СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

THE LIGHT OF CHRIST ENLIGHTENS ALL

# The Quarterly Journal

## OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

Peer-reviewed academic journal. Since May 2007

ISSUE 34 • SPRING 2020

St. Philaret's
Christian Orthodox
Institute

Moscow • 2020

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

# Вестник

## СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

Рецензируемый научный журнал. Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 34 • ВЕСНА 2020

Свято-Филаретовский
православно-христианский
институт

Москва • 2020

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 (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)
**Прот. Джон Бэр,** д-р филос. наук, проф. (Нью-Йорк, Свято-Владимирская семинария)
**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. А. Красиков,** д-р ист. наук, проф. (Ин-т Европы РАН)
**А. Б. Мазуров,** д-р ист. наук, проф. (СФИ; Гос. социально-гуманитарный университет)
**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. (Рим, Папский литургический институт Университета св. Ансельма)
**П. А. Сапронов,** д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА)
**К. Х. Фельми,** д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)
**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)
**Д. М. Гзгзян,** канд. филол. наук (СФИ)
**З. М. Дашевская** (СФИ)
**К. А. Мозгов** (СФИ)
**Л. Ю. Мусина** (СФИ)
**К. П. Обозный,** канд. ист. наук, доцент (СФИ)
**Я. Р. Пантуева,** канд. филол. наук (СФИ)
**М. В. Шилкина,** канд. филос. наук, доцент (СФИ)

ISSN 2658–7599

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2020

# Содержание

**In memoriam**

9 Некролог

11 Образование как путь к целостному знанию.
*Интервью А. М. Копировского с Ольгой Сигизмундовной Поповой к 25-летию Преображенского братства*

**Теологические исследования**

16 Предисловие

19 Протоиерей Джон Эриксон
Крещальная экклезиология в контексте церковной жизни и вероучения

46 Д. М. Гзгзян
К возможному развитию антитезы протопресвитера Николая Афанасьева «примат/приоритет»

61 D. M. Gzgzyan
Toward the Possible Development of Fr. Nikolay Afanasiev's Antithesis between "Primate" and "Priority"

75 А. В. Шишков
«Республика автокефальных церквей» как модель устройства Православной церкви

96 А. Поцци
Некоторые размышления об экклезиологии II Ватиканского собора

112 Конференция «Современная православная экклезиология: единство Церкви и церковные разделения». *Интервью со свящ. Георгием Кочетковым, дьяк. Василием Фельми, Е. А. Пилипенко, П. Василиадисом, архим. Кириллом (Говоруном), Т. Бремером, свящ. Штефаном Липке*

**Патристика**

149 А. Г. Дунаев
Комментарий к одной «главе» святителя Григория Паламы, входившей в антипаламитский сборник

169 Священник Виктор Жук
Воображение в духовных практиках Востока и Запада: сопоставление подходов

**История Церкви**

194 Ю. А. Бирюкова
Священник Владимир Востоков — участник белого движения и основатель Братства Животворящего Креста

215 В. Ю. Черняев
Зарубежная Россия и ее церковное и историческое значение

**Обзоры, аннотации, рецензии**

244 Обзор богословской научно-практической конференции «Перевод богослужения на русский язык: современная практика и перспективы» (Москва, 5 декабря 2019 года) *(К. А. Мозгов)*

249 Обзор конференции «I Неплюевские чтения. Наследие Н. Н. Неплюева и дело духовного возрождения России» (Москва, 20 декабря 2019 года) *(М. В. Шилкина, Н. Д. Игнатович)*

256 Рецензия на книгу: Психология религии в России XIX — начала XXI века : [Коллективная монография] / Сост. К. М. Антонов. М. : Изд-во ПСТГУ, 2019. 534, [2] с. *(И. С. Буланова)*

261 Сведения об авторах

# Table of Contents

**In memoriam**

9 Obituary

11 Education as a way to integrate knowledge.
*Interview of A. M. Kopirovskiy with Olga Sigizmundovna Popova to the 25th Anniversary of the Transfiguration Brotherhood*

**Theological Studies**

16 Preface

19 Archpriest John Erickson
Toward a Baptismal Ecclesiology: Faith Content and Ecclesial Context

46 D. M. Gzgzian
K vozmozhnomu razvitiiu antitezy protopresvitera Nikolaia Afanas'eva "primat/prioritet"

61 D. M. Gzgzyan
Toward the Possible Development of Fr. Nikolay Afanasiev's Antithesis between "Primate" and "Priority"

75 A. V. Shishkov
"The Republic of Autocephalous Churches" as a Model the Orthodox Church

96 A. Pozzi
Various Thoughts on the Ecclesiology of Vatican II

112 "Contemporary Orthodox Ecclesiology: Church Unity and Divisions in the Church". Theology and Research Conference. *An Interview with Fr. Georgy Kochetkov, Deacon Vasiliy Felmy, E. A. Pilipenko, P. Vasiliades, Archimandrite Kirill (Govorun), Th. Bremer, Fr. Stephan Lipke*

**Patristics**

149 A. G. Dunaev
A Commentary on One of Gregory Palamas' "Chapters" Preserved in Antipalamite Sources

169 Priest Victor Zhuk
Imagination in the spiritual practices of East and West: a comparison of approaches

**Church History**

194 Yu. A. Biryukova
Priest Vladimir Vostokov — Member of the White Movement and Founder of the Brotherhood of the Life-Giving Cross

