наши указания и наставления, вытекающие из обстоятельств современной жизни, для ограждения их от неверных путей, ведущих к разделению, а также и для упорядочения внутренней жизни всей Русской Православной Церкви.

В этих целях мы постановили:

1. Объявить, что действие Указа Святейшего Патриарха Тихона от 7 / 20 ноября 1920 года о временном самоуправлении оторванных от Матери-Церкви Епархий [1] с 4 февраля 1945 года закончено — вследствие наличия совершенной беспрепятственности сношений каждого православного духовного лица и мирянина, в какой бы стране он ни находился, с Русскою Православною Церковию, возглавляемою Московским Патриархом.

2. Установить, что все русские православные Епархии, русские православные духовные Миссии, отдельные обособленные приходы (вне зависимости от времени их возникновения и от источника средств на приобретение и постройку церковного имущества), в какой бы стране они ни находились, — с 4-го февраля 1945 года находятся в ведении Московского Патриархата и Священного Синода Русской Православной Церкви.

3. Объявить, что только Указы и доверенности, подписанные Московским Патриархом и скрепленные его печатью и штампом, могут считаться подлинными и имеющими каноническую и юридическую силу во всех вопросах церковного законодательства высшего церковного управления, церковно-имущественного права и высшего церковного суда (в назначениях, переводах и увольнениях архипастырей с суда над ними и т. д.)

4. Довести до сведения надлежащих государственных инстанций тех стран, где имеются русские православные епархии, духовные Миссии и (от своих епархий обособленные) приходы, что только упомянутые выше в § 3 Указы и доверенности[6] могут приниматься как юридические документы в административных и судебных инстанциях в доказательство прав лиц (духовных и мирян) на совершение всех юридических актов, связанных с церковной жизнью их епархий и приходов, в том числе, особенно на совершение:

а) узаконенных соответствующей страной гражданских актов регистраций религиозных объединений с соблюдением обязательного требования, чтобы

5. *Далее зачеркнуто*: нашим

6. *Далее зачеркнуто*: могут считаться Русской Православной Церковью действительными и

в этих регистрациях и в предъявляемых положениях и уставах находился пункт, свидетельствующий, что регистрируемое объединение считает себя состоящим в юрисдикции Московской Патриархии и признает над собой каноническую, духовную, административную и судебную власть Церкви Русской Православной, представляемую Московским Патриархом.

Регистрируемому объединению, не соблюдающему это условие, не может быть присваиваемо наименование «Русского Православного»;

б) актов на куплю, продажу, сдачу в аренду, застройку[7], на заклад, отчуждение и других юридических актов в отношении церковных имуществ: зданий, земель, участков, заводов (свечных), ферм (в Америке) и пр. видов церковного хозяйства, принадлежащих епархиям, или приходам, или объединениям нескольких лиц, или отдельным лицам, носящим на сегодня наименование «русских православных».

5. Сообщить инстанциям, упомянутым в предшествующем параграфе, что в СССР никогда не прекращалось и теперь продолжается (непрерывное в преемстве всех прав со времени еще Царского Правительства в России) существование и деятельность Русской Православной Церкви, как законно действующего объединения, управляемого Московским Патриархом совместно с Священным Синодом, и что[8] никаких других русских православных религиозных объединений, претендующих на параллельное этому церковное управление или только самовольно присваивающих приведенное выше наименование, в СССР не существует. «Русская Православная Церковь» как организованно управляемое объединение существует и действует в СССР и в заграничных Епархиях не только фактически, но и юридически. Постановлением Совета Народных Комиссаров СССР от 22 августа 1945 года признаны за Русской Православной Церковью ее права, как юридического лица, на приобретение, владение и управление всем церковным имуществом, где бы оно ни находилось [2]. Московская Патриархия скрепляет все официальные постановления подлинной подписью Патриарха и Священного Синода и прочие официальные документы подписью Патриарха, а также штампом и печатью.

6. Подтвердить, что Русская Православная Церковь никогда не признавала и теперь не признает и отвергает какое-либо каноническое значение всех действий так называемых заграничных церковных «Соборов», или архиерейских синодов, Епархиальных Собраний, организованных без благословения Высшей власти Русской Православной Церкви; последняя не признает и отвергает все вынесенные перечисленными организациями постановления об отделении от Русской Церкви, о переходе в юрисдикцию другой автокефальной церкви, о самочинной организации отдельных «Церквей», епархий, объединений или ряда приходов

7. Застройку *вписано от руки*

8. И что *вписано от руки*

на правах автокефалии, об автономии или хотя бы о временном самоуправлении с отказом от канонического административного и судебного подчинения их Высшей Церковной Власти на Руси, представленной Московским Патриархом. Право решения таких вопросов принадлежит исключительно Поместному Собору всей Русской Православной Церкви или Уполномоченному Собором Главе Ее. Поэтому все перечисленные неканонические действия являются раскольническими действиями, направленными к ущербу Церкви и влекущими за собою установленные церковью канонические меры.

7. Заявить, что Русская Православная Церковь, в частности, объявляет неканоническими и не имеющими законной силы упомянутые в предыдущем параграфе постановления, решения и действия следующих соборов, синодов, епархиальных или приходских собраний:

а) Московского обновленческого Собора 1923 и 1925 гг., организованных так называвшейся «Живой или Обновленческой церковью», которую в свое время возглавил ныне покойный обновленческий митрополит Александр Введенский [3], а также и все действия «Московского Синодального Управления» этой же[9] церкви, самочинно и без всякого преемства возникшей в 1923 году и ныне окончательно прекратившей свое существование;

б) все действия или акты, произведенные от имени этой обновленческой организации в тех странах, где имелись ее представители, в частности, в США, где таковыми являлись: покойный обновленческий митрополит Иван Кедровский [4] и его сын, обновленческий архиепископ, Николай Кедровский (он же Кедров) [5];

в) Соборов Русской заграничной Церкви, происходивших в 1921 и позднейших годах в Сремских Карловцах;

г) Русского заграничного архиерейского Синода, ранее действовавшего в Карловцах и Белграде, возглавляемого ныне митрополитом Анастасием, имеющего местопребывание в Американской Зоне Германии (г. Мюнхен), а также и епископов, подчиняющихся митр. Анастасию [6] и действующих в Западной Европе, в Южной Америке, в США и в Канаде;

д) Питтсбургского Собора 1922 г., Детройтского Собора 1924 г., Кливлендского Собора 1934 г., Нью-Йоркского Собора 1937 г., Карловацкого Собора 1938 г. и Кливлендского Собора 1946 г., в части, допускающей возможность существования Русской Православной Церкви в Америке без полного канонического подчинения ее Московскому Патриарху;

е) всех прочих соборов и съездов, а также епархиальных или приходских церковных собраний, имевших место:

1) в Южной Америке, при руководящем участии протоиерея Константина Изразцова [7] или архиепископа Николая (Соловей) [8];

9. Же *вписано от руки*

2) в Финляндии, под руководительством архиепископа Германа Аав [9];
3) в Польше, под председательством митрополитов Георгия [10] и Дионисия [11];
4) в Палестине, под руководством архимандрита Антония [12];
5) в Китае (Шанхай), под руководством архиепископа Иоанна [13];
6) во Франции, под руководством архиепископа (ныне митрополита)[10] Владимира [14] или епископа Никона (Греве) [15];
7) в США под руководством Иллиодора Труфанова, назвавшего себя «Патриархом Российской Народной Универсально-Христианской Церкви» [16];
8) в США под руководством митр. Платона [17] и митр.[11] Феофила [18] или прочих епископов из юрисдикции.

8. Декларировать пред всеми церковными и государственными организациями всех стран о том, что «Русская Православная Церковь», как и прежде[12], продолжает поддерживать неприкосновенность и ненарушимость своих юридических прав на приобретение, владение, управление, аренду, отчуждение, возведение и прочие виды операций с[13] церковным имуществом, в чем бы оно ни заключалось, где бы оно ни находилось и в чьем бы управлении оно ни состояло в настоящее время. Этим самым все перечисленные организации приглашаются, по долгу уважения наших исконных прав, к ограждению церковного имущества Русской Православной Церкви заграницей от всех попыток отторжения его или злоупотребления им со стороны русских православных клириков заграницей, не находящихся в юрисдикции Московской Патриархии (вопреки церковным канонам), стремящихся без разрешения Высшей власти Русской Церкви отделиться от нее и, при помощи противоканонических (30 Апост. IV Всел. 12; VII-го Всел. 3-е и др.) обращений к светской власти, узаконить свое «автономное» или «автокефальное» существование.

9. Объявить, что все русские православные духовные лица (митрополиты, архиепископы, епископы, архимандриты, протоиереи, игумены, иеромонахи, священники и диаконы) являются членами клира Русской Православной Церкви; их назначение или увольнение может быть произведено или единолично Патриархом Московским, или совместно со Священным Синодом, а также его экзархами и архиереями, имеющими на то указанную в § 3-м доверенность. Это право назначения, распоряжения и увольнения, с одной стороны, и обязанность подчинения канонической власти Патриарха Московского — с другой, именуется состоянием юрисдикции.

10. Всякий самочинный уход русских православных духовных лиц из юрисдикции Московской Патриархии и всякий случай отказа в послушании их власти,

10. (Ныне митрополита) *вписано от руки*
11. Платона и митр<ополита> *вписано от руки*
12. *Далее зачеркнуто*: при Царском Правительстве, так и теперь, при Советском Правительстве
13. Виды операций с *вписано от руки*

представляемой Св. Патриархом и Св. Синодом или их законным представителем, влекут за собой следующие последствия:

а) указанные лица обязаны сдать доверенному Патриаршему Экзарху или другому уполномоченному Патриархией иерарху все церковное имущество, которое находилось в их ведении до ухода в другую юрисдикцию;

б) указанные лица увольняются из состава клира Русской Православной Церкви и лишаются всех прав, присвоенных им по сану, положению и доверенности — в пределах всех русских православных церковных единиц;

в) указанные лица подвергаются *каноническим* последствиям самочинного ухода из юрисдикции своей Церкви;

г) лица, уходящие в юрисдикцию другой автокефальной церкви и религиозные объединения, или самочинно объявляющие свое сообщество[14] автономной или автокефальной Церковью, лишаются права именоваться «*русскими православными*» клириками или церквами.

11. Объявить незаконным и не имеющим канонической и юридической силы нижеследующие *действия православных* зарубежных митрополитов, архиепископов и епископов и других духовных лиц, самочинно вышедших из юрисдикции Московской Патриархии:

а) организацию и проведение соборов, съездов, епископских совещаний, епархиальных собраний и пр. и их постановлений, решений и резолюций, если на них не последовало предварительного разрешения или последующего благословения Патриарха Московского;

б) все учиненные административным, судебным или законодательным путем регистрации и инкорпорирования епархий, отдельных приходов, миссий и объединений — в качестве самостоятельно управлявшейся единицы: автокефальной или автономной «Церкви» — если персонально[15] данной церковной единице Патриаршей властью[16] не дано было разрешения на такое обособление или если данное разрешение потом было отменено;

в) все случаи самовольного, без благословения Московского Патриарха, ухода из юрисдикции Русской Прав<ославной> Ц<ерк>ви в юрисдикцию любой другой Правосл<авной> Ц<ерк>ви[17];

г) все случаи избрания или самопоставления глав обособившихся церквей, не имеющие канонического (1 Всел. Правило 4 и др.) утверждения Святейшего Патриарха Московского;

д) все случаи отчуждения недвижимого и движимого церковного имущества (церковных зданий и помещений, утвари, хозяйств и т. п.) на имя третьих лиц, поскольку право управления и отчуждения имущества в Русской Церкви заграни-

14. *Вместо*: свое сообщество — *было*: себя
15. Персонально *вписано от руки*
16. *Вместо*: Патриаршей властью — *было*: ранее
17. Все случаи ~ Ц<ерк>ви *вписано от руки*

цей принадлежит исключительно Высшей власти, представляемой Московским Патриархом и Св. Синодом.

Все, что до сегодня было оформлено или проведено в жизнь в противоречии с настоящим указом зарубежными церковными организациями или лицами, их возглавляющими, не имеет канонической и юридической силы. Аутентичное толкование настоящего указа, в применении его к местным условиям какой-либо страны, принадлежит исключительно Патриарху Московскому и всея Руси, как председателю Священного Синода, или лицам, специально на то уполномоченным Московским Патриархом.

Настоящий Указ, утвержденный Патриархом Московским совместно с Священным Синодом и подписанный Патриархом Московским, объявляется к исполнению всем церковным учреждениям и священнослужителям, как в пределах нашего Союза, так и заграницей.

Комментарии

1. Имеется в виду Постановление № 362 патриарха Тихона, Священного синода и Высшего церковного совета от 20 ноября 1920 г.

2. Имеется в виду секретное постановление СНК СССР «По вопросам, относящимся к православной церкви и монастырям» от 22 августа 1945 г. См.: [*Русская Православная Церковь, 475*].

3. Введенский Александр Иванович (1889–1946), глава обновленческого раскола с 1941 г.

4. Кедровский Иван Савич (1879–1934), «митрополит», глава обновленческих приходов в Америке (1923–1934).

5. Кедров Николай Иванович (1902–1944), обновленческий «архиепископ Алеутский и Североамериканский».

6. Анастасий (Грибановский Александр Алексеевич) (1873–1965), митрополит, первоиерарх РПЦЗ (1936–1964).

7. Изразцов Константин Гаврилович (1865–1953), протопресвитер. С 1891 г. служил в Аргентине, где организовал ряд приходов. С 1926 г. управляющий приходами РПЦЗ в Южной Аме-

рике. В 1947 г. перешел в юрисдикцию Североамериканской митрополии.

8. Соловей Николай Григорьевич (1877–1953), деятель обновленческого раскола, «архиепископ». Был завербован ОГПУ для работы за границей. В 1924 г. выехал из СССР, обосновался в Уругвае, служил в домовой церкви, возглавлял католическую общину восточного обряда. Прошение о принятии в Московскую патриархию было отклонено в 1947 г.

9. Герман (Аав Герман Васильевич) (1878–1961), архиепископ Карельский и Финляндский, в 1925–1960 гг. глава автономной Финляндской церкви в юрисдикции Константинопольской церкви. В послевоенные годы противостоял попыткам Московской патриархии подчинить Финляндскую церковь. В 1957 г. добился признания ФАПЦ.

10. Георгий (Ярошевский Георгий Георгиевич) (1872–1923), митрополит Варшавский.

11. Дионисий (Валединский Константин Николаевич), митрополит Варшавский, глава Польской Православной церкви.

12. Антоний (Синкевич Александр Федорович) (1903–1996), архиепископ Лос-Анжелосский и Южно-Калифорнийский (РПЦЗ). В 1933–1951 гг. возглавлял миссию в Св. Земле РПЦЗ.