215 V. Yu. Chernyaev
Russia Abroad and its Ecclesiastical and Historical Significance

**Reviews and Abstracts**

244 Review of the Conference "Translation of the Church Service into the Russian Language" (Moscow, December 5, 2019) *(K. A. Mozgov)*

249 Review of the Conference "I Neplyuyev Readings. Heritage of N. N. Neplyuyev and Spiritual Renewal of Russia" (Moscow, December 20, 2019) *(M. V. Shilkina, N. D. Ignatovich)*

256 Book review: Psychology of Religion in Russia in XIX and early XXI centuries : [Joint monograph] / Ed. by K. M. Antonov. M. : PSTGU, 2019. 534, [2] p. *(I. S. Bulanova)*

263 About the Authors

# НЕКРОЛОГ

16 января 2020 г. в Москве на 82 году жизни отошла ко Господу

ОЛЬГА СИГИЗМУНДОВНА ПОПОВА,

член редакционного совета научного журнала «Вестник СФИ» и попечительского совета Свято-Филаретовского православно-христианского института.

Ольга Сигизмундовна родилась 13 июля 1938 г. в Москве в Бутырской тюрьме — ее родители были поляками по национальности, и ее мать, работавшая в газете «Труд», была за несколько месяцев до рождения дочери арестована по обвинению в антисоветской деятельности, но затем освобождена. Отец, политэмигрант, журналист, погиб осенью 1941 г. на фронте под Ельней. В 1960 г. Ольга Сигизмундовна окончила отделение истории и теории искусства исторического факультета МГУ, защитив диплом о фресках Старой Ладоги у В. Н. Лазарева. В 1960–1965 гг. работала в Отделе рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина. В 1968 г. окончила аспирантуру на кафедре всеобщей истории искусства исторического факультета МГУ и начала там же преподавательскую деятельность, в 1973 г. защитила кандидатскую диссертацию «Искусство Новгорода и Москвы первой половины XIV в. и его связи с Византией», в 2004 — докторскую «Византийские и древнерусские миниатюры». С 2002 г. заведовала отделом истории византийского искусства в Государственном институте искусствознания.

Ольга Сигизмундовна Попова — один из крупнейших в мире специалистов по византийскому и древнерусскому искусству. Она вырастила несколько поколений ученых, продолживших эту тематику. Ее ученики работают в музеях, университетах, научно-исследовательских институтах по всей стране и за рубежом. До последних дней она, несмотря на прогрессировавшую тяжелую болезнь, проводила дома семинары, собиравшие десятки ее коллег и студентов.

Научное наследие О. С. Поповой огромно: более ста научных работ и десять монографий, среди которых «Мозаики и фрески святой Софии Киевской», «Пути византийского искусства», «Византийская миниатюра второй половины X — начала XII в.». Одну из своих статей — о стиле византийской живописи VI–VII вв. — она написала специально для научного журнала СФИ[1]. Коллеги по историческому факультету отмечают, что в своих научных трудах Ольга Сигизмундовна стремилась прежде всего раскрыть смысл художественных форм тех произведений, которые она изучала.

Большинство работ Ольги Сигизмундовны выложены на ее сайте, которым мог пользоваться каждый человек, интересующийся христианским церковным искусством. Многие энтузиасты этого искусства, не будучи студентами, легко получали от нее разрешение присутствовать на лекциях, которые она читала в учебных аудиториях МГУ. Не раз она снабжала своими книгами и уникальными слайдами тех, кто сам начинал читать лекции. Среди ее многочисленных учеников, воспитанных за более чем 50 (!) лет преподавания, не только значительные светские ученые, но и ученые-священники. А скольких из своих питомцев она привела к вере в Бога и крестила — трудно сосчитать…

В память об Ольге Сигизмундовне мы публикуем ее интервью, данное в связи с 25-летием Преображенского братства и ранее нигде не публиковавшееся.

*А. М. Копировский*

1. Попова О. С. О стиле византийского искусства VI–VII веков // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2013. Вып. 8. С. 84–93.

# Образование как путь к целостному знанию

*Интервью А. М. Копировского с Ольгой Сигизмундовной Поповой к 25-летию Преображенского братства*

*Ольга Сигизмундовна, мы хотим Вам задать несколько вопросов об образовании. Тема разговора — образование как путь к целостному знанию.*

Что вы имеете в виду, какой смысл вкладываете в понятие «целостное знание»?

*Не быть узким специалистом ни в чем — ни в духовной области, где тоже бывают узкие специалисты, ни в сфере своей профессии, даже если она сугубо техническая.*

Да, знание все более дробится, специалисты в любой сфере, в том числе в гуманитарной, становятся узко профилированными и т. д. Это печать эпохи. Такова сейчас атмосфера культуры в целом. Процветает детализация, все детализируется как бы ради большей точности. Наука требует все более скрупулезного разглядывания детали, но при этом, конечно, теряется целое.

Для того чтобы образование открыло путь к целостному знанию, нужно одно — чтобы преподающий был верующим человеком, христианином. Для вашего вуза это естественно, но это не свойственно современной системе высшего образования в целом. Это не значит, что нет верующих людей в университете, где я преподаю. Конечно, они есть, но это не составляет платформу, не составляет базу образования. А вообще Вы правы, вопрос об образовании — самый главный. Образование — это святое дело, и я отношусь к нему с трепетом.

Путь к целостному знанию… Вы ставите цель, которая, с моей точки зрения, полностью недостижима. Есть вещи невозможные, потому что надо, чтобы все сошлось, чтобы сошлась масса условий вместе. Нужны не только обширные знания, но и еще нечто… Дух Святой должен присутствовать, Дух Святой! Без Духа Святого вообще ничего не будет. Движение к целостному знанию возможно как направление. Но жизнь есть жизнь, и она ставит определенные границы. Я с грустью смотрю на то, что сейчас делается в системе современного образования.

*А каким может быть сегодня качественное образование? к чему можно стремиться?*

Образование очень зависит от того, кто преподает и кому преподает. Оно зависит от людей, конечно... Система образования должна быть прочной и очень продуманной. Сейчас она шатается, потому что ввели Болонскую систему, и не пойми-разбери, что это. Нельзя ускорить темп познания, просто нельзя. Для этого все должны быть Ломоносовыми.

Образование состоит из многих предметов. Все предметы невозможно обеспечить высоким качеством преподавания. Но если есть несколько ведущих профессоров, этого достаточно, чтобы все работало ярко. А если поголовная серость кругом, качественного образования не будет. Руководство должно быть умным, чтобы отбирать кого надо.

*А если говорить о концепциях образования, здесь есть на что ориентироваться? Кого Вы считаете авторитетом?*

Концепции образования у нас очень единообразные. Новую концепцию выдвинула сейчас Высшая школа экономики. Это неординарный вуз, он устроен иначе, чем все остальные. Все остальные вузы устроены по одному образцу, сложившемуся в советские годы. Эту систему образования я считаю хорошей, классической, продуманной, прочной. Сейчас она повсеместно изменяется. Куда ведут эти изменения — не знаю. Вот, например, ВШЭ ориентирована на западные модели образования, а они не самые лучшие. Расскажу случай, который я запомнила на всю жизнь. Я была в Германии, в Мюнстере, в доме профессора местного университета. Он дал мне посмотреть программу университетских лекционных курсов. Я очень удивилась: в ней вообще не было Византии, весь материал был представлен в виде дробных спецкурсов. Был небольшой курс по раннехристианскому, причем прикладному, искусству. Один курс по средневековой Европе, и он очень частный — проблемы кирпичной готики. Я не выдержала и спрашиваю: каким образом студенты узна́ют про великие готические соборы Франции? Они удивились моему вопросу и ответили: сами, из книг. Но я сказала, что не верю в способность студентов самостоятельно обрести целостные и качественные знания.

Такова европейская система. Она рай для профессоров и ад для студентов. Потому что профессор выбирает для себя курс, ко-

торым он занимается, и читает его. А студенты обречены добывать знания сами. Это та самая детализация, которая завоевала мир и сейчас явно приходит к нам.

Конечно, многое в образовании зависит от личности. У меня, когда я училась, были прекрасные профессора — крупные личности и большие ученые. Моим научным руководителем был Виктор Никитич Лазарев, крупный ученый-византинист. У нас были блистательные лекторы Юрий Дмитриевич Колпинский, Алексей Александрович Федоров-Давыдов. Мы их лекции боялись пропустить!

Но дальше я не хочу про персоны говорить. Поймите меня правильно. Иногда появляются в университете такие яркие люди, как Аверинцев. Он трудился на нашей кафедре, преподавание получил благодаря Виктору Никитичу Лазареву. Преподавал он три года, но потом его курс закрыли, потому что на него собиралась вся Москва. Виктору Никитичу, который заведовал кафедрой, сказали, что надо прекратить лекции Аверинцева. Я помню разговор Лазарева с Аверинцевым, который состоялся при мне. Виктор Никитич сказал: «Вы знаете, Сережа (он его так называл), я, к сожалению, вынужден поступить как генерал-губернатор Москвы, которому было велено запретить лекции Грановского. Я ничего не могу сделать».

Сейчас тоже можно назвать ярких преподавателей. Я просто не хочу, потому что если я кого-то не назову, то кому-то будет обидно. Не дай Бог, никого не хочу обижать.

*А Вы испытываете потребность в общении со специалистами совсем другой специальности?*

Я испытываю вообще интерес к людям. Если человек интересен, мне все равно какая у него специальность. Я же и с профильными специалистами, когда мы общаемся, совсем не всегда говорю о византийских миниатюрах. Есть русская программа вопросов… Общие вопросы бытия. И мои коллеги, и мои друзья к ним открыты.

*Вы ставите для себя какую-то цель или цели как преподаватель? Изменились ли эти цели в процессе десятилетий преподавания?*

Цели всегда одни. Просто они к старости отчетливее сформулированы, нежели были в молодости. Вокруг меня есть некоторая среда. Это мои ученики разных возрастов, некоторые давно уже сами стали кандидатами наук. По средам все приходят на наш домашний семинар. Он заявлен для студентов, но приходят люди

разных поколений. Для них это счастье. Приходят также мои коллеги. Собирается человек тридцать, а иногда больше. Это очень хорошая интеллектуальная среда. Здесь внутри нашего микромира очень многое обсуждается, в первую очередь, конечно, профессиональные вопросы.

Сейчас все путешествуют, все фотографируют. Здесь все проецируется на экран, обсуждается. У нас очень обогатились знания, потому что мы видим те византийские памятники, которых раньше не видели. Я поняла, что мы историю искусств знаем по шедеврам, а массовое искусство состоит из смешений и пересечений. Византия плюс местная традиция, в которую она вливается, — и это романский мир. Соединение дает очень необычные результаты. Мы анализируем это со страстью. У нас сложился византийский, или околовизантийский, круг. Я очень этому рада. Я говорю ученикам и коллегам: я все-таки иду не к началу, а к концу; не растеряйте друг друга, чтобы это осталось. Вот это я считаю очень ценным.