13. Иоанн (Максимович Михаил Борисович) (1896–1966), святитель, архиепископ (РПЦЗ). В 1934–1951 гг. находился на Шанхайской кафедре.

14. Владимир (Тихоницкий Вячеслав Михайлович) (1873–1959), митрополит. С 1947 г. экзарх Западной Европы в юрисдикции Константинопольского Патриархата.

15. Никон (Греве Алексей Иванович) (1895–1983), архиепископ (Североамериканская митрополия). В 1946–1947 гг. епископ Сергиевский, викарий русского Западноевропейского экзархата. В момент появления проекта находился в ведении Североамериканской митрополии в сане епископа Филадельфийского.

16. Илиодор (Труфанов Сергей Михайлович) (1880–1952), бывший иеромонах. В 1921 г. объявил себя «патриархом Царицынским и всея России», эмигрировал, находился в обновленческом расколе и в Московской патриархии, затем объявил себя главой «Российской Народной Универсально-Христианской Церкви», в 1940-е гг. перешел в баптизм.

17. Платон (Рождественский Порфирий Федорович) (1866–1934), митрополит, глава Североамериканской митрополии.

18. Феофил (Пашковский Федор Николаевич) (1874–1950), митрополит, глава Североамериканской митрополии.

Источники

1. *ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 843* = Дело «Переписка с МИД СССР о заграничной деятельности РПЦ по странам Западной Европы». Документ «Письмо и.о. заведующего 5-м Европейским отделом П. Орлова Г. Карпову 20.02.1951» // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 843.
2. *ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 104* = «Серафим Лукьянов. Личное дело». Сноски 6 и 8. (Л. 68 — 69, Л. 70) — «Письмо митр. Серафима патр. Алексию 10.01.1948». Сноска 7 (Л. 45) — «Письмо митр. Серафима Г. Карпову 23.05.1947» // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 104.
3. *ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 981* = Дело «Справочные сведения МГБ о деятельности Православной Церкви заграницей». Документ «Докладная записка прот. Б. Старка патр. Алексию 6.06.1952» // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 981.
4. *Церковные ведомости* = Церковные ведомости. 1926. № 17–18. С. 6–7.

Литература

1. *Троицкий* = Троицкий С. Митрополит Сергий и примирение русской диаспоры. Сремские Карловцы : [б. и.], 1937. 12 л.
2. *Кострюков* = Кострюков А. А. Подготовка Московского совещания глав и представителей поместных православных Церквей 1948 г. // Российская история. 2019. № 1. С. 197–206.
3. *Русская Православная Церковь* = Русская Православная Церковь в годы Великой отечественной войны 1941–1945 гг. : Сборник документов / Сост. О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцев, Л. А. Лыкова. Москва : Изд-во Крутицкого подворья : Общество любителей церковной истории, 2009. 765 с.

References

SOURCES

1. Delo “Perepiska s MID SSSR o zagranichnoi deiatel’nosti RPTs po stranam Zapadnoi Evropy”. Dokument “Pis’mo i.o. zaveduiushchego 5-m Evropeiskim otdelom P. Orlova G. Karpovu 20.02.1951”. *GARF*, coll. 6991, aids 1, foll. 843 (in Russian).
2. ‘Serafim Luk’ianov. Lichnoe delo’. Snoski 6 i 8. (L. 68 — 69, L. 70) — ‘Pis’mo mitr. Serafima patr. Aleksiiu 10.01.1948’. Snoska 7 (L. 45) — ‘Pis’mo mitr. Serafima G. Karpovu 23.05.1947’. *GARF*, coll. 6991, aids. 7, foll. 104 (in Russian).
3. Delo ‘Spravochnye svedeniia MGB o deiatel’nosti Pravoslavnoi Tserkvi zagranitsei’. Dokument ‘Dokladnaia zapiska prot. B. Starka patr. Aleksiiu 6.06.1952’. *GARF, coll. 6991, aids 1, foll. 981* (in Russian).
4. *Tserkovnye vedomosti* [Church bulletin], 1926, n. 17–18, pp. 6–7 (in Russian).

LITERATURE

1. Troitskii S. (1937). *Mitropolit Sergii i primirenie russkoi diaspory* [Metropolitan Sergius and the reconciliation of the Russian diaspora]. Sremskie Karlovtsy (in Russian).
2. Kostryukov A. A. (2019). “Preparations for the Moscow Conference of Heads and Representatives of Local Orthodox Churches in 1948”. *Rossiiskaia istoriia*, 2019, n 1, pp. 197–206 (in Russian).
3. Vasil’eva O. Iu., Kudriavtsev I. I., Lykova L. A. (eds.) (2009). *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov’ v gody Velikoi otechestvennoi voiny 1941–1945 gg. Sbornik dokumentov* [The Russian Orthodox Church during the Great Patriotic War of 1941–1945 Collection of documents]. Moscow : Krutitskogo podvor’ia Press : Obshchestvo liubitelei tserkovnoi istorii (in Russian).

Статья поступила в редакцию 13.01.2022; одобрена после рецензирования 16.03.2022; принята к публикации 1.04.2022

Рецензия
УДК 229
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_169

А. Б. Сомов

Рецензия на книгу: Bergmann Claudia D. Festmahl ohne Ende: Apokalyptische Vorstellungen vom Speisen in der Kommenden Welt im antiken Judentum und ihre biblischen Wurzeln

Stuttgart : W. Kohlhammer, 2019. 310 S. (Beiträge zu Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Bd. 222)

Сомов Алексей Борисович, кандидат теологии, доцент СФИ; консультант переводческих проектов Института перевода Библии; старший научный сотрудник Лаборатории востоковедения и компаративистики ШАГИ ИОН РАНХиГС при Президенте РФ (Москва) / Somov Alexey Borisovich, Ph. D. in Theology, Associate Professor, St Philaret's Institute; Translation Projects Consultant, Institute for Bible Translation; Senior Research Fellow, Oriental Studies and Comparative historical linguistics at the Institute for Social Sciences Russian Presidential, Academy of National Economy and Public Administration (Moscow), absomov@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-7998-6575

для цитирования: Сомов А. Б. Рецензия на книгу: Bergmann Claudia D. Festmahl ohne Ende: Apokalyptische Vorstellungen vom Speisen in der Kommenden Welt im antiken Judentum und ihre biblischen Wurzeln. Stuttgart : W. Kohlhammer, 2019. 310 S. (Beiträge zu Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Bd. 222) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 169–178. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_169.

© Сомов А. Б., 2022

FOR CITATION: Somov A. B. (2022). “Book review: Bergmann Claudia D. Festmahl ohne Ende: Apokalyptische Vorstellungen vom Speisen in der Kommenden Welt im antiken Judentum und ihre biblischen Wurzeln. Stuttgart : W. Kohlhammer, 2019. 310 S. (Beiträge zu Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Bd. 222)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 2022, iss. 42, pp. 169–178. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_169.

Почему в веке грядущем праведники приглашаются на пир с изысканными и обильными яствами, среди которых подадут плоть Левиафана, плоды Древа жизни и манну? Считали ли древние авторы эту пищу реальной, или она что-то символизирует? Что предложат на этом пиру в качестве напитков? На эти и многие другие вопросы, связанные с эсхатологической трапезой, пытается ответить рецензируемая книга немецкой исследовательницы из Эрфурта Клаудии Бергман. Эта книга представляет собой плод нескольких лет работы над темой эсхатологической трапезы в контексте исследования ритуала [*Bergmann 2019*]. Настоящее исследование было представлено автором в качестве квалификационной работы для прохождения процедуры хабилитации и опубликовано в виде научной монографии. Книге предшествовал ряд публикаций на эту тему в ведущих научных журналах[1]. Истоки эсхатологической трапезы автор ищет в Библии, а затем анализирует развитие этого образа в иудейских апокалиптических текстах.

Книга состоит из пяти больших частей-глав, предваряемых кратким предисловием, и заканчивается общим заключением. Кроме того, в работу включена таблица, в которой результаты исследования представлены графически, подробная библиография и индекс источников.

В первой главе «Ритуал и трапеза» (*Ritual und Mahl*), которая, по существу, является введением (сс. 13–51), Бергман кратко рассматривает историю исследования данной темы и описывает применяемую научную методологию. Здесь автор в основном ссылается на достижения исследователей, изучавших антропологические, социальные и этнологические аспекты ритуалов. Обращаясь к термину «ритуал» («Ритуал как категория и термин»), Бергман показывает, насколько он комплексен и многогранен. Далее Бергман рассуждает на тему трапезы в контексте ритуала («Трапеза как ритуал»),

1. См., напр.: [*Bergmann 2012; Bergmann 2016a; Bergmann 2016b; Bergmann 2018*].

указывая на такие аспекты, как участники и структура ритуальной трапезы, ее трансцендентность. Здесь же автор анализирует упоминание трапезы в еврейской Библии, а затем переходит к иудейской апокалиптике, описывая исследования по эсхатологической трапезе. Автор показывает, что такого рода трапезы в научной литературе называют по-разному: «мессианская», «эсхатологическая», «апокалиптическая». Сама Бергман, однако, предпочитает называть такую трапезу «воображаемой трапезой (*imaginiertes Mahl*) в грядущем мире». В этой же главе делается краткий обзор исторических событий, сыгравших важную роль в формировании новых эсхатологических и апокалиптических идей, начиная с эпохи разрушения Храма Соломона в 587–586 гг. до Р. Х. и до восстания Маккавеев. После этого следует общее описание корпуса текстов, которые будут подробно обсуждаться: несколько отрывков из еврейской Библии (например, Ис 25:6–8, несколько псалмов, Книга Ездры и др.) и иудейские тексты II в. до н. э. — II в. н. э. (прежде всего, 3 Книга Ездры, 1 Книга Еноха, 2 Книга Еноха, 2 Книга Варуха, некоторые кумранские тексты, Откровение Авраама, Апокалипсис Илии, Откровение Зосимы, 3 Книга Еноха). Эти тексты обсуждаются в книге не в хронологическом порядке, а в порядке релевантности к исследуемой теме. Вслед за Дж. Коллинзом, Бергман разделяет апокалиптические тексты на следующие категории: исторические апокалипсисы без небесного путешествия; исторические апокалипсисы с небесным путешествием; небесные путешествия с космической и/или политической эсхатологией; небесные путешествия с индивидуальной эсхатологией [*Collins, 14–15*]. Заканчивается глава определением целей и задач исследования. Используя современные антропологические теории, в частности, В. Тернера [*Turner*], М. Дуглас [*Douglas*] и Р. Барта [*Barthes*], автор предлагает применять их как основной методологический подход в интерпретации повседневной трапезы (виды пищи, место трапезы, участники трапезы и т. д.) с точки зрения ее символической функции в воображаемой трапезе будущего века. Итак, обычная пища может быть понята символически в эсхатологическом контексте и сказать нам нечто об источниках, которые использовал автор того или иного апокалиптического текста, а также о его богословских, культурных и политических целях. В принципе, в рамках этой методологии можно рассматривать трапезу и все, что к ней относится, как метафорическое изображение небесной реальности века грядущего.

Вторая глава книги называется «Блюда на трапезе грядущего мира» (*Die Speisen beim Mahl der Kommenden Welt*) (сс. 53–156). Здесь

автор обсуждает основные идеи иудейских текстов о яствах, подаваемых на трапезе в будущем мире. Бергман выделяет несколько основных блюд. В первую очередь это плоть древних чудовищ — Левиафана (намек на него можно найти еще в угаритском мифе о Ваале) и Бегемота. Об этих чудовищах речь идет и в еврейской Библии (Иов 40:15–41:26; Пс 73:12–15, 103:26; Ис 27:1), и в исследуемых иудейских текстах (*2 Вар*.[2] 29:3–4; 3 Ездр 6:49–52 (анализируется в сравнении с материалом Быт 1 и Иов 40); *1 Ен*. 60:7–9, 24), в которых они, в принципе, рассматриваются как единое целое. В качестве еще одного вида пищи, предлагаемого на эсхатологическом пиру, автор называет плоды Древа жизни, речь о которых идет уже в Быт 2–3; Притч 3:18; 11:30; 13:12; 15:4; Сир 1:20; 40:27; Ис 65:22 (в Септуагинте). Среди исследуемых иудейских текстов этот мотив найден в *1 Ен*. 24–25; *Зав. Лев*. 18:10–14; *Зав. Иак*. 7:23–28; *Ап. Илии* 38:14–39:15; *Ап. Моисея*; 3 Ездр 8:52; *2 Ен.* 8–9; 1QH 16,4–7; *Пс. Сол*. 14:3–4. Следующий вид пищи — это манна, тоже известный образ из Ветхого завета, который упоминается в первую очередь в Исх 16; Числ 11 и Втор 6. Также манна символизирует эсхатологическую пищу в *2 Вар*. 29; *Прор. Сив*. 7:145–152; *Visio Beati Esdrae* 59 (рукописи L и H) и в *Откр. Зосимы* 13:2. Кроме этого Бергман выделяет отдельную категорию эсхатологической пищи, схожую с манной, но не называемую этим словом. Здесь рассматриваются *Иосиф и Асенеф* 16:8–14 и *Прор. Сив*. фрагм. III:46–49. Гораздо более редким видом эсхатологической пищи оказывается мифическая птица Зиз (זִיז) *[1], предание о которой более развито в раввинистической литературе.

*[1] Ср. Пс 49:11, 79:14

Бергман подчеркивает, что, контрастируя с обширным списком яств на трапезе будущего века, исследуемые тексты (в отличие от Ветхого и Нового заветов) не содержат прямого упоминания напитков (впрочем, они могли и подразумеваться без их эксплицитного упоминания). Автор предполагает, что это может быть связано с тем, что упоминание большого количества напитков (в частности, алкоголя) могло выглядеть как излишество. Не исключено, что здесь сыграли роль аскетические тенденции, а также представления о святости, которые с ритуальной точки зрения предполагали отказ от алкоголя (ср. практику Рехавитов в Иер 35) и, вообще, осторожное отношение к жидкости *[2]. Чрезмерное употребление вина может возбудить страсти *[3] и даже привести к смерти *[4]. Эту тему автор продолжает и развивает и в более поздней своей публикации [*Bergmann 2021*].

*[2] Ср. Лев 11:33–34

*[3] Ос 4:11

*[4] Ам 4:1–3; *Зав. Иуд. 16:1–4*

2. Курсивом даны сокращенные названия ветхозаветных апокрифов; см. список сокращений в конце статьи. — *Прим. ред.*

Изобилие, даже излишество, и изысканность пищи на эсхатологической трапезе призваны подчеркнуть ее контраст со скудной повседневной едой. Участие в такой пышной трапезе призвано показать особую избранность ее участников. Возможно, это указывает и на телесность избранных, и на определенную чувственность, которая будет свойственна эсхатологическому телу, и на индивидуальность, которая выражается в изысканных предпочтениях на пиру грядущего века.