*Значит, цель образования — собрать круг людей, который бы не распался?*

Это цель научно-человеческая, она происходит из образования. Но в образовании есть другая цель. Я вообще приветствую разные виды образования. Я из тех, кто готов поддерживать любые образовательные начинания, потому что это людей изменяет. А наша сфера — византийская, скажем, и древнерусская — еще и приводит людей в церковь. Ведь скольких своих слушателей я крестила! Так что образование — это высветление человеческой породы и природы.

*Ректор Свято-Филаретовского института проф.-свящ. Георгий Кочетков и его коллеги придерживаются ряда принципов в сфере образования. Хотелось бы узнать, согласны ли Вы с ними?*

1. *Образование должно быть разносторонним и целостным.*
2. *Образование должно быть последовательным. Нельзя набирать любые знания в любом порядке вообще, нельзя набирать просто элементы этой системы.*
3. *Образование должно быть качественным. Образование должно воспитывать у человека интерес к процессу познания и навык — всегда учиться.*
4. *В образовании, в том числе естественнонаучном, обязательно должна быть гуманитарная составляющая.*

*5. Образование должно готовить человека к умению выражать свое знание на разных языках (имеются в виду не только иностранные языки, а способ общения), т. е. к тому, чтобы общаться с людьми разных областей научного знания. Цель образования, в частности, вывести людей на такую возможность общения вне своей специальности.*
*6. В образовании должна существовать преемственность. Важно получить качественное первоначальное базовое знание, основание для дальнейшего образования.*

Правильно. Я подписываюсь под всеми фразами. Во многом это было раньше в царской системе. Потому что люди приходили в вуз, зная хорошо латынь. В школе, в гимназиях учили латынь и греческий. Теперь кое-как, понемножку это учат уже в университете, чуть-чуть. Сейчас, конечно, нет того уровня школьного образования, который готовил бы к поступлению в университет. Я совершенно согласна со всем этим, все правильно. Только очень трудновыполнимо.

*В завершении разговора пожелайте, пожалуйста, что-нибудь Преображенскому братству и Свято-Филаретовскому институту.*

Везде должен быть центр, лидер — обязательно. Во всем, абсолютно во всем — иначе не соткется ткань. Лидер не в смысле начальник, а тот, от кого исходит импульс, инициатива.

Я с институтом и братством очень дружу, вы мне очень помогали, когда мне было очень трудно. Я, конечно, вам желаю прочности. Слово «процветание» как-то я не очень люблю. Мало ли что можно вложить в это слово. Я вам желаю жизнеспособности и такой же витальности, которая у вас есть, настоящей, чтобы к вам лепились люди, чтобы все кипело. Но это все у вас есть. Дай Бог, чтобы это не увядало.

*Спасибо.*

**Образование как путь к целостному знанию : Интервью А. М. Копировского с Ольгой Сигизмундовной Поповой к 25-летию Преображенского братства // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 11–15.**

# Предисловие

В весенний номер «Вестника СФИ» вошли материалы Всероссийской научно-богословской конференции с международным участием «Современная православная экклезиология», в течение нескольких лет проводимой Свято-Филаретовским православно-христианским институтом. В раздел «Теологические исследования» мы поместили ряд статей, появившихся в результате выступлений и дискуссий конференции 2019 г., которая имела подзаголовок «Служение церкви и ее устройство», а также статьи и интервью, предваряющие конференцию 2020 г. «Единство Церкви и ее разделения».

В мае 2019 г. в центре внимания участников конференции оказались вопросы назначения церкви и проблема соответствующего ему порядка церковной жизни. Отправной точкой для многих докладчиков послужила евхаристическая экклезиология протопр. Николая Афанасьева, провозгласившего первичность в церкви харизматического начала — действия Святого Духа. Церковь же, понятая как институция, по мысли Афанасьева, целиком производна от харизмы и поэтому несамодостаточна и не может определять содержание церковной жизни. Значение этой генеральной идеи Афанасьева трудно переоценить, поскольку евхаристическая экклезиология с момента ее обнародования определяет развитие богословия Церкви и всякое размышление о ее природе, границах и устройстве, как правило, развивается с оглядкой на концепцию Афанасьева.

С другой стороны, достаточно давно стало очевидно, что экклезиология Афанасьева оставляет существенные вопросы. Один из них касается важного аспекта — принципов формирования и образа повседневной жизни той локальной самодостаточной и харизматической по характеру своего бытия церкви-общины, которая провозглашена едва ли не единственным образом явления Церкви Христовой в истории. В своей статье «Крещальная экклезиология в контексте церковной жизни и вероучения» прот. Джон Эриксон, размышляя в этом направлении, предлагает обратить

внимание на принципиальное отличие современных представлений о городе, городском сообществе от внешне соответствующих им античных. Сейчас в больших городских образованиях, и тем более в мегаполисах, практически утрачивается само понятие городского собрания, образ жизни нынешних горожан характеризуется частым перемещением на многие километры, отчего кардинально меняется отношение человека к месту своего обитания. В таких обстоятельствах помимо форм территориального единства (приход, епархия, автокефальная церковь) оказываются востребованными объединения по образу жизни и служению: объединение людей вокруг социальных проектов (помощь больным, детям, сохранение исторической памяти и т. п.), общества взаимопомощи, братства. Таким образом, не очевидно, что созидание церковной общины сейчас происходит вокруг евхаристического служения. Прежде всего, церковная община — это община веры, а отсюда следует важность катехизации, посвящения в таинства.

Статья Д. М. Гзгзяна «К возможному развитию антитезы протопресвитера Николая Афанасьева “примат/приоритет”» раскрывает потенциал данной антитезы для развития представлений о соотношении институционального и харизматического начал в церкви. Примат — синоним первенства — не соответствует, по мнению Афанасьева, православному учению о Церкви. Приоритет же, будучи характеристикой качества жизни, реально свидетельствует о том, насколько та или иная местная церковь являет Церковь Христову во славе, насколько сильна в ней жертвенная любовь. Приоритет подвижен, может перемещаться от одной церкви к другой. Епископ из просто председательствующего может становиться председательствующим в любви на евхаристическом собрании, ответственным за духовное первенство любви в жизни общины. Тогда фактически любовь оказывается источником и основой порядка жизни, однако если та или иная локальная церковь не удерживает качество своей жизни на должном уровне, то порядок любви уступает место порядку институциональному, правда, ценой фактического отступления от цели пребывания Церкви на земле.

Вопросу о соотношении харизматического и иерархического служений в жизни Церкви посвящена также статья католического теолога Альфредо Поцци «Некоторые размышления об экклезиологии II Ватиканского собора». Анализируя историю возвращения в экклезиологию Католической церкви понятия «народ

Божий», он подчеркивает, что все дары Духа, как харизматические, так и иерархические, должны быть направлены на созидание общины и общения, того самого «народа Божьего», который не противопоставляется иерархии, а включает ее в себя, являя полноту Церкви.

Статья А. В. Шишкова «“Республика автокефальных церквей” как модель устройства Православной церкви» предлагает размышления о современном состоянии православной церкви, причинах ее кризиса и путях его преодоления. Редакция благодарит всех богословов и ученых-теологов, которые сочли возможным высказать свое мнение о путях сохранения единства Православного мира в виде научных интервью на страницах журнала «Вестник СФИ», и выражает надежду, что предложенные концепции не только помогут в разработке темы конференции «Единство Церкви и ее разделения», но и позволят создать то пространство свободного обсуждения экклезиологических проблем, которое со временем приведет к уврачеванию возникших противоречий.

*От редакции*

**Протоиерей Джон Эриксон**

# Крещальная экклезиология в контексте церковной жизни и вероучения

Статья посвящена изучению сущности и устройства церкви в контексте современной православной экклезиологии. Богословского определения и догмата о Церкви до сих пор не существует, но значительный вклад в осмысление этой проблемы внесли богословы XIX–XX вв. В статье анализируется сущность и влияние евхаристической экклезиологии на развитие богословского осмысления Церкви в XX в. Выявляется, что в евхаристической экклезиологии мало внимания уделяется осмыслению крещения, которое воспринимается многими современными христианами как обряд. Обращение к смыслу крещения как началу церковной жизни и вхождению в евхаристическое собрание могло бы существенно восполнить евхаристическую экклезиологию. В статье рассматривается крещение в узком и в широком смысле — как троекратное погружение в воду, сопровождаемое словами «во имя Отца и Сына и Святого Духа», и в широком смысле — как таинство Просвещения. Изучаются линейная и циклическая модели понимания крещения; анализируются различные подходы к осмыслению церковного понимания крещения в традиции церкви: св. Киприана, свт. Василия Великого и восточных отцов церкви. В заключение актуализируется эсхатологическое осмысление крещения как вхождения в тайну христианской веры в распятого и воскресшего Христа. Это целожизненная реальность, которая требует от христиан постоянного возрастания, но в полноте она может раскрыться в эсхатологической перспективе.

ключевые слова: крещение, крещальная экклезиология, евхаристическая экклезиология, Церковь, св. Киприан, свт. Василий.

XX век часто называют веком Церкви [1]. Безусловно, он стал веком экклезиологии, т. е. временем, когда о Церкви много писали. Правда при всей справедливости такого наблюдения, оно, как это часто бывает с подобными обобщениями, нуждается в уточнении. Не стоит думать, что в прежние века люди только жили церковной жизнью, не размышляя о ее природе и назначении, а также о преврат-

1. Статья написана в жанре богословского эссе, который принадлежит международной научной гуманитарной традиции и распространен в западных теологических журналах. В жанре богословского эссе писали такие авторы, как протопр. Николай Афанасьев, протопр. Александр Шмеман, протопр. Иоанн Мейендорф и др. — *Прим. ред.*

ностях ее пребывания в истории. Достаточно вспомнить целый ряд образов, символов и типологических свойств Церкви, которые легко найти в тексте Нового завета и раннехристианской литературе.

Церковь при этом не стала самостоятельным предметом богословского исследования и описания[2]. Ранние христиане возвещали веру в Единого Бога, Творца неба и земли, наперекор различным дуалистическим религиозным движениям того времени, проповедовали Единого Господа Иисуса Христа и совершившееся в Нем примирение между творением и Творцом на фоне обожествления императора и его вселенской империи. Они опытно переживали эту примирительную миссию Христа в действии Святого Духа, которое выражали своей жизнью в святости и готовности свидетельства, *martyria*. О Церкви как таковой речь, как правило, не заходила, еще меньше можно было ожидать появления специальных книг, посвященных Церкви.