Третья глава книги — «Место трапезы в грядущем мире» (*Der Ort des Mahles in der Kommenden Welt*) (сс. 137–189). Здесь речь идет о локализации исследуемых воображаемых трапез. С одной стороны, пространство (место) в отношении чего-либо — это конкретная категория, в человеческом мышлении часто изменяемая, но с другой стороны, категория абстрактная, субъективная и трудноопределимая. Вымышленная трапеза предполагает вымышленное место ее проведения. При этом в текстах отсутствует прямое упоминание Иерусалимского храма и жертвоприношений. В исследуемом текстовом корпусе Бергман выделяет следующие пространственные указания: гигантские тела Левиафана и Бегемота, предназначенные в пищу на эсхатологической трапезе праведников, объемлют весь мир (*die gesamte Welt*) *[1]. Идея земли, которая становится прекрасным садом, о котором печется Сам Бог, присутствует уже во Втор 11:11–12; Пс 64:10–14 *[2]. Другим местом воображаемой трапезы оказывается гора Божья — образ, заимствованный из Ис 25:6–8, отрывка, в котором речь также идет о пире праведников в конце времен. Гора Божья становится местом трапезы и в *1 Ен.* 24.1–2, 25:3–4; 4Q504 Frg. Col IV.2–14 (=4QDibHam); 3 Енох, причем Древо жизни может находится в центре мира на этой горе *[3]. Третьим местом трапезы грядущего мира оказывается в разбираемых текстах райский сад *[4], ограниченный в пространстве, т. е. не обнимающий весь мир: *Зав. Лев.* 18:10–11; *2 Ен*. 8:1–9:1, 42:3–5; сирийская версия «Истории Рехавитов» 7, 10–11; *Откр. Авр*. 21.4–9; *Ап. Моисея*; *Прор. Сив*. фрагм. III, 46–49.

*[1] *2 Вар. 29.1–8; 1 Ен. 10.16–11:2, 60:7–8:20–23;* 4QPs[f] 9:8–14

*[2] Ср. Быт 2:8–9

*[3] Ср. *1 Ен. 25*

*[4] Ср. Быт 2–3

Четвертая глава книги (сс. 191–241) названа «Участники трапезы будущего века» (*Die Teilnehmer am Mahl in der Kommenden Welt*) и посвящена описанию группы избранных, которые приглашены к участию в эсхатологическом пире. Место трапезы ограничивает ее географически, а число и характеристика ее участников указывают на их избранность. Бергман показывает, что в рассматриваемых текстах нет конкретного указания на пол или возраст участников трапезы. Конечно, речь здесь идет о праведных, которые от-

делены от нечестивых. В некоторых текстах отсутствуют, однако, конкретные характеристики праведности *[1], в других говорится о праведности в поведении с ближними *[2] или о принадлежности к избранному народу Израиля *[3]. В некоторых текстах участником трапезы является Мессия. Он пассивен на ней *[4], или организует и готовит трапезу *[5], или же становится на ней гостем *[6]. Впрочем, его конкретную роль на трапезе сложно определить. Иногда в текстах приводятся конкретные имена праведников, участвующих в эсхатологической трапезе: Адам и праотцы *[7], Авраам, Исаак и Иаков *[8], люди поколения Исхода *[9].

*[1] *3 Ездр 7–9; 1 Ен. 62; Откр. Авр. 21;* 4QPs[f] 9

*[2] *2 Ен. 9; 42; Зав. Иак. 7; Зав. Исаак. 8; Visio Beati Esdrae*

*[3] 4Q504 Frg. 2; *3 Ен. 70; Сефер Элияху*

*[4] *2 Вар. 29:3–4;* 4Q504 Frg. 2, Col. IV. 5–14

*[5] *Ап. Илии 39; Сефер Элияху; Зав. Лев. 18:1–14;* 4Q521 Frg. 2 ii; 1QSa 2:11–22

*[6] *1 Ен. 62:1–16; 3 Ен. 70*

*[7] *2 Ен. 42; 1 Ен. 60*

*[8] *Зав. Лев. 18; Зав. Иак. 7*

*[9] *Откр. Зосимы 13:2*

В заключительной, пятой главе книги (сс. 243–262) речь идет об упорядочении структуры трапезы будущего века (*Ordnende Strukturen beim Mahl der Kommenden Welt*). Исследования ритуалов показывают, что трапеза имеет строгую структуру. Бергман обсуждает ее с помощью рамок дихотомии «до — после», «в начале — в конце», «сверху — снизу», «снаружи — внутри», т. е. ставит вопросы о последовательности трапезы, ее времени и повторяемости, о количестве и качестве ее участников. Однако выясняется, что в исследуемых текстах временные маркеры (например, «в те дни» в *1 Ен*. 10:16–11:2; 62:13–16; 60:7–9; *3 Ен*. 70; *Откр. Зосимы*; *1 Ен.* 25:4–6; *Ап. Моисея* 22:3; 29:5–6; *Зав. Лев*. 18:1–14; *Сефер Элияху*; время явления Мессии в *2 Вар.* 29:3–8; *Ап. Илии* 38–39; 1 QS 2:11–22) не дают нам какой-то определенной информации. Говорится о начале трапезы, но о ее окончании не упоминается (возможно из-за того что конец относится к вечности), нет особых подробностей и о ее участниках. Бергман замечает также, что в целом в анализируемых текстах проявляется тенденция связывать объекты и места, известные от начала творения (Левиафан и Бегемот, плоды Древа жизни, Эдемский сад), с последними временами. Это может указывать на то, что изначальные времена творения, в которых царила гармония, символизируют гармонию грядущего мира. Кроме того, как замечает Бергман, та или иная религиозная группа могла иметь особые воспоминания о значимых событиях прошлого и соединять их с настоящим и будущим. Идеализированное прошлое соединяется с идеализированным будущим, чтобы продемонстрировать читателям апокалиптических текстов, что Бог заботится о настоящем, в котором они живут, а прошлое, настоящее и будущее общины праведников неразрывно (с. 268–269).

В Заключении к книге (сс. 263–270) суммируются полученные результаты исследования. Кроме того, книга снабжена сводной

таблицей (с. 271), в которой показано, в каких текстах мы можем найти то или иное яство (Левиафан и Бегемот, плоды Древа жизни, манна, пища в общем виде) и как это коррелирует с местом проведения трапезы грядущего мира (сад, объемлющий весь мир, гора Божья, Эдемский сад, место без упоминания подробностей).

Рецензируемая книга представляет собой вполне самостоятельное научное исследование, основанное на тщательно проведенной работе с текстами в рамках выбранной методологии. Автор тщательно обсуждает тексты первоисточников, предваряя анализ кратким, но вполне адекватным введением к каждому из них. С выводами автора, приведенными выше, в целом вполне можно согласиться, добавив, что эта книга — комплексное и очень продуктивное исследование, которое вносит значимый вклад в изучение трапезы в иудейской и раннехристианской литературе и дополняет более ранние работы по этому предмету (например, [*Quesnel, Blanchard, Tassin; Smith; Smit*]); оно обязательно для прочтения тем, кто занимается этой темой.

Впрочем, следует отметить и несколько спорных моментов, которых не избежать в столь серьезных исследованиях. Так, например, непонятно, почему автор, обсуждая термин «апокалипсис» (с. 39), говорит о том, что он служит заголовком к Евангелию от Иоанна. На самом деле, греческое слово ἀποκάλυψις можно считать заголовком к Откровению Иоанна *[1], но никак ни к этому Евангелию.

*[1] Откр 1:1

Выбранная методология, в которой тексты рассматриваются не в хронологическом порядке, иллюстрирующем историю и развитие того или иного предания, а в порядке релевантности, может уводить исследователя от некоторых важных моментов. Так, описывая во второй главе блюда из плоти древних чудовищ Левиафана и Бегемота, автор начинает с *2 Вар*. 29:3–4 и 3 Ездр 6:49–52, а лишь потом переходит к *1 Ен*. 60:7–9, 24 — более древнему преданию. С одной стороны, материал 2 Варуха и 3 Ездры более подробен и представляет собой больший интерес для исследователя данной темы, однако, с другой стороны, в отрывке из 1 Еноха можно проследить неоднозначные текстуальные варианты, которые следует трактовать по-разному, и, в зависимости от этого, рассматривать развитие дальнейшей традиции интерпретации, зафиксированной в 2 Варухе и 3 Ездре. Речь идет о *1 Ен.* 60:24, которое в разных рукописных традициях зафиксировано в разном прочтении: согласно одному древние чудовища будут «скормлены» (праведникам), тогда как в другом варианте — «накормлены». Последнее можно интерпретировать как указание на то,

что Левиафану и Бегемоту будут даны в пищу грешники в конце времен. Надо отдать должное Бергман, она отмечает это разночтение, однако отдает предпочтение варианту, согласующемуся с 2 Варуха и 3 Ездры. Вариант же чтения, где эти чудовища пожирают грешников в конце времен, может указывать на традицию эсхатологической трапезы, на которой подается плоть грешников *[1]. Однако эта тема в книге практически не упоминается.

*[1] Ср. Иез 39:17–18; Сир 39:36–38; Откр 19:17–21; ср. также Мф 24:28; Лк 17:37

Критического взгляда заслуживает и выбор текстов для исследования. Основной материал для анализа — это раннеиудейские тексты, среди которых немало и тех, которые подверглись христианскому влиянию (напр., Заветы 12-ти патриархов; *Ап. Илии*; *Откр. Зосимы*). При этом тексты Нового завета практически не исследуются и не принимаются во внимание. Однако, несмотря на сужение спектра исследуемых источников до раннеиудейских, можно, вообще говоря, принимать во внимание или хотя бы обращать внимание и на такие новозаветные тексты, как Евангелие от Матфея, в котором есть важные отрывки, посвященные трапезе. Было бы продуктивно посмотреть на новозаветные тексты и в сравнительной перспективе при анализе роли Мессии на эсхатологическом пире. В отличие от иудейских текстов, в Новом завете роль Иисуса на такой трапезе вполне определена. Кроме того, в новозаветной литературе присутствуют упомянутая выше тема эсхатологической трапезы, пищей на которой служит плоть нечестивых, а также устойчивый мотив брачной трапезы *[2]. Если автор хотела бы ограничить диапазон текстов хронологически, то это было бы сделать нелегко, поскольку часть исследуемых текстов написана позднее новозаветных. Наконец, Бергман делает значительные и очень интересные экскурсы в раввинистическую литературу, которая отстоит от исследуемых текстов на более значительное время. Сами эти экскурсы часто помещены в сноски, что, на наш взгляд, не вполне верное решение, поскольку они дают хорошее представление о дальнейшем развитии отмеченных в исследовании традиций и преданий. Действительно, в раввинистической литературе трапеза века грядущего — это часто обсуждаемая тема. Здесь можно вспомнить один из самых ранних трактатов Мишны «Пирке Авот»: «Этот мир подобен прихожей перед входом в мир грядущий. Приготовь себя в прихожей, чтобы ты смог войти в обеденный зал» *[3]. Итак, неплохо было бы включить экскурсы в раввинистическую литературу в основное исследование, правда при этом потребовалось бы изменить и общее название книги. Можно лишь пожелать автору сделать это в дальнейшем в новом исследовании на заявленную тему.

*[2] Мф 22:1–14; Лк 14:16–24; Откр 19:7–9

*[3] *Пирке Авот 4:16*

References

1. *Bergmann 2012* = Bergmann C. D. (2012). “Rituelle Aspekte Der Mähler in Den Schriftrollen von Qumran”, in M. Klinghardt, H. Taussig (Hrsg.). *Mahl Und Religiöse Identität Im Frühen Christentum*, Tübingen : Francke Verlag, S. 79–102.
2. *Bergmann 2016a* = Bergmann C. D. (2016). “Future Food and Future Feasting: Tracing the Idea of the Meal in the World to Come in Qumran Literature”, in J. Baden et al. (eds.) *Sybils, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy*, Leiden : Brill, pp. 127–147 (JSJ Supplement Series).
3. *Bergmann 2016b* = Bergmann C. D. (2016). “Identity on the Menu: Imaginary Meals and Ideas of the World-to-Come in Jewish Apocalyptic Writings”, in K. Waldner, W. Spiekermann, R. Gordon (eds.). *Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire*, Stuttgart : Steinerverlag, pp. 167–188 (Potsdamer Beiträge Zur Altertumswissenschaft; Bd. 57).
4. *Bergmann 2018* = Bergmann C. D. (2018). “Choices in Ritual Imagination: The Role of the Messianic Figure in Early Jewish and Christian Texts about the Meal in the World to Come”. *Historia Religionum,* 2018, v. 10, pp. 91–103.
5. *Bergmann 2019* = Bergmann C. D. (2019). *Festmahl Ohne Ende: Apokalyptische Vorstellungen Vom Speisen in Der Kommenden Welt Im Antiken Judentum Und Ihre Biblishen Wurzeln*. Stuttgart : W. Kohlhammer (Beiträge Zu Wissenschaft Vom Alten Und Neuen Testament; v. 222).
6. *Bergmann 2021* = Bergmann C. D. (2021). “Drink and Drinking in Early Jewish Texts: Describing a Meal in the World to Come”. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 2021, v. 30, iss. 3, pp. 117–132.
7. *Collins* = Collins J. J. (1979). *Apocalypse. The Morphology of a Genre*. Atlanta, GA : Society of Biblical Literature (Semeia; v. 14).
8. *Douglas* = Douglas M. T. (1972). “Deciphering a Meal”, in M. T. Douglas (ed.). *Implicit Meanings. Selected Essays in Anthropology*, London : New York : Routledge, pp. 231–251.
9. *Barthes* = Barthes R. (1997). “Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption”, in C. Counihan and P. Van Esterik (eds.). *Food and Culture. A Reader*, New York ; London : Routledge, pp. 20–27.
10. *Smit* = Smit P.-B. (2008). *Fellowship and Food in the Kingdom: Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament*. Tübingen : Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 2,234).
11. *Smith* = Smith D. E. (2003). *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis, MN : Fortress.

12. *Turner* = Turner V. W. (1977). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, NY : Cornell University Press.
13. *Quesnel, Blanchard, Tassin* = Quesnel M., Blanchard Y.-M., Tassin C. (eds.) (1999). *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité: mélanges offerts au Professeur Charles Perrot*. Paris : Cerf.