Это привело к довольно странной ситуации. С одной стороны, в Символе веры исповедуется вера «во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» наряду с верой в «Единого Бога, Отца-Вседержителя», «и во Единого Господа Иисуса Христа», и «в Духа Святого, Господа Животворящего», т. е. Церковь здесь предстает предметом исповедания, частью нашей веры. С другой стороны — не существует, по крайней мере, в православии, специального догмата о Церкви, аналогичного тринитарному и христологическому догматам, принятым Вселенскими соборами. В святоотеческих трудах, литургических чинопоследованиях и иных текстах, посвященных церковной жизни, мы встречаемся с описаниями Церкви, в которых Церковь гимнографически или пророчески прославляется как новый райский сад, духовный Эдем, святилище Бога, наконец, как небо на земле. Однако строгих определений Церкви мы нигде не обнаружим.

То же самое будет справедливо применительно к православной канонической традиции. В православии нет канонического кодекса, аналогичного известному кодексу канонического права Католической церкви. Корпус православных канонов представляет собой не особенно упорядоченное и весьма непоследовательное собрание соборных постановлений и святоотеческих правил, в большинстве своем сформулированных по конкретному поводу в определенных исторических обстоятельствах. Инициаторы этих постановлений

2. Самое известное исключение: «О граде Божьем» блж. Августина [*Augustin*].

были в первую очередь озабочены сохранностью сакраментальной жизни церкви, обеспечением полной доступности для нас жизни с Богом во Христе. Предполагалось, что структуры и институции церкви предназначены для того, чтобы оберегать эту реальность. Они и не мыслились в отрыве от нее и, тем более, не воспринимались как контролирующая инстанция, стоящая над нею. Это были, по словам архим. Кирилла (Говоруна), своего рода «строительные леса Церкви» [*Hovorun*]. Поэтому исследуя каноны, как и литургические чинопоследования, тексты святых отцов или другие источники, мы не обнаруживаем сколько-нибудь полных, заслуживающих внимания определений Церкви и даже попыток их дать.

## Проблематика современной экклезиологии

Экклезиология, которую мы чаще всего представляем как систематическое религиозно-философское осмысление феномена Церкви, осуществленное такими великими мыслителями, как В. С. Соловьев, А. С. Хомяков, о. Сергий Булгаков, о. Георгий Флоровский и многими другими, в основном в XIX и XX вв., — относительно новая ветвь богословия. В древней церкви предметом специальных усилий богословов становились различные спорные вопросы о Боге, Христе или Святом Духе. Иногда возникали противоречия и по поводу церкви, ее природы, главенства и устройства. Среди них особенно важными представляются разногласия о церковной приемлемости крещения, к которым я позже еще вернусь. Но прежде хотелось бы кратко обозреть состояние и проблематику современной экклезиологии.

Начнем с противостояния католиков и протестантов на заре Реформации XVI в. Протестанты тяготеют к тому, чтобы толковать слова Символа веры о «единой, святой, соборной и апостольской Церкви» как о сугубо «духовной» реальности (что в данном случае означает Церковь невидимую). Католики, со своей стороны, подчеркивают видимую институциональную сторону церкви и настаивают на том, что вне этой богоустановленной институции с папой как ее видимым главой спасение невозможно. Лишь в этом пункте в дискуссию вступают православные. Их экклезиологический вклад в этом моменте был по большей части реактивным и производным, поскольку, как часто шутили богословы, православные просто-напросто старались использовать католические аргументы против протестантов, и соответственно, протестантские — против католиков. Другой прием состоял в том, чтобы отвергать позицию

католиков путем объявления ее православной. Так, например, католическая претензия быть единственной богоустановленной институцией, в которой возможно спасение, отвергалась на том основании, что таковой в тех же выражениях провозглашалась церковь православная[3]. В итоге и православное, и католическое понимание вытеснило преобладающее таинственное видение церкви в древности преимущественно ее институциональным толкованием.

В XIX и XX вв. число работ по экклезиологии активно растет и у католиков, и у протестантов, и у православных. В некоторых просто воспроизводятся позиции, высказанные в ходе межконфессиональных диспутов в прежние века, однако чаще всего мысль богословов развивается в ином направлении. Обычно самые свежие экклезиологические исследования в большой степени отличаются ориентацией на экуменический контекст. Разделения в христианском мире побудили богословов к признанию их неестественности и к тому, чтобы вместо воспроизведения старой полемики искать способы восстановления христианского единства посредством диалога. Это новое экуменическое сознание сопровождалось углублением чувства истории. Трагедия современных разделений заставила богословов обратить свои взоры к прошлому. Часто, например, стал озвучиваться миф о неразделенной церкви первого тысячелетия или какого-то более древнего периода истории. По ходу дела мифы приходилось переосмысливать, переоценивать, а то и заново исследовать собственные традиции. Таким образом, диалог между разными конфессиями пришлось сопровождать диалогом с прошлым.

В этом отношении особенно важно отметить ту перспективу, которую открыли философы, историки и богословы русской эмиграции: от поколения «философского парохода» до следующих, выросших уже на Западе. Здесь я в первую очередь вспоминаю протопр. Николая Афанасьева вместе с некоторыми моими учителями: прот. Георгием Флоровским по патристике, протопр. Александром Шмеманом по литургическому богословию и протопр. Иоанном Мейендорфом по патристике и церковной истории. Эти светочи были всецело преданы Церкви, но в отличие от многих своих западных современников, они хорошо сознавали

3. Краткий очерк об этом в связи с дискуссией о возможности крещения «вне Церкви» приведен в моей статье *“On the Cusp of Modernity: The Canonical Hermeneutic of St. Nikodemos the Haghiorite (1748–1809)”* [*Erickson 1998*].

неоднородность и прерывистость христианской истории. Они хорошо понимали, что церковь в своем внешнем проявлении претерпела явные изменения, подчас внезапные и нежелательные. Кроме того, они слишком хорошо знали, что означает вынужденное переселение. Ведь XX в. был эпохой войн, революций, концентрационных лагерей и лагерей для перемещенных лиц, изгнания с родины и иммиграции на новые территории. Все это сопровождалось жестокой ломкой привычного образа жизни и мысли, от которых подчас оставались буквально одни руины, так же как это произошло с московским храмом Христа Спасителя и многими другими церквами. Даже относительно недавнее прошлое казалось далеким и чуждым.

Где же в радикально изменившихся условиях можно было найти Церковь? Подобно многим своим католическим или протестантским современникам богословы русской эмиграции обратились к та́инственной жизни церкви, в первую очередь к евхаристии, где эсхатологический аспект времени и места пребывания церкви открывается с особенной силой. Как многие современники, они столкнулись с необходимостью одновременно сохранить верность прошлому и адекватно отреагировать на законные требования и озабоченность современности. На практике это стимулировало мысленный «возврат к истокам» — в первую очередь, к Священному писанию, литургии и отцам ранней церкви — в убеждении, что все эти первоисточники способны стать действенным средством отреагировать на нынешние нужды церкви и всего человечества. Однако очевидная скромность результатов столь больших усилий возрождения или восстановления нормы говорит за то, что такой «возврат» есть весьма непростое и неоднозначное дело; оказалось, что недостаточно лишь знать и воспроизводить источники. Их надо ввести в живой диалог с современностью, чтобы наши молитва и богословие не стали лишь искусственным воспроизведением исчезнувшего прошлого.

## Евхаристическая экклезиология в век утраты преемственности

Для многих православных богословов, писавших о Церкви в последнем столетии, отправной точкой размышлений была евхаристия или, точнее, ее описание в посланиях св. Игнатия Богоносца, «Дидахе» и некоторых других раннехристианских текстах. Евхаристия в них предстает не как одно из нескольких средств преподания благодати, имеющихся в распоряжении церкви, понимае-

мой как богоустановленное учреждение, но как само основание церковной жизни. Когда все священнослужители и миряне с их различными дарами собраны вместе под предстоянием одного епископа, Церковь являет саму себя как образ грядущего Царства. Но провозглашая, ожидая и переживая эсхатон через молитвенное собирание верных всех времен и воистину всего творения, евхаристия совершается в определенном месте и в определенное время. До пришествия Господня евхаристия остается локальным событием, она «помещается» в конкретных обстоятельствах. И все же при каждом локальном совершении в евхаристии присутствует весь Христос, и в каждом конкретном месте собрана вся единая, соборная и апостольская Церковь во всей своей полноте, и ни в коем случае не какой-то частью.

Общие принципы такого подхода к экклезиологии можно увидеть у многих православных богословов, хотя его разные стороны разрабатывались различным образом. Например, протопр. Николай Афанасьев в своей пионерской работе по евхаристической экклезиологии настаивал, не комментируя это подробно, как на основополагающем принципе, из которого вытекают все остальные стороны евхаристической экклезиологии, на следующем: «Где евхаристия, там и вся полнота Церкви» [*Afanasiev, 76*] [4]. Другие богословы, особенно митр. Иоанн (Зизиулас), придерживались несколько иного подхода, считая, что соборный характер местной церкви, совершающей евхаристию, обеспечен ее пребыванием в общении с другими церквами [5]. В экуменических кругах в связи с этими различиями велись дискуссии на тему соотношения единства и множества, местного и универсального, как и на иные отвлеченные философские темы. Естественен вопрос, достаточно ли внимания уделили при этом адепты евхаристической экклезиологии изменению условий жизни церкви за многие столетия ее истории.

Остановимся хотя бы на том, насколько изменилось представление о «местном» и, соответственно, «локальности». Для мужчины и женщины античной эпохи «своим местом» естественно было считать свой город. Однако город обычно был весьма скромных

4. Ср.: Афанасьев Николай, протопр. Церковь, председательствующая в любви // Он же. Церковь Божия во Христе : Сборник статей. М. : ПСТГУ, 2015. С. 563. — *Прим. ред.*

5. См. особенно его *“Being as Communion: Studies in Personhood and the Church”* [*Zizioulas 1985*]. А также его более раннюю работу *“Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries”* [*Zizioulas 2001*].

размеров по современным меркам: редко когда население города превышало 10 тыс. жителей[6]. Еще долгое время после того, как Средиземное море стало Римским озером, город как место общения продолжал формировать чувство своего места и связанные с ним надежды. В то же время в таком городе приобретался первый опыт расхождений этнического, социального, экономического, культурного свойства, характерных для античного мира: различий между греками и евреями, горожанами и приезжими, рабами и свободными, образованными и неграмотными, между утонченной философией и гладиаторскими боями. Посреди такого города мужчины и женщины древности узнавали о Христовом служении возрождения человека и его примирения с Богом обычно через слышание проповеди или благодаря чьему-то личному примеру, очень редко — через чтение или другие средства информации. Мужчины и женщины древности могли переживать дело Христово вполне осязаемым образом в церкви, где оно действенно проповедовалось и воплощалось не столько церковными структурами, сколько ими самими. Средства возвещения и воплощения в существе своем были едины. Ранние христиане не посещали церковь, а «собирались как Церковь» *[1]. Они не принимали причастие, а становились причастными Богу и друг другу. Посреди разобщенного, расколотого мира они силою Святого Духа становились единым Телом Христовым. Самым явственным образом христиане переживали и одновременно выражали ту самую соборность, которая исключает отождествление церкви с социальным классом, нацией, группой по интересам, обычным локальным социальным сообществом.