Список сокращений

Ветхозаветные апокрифы

Ап. Илии	Апокалипсис Илии
Ап. Моисея	Апокалипсис Моисея (Жизнь Адама и Евы)
2 Вар.	2-я Книга пророка Варуха
1 Ен.	1-я книга (Эфиопский апокалипсис) Еноха
2 Ен.	2-я книга (Славянский апокалипсис) Еноха
3 Ен.	3-я книга (Еврейский апокалипсис) Еноха
Зав. Иак.	Завещание Иакова
Зав. Исаак.	Завещание Исаака
Зав. Иуд.	Завещание Иуды
Зав. Лев.	Завещание Левия
Откр. Зосимы	Откровение Зосимы
Откр. Авр.	Откровение Авраама
Сефер Элияху	Книга Илии (еврейский Апокалипсис Илии)
Прор. Сив.	Книга пророчеств Сивилл
Пс. Сол.	Псалмы Соломона
Visio Beati Esdrae	Видение блаженного Ездры

Кумранские тексты

1QH	Благодарственные гимны (Восхваления)
1QSa	1-е дополнение к Уставу Общины
4Q504	Слова небесных светил (сборник молитв на каждый день недели из 4-й пещеры в Кумране)
4QPs^{f}	Апокрифические псалмы (шестая копия из 4-й пещеры в Кумране)
4Q521	Мессианский апокалипсис или «О воскресении» из 4-й пещеры в Кумране

Рецензия поступила в редакцию 22.02.2022; принята к публикации 16.03.2022

Рецензия
УДК 94(47)
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_179

А. Б. Мазуров

Рецензия на книгу: Сукина Л. Б. Поздняя осень русского Средневековья. Очерки культурной истории Московского государства (XVI–XVII вв.)

Москва; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021. 359 с. (Сиринъ. Голоса древнерусской цивилизации)

Мазуров Алексей Борисович, д-р ист. наук, профессор, ректор, Свято-Филаретовский институт, президент, Государственный социально-гуманитарный университет, Москва, Коломна, Россия / Mazurov Alexey Borisovich, Dr. Sci. (History), Professor, Rector, St. Philaret's Institute, President, State Social and Humanitarian University, Moscow, Kolomna, mazurov.ab.1970@mail.ru

для цитирования: Мазуров А. Б. Рецензия на книгу: Сукина Л. Б. Поздняя осень русского Средневековья. Очерки культурной истории Московского государства (XVI–XVII вв.). Москва; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021. 359 с. (Сиринъ. Голоса древнерусской цивилизации) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 179–184. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_179.

for citation: Mazurov A. B. (2022). "Book review: Sukina L. B. The Late Autumn of the Russian Middle Ages. Essays on the cultural history of the Moscow State of the XVI–XVII centuries. Moscow; St. Petersburg : Center for Humanitarian Initiatives, 2021. 359 p. (Sirin. Voices of ancient Russian civilization)". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 42, pp. 179–184. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_179.

© Мазуров А. Б., 2022

Переломный характер культуры Московской Руси второй половины XVI–XVII столетий является общепризнанным. Однако относительно специфики этого перехода идут споры. В чем состоит особая ценность и значимость культуры Московского царства? Как культура «переходного времени» соотносится с аналогичными процессами в Западной Европе? Какие уникальные, специфически российские черты можно усмотреть в культурных реалиях обозначенного периода? Отечественные историки, культурологи и искусствоведы немало сделали для выявления особенностей культурных процессов времени последних Московских Рюриковичей и первых Романовых. Продолжается накопление и анализ новых материалов. Следует отметить масштабные археологические исследования, проводившиеся под руководством члена-корреспондента РАН Л. А. Беляева в Воскресенском Ново-Иерусалимском монастыре, который стал своеобразным полигоном для инноваций в традиционную русскую культуру.

Новая книга д-ра ист. наук, культуролога Людмилы Борисовны Сукиной является попыткой ответа на обозначенные выше непростые вопросы. Чуть более ста лет назад вышла классическая монография Йохана Хёйзинги «Осень средневековья» (1919), посвященная культуре Франции и Нидерландов XIV–XV вв. [*Хёйзинга*]. Очевидная отсылка к этой монографии в названии рецензируемой книги заставляет ставить вопрос: как понимает автор характер и природу эпохи второй половины XVI –XVII вв.? Что это было? Время обильного плодоношения и своеобразного расцвета древнерусской культуры, подошедшей к своему финалу? Или эпоха трансформации, свидетельствующая о ее кризисе, симптом близкого окончания и умирания? Обратим внимание на любопытную деталь: Л. Б. Сукина уточнила определение Й. Хёйзинги, добавив в него прилагательное «*поздняя* осень русского средневековья». Автор попадает в своеобразную ментальную ловушку и провоцирует двусмысленность. Ведь поздняя осень на среднерусских равнинах — это ноябрь, умирание и засыпание природы перед трескучими морозами, которые в это время являются далеко не редкими. Все содержание книги, однако, противоречит такому пониманию автором культурных универсалий указанного периода. Более точным, как нам представляется, было бы оставить в заглавии книги прямую отсылку к книге Й. Хейзинги «осень (позднего) русского средневековья», что позволило бы избежать ненужных двусмысленностей.

Отсылка к классику западноевропейской медиевистики как будто предполагала определение специфики переходного периода, исходя из категорий, выработанных применительно к культуре Западной Европы. Ведь, согласно одной из гипотез, Россия переживала тот же этап, только примерно на 150–200 лет позднее, чем Европа. Однако, Л. Б. Сукина совершенно справедливо отказывается от этого пути и совсем не стремится подогнать уникальные российские явления под западноевропейские стандарты. В центре внимания автора — внутренние, трудно уловимые акценты и новации в ведении государственной и церковной документации, в памятниках книжности, в иконописании и архитектуре. Несомненным достоинством исследования, выполненного в очерковой форме, является источниковедческий фундамент (с. 314). Восстановление «прав источника и факта», безусловно, одна из сильных сторон рецензируемого издания.

У ряда историков и искусствоведов вызовет возражение определение периода второй половины XVI–XVII вв. как позднего средневековья. Чаще эту эпоху называют ранним Новым временем. Автор аргументирует свою позицию, опираясь на тезис М. Ф. Румянцевой о том, что критерием «перехода» от одной социокультурной ситуации к другой, выступают изменение видового состава и структуры корпуса исторических источников [*Румянцева*]. Опорой тут служат такие типичные явления позднесредневековой русской книжности, как синодики XVII — первой четверти XVIII в., сотнями хранящиеся во всех крупных архивных и рукописных собраниях. Функции синодика в книжной культуре, с точки зрения Л. Б. Сукиной, менялись. Развитая форма синодика стала складываться на рубеже XV–XVI вв., в период борьбы с еретиками, когда во главу угла была поставлена полемика с ними. С середины XVI в. ведущей стала коммеморационная (поминальная) функция синодиков, приобретшая не только частный, но и всеобщий характер. К ней добавлялись хозяйственно-экономическая и генеалогическая функции. Синодик как литературный сборник расцветает во второй половине XVII столетия, превратившись в законченную форму многофункциональной позднесредневековой книги. На первое место в этот период выходит уже назидательная функция, с ярко выраженным эсхатологическим оттенком (с. 20). Рукописные синодики довольно активно использовались в первой половине XVIII в., завершив свое бытование как существенной части поминальной культуры при Екатерине II.

Сукина, подводя итоги анализа видового разнообразия синодиков, приходит к интересным выводам. Во-первых, она констатирует их принадлежность к позднесредневековой культуре, движущейся в сторону модернизации Нового времени. Во-вторых, по ее мнению, процесс перехода к Новому времени занял значительно больше времени, чем примерно полувековой отрезок подготовки к Петровским реформам. Автор считает, что на это потребовалось «без малого три столетия» (с. 24): от правления Василия III до эпохи просвещенного абсолютизма. Признавая оригинальность этих взглядов, нельзя не высказать некоторых возражений. С одной стороны, невозможно только на материалах одного вида источников (пусть весьма важного и очень характерного для второй половины XVI и, в особенности, XVII вв.) строить предположения о хронологических границах переходного периода. Мысль М. Ф. Румянцевой состояла в анализе *всего* видового состава и корпуса источников эпохи (помимо этого, заметим, есть еще и памятники искусства, которые, как показывает Л. Б. Сукина, сами являются ценнейшим источником по теме перехода). С другой стороны, требует, по меньшей мере, обсуждения тезис о понимании самой фундаментальной причины появления и развития древнерусского синодика в рамках веяний раннего Нового времени. Дело в том, что появление еретических движений в конце XV в. было в значительной степени связано с ожиданием конца света в 7000 (1492) г. После этого ментальность предшествующей эпохи потребовала кардинальной перестройки, что совпало с общепринятой гранью наступления Нового времени на рубеже XV–XVI вв. Как раз в этот момент и появляется развитая форма синодика. Что же касается почти трехсотлетнего периода, то тут, на наш взгляд, подменяются вопросы характеристики эволюции конкретного памятника книжности вопросом о глубинной трансформации «переходной эпохи».

Автор с позиций теории культурного трансфера рассматривает проблему соотношения новизны («вестернизации» и ее конкретного проявления — «полонизации») и традиции в культуре Московского государства. В качестве лингвистического маркера формирования нового видения жизни рассматривается вновь появившееся и закрепившееся в языке рассматриваемой эпохи понятие «самомышление» (с. 34–40).

Отдельная глава книги посвящена «предписанному» православию как нормативной модели культуры переходного времени (с. 41–198). В строгом порядке религиозной жизни были заин-

тересованы как государство, так и церковь. Однако сила многовековой традиции оказалась такова, что усовершенствовать религиозное сознание общества в нужной мере не удавалось. Интересные страницы книги посвящены появлению в агиографии новых образцов «праведной жизни». Место мученичества занимают мотивы смирения перед властью и защиты отечества. Богатый материал для характеристики «предписанного» православия дали автору синодики и вкладные книги.

Обращение к иконописи привело Сукину к выводу о том, что церковь во второй половине XVI–XVII вв. фактически смирилась с расширением круга канонической иконографии за счет европейских заимствований и позволила изографам некоторое «самомышление», что свидетельствовало о кризисе религиозного сознания. Между тем представления о «смирении» и «позволении» могут быть оспорены, поскольку никаких санкций к иконописцам не применялось. Новшества в виде творческой, а нередко — и вдохновенной, переработки Библии Пискатора, Борхта, Евангелия Наталиса во фресках и иконах использовались очень широко, причем иконы Симона Ушакова стояли в главных храмах Троице-Сергиева монастыря — цитадели традиционного православия. Иначе говоря, церковь в целом как структура не только не сопротивлялась новациям, но и поддерживала их.

Необычайно важной видится авторская попытка выделения отдельных универсалий («категорий») культуры, функции которых выполняли важнейшие сюжеты и образы Московского царства (начало и конец времен, смерть, чудо и его свидетели, родословие царской власти в системе вербальных и визуальных образов, культ Никиты Великомученика; царь и скоморохи; игра и игрище; «честной» брак и женские образы, благочестивая и неблагочестивая трапезы; «учитель» и «ученость»). Их анализ помогает понять суть культурных трансформаций рассматриваемого периода.

Общий вывод Л. Б. Сукиной состоит в том, что «русская культура до начала петровских реформ сохраняла средневековый характер» (с. 316) и все ее сюжеты и образы были тесно связаны с православием. С этим заключением можно только солидаризироваться. В споре относительно одной из основных проблем культурного развития данного периода — ее «обмирщения», т. е. появления светских элементов в искусстве и их трактовки, — автор занимает отрицательную позицию. Как и А. М. Панченко, который писал об «оцерковлении жизни человека», Сукина полагает,

что модернизационные процессы вели не к «обмирщению», «а лишь к трансформации социокультурных явлений и форм при сохранении их религиозного содержания» (с. 316).

Несмотря на наличие ряда дискуссионных трактовок и некоторые противоречия, книга Л. Б. Сукиной является важным вкладом в изучение культурной истории Московского царства, связанных с этим социальных и интеллектуальных процессов, коллективных моделей восприятия и символов.

Литература

1. *Румянцева* = Румянцева М. Ф. Трансформация видовой структуры исторических источников как критерий Перехода // Переходные периоды во всемирной истории. Трансформации исторического знания / Отв. ред. М. С. Бобкова. Москва : ИВИ РАН, 2012. С. 103–120.
2. *Хёйзинга* = Хёйзинга Й. Осень средневековья. Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. 768 с., 18 с. илл.

References

1. Huizinga Y. (2011). The Autumn of the Middle Ages. St. Petersburg : Ivan Limbach Publishing House (Russian translation).
2. Rumyantseva M. F. (2012). “Transformation of the species structure of historical sources as a criterion of transition”, in M. S. Bobkov (ed.). *Perekhodnye periody vo vsemirnoi istorii. Transformatsii istoricheskogo znaniia* [Transitional periods in world history. Transformations of historical knowledge]. Moscow : IVI RAS, pp. 103–120 (in Russian).

Рецензия поступила в редакцию 10.02.2022; принята к публикации 17.02.2022

Обзор
УДК 233+232.2
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_185

И. Ю. Скоробогатова, Ю. А. Штонда

Обзор конференции «Свидетель веры: памяти протопресвитера Александра Шмемана»

(Москва, 11–13 декабря 2021 года)

Скоробогатова Илона Юрьевна, редактор, «Вестник Свято-Филаретовского института», Москва, Россия / Skorobogatova Ilona Yurievna, Editor, The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, il.skorobogatova@sfi.ru

Штонда Юлия Александровна, канд. филол. наук, редактор, «Вестник Свято-Филаретовского института», Москва, Воронеж, Россия / Shtonda Julia Aleksandrovna, Cand. Sci. (Philology), Editor, The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute, Moscow, Voronezh, Russia, juljashtonda@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-2402-8676

для цитирования: Скоробогатова И. Ю., Штонда Ю. А. Обзор конференции «Свидетель веры: памяти протопресвитера Александра Шмемана» (Москва, 11–13 декабря 2021 года) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 185–196. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_185.

for citation: Skorobogatova I. J., Shtonda J. A. (2022). "Overview of the conference 'Witness of the Faith: In Memory of Protopresbyter Alexander Schmemann' (Moscow, December 11–13, 2021)". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 42, pp. 185–196. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_185.

© Скоробогатова И. Ю., Штонда Ю. А.

11–13 декабря 2021 г. в Свято-Филаретовском институте прошла конференция на тему «Свидетель веры: памяти протопресвитера Александра Шмемана».

Вначале первой сессии прозвучало приветствие свящ. Георгия Кочеткова, кандидата богословия, основателя Свято-Филаретовского института. Отец Георгий отметил, что о. Александр стоит в ряду великих деятелей церковного возрождения конца XIX–XX вв. Шмеман — один из последних носителей этого откровения, еще не вполне усвоенного христианами. Его творческое наследие до сих пор вызывает оживленную полемику, и важно подумать о том, в чем причина такой реакции.

Сергей Александрович Шмеман, сын о. Александра, писатель и журналист, редактор газеты *International Herald Tribune* (США, Вашингтон), вспоминая об отце, сказал, что представляет жизнь о. Александра как уникальное путешествие, которое парадоксальным образом начинается и кончается в России, в которой он никогда не бывал. Его юношеский мир — та потерянная Россия, в которую так хотели вернуться его родные и память о которой хранили в эмиграции. России он посвятил и свою последнюю книгу «Евхаристия. Таинство Царства».

Давид Мкртичевич Гзгзян, канд. филол. наук, декан Богословского факультета Свято-Филаретовского института (Москва), представил доклад на тему «Богословие, культура и жизнь в „Дневниках“ протопресвитера Александра Шмемана». «Дневники» создают ощущение разговора с автором, возможности дописать за него то, что можно было бы продолжить, заменив точку на запятую. В них открывается путь взыскания подлинности, мучительного вдумывания в драму исторического христианства, в котором слишком часто главное вытеснялось второстепенным и наблюдалось торжество исторически относительных конструкций над эсхатологическим духом ожидания Царства, увлечение своим вместо прославления Воскресения Христова.

В «Дневниках» Шмемана подвергаются критике некоторые устоявшиеся понятия, такие, например, как религия. Отец Александр отмечает, что христианство — это не религия, а жизнь. При этом, в отличие от западных богословов, которые противопоставляют веру и религию, Шмеман говорит о двух вариантах веры, которые он находит в православном мире — идольском и подлинном. Сущность веры состоит не в отрицании ума, а в его исцелении, в освобождении от глупости. Вера воспринимается Шмеманом как источник радости, потому что она дает ощущение

Божьего присутствия; религия же, напротив, как отказ от радости. Богословие о. Александра напрямую связано с опытом откровения, вырастает из личного и церковного опыта веры, молитвы и жизни и выражает себя простым, внятным и прямым языком.

Петрос Василиадис, почетный профессор Университета имени Аристотеля, почетный президент Центра экуменических, миссиологических и экологических исследований (Греция, Салоники), представил доклад на тему «Протопресвитер Александр Шмеман и литургическое обновление». Профессор Василиадис рассмотрел значение литургического богословия о. Александра с точки зрения миссиологии. Выбранный ракурс исследования обусловлен тем, что литургия и свидетельство Церкви тесно связаны между собой. Церковь существует не для себя, а для мира. Поэтому важен диалог и взаимоприятие религии и культуры.

В литургическом богословии о. Александра Шмемана содержатся важные экклезиологические акценты, которые определяются его отношением к литургии. Профессор Василиадис различает юридическое и общинное понимание литургии. Юридическое предполагает некую религиозную систему, которая в экклезиологических терминах воспринимает церковь как институт с жесткой иерархической структурой и определенным этическим кодексом. В рамках такого подхода все литургические акты, т. е. все таинства и обряды, становятся необходимым средством для того, чтобы приобрести Божью благодать и в итоге спасение через личное покаяние, оправдание и некое психологическое освобождение. Общинное же понимание литургии предполагает путь возрастания христианской общины. Литургия в этой парадигме воспринимается не в институциональных терминах, как некий культ, но как причастие, общее дело всех и образ жизни. По мнению проф. Василиадиса, первыми шагами в таком литургическом обновлении являются восстановление общего участия в эсхатологической трапезе Царства; возвращение к раннехристианскому статусу полного участия в литургии и ее действиях всех членов народа Божьего; постепенное замещение профессионального хора общенародным пением; сослужение и соучастие церковной общины в таинствах Церкви; отказ от тайного чтения предстоятелями молитв, особенно в анафоре; анафора и все другие более поздние литургические действия, которые сейчас ограничены только участием клириков, — например, целование мира, — должны быть распространены на всю общину, совершающую литургию; возрождение оригинальной

формы строения православных храмов как места церковного собрания. Необходимо подчеркнуть эсхатологический характер воскресной Евхаристии как таинства Царства, а не просто религиозного обряда в ряду других. Все это — только первые шаги настоящего подлинного литургического обновления, конечной целью которого всегда остается преображение мира, литургия после литургии.

Дьякон Игорь Бескоровайный, клирик храма свт. Николая, Православная церковь в Америке (США, Портленд), в своем докладе на тему «Наследие протопресвитера Александра Шмемана в современной литургической практике Православной церкви в Америке» проанализировал влияние богословских трудов и пастырской практики о. Александра на современную церковную жизнь в Америке. Докладчик отметил, что цель о. Александра была не в реформировании, а в восстановлении взгляда на богослужение как на органичную часть христианской жизни. Изменение богослужебной практики связано с изменением ви́дения богослужения.

Рецепция наследия о. Александра в Америке неоднозначна: одни бесконечно благодарны за то, что о. Александр открыл для них церковь, православие, богослужение; другие воспринимают его богословие болезненно, поскольку оно требует от реципиента более творческого и ответственного подхода.

Среди изменений, которые вошли в практику в Американской православной церкви, докладчик назвал причащение всех верных, общую исповедь, чтение анафоры вслух, проповедь как необходимую часть литургии Слова, целование мира, открытые Царские врата. Восприятие наследия о. Александра неоднозначно, со временем некоторые введенные им элементы угасают, но в целом он оказал существенное влияние на понимание богослужения в Американской православной церкви.

Первым на второй сессии прозвучал доклад Виктории де Хан, канд. богословия (Великобритания, Блэкфрайрс, Оксфорд), посвященный теме «Мир, Церковь, Царство: троичная природа литургии в мысли протопресвитера Александра Шмемана».

Литургическое богословие о. Александра многогранно и в то же время целостно. Это единое литургическое ви́дение представлено как взаимодействие трех реальностей: мира, Царства Божьего и Церкви, иначе говоря, космологических, эсхатологических и экклезиологических основ. В соответствии с этим в докладе были рассмотрены три уровня литургии. На космологическом уровне

литургия раскрывает творение как материю Царства. Мир не только физическая, но и сакраментальная, духовная реальность, средство общения человека с Богом. Евхаристия освещает творение, возносит его к Богу и формирует в нас правильное отношение к миру как к таинству Божьего присутствия. Эсхатологический уровень воспринимается как центр литургии: нам дарована возможность встретиться и соприкоснуться с вечностью, с реальностью нового эона, с самой Божественной жизнью. Мы соучаствуем в жертвенной Евхаристии самого Христа и через это преображаем свою жизнь. Для Шмемана это погружение в сверхъестественную реальность Царства является самым центром литургии, без которого невозможно говорить ни о сакраментальности церкви, ни о сакраментальности мира. На третьем уровне литургия раскрывает Церковь как Тело Христа и орудие спасения. Шмеман, следуя традициям отцов церкви, много раз подчеркивал, что именно Евхаристия преобразует Церковь в мистическую реальность. Литургия — это прежде всего наивысший акт прославления Бога, действие которого обновляет весь мир, постоянно возвращая его на курс спасения. Именно в таком широком, всеобъемлющем подходе, по мнению докладчицы, состоит самая важная черта и заслуга литургического богословия о. Александра. Он призывал участвовать в богослужении не ради ритуала или исполнения обязательства, но раскрывал Евхаристию как эпицентр христианской жизни, как ее источник и вершину.

Доклад Наталии Владимировны Ликвинцевой, канд. филос. наук, ведущего научного сотрудника Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына (Москва), был посвящен теме «Протопресвитер Александр Шмеман как ученик и учитель: от студента Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже до декана Свято-Владимирской православной духовной семинарии в Нью-Йорке». Н. В. Ликвинцева говорила об о. Александре как о продолжателе парижского богословия и ключевой фигуре в преемстве между Свято-Сергиевским институтом и Свято-Владимирской семинарией. Эта преемственность является одним из главных ключей для понимания его богословия. Среди учителей в Париже самое большое влияние на становление о. Александра оказал о. Георгий Флоровский, который пригласил его преподавать в Свято-Владимирской семинарии. Среди своих учителей Шмеман также называет генерала В. В. Римского-Корсакова, архим. Савву (Шимкевича), В. В. Вейдле и архим. Киприана (Керна). Хотя в кругу общения о. Александра были такие

выдающиеся богословы, как прот. Сергий Булгаков, А. В. Карташев, В. В. Зеньковский, но более значимыми для его формирования как богослова оказались те преподаватели, с которыми у Шмемана было близкое личное общение.

Богословствование о. Александра имеет диалогическую природу, оно связано с жизнью Церкви, с евхаристией, вдохновением, свидетельством, встречей и предполагает передачу духовного опыта. Поэтому роль о. Александра Шмемана заключается не только в его вкладе в литургическое богословие, но и в его размышлении о самой природе богословия как богословия общения.

Юлия Валентиновна Балакшина, д-р филол. наук, доцент теологии, ученый секретарь Свято-Филаретовского института, доцент РГПУ им. А. И. Герцена (Москва — Санкт-Петербург), представила доклад на тему: «„Вопросы, от которых вещи делаются прозрачнее“: русская литература в творческой рецепции протопресвитера Александра Шмемана».

Отец Александр Шмеман воспринимал русскую культуру и, в первую очередь, русскую литературу как «путеводную звезду» России и в своих «Дневниках» и в беседах на радио «Свобода» предложил целостную и оригинальную концепцию развития русской культуры. В то же время он воспринял не только ее удачи, но и ее «срывы». Один из таких «срывов» — отрицание культуры ради религии, которое Шмеман увидел, в частности, в творческой судьбе Гоголя. Модель восприятия Гоголя Шмеманом опирается на идеологему 1840-х гг., восходящую к Белинскому, что «Гоголь-христианин» убил «Гоголя-художника», в то время как ни сам Гоголь, ни более поздние его критики с этим утверждением не соглашались.

Шмеман как читатель реагирует на разные грани гоголевского мира, демонстрирует более дифференцированное и тонкое отношение к его творческому наследию. В гоголевских персонажах он узнает и самого себя, и ничтожность, абсурдность, бессмысленность современного мира. Шмеман вслед за Гоголем размышляет о правильной реакции на зло. Для Гоголя эта реакция выражается в смехе, обличении, карикатуре. Посредством внутренней рефлексии и диалога Шмеман находит другой, религиозный ответ на действие зла — это смирение «как радость в Духе святом».

Таким образом, Шмеман в «Дневниках» оказывается более тонким и проницательным читателем Гоголя, чем в своих культурологических беседах. Русская литература становится для него своего рода обращением к себе, молчаливым окликанием,

экзистенциальным вопросом, не имеющим готового ответа. Ответом на «вопрос Гоголя» может стать только целая человеческая жизнь, прожитая в духовной борьбе с постоянно атакующими силами зла.

На третьей сессии круглого стола были представлены четыре доклада.

Протоиерей Георгиос Басиудис, клирик храма в честь Воздвижения Креста Господня, Греческая православная митрополия Германии / Экзархат Центральной Европы (Германия, Мангейм), выступил с докладом на тему «„Великая Радость и церковное обновление“: вклад отца Александра Шмемана в богословие экуменизма». Протоиерей Георгиос рассказал о том, как появилась книга «За жизнь мира». Отец Александр заранее написал доклад для экуменической конференции, проходившей 17 декабря 1963 — 2 января 1964 г., который разослали всем участникам для подготовки[1]. На конференции собралось более 3000 участников из разных стран, которые представляли разные церкви. Доклад предваряла вступительная статья. Книга должна была помочь студентам протестантской традиции понять, в чем, с точки зрения о. Александра, нужно искать сегодня источник радости и милосердия христиан. Эта книга стала небольшим таинственным даром, имеющим силу по-новому открыть радость и реальность присутствия Христова. Во время конференции о. Александр прочитал 14 лекций с последующим общим обсуждением. В публикациях после этого события говорили, что современной церкви нужна не апологетика, но прямое свидетельство о заповеди Христовой проповедовать Евангелие.

Отец Георгиос напомнил, что перевод названия книги Шмемана «За жизнь мира» на немецкий язык «Мы живем радостью» *(Aus der Freude leben)* отсылает к соответствующему стиху Евангелия от Луки *[1]. 12 октября 1976 г. Шмеман писал в дневнике: «Начало „ложной религии“ — неумение радоваться, вернее — отказ от радости» [*Шмеман 2005, 297*]. Самое страшное в психологизированном восприятии религии то, что при таком подходе нет радости о воскресении. Человек, который приходит в храм, чтобы получить «психологическую поддержку», оказывается не готовым к восприятию вести о Христе и той радости, которая открывается в Боге. Крещение открывает врата в эту радость, а подлинным

*[1] Лк 2:10

1. Об экуменическом измерении книги «За жизнь мира» см. подробнее: [*Mills*].

таинством радости является Евхаристия. Только в пасхальной радости человек может прощать даже тех, кто его ненавидит.

Зоя Михайловна Дашевская, старший преподаватель Свято-Филаретовского института, член Общества восточной литургии (Москва), представила доклад на тему «Литургическое богословие протопресвитера Александра Шмемана и его плоды в богослужебной практике в Русской православной церкви в конце XX — начале XXI в.». Отец Александр умел вовлекать в молитву и раскрывать ее смысл, в то же время он был внимательным к вопросам традиции и устава. В докладе З. М. Дашевская выделила основные направления мысли о. Александра Шмемана в отношении богослужения, в которых ему удалось синтезировать идеи евхаристической экклезиологии и движения литургического возрождения в западной церкви: 1) Он рассматривал богослужение прежде всего как соборную молитву, в которой церковь «едиными устами» и «единым сердцем» исповедует свою веру. Каждому верующему важно расширять свое сознание до кафолического опыта, входить в «разум Истины» и постигать тайны веры. 2) Отцу Александру удалось переосмыслить Евхаристию как таинство Царства и предложить новое ее понимание. Его литургический символизм имеет целью обрести реальность утраченного эсхатологического наполнения таинства. Собирание на трапезу Господню требует возвращения в мир, где «мира нет», что предполагает напряженную динамику жизни Церкви во времени до парусии. 3) Отец Александр Шмеман также предложил новое понимание богослужения времени. Одной из его ключевых богословских идей была попытка синтезировать эсхатологическое восприятие времени, заключенное в призыве «Маранафа», обращенном ко Христу в древней церкви, с идеей «сосуществования» Церкви со временем, требующим освящения и преображения. 4) Отец Александр попытался переосмыслить все церковные таинства в свете как евхаристии, так и эсхатологии, стремясь выявить их подлинный евангельский, христианский смысл.

Если в 1990-е гг. наследие о. Александра в ряде случаев встречало жесткую критику, доходящую до обвинений в ереси, то на сегодняшний день не принято вслух оспаривать значение его литургических трудов. В то же время современная церковная жизнь дает слишком мало примеров литургического возрождения, что свидетельствует об актуальности изучения как богословского наследия о. Александра, так и его трудов в области богослужебной практики.

Лидия Владимировна Крошкина, канд. культурологии, старший преподаватель Свято-Филаретовского института и Российского государственного гуманитарного университета (Москва; Тверь), в своем докладе рассмотрела тему «Церковная проповедь, ее упадок и возрождение в литургическом богословии протопресвитера Александра Шмемана». Материалами для доклада послужили два текста о. Александра Шмемана: последняя глава книги «Евхаристия. Таинство Царство» под названием «Таинство Слова» и рецензия на книгу проповедей архим. Александра (Семенова-Тян-Шанского) «О церковной проповеди». Отец Александр соглашается с мнением многих богословов, что церковь переживает учительный кризис. Проповедь перестала быть органической частью богослужения и церковной жизни. Причины упадка связаны, согласно Шмеману, во-первых, с расцерковлением образованного общества, во-вторых, с трагическим раздвоением между светской и церковной культурой. Главная же причина учительного кризиса церкви — экклезиологическая, проявляющая себя в утрате связи проповеди и собрания. Решать эту проблему о. Александр предлагает литургически, через восстановление связи таинства и слова, через анамнесис смыслов.

Необходимо возрождение изначальной сущности проповеди, ее цели и содержания. Отец Александр утверждает, что сущность проповеди — это не просто слово о Евангелии, а проповедь самого Евангелия. Проповедь неразрывно связана с жизнью проповедующего и слушающих, а ее содержание — это свидетельство об Иисусе Христе Духом Святым. Цель проповеди выражена в апостольском слове — это утверждение веры христиан «на силе Божьей» *[1]. Слово и таинство, по мнению о. Александра, должны быть неразрывно связаны.

*[1] 1 Кор 2:5

Последним прозвучал доклад Марии Сергеевны Дикаревой, старшего преподавателя Свято-Филаретовского института (Москва), «Миссия Церкви у протопресвитера Александра Шмемана».

Отец Александр не занимается миссиологией как богословской дисциплиной, однако миссионерская проблематика проходит красной нитью через многие его богословские труды, лекции и личные размышления. Он говорит о кризисе миссионерства в православной церкви и называет две причины этого кризиса. Во-первых, утрата истинного понимания Евхаристии, во-вторых, искаженное отношение церкви к миру, которое выражается либо в спиритуализации, либо в секуляризации.

Для того, чтобы свидетельствовать, христианам важно обрести пасхальную радость, к которой ведет Евхаристия.

Практическая сторона миссии церкви связана для о. Александра с ответственностью за нее каждого христианина на личном, общественном и космическом уровне. Выход из миссионерского кризиса возможен через восстановление миссионерского смысла Евхаристии, который обусловливает открытость Церкви к миру, «литургию после литургии».

Заключительная часть конференции прошла в формате панельной дискуссии под названием «Наследие протопресвитера Александра Шмемана в современной литургической и пастырской практике». Участники дискуссии — священнослужители различных приходов и епархий — были единодушны в оценке того влияния, которое наследие протопр. Александра Шмемана оказало на их служение. Протоиерей Александр Лаврин, клирик храма в честь иконы Божьей Матери «Живоносный Источник» в Царицыно (Москва), рассказал, что чтение книг Шмемана помогало ему глубже понять евхаристию, крещение; слово протопр. Александра неизменно приносило радость и вдохновение, что является критерием его подлинности. Участники дискуссии свидетельствовали о том, что на книгах о. Александра выросло целое поколение священников, которые старались применять прочитанное в своей богослужебной практике. Сейчас внешних возможностей для этого стало больше, но интерес к богослужению и литургике снизился, и нужно разбираться в причинах этого явления.

Священник Георгий Кочетков познакомился с книгами о. Александра еще в 1970-х гг., во многом именно благодаря этим трудам он пришел к мысли о необходимости в церкви полной последовательной катехизации[2]. Стало понятно, что для полноценной церковной жизни нужна евхаристическая община, а значит, братство людей, для которого справедливо выражение «Тело Его на престоле, потому что Он среди них» [*Шмеман 2005, 67*]. Отвечая на вопрос о трактовке таинств о. Александром, о. Георгий отметил, что пока в православной церкви нет единого представления о таинствах. В восприятии и понимании таинств церковное сознание должно освободиться от магизма и от смешения понятий. Важно четкое различение обряда, таинства и тайны

2. Книги «Водою и Духом» и «За жизнь мира» использовались непосредственно на последнем этапе оглашения.

в «триадическом» измерении жизни Церкви: и то, и другое, и третье должно быть — вопрос в том, как именно.

Священник Александр Сухарев, канд. богословия, клирик Богородице-Смоленского Новодевичьего монастыря (Москва), отметил, что в настоящее время наследие протопр. Александра Шмемана продолжает быть востребованным, и это говорит о том, что произошла рецепция его идей, а значит эти идеи не только его собственные, авторские, но выражающие в себе жизнь Церкви в ее идеальном богочеловеческом измерении.

Священник Иоанн Казанцев, клирик храма Семи отроков Ефесских, старший преподаватель кафедры филологического образования Тобольского педагогического института им. Д. И. Менделеева, преподаватель Тобольской духовной семинарии (Тобольск), говоря о перспективах христианства в современном мире, констатировал, что, к сожалению, антихристианское не-единство процветает на всех уровнях внутрицерковной жизни и пока мы не начнем искать того, что нас объединяет, ничего не поменяется. Должно начаться движение объединения людей снизу — всех христиан, а не только иерархии, — надо чтобы были и общины, и братства, и, на более высоком уровне, братства церквей.

Отец Георгий Кочетков подчеркнул, что Церковь, если говорить о ней как о мистическом Теле и духовном единстве в союзе мира, всегда будет не равна этому миру. Идет борьба, но важно помнить, что церковь проигрывает не тогда, когда в ней появляются иуды, но тогда, когда она не может правильно реагировать на «вызовы», когда она теряет дары любви, свободы, правды, истины, когда в ней недостает личностности, соборности, общения, служения, общинно-братской жизни и когда она отталкивается от этих системообразующих качеств. У Церкви всегда есть перспектива и всегда будет, мы знаем, что врата ада не одолеют ее. Отец Александр это прекрасно понимал, хотя у него и бывали периоды уныния и пессимизма, вызванных сознанием отхода мира от христианских ценностей.

Литература

1. *Шмеман 2005* = Шмеман Александр, протопр. Дневники. 1973–1983. Москва : Русский путь, 2005. 720 с.
2. *Шмеман 2009* = Шмеман Александр, протопр. Богослужение и богослужебная практика // Он же. Собрание статей : 1947–1983. Москва : Русский путь, 2009. С. 172–176.

3. *Шмеман 2012* = Шмеман Александр, протопр. За жизнь мира // Он же. Вера и церковь : Сборник. Москва : Книжный клуб Книговек, 2012. С. 175–252.
4. *Mills* = Mills W. C. Alexander Schmemann's. For the Life of the World : A Retrospective // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies. 2013. V. 54, N. 3/4. P. 199–228.

References

1. Mills W. C. (2013). "Alexander Schmemann's. For the Life of the World : A Retrospective". *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, 2013, v. 54, n. 3/4, pp. 199–228.
2. Schmemann Aleksander, archpriest (2005). *Dnevniki. 1973–1983* [Diaries. 1973–1983]. Moscow : Russkii put' (in Russian).
3. Schmemann Aleksander, archpriest (2009). "Worship and liturgical practice", in Idem. *Sobranie statei : 1947–1983* [Collection of articles: 1947–1983]. Moscow : Russkii put', pp. 172–176 (in Russian).
4. Shmemann Aleksander, archpriest (2012). "For the Life of the World", in Idem. *Vera i tserkov': Sbornik* [Faith and the Church: Collection]. Moscow : Knizhnyi klub Knigovek (in Russian).

Обзор поступил в редакцию 01.03.2022; принят к публикации 10.03.2022

Обзор
УДК 230.1
DOI: 10.25803/26587599_2022_42_197

Я. Р. Пантуева

Обзор конференции «Протоиерей Сергий Булгаков: Красота — София — Церковь»

(Москва, 27 января 2022 года)

Пантуева Яна Руслановна, канд. филол. наук, доцент, Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия / Pantueva Yana Ruslanovna, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor, St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, yanapantueva@gmail.com

для цитирования: Пантуева Я. Р. Обзор конференции «Протоиерей Сергий Булгаков: Красота — София — Церковь» (Москва, 27 января 2022 года) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 197–206. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_197.

for citation: Pantueva Y. R. (2022). "Overview of the conference 'Archpriest Sergius Bulgakov: Beauty — Sofia — Church' (Moscow, January 27, 2022)". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 42, pp. 197–206. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_197.

28 января 2022 г. в Свято-Филаретовском институте прошла однодневная конференция, посвященная софиологии прот. Сергия Булгакова. Название «Красота — София — Церковь» отражает основные образы и темы, которые были в центре внимания ее участников и гостей.

После вступительного слова председателя оргкомитета конференции, заведующего кафедрой богословия СФИ, канд. пед. наук Александра Михайловича Копировского прозвучало приветствие ректора СФИ, д-ра ист. наук, профессора Алексея Борисовича Мазурова. Отметив, что о. Сергий Булгаков является знаковой фигурой

© Пантуева Я. Р., 2022

для русской истории, богословия, политэкономии и обозначив основные вехи его жизни, Алексей Борисович выделил два особенно важных момента в его мировоззрении: стремление к истинной свободе, которая лежит в основе христианской веры, и внимание к теме «русского» и «русскости», приобретающей новый смысл в наши дни.

Было сделано 7 докладов, в конференции приняли участие исследователи из Москвы, Санкт-Петербурга, Рима (Италия) и Саут-Бенда (Индиана, США).

Преподаватель Православного Свято-Тихоновского богословского университета, канд. филос. наук Наталья Анатольевна Ваганова (Москва) представила доклад «“Под покрывалом красоты”: опыт прекрасного в религиозном обращении Сергея Николаевича Булгакова». Он был посвящен глубинному духовному опыту, который стал основанием для церковной жизни и богословия о. Сергия. Булгаков неоднократно («Свет невечерний», «Зовы и встречи») описывает встречу с Богом, в основании которой — явление Красоты в природе и искусстве. Это не просто сильное эстетическое впечатление, но откровение, меняющее жизнь: оно позволяет совершить «прыжок» из пустыни неверия, в которую была погружена душа, в пространство веры и делает возможным возвращение в Церковь. Булгаков обозначает четыре рода обстоятельств, с которыми были связаны его встречи с Богом: явление красоты созданного Творцом мира, природы; искусство, красота, созданная человеком; брак и любовь, переживаемые религиозно; смерть, танатос (в опыте о. Сергия — смерть маленького сына).

В своем докладе исследовательница говорила о двух первых вариантах единой жизнеобразующей Встречи. Когда о. Сергий из окна поезда увидел, почувствовал южную степь и горы Кавказа вдали, природа перестала быть лишь «мертвой пустыней под покрывалом красоты». Наталья Анатольевна обращает внимание на то, что поэтическое описание степной природы у Булгакова стало частью «степного текста» русской литературы. Н. В. Гоголь («Тарас Бульба») и, конечно, А. П. Чехов («Степь») сделали степной пейзаж значимым для русской художественной культуры архетипическим образом, и о. Сергий явно опирается на эту традицию. Вторым моментом откровения о Боге стала для Булгакова встреча с Сикстинской Мадонной в Дрезденской галерее. Н. А. Ваганова предложила прочитать эти описания как экфрасис — «описание в описании», фрагмент литературного произведения, посвященный описанию произведения изобразительного

искусства. Наталья Анатольевна обозначила важное различие между экфрасисом в художественном тексте, где он не связан с ситуацией перехода в иное онтологическое качество, и в тексте философском, где его роль именно такова. Он является ключевым моментом в биографическом мифе автора. Экфрасис описывает, как автор обретает особое спасительное знание, по сути, рождается заново, полностью изменяется. В заключении доклада прозвучала мысль, что эпизоды экфрасиса у Булгакова органичны для русской художественной культуры, а его обращение к Богу не столько религиозное, сколько художественное, эстетическое, это явление преображающего света Красоты. Экфрасис в философском тексте становится особым способом выражения духовного опыта «перехода», «прыжка», обращения к Богу.

Научный сотрудник Социологического института РАН, Института богословия и философии, канд. филос. наук Любовь Алексеевна Петрова (Санкт-Петербург) выступила с докладом «Рецепция паламитского богословия в софиологии протоиерея Сергия Булгакова». Любовь Алексеевна представила софиологию Булгакова как динамичный процесс творческого поиска языка, подходящего для выражения основной богословской интуиции: Бог и наш эмпирический мир взаимно нераздельны и в то же время неслиянны (Бог остается Богом, а мир миром). В процессе этого поиска о. Сергий проходит три этапа: платонический, паламитский и постпаламитский. Любовь Алексеевна уделила внимание особенностям каждого этапа и переходным моментам. В докладе была рассмотрена внутренняя логика изменений взглядов Булгакова: софиологическая концепция, возникшая в русле христианского платонизма, в 1920-е гг. переходит с платонического философского языка на паламитский, а затем в работах 1930-х гг., таких как «Агнец Божий» (1933), о Софии говорится не как об энергии, а как о сущности (усии); в последнем же сочинении «Невеста Агнца», изданном в 1945 г., не только нет энергийных определений, но содержится критика паламизма. Она вызвана тем, что, во-первых, энергии рассматриваются свт. Григорием Паламой в связи с темой благодати и Фаворского света, для Булгакова же важна их космологическая роль, миросозидающая сила, которая свойственна Софии. Второй момент, вызывающий критику, — недостаточная соотнесенность учения Паламы об энергиях с догматом о Троице. Собственную триадологию о. Сергия, в которой он ищет способ соотнести Софию с ипостасным бытием Бога, исследовательница рассмотрела на материале

неопубликованной при жизни Булгакова части «Глав о троичности» (1928), в которых присутствует тема Софии (в отличие от опубликованных глав).

Любовь Алексеевна показала, что ни платонический, ни паламитский язык не соответствовали полностью интуициям о. Сергия. Его путь не был линейным, простого перехода от платонизма к паламизму не произошло. И одна и другая модель присутствуют в софиологии Булгакова, однако каждая из них является для него незавершенной софиологией. Свое же софиологическое учение он видел как обновленную, но в большóй степени открытую систему.

Доклад Марии Кампателли, Ph. D (Centro Aletti, Рим), «“София” Булгакова — провокации для католического богословия» был посвящен софиологии Булгакова, суть которой исследовательница видит в том, что она становится символическим ключом к тайне отношений между Богом и миром, тайне соединения Бога со всем творением для человека и в человеке, а также ключом к интерпретации тринитарной тайны, связанной с внутренними отношениями Святой Троицы. Каждое божественное Лицо открывает природу Бога по-своему и никогда — без Других. София необходима Булгакову, чтобы говорить о том, как открывается божественная природа в ипостасях Сына и Духа. Автор доклада отметила, что Булгаков продолжает мысль отцов церкви, утверждая, что существование Личности определяют общение, свобода и любовь. Неповторимым и незаменимым отдельное существо становится только в ситуации общения.

Размышляя об усии и ипостаси в связи с тринитологией и софиологией Булгакова, доктор Кампателли ставит несколько важнейших вопросов: каким образом Бог запускает динамику любви в акте кеносиса, отказываясь от замкнутости существования в собственных границах, экстатически разрушая эти границы в движении к общению, совершая раскрытие Себя через Другого? Каким образом это приложимо к антропологии? Как мы можем утверждать, что индивидуализм преодолевается и человек представляет собой реальность общения и отношений? Доктор Кампателли предложила рассматривать любые проблемы, связанные с инаковостью и с темой отношений с Другим, в свете этих вопросов. В этом же ключе мы можем рассматривать экклезиологию, ставя вопрос о возможности общения церквей без замыкания каждой из них на себе, но с сохранением своего уникального образа как знака примирения с Богом.

Доктор Кампателли обозначила различие между учением о. Сергия Булгакова и католической богословской мыслью: его софиология полностью принадлежит восточной традиции, где акцент делается не на аналогии, а на символе. Вопрос о Красоте связан с ключевым свойством Софии — быть плотью истины, приглашать к общению, восстанавливать целостность. В полноте это свойство являет себя в жизни Церкви, если понимать Церковь как сообщество христиан, которые стремятся жить своим призванием. По словам доктора Кампателли, красота зовет нас к себе без насилия и поэтому обладает бóльшим авторитетом, чем дискуссия. Задача церкви — быть носительницей этой красоты, если она хочет быть не одним из государственных институтов, а живым организмом.

Отвечая на вопросы слушателей, доктор Кампателли вновь подчеркнула, что главное служение современного богословия состоит в налаживании разорванных связей и в совместном поиске живого языка для общения с культурой нашего времени через возвращение к первому тысячелетию в современном ключе.

Доклад Дэвида Бентли Харта, Ph.D, Институт перспективных исследований Университета Нотр-Дам (Саут-Бенд, Индиана, США), «Личностный аспект божественного Откровения в софиологии Булгакова» продолжил тему отношений и общения в тринитологии. Доктор Харт анализировал представление о. Сергия о структуре божественной Личности, которая является и сокрытой, и явленной одновременно. Исследователь указал на внутреннюю трансцендентность Субъекта как на область тайны, его нераскрытую глубину. Она всегда логически предшествует Предикату (характеризующему Субъект). Это придает смысл самораскрытию и самореализации субъекта во внешних отношениях, так как собственная тайна и неисчерпаемость открывается нам и в Другом, и через Другого. Важно, что отношения Субъекта и Предиката здесь не процесс, а внутренняя структура Личности. Имманентное и трансцендентное в Субъекте взаимосвязаны. Я и Мы не противопоставлены, «Я» обретает постоянство в «Мы», имея непорожденное основание субъектности. Соответственно, и абсолютная трансцендентность Творца имеет основание во внутрибожественной жизни.

Доктор Харт отмечает, что речь у Булгакова идет не о трех отдельных Лицах, но о едином Субъекте, едином источнике божественности, который конституирует Себя как единая триипостасная Личность. При этом важно отметить, что порядок троичной

икономии — тот же самый, что порядок внутренней жизни Троицы, иначе было бы невозможным Боговоплощение. Интерпретируя лингвистическое описание жизни Духа (в главе о Троичности книги «Утешитель») как отношения субъекта, предиката и связки, доктор Харт обращает внимание на любовь к Другому, без которой невозможно и самопознание Субъекта.

София помогает Булгакову найти ответ на вопрос о сочетании божественной и человеческой природы в Личности Христа без смешения и разделения (и тварные личности призваны реализовать обе природы). Изначальная общность человеческой и божественной природы, по мысли Булгакова, служит основанием их единства во Христе — это и есть София, софийность. Она является основанием возможности Воплощения.

В своих выводах доктор Харт оказывается более радикальным, чем о. Сергий Булгаков. Излагая концепцию о. Сергия, он говорит о том, что только Бог по-настоящему и в полноте является Личностью и только в Боге полнота и глубина личностности человека познается и раскрывается полностью. Каждый человек одновременно и уже является, и постоянно стремится к своему подлинному Я — воплощенному Логосу. Продвигаясь дальше, доктор Харт утверждает, вновь упоминая тему поиска языка, возможно, символического, что самое высокое понятие здесь — Личность, в которой обретается личностность человека и подлинность вещей.

Заведующий кафедрой богословия СФИ, канд. филол. наук Давид Мкртичевич Гзгзян (Москва) представил доклад на тему «К богословским основаниям софиологии». Автор доклада сделал акцент на важнейшем качестве богословия о. Сергия: его принципиальной открытости, предполагающей риски и вопросы, не имеющие готовых ответов. Булгаков отталкивается от темы богочеловека и богочеловечества во Христе, не рассматривая их как законченные, а затем переходит к вопросам тринитологии и создает оригинальную концепцию.

В богословии о. Сергия Бог является абсолютным Субъектом, триипостасной Личностью. И понятия, предложенные Булгаковым, и то, как он выстраивает свою софиологию, с самого начала вызывали вопросы и критику.

Д. М. Гзгзян обозначил важные моменты дискуссии вокруг софиологических идей о. Сергия. Один из них связан с неприятием Н. А. Бердяевым связи софиологии с идеей свободы и творческой природой бытия Бога, хотя для Булгакова софийность связана с творчеством и вся софиологическая теория нужна, чтобы обосно-

вать, что мотивом и основанием творения стала Любовь, понимаемая как непрерывное божественное творчество.

Второй важный момент — создание философского концепта триипостасной личности. Вопрос, нет ли здесь идеи появления некоего четвертого начала, не сводится к ответу на обвинения в том, что это четвертое — София. Д. М. Гзгзян подчеркивает, что триипостасная Личность — концепт динамичный и принципиально незавершенный. Вопрос «Кто же Он?» (вечное библейское вопрошание «Кто же Ты?») должен войти в систему богословских понятий и стать проблемой, которую хотя и невозможно решить «до конца», не следует исключать из пространства мысли и жизни.

Восприятие софиологии Булгакова современниками стало одной из сквозных тем конференции. Д. М. Гзгзян обозначил несовпадение между отношением самого Булгакова к учению, ставшему для него делом жизни, и отношением к его софиологическим взглядам Н. А. Бердяева, который считал их локальным и частным мнением богослова. Докладчик подчеркнул, что концепция о. Сергия Булгакова никогда не была последовательно и аргументированно опровергнута, а потому ее невозможно назвать ересью, теологуменом, частным богословским мнением; следует признать, что она органично вошла в церковное сознание. Участники обсуждения признали особенно точным предложенный докладчиком термин «богословская инициатива».

При упоминании о полемике вокруг Софии неоднократно подчеркивалась важность соответствия уровня ее участников масштабу личности Булгакова. Однако еще более острый вопрос касается возможности ответа церкви на богословскую инициативу, а также того, как соотносится богословское творчество, его риск и свобода, с церковной повседневностью.

Размышления о софиологических спорах и реакции на учение о. Сергия Булгакова продолжил и. о. декана философского факультета Московского государственного университета, канд. филос. наук Алексей Павлович Козырев (Москва) в докладе «Софиология и Московская патриархия». Опираясь на малоизвестные источники, Алексей Павлович представил и проанализировал драматичную историю полемики вокруг софиологии о. Сергия, прежде всего, в Московской патриархии.

Вопреки расхожему мнению, согласно которому позиция митр. Сергия (Страгородского) была политически детерминирована и являлась одним из проявлений его лояльности советской

власти, Алексей Павлович объяснил мотивы осуждения софиологии о. Сергия в 1935 г. прежде всего внутрицерковными причинами. Начав с противостояния между митр. Сергием (Страгородским) и митр. Евлогием (Георгиевским), автор доклада перешел к истории взаимоотношений о. Сергия Булгакова с членами братства святителя Фотия. Ключевыми участниками этого конфликта стали А. В. Ставровский, основатель Братства, и В. Н. Лосский. Оценка их личных качеств и поступков и их роли в осуждении (очень напоминавшем травлю) о. Сергия не одинакова. Автор доклада указал на то, что именно с подачи Ставровского, который на свой вкус отбирал обсуждаемые тексты (с самой книгой Булгакова митр. Сергий познакомился уже после выхода первого Указа), митр. Сергий знакомился с софиологией Булгакова и выносил свое суждение о ней. Суждение об учении Булгакова митрополит высказывал в письмах, обращенных к Лосскому, опубликованных в книге «Патриарх Сергий и его духовное наследство» (1947) под заголовком «Письма зарубежного корреспондента». Митрополит обвиняет автора «Агнца Божиего» в смешении духовной и вещественной жизни, Бога и творения.

Митрополит Сергий в области православной миссии возлагал особую надежду на неформальное братское движение, членами которого были молодые христиане. Парадоксальным образом это спровоцировало поддержку осуждения о. Сергия. Булгаков был крупнейшей фигурой в богословии русской эмиграции; он воплощал в себе одновременно и опыт дореволюционной интеллигенции, и рискованную новизну богословского поиска; его деятельность была связана с экуменическим диалогом. Для «фотиевцев», видящих в своем братстве своего рода средневековый орден, важными задачами были перевод православного богослужения на французский язык, создание православия галликанского обряда, позволяющего православию говорить на языке современной европейской культуры. «Фотиевские мальчики», как их называет Татьяна Манухина в письме к Вере Буниной, подменяют соборный опыт церкви авторитетом святых отцов, которых они начитались, не обладая духовным опытом, соразмерным опыту объекта их неприемлемо резкой критики, по стилю напоминающей полицейский донос.

Митрополит Сергий не обвинял о. Сергия Булгакова в ереси. Сама возможность такого обвинения обращает к вопросу о том, насколько важно для церкви обретать и поддерживать такой уровень богословской дискуссии, а значит, свободы и ответ-

ственности, чтобы вообще можно было говорить о новых ересях и всерьез с ними бороться. Отвечая на вопросы, А. П. Козырев добавил, что, по свидетельству Оливье Клемана, Владимир Николаевич Лосский впоследствии пересмотрел свое отношение к о. Сергию Булгакову.

Доклад Александра Михайловича Копировского «Перспектива современного русского иконописания в контексте софиологических взглядов о. Сергия Булгакова» был посвящен последней из основных тем, важных для участников конференции, — Красоте в свете учения о Софии.

Александр Михайлович говорил о кризисных явлениях в современном церковном искусстве: современная икона часто представляет собой не «умозрение в красках» (Е. Н. Трубецкой), а искусно (часто на высоком уровне ремесленного мастерства) выполненное изделие, имеющее большой тираж. Само это выражение Е. Н. Трубецкого сейчас оказывается понятым в контексте отрицания «жизни» и «живого» в иконе, при этом «живое» является синонимом «плотского», «слишком человеческого». Однако, опасаясь перевеса душевного над духовным, современная иконопись часто теряет свое духовное содержание. С другой стороны, если в церковном искусстве делается акцент на душевном, эмоциональность восторжествует над духовностью. Софиология о. Сергия определенным образом настраивает наш «фокус зрения», давая возможность преодолеть это противоречие.

Протоиерей Сергий Булгаков представляет путь, который проходит иконопись от создания древних икон до современности, не как линейно направленное движение от условности к живоподобию. В то же время для о. Сергия светское искусство не видится темным явлением, противостоящим свету искусства церковного. Главный тезис о. Сергия Булгакова — необходимость преодоления разрыва между светской и церковной культурой. Светское искусство, по его мысли, имеет церковные корни и, подобно блудному сыну, чает своего возвращения в Отчий дом — Церковь, что не предполагает просто смешения двух видов искусства.

Софиология позволяет по-новому увидеть образ человека в церковном искусстве, так как саму человечность о. Сергий рассматривает в неразрывной связи с «софийностью», т. е. с Божественной Премудростью. Поэтому человечность, по его представлению, не может объективироваться и восприниматься вне Бога-Творца. В связи с этим он считает икону разновидностью портрета, в них обоих предмет искусства для него — прежде всего

идеальный «образ человечности», и лишь затем — индивидуальные человеческие черты.

Александр Михайлович предложил выводы, к которым можно прийти, увидев церковное искусство в свете софиологии. Во-первых, это стремление к уникальности каждой иконы, которая должна рождаться как штучное произведение, а не поверхностная стилизация под древность. Во-вторых, это необходимость соборности восприятия и оценки творчества художника. Формы этой соборности многообразны — общение иконописцев друг с другом, с искусствоведами, с богословами, — но все они предполагают существование церковной среды, укорененной в традиции и в то же время открытой к свободному поиску.

Доклад А. М. Копировского стал поводом для дискуссии о современном церковном искусстве, ценности или опасностях стилизации в нем и о восстановлении утраченных корней.

Конференция завершилась круглым столом, на котором ее участники делились своими итоговыми размышлениями. Ценность богословия о. Сергия, его плодоносность в современной церковной жизни и научная перспективность, по их общему мнению, связаны в первую очередь с тем, что сама его концепция учит отказываться от штампов и жестких формулировок, представляет собой открытую систему, провоцирующую творческую мысль и требующую от нас особой трезвенности подхода. Софиология о. Сергия Булгакова позволяет сближать богословие с практикой современной церковной жизни, выявлять самые острые, по выражению Марии Кампателли, — жизненно важные проблемы и искать пути их решения. Важнейшая из этих проблем связана с качеством жизни церкви в наши дни, с потребностью в создании церковной среды, уходящей корнями в традицию первого тысячелетия христианства и при этом располагающей к свободному творческому поиску и его соборному осмыслению.

Обзор поступил в редакцию 01.04.2022; принят к публикации 10.04.2022

Поздравление с защитой кандидатских диссертаций

для цитирования: Поздравление с защитой кандидатских диссертаций // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 207–212.

for citation: “Congratulations on defending Ph.D. thesis”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 2022, iss. 42, pp. 207–212.

6 декабря 2021 г. в диссертационном совете МГУ состоялась защита кандидатской диссертации ассистента кафедры богословия СФИ Александра Викторовича Волкова «Философская проблематика в деятельности Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева».

По мнению научного руководителя канд. филос. наук А. П. Козырева, и. о. декана философского факультета Московского государственного университета, ценность диссертации А. В. Волкова состоит в том, что в ней впервые предпринята монографическая попытка представить полный перечень докладов Московского религиозно-философского общества (*далее* — МРФО), реконструировав его по разным архивам, опубликованным заметкам, дневникам, воспоминаниям. В этом поле горячих и многоаспектных дискуссий автору удается вычленить основные философские идеи, определившие развитие Общества и повлиявшие на историю русской философии.

Александр Викторович увидел значимость обращения сегодня к деятельности МРФО в той особой роли, которую оно сыграло в формировании русской религиозно-философской традиции; в плодотворном, сохраняющем актуальность до сегодняшнего дня поиске философских ответов на вызовы современного мира; в особой самобытности, связанной национальной спецификой способов познания, позволившей сделать шаг к новым философским открытиям.

В диссертации проводится анализ философской проблематики в деятельности МРФО, детально исследуются периоды деятельности Общества, показывается, в какие периоды происходит смена тематики заседаний и чем обусловлена эволюция философских концепций, представленных на заседаниях общества.

Московское религиозно-философское общество, возникшее вслед за петербургским, стало одним из знамений эпохи Серебряного века, когда культурное и общественное творчество, движение философской мысли осуществлялись не только гениальными одиночками, но и группами, кружками, союзами — различного рода объединениями людей, ставшими «ядрами» формировавшегося русского общества и практическим воплощением соборных начал национальной культуры и философии. В работе впервые проанализирована взаимосвязь и взаимовлияние философских взглядов деятелей МРФО и представлено их сложное взаимодействие с другими философскими кругами, что не было отражено в ранее написанных исследованиях.

Вызванное к жизни событиями российской революции 1905–1907 гг., Московское религиозно-философское общество в первую очередь ставило историософские проблемы, занималось христианской апологетикой в контексте полемики с атеистической интеллигенцией. Однако постепенно от острософициальной проблематики интерес членов общества смещается в сторону истории русской философии. В традицию развития русской религиозно-философской мысли деятели МРФО полноправно включали религиозные идеи русских писателей: Ф. М. Достоевского, М. Ю. Лермонтова, Л. Н. Толстого и др. В дискуссии 1910–1915 гг. магистральным идейным направлением МРФО явилось продолжение и углубление славянофильской проблематики, включавшее в себя сложное самоопределение по отношению к западноевропейской философской традиции. Философской опорой в деятельности МРФО, по мнению А. В. Волкова, явились идеи антиномизма, софиологии, платонизма, своеобразного мистического реализма и экзистенциального персонализма, развивавшиеся такими крупными философами, как Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев. Заседания МРФО стали площадкой для формирования и апробации основных философских концепций теургической эстетики «младосимволизма».

Как отметил официальный оппонент диссертации д-р филос. наук К. М. Антонов, заведующий кафедрой философии и религиоведения Богословского факультета ПСТГУ, автору удалось создать «целостную картину философского развития Общества в широком контексте религиозно-философского ренессанса начала XX века… описать преобладающие решения наиболее важных философских вопросов и сделать это с должной основательностью и подробностью». Второй оппонент д-р филос. наук

О. В. Марченко, профессор кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, особо отметил большое количество «ценного эмпирического материала, обобщенного и структурированного должным образом». Третий оппонент канд. филос. наук Н. И. Герасимов, старший научный сотрудник отдела культуры российского зарубежья «Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына», подчеркнул, что «важным аспектом работы является всесторонняя оценка разных сторон деятельности МРФО в различные этапы развития Общества, что позволяет осмыслить место Соловьевского общества среди других философских кругов того времени».

Диссертационное исследование А. В. Волкова стало серьезным вкладом в историю отечественной философии, еще раз подчеркнув важнейшие для нее христианские основания. Диссертационный совет единогласно проголосовал за присуждение соискателю степени кандидата философских наук.

Ю. В. Балакшина,
д-р филол. наук

5 мая вышел приказ Министерства науки и высшего образования РФ, утверждающий присуждение ученой степени кандидата теологии преподавателю Свято-Филаретовского института (СФИ) Вячеславу Семеновичу Зыкову.

«Антропология греческой Библии в сравнении с антропологией еврейской Библии: лексический и теологический анализ» — тема диссертации В. С. Зыкова, защита которой состоялась 10 декабря в Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена.

«Русская библейская традиция (а в несколько меньшей степени — и вся православная) живет между двух библейских текстов: еврейского и греческого, — отмечает научный руководитель диссертации канд. филол. наук М. Г. Селезнёв, доцент Института классического Востока и античности НИУ ВШЭ. — Исследования, посвященные соотношению еврейского текста Библии с Септуагинтой, крайне актуальны. В случае работы Вячеслава Семёновича эта актуальность еще усиливается тем, что оба „конкурирующих“ библейских текста сравниваются в очень важной перспективе — речь идет о том, как в этих библейской традициях прорисовывается образ человека».

В. С. Зыков задался целью реконструировать антропологическую модель греческой Библии и выявить ее соотношение с учением о человеке в еврейской Библии. Он исследовал лексические и теологические особенности, проявляющиеся при сопоставлении представлений о человеке, характерных для еврейской и греческой Библии.

В своем исследовании В. С. Зыков сделал ряд выводов, касающихся, в частности, усиления «персонализации» в описании человека в греческом тексте первых глав книги Бытия, трактовки выражений «образ Божий» и «мужчина и женщина», а также их соотношения. Интересно, что традиционный подход, отраженный в Сир 17:1–4, относил выражение «образ Божий» к призванию человека быть управителем мира, тогда как интерпретация Филона Александрийского, ставшая возможной благодаря использованию в Септуагинте греческого слова εἰκών для перевода еврейского слова צֶלֶם («образ»), связала это выражение с концепцией небесного человека.

В работе удалось проследить, как в тексте Септуагинты за счет использования определенной лексики складываются предпосылки для трансформации телесно-чувственной антропологии еврейской Библии в отвлеченно-умственную греческую антропологию. При этом автор диссертации подчеркивает, что ни в еврейской, ни в греческой Библии изначально нет трихотомических и дихотомических концепций устроения человека. Такие греческие эквиваленты древнееврейской лексики, как πνεῦμα, ψυχή, σάρξ, σῶμα, изначально использовались переводчиками для передачи традиционного значения их древнееврейских прототипов и лишь позднее стали рассматриваться в свете реалий стандартного греческого языка, что отражает изменение антропологии Ветхого завета и (богословский) процесс «спиритуализации» Библии.

Кроме того, исследование греческих текстов Дан, 2 Макк, Прем, трактатов Филона и ряда других текстов позволяет проследить изменения эсхатологических представлений грекоязычных иудеев и трансформацию понимания ими воскресения и вечной жизни.

«Работ по антропологии еврейской Библии довольно много, меж тем как сравнительный анализ антропологии еврейской и греческой традиций — вещь намного более редкая. Монографических исследований на тему диссертационной работы Вячеслава Зыкова нет ни в русской, ни в зарубежной науке», — говорит М. Г. Селезнёв.

«Автор диссертации изучил и проработал весь корпус исследовательской литературы на основных европейских языках по теме библейской антропологии. Очень хорошо, что он отказывается тиражировать устаревшие стереотипы о кардинально отличающихся друг от друга семитском и эллинском подходах к пониманию человека», — пишет оппонент диссертации канд. теологии свящ. Алексий Волчков, руководитель направления «Гранты и проекты» Санкт-Петербургской духовной академии.

Также о. Алексий указал на научную ценность сносок, большинство из которых представляют собой, по его выражению, «мини-исследования»: «В лаконичной форме диссертант сообщает необходимые сведения относительно датировок библейских документов, обсуждения какого-либо вопроса в научной литературе».

«Диссертация Вячеслава Зыкова одновременно представляет собой строго научное исследование и дает пищу множеству богословских размышлений. Прежде всего это касается его изучения выражения „образ Божий“», — считает оппонент д-р культурологии А. И. Шмаина-Великанова, профессор Учебно-научного Центра изучения религий РГГУ.

С. В. Андросенко

17 мая 2022 г. в институте философии РАН состоялась защита диссертации преподавателя СФИ, секретаря кафедры богословия Алины Павловны Патраковой «Проблема границы между жизнью и смертью в контексте современных реанимационных технологий: философско-методологический анализ».

Научный руководитель д-р филос. наук О. В. Попова, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН, связывает актуальность представленной к защите диссертации с усиливающейся технологизацией процесса умирания, которая влияет на переосмысление критериев смерти и приводит к формированию новых представлений о границах человеческой жизни. В диссертации представлен системный подход к обсуждению изучаемой проблемы через дихотомию видимого — невидимого, антитезу обратимого — необратимого и апоретику допустимого — недопустимого.

Палаты интенсивной терапии появились около 60-ти лет назад, и на сегодняшний день развитие реаниматологии и техно-

логий медицины существенно повлияло на изменение представлений о границах жизни и смерти, поскольку критерием смерти стало не прекращение дыхания и остановка сердца, а смерть мозга. В данной работе впервые эксплицированы методологические и мировоззренческие предпосылки современных реанимационных техник. Методология исследования опирается на теоретические подходы В. С. Степина, Б. Г. Юдина, А. Я. Иванюшкина, О. В. Поповой. В работе использованы методы разбора конкретных ситуаций (case study) из врачебной практики и нарративного анализа. Анализируя предельно сложные понятия жизни, смерти и их границ, А. П. Патракова обращает внимание на этическую, моральную, юридическую стороны рассмотрения этих понятий.

Официальный оппонент канд. филос. наук, доцент О. В. Брызгалина в своем отзыве подчеркнула, что А. П. Патраковой удалось последовательно раскрыть крайне сложные и неоднозначные вопросы влияния технологий на границу между жизнью и смертью, трансформаций этой границы в условиях развития реаниматологии и этико-правовые проблемы, возникающие при этом.

Второй официальный оппонент д-р филос. наук, канд. мед. наук А. Я. Иванюшкин отметил, что диссертация А. П. Патраковой представляет пример методологически грамотного междисциплинарного исследования, где автор использует научный аппарат реаниматологии, оставаясь при этом в рамках философского дискурса. «Как философ автор подчеркивает особую важность осмысления гуманитарных аспектов медицинских практик в медицине критических состояний, этических дилемм, связанных с „терапевтическим насилием“ и ятрогенными осложнениями реанимационных мероприятий».

Диссертационный совет единогласно проголосовал за присуждение Алине Павловне Патраковой искомой степени кандидата философских наук.

Ю. А. Штонда,
канд. филол. наук

НЕКРОЛОГ

13 мая 2022 г. в Санкт-Петербурге скончался ученый и педагог

ФЕДОР НИКОЛАЕВИЧ КОЗЫРЕВ,

член редакционного совета журнала «Вестник СФИ», доктор педагогических наук (12.01.1961–13.05.2022).

Федор Николаевич много лет возглавлял Институт религиозной педагогики в Русской христианской гуманитарной академии, занимался исследованиями в сфере религиозного образования. Ежегодно он читал авторский курс религиозной педагогики слушателям факультета религиоведения Свято-Филаретовского института (СФИ), знакомя их с новыми исследовательскими данными. В издательстве СФИ также вышли две книги ученого: сборник «Религия как дар: Педагогические статьи и доклады» (2014) и «Религия в школьном образовании: Обзор современных тенденций и инноваций» (2019).

Федор Николаевич прекрасно ориентировался в российском и зарубежном опыте в сфере религиозной педагогики, был членом многих международных ассоциаций экспертов в области образования, руководителем и постоянным участником ряда научных семинаров и исследовательских программ.

Тема докторской диссертации Федора Козырева по педагогике — «Неконфессиональное религиозное образование в зарубежной школе» (2007). Он был одним из теоретиков «третьего направления» в практике духовно-нравственного воспитания и преподавания религии в школе, определяемого в зарубежной научно-педагогической литературе как адогматический, или феноменологический подход, образовательное, развивающее, или гуманитарное религиозное образование.

Федор Козырев — автор около 70 научных работ, в том числе монографий «Религиозное образование в светской школе» (2005), «Гуманитарное религиозное образование» (2010). Также он писал эссе на богословские темы — «Искушение и победа святого Иова» (1997), «Поединок Иакова» (1999), «Церковь и пол» (2003). В журнале «Вестник СФИ» были опубликованы две статьи Ф. Н. Козырева: «Педагогическая постановка проблемы свободы и ее классическое решение», обращавшаяся к опыту К. Д. Ушин-

ского в контексте современной ситуации в философии образования, и «Тема вечной жизни вселенной в русском космизме», в которой Федор Николаевич анализировал космологические и богословские следствия физики времени своего отца профессора астрономии Николая Козырева [1].

Федора Николаевича мы помним не только высококлассным ученым, преподавателем и исследователем, но и человеком, который сердечно переживал о судьбе школьного и университетского образования, размышлял о развитии личности и воспитании элит в условиях массового общества и старался собирать, осмыслять и передавать лучший мировой и российский опыт.

Царствие небесное Федору Николаевичу! Редакция журнала «Вестник СФИ» выражает соболезнования его семье, близким и коллегам.

1. См.: Козырев Ф. Н. Педагогическая постановка проблемы свободы и ее классическое решение // Свет Христов просвещает всех : Альманах СФИ. 2014. Вып. 10. С. 149–171; Козырев Ф. Н. Тема вечной жизни вселенной в русском космизме // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 31. С. 126–152.

Приглашение к публикации

Научный журнал СФИ «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научной специальности «Теология» (26.00.01).

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Вестника СФИ», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы. Выход в свет каждого номера осуществляется в последний месяц сезона (зимний в феврале, весенний в мае и т. д.). Материалы для публикации надо предоставлять в начале предыдущего сезона (для осеннего — до 1 июня, для зимнего — до 1 сентября и т. д.).

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;
максимальный — 45 тыс. знаков.

Памятку для авторов и правила оформления библиографии
можно найти на официальном сайте журнала
https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal.html

Материалы для публикации
просим присылать на адрес редакции:
sfi_journal@sfi.ru

Публикация бесплатная

ВЕСТНИК
Свято-Филаретовского института
Выпуск 42 · Весна 2022

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий
Высшей аттестационной комиссии
при Министерстве образования и науки Российской Федерации
по научной специальности «Теология» (26.00.01)

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

105066 Москва, Токмаков пер., д. 11
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
http://www.sfi.ru

Издание подготовили
ответственный редактор Ю. Балакшина
редакторы О. Сидорова, И. Скоробогатова, Ю. Штонда
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева

Благодарим за помощь М. Воронцову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 27.05.2022
Формат 70×100/16. Объем 13 ½ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
http://www.renomespb.ru

ISSN 2658–7599

© Свято-Филаретовский институт, 2022