*[1] Ср. 1 Кор 11:18

А что же сегодня? В условиях урбанизации все больше людей живет в городах, словно бы только присутствуя в них. Это означает, мы всего лишь идентифицируем себя по данному городу, мы как бы *из* него. Многие сегодняшние горожане еще недавно переехали в города из сельской местности в поисках работы или вследствие того, что их компании вынудили их сменить место жительства; наконец, есть беженцы, покинувшие родные страны, раздираемые политическими распрями и насилием. Но даже те, кто прожил в

6. Рим был абсолютным исключением с населением более 1 млн в высшей точке своего роста. Никакой город на Западе не мог с ним сравниться до XIX в. Другие крупные города, такие как Александрия, Антиохия, Карфаген, Эфес и позднее Константинополь в пору расцвета имели население от 100 тыс. до 500 тыс. При этом следует учесть, что в Риме и других названных крупных городах христиане были весьма многочисленны, но географически рассеяны для регулярного общения лицом к лицу, и чувство церковного единства поддерживалось у них другим образом (например, учреждением общих кладбищ, попарным объединением приходов, стациональными литургиями и т. д.).

конкретном городе всю жизнь, чувствуют свою принадлежность к более крупным образованиям: нациям, государствам или возможно даже идеологическим и экономическим системам, стирающим национальные и политические границы. Современные люди мобильны и лишены укорененности до такой степени, которую в древности и представить было нельзя, а огромные современные мегаполисы в той же мере аморфны и безлики. По сравнению с античным полисом, современный город, такой, например, как Москва или Нью-Йорк, Лондон или Шанхай, огромен и по территории, и по населению, но в нем едва ли возможно переживание сопричастности или общности. Неудивительно, что при таких обстоятельствах сегодняшние мужчины и женщины лишены ясного чувства «своего места», поскольку фактически они обитают сразу в нескольких местах одновременно. Места их работы, ночлега или развлечений могут отстоять друг от друга на многие километры. Их чувство «места» фрагментировано часто даже в моральном смысле, поскольку поведение дома или в кругу друзей никак не соотносится с поведением в офисе или на производстве.

Каким же образом в подобной ситуации у человека может пробудиться нужда в целостности, воссоединении и общении? Недостаточно только объявить нынешнюю «местную церковь» церковью в полноте, если под словом «местная» мы продолжаем подразумевать географическую близость. Можно понять и даже приветствовать стремление православных канонистов и богословов подчеркнуть принцип территориальности и отдавать приоритет географическому смыслу локальности в силу известной склонности современного православия к филетизму. Но мы не можем допустить, что простое воспроизведение церковных порядков II в. способно решить наиболее острые проблемы сегодняшнего дня. В античном полисе географическая близость действительно влекла за собой жизнь лицом к лицу, «собирающее» пересечение человеческих судеб. Евхаристические собрания местных церквей могли являть и со властью являли победу Христа над разделениями падшего мира. Но такие же структуры, механически воспроизведенные сегодня, могут закончить тем, что будут продолжать и усугублять эти разделения, например, за счет отождествления церкви со специальными интересами того или иного естественного, чисто человеческого сообщества — «синих воротничков» индустриального городка, сезонных рабочих на ферме, деклассированных маргиналов из гетто, высокопоставленных «белых воротничков» из роскошного района или зеленого пригорода.

Сегодня необходимы структуры, способствующие общению, совместной деятельности и свидетельству, преодолевающему дихотомию «локальное/универсальное». В церкви будущего, разумеется, привычным нам территориальным образованиям, как, например, приход, епархия и даже автокефальная поместная церковь, все еще будет принадлежать главная, может быть, даже доминирующая роль. Однако лишь внутри самих себя, даже если будут предприняты специальные усилия для «выстраивания чувства общности», эти территориальные образования не смогут ни испытать, ни тем более выразить реальной кафоличности до тех пор, пока не будет установлено действенное общение с другими группами: территориальными сообществами, с которыми они находились бы во взаимодополняющих отношениях, а также сообществами, построенными не по территориальному принципу. Речь идет не только об этнических, языковых, экономических или профессиональных сообществах, но также о негосударственных образованиях, волонтерских и правозащитных группах, «анклавах особого стиля жизни» (например, монашеских общинах, религиозных орденах), братствах, «группах поддержки», группах для «особых нужд» и т. п.

«Где евхаристия, там полнота Церкви» — я полагаю, что эту формулу Афанасьева нельзя принять без оговорки, что местная церковь должна быть по-настоящему соборной, т. е. такой, какой она призвана быть. Как и настаивал митр. Иоанн (Зизиулас) и другие сторонники евхаристической экклезиологии, соборность местной церкви обусловлена причастием, поэтому необходимо наличие соответствующих структур. Однако их самих по себе недостаточно, поскольку соборность Церкви выражается не только ее принципиальной открытостью миру и всеохватной восприимчивостью, способностью объять все богатство культуры и человеческого опыта даже с заключенными в них рисками, но и тем, что говорил в этой связи Зизиулас: «Спасительное событие Христа не просто подтверждает ценность человеческой культуры; оно еще и судит ее» [*Zizioulas 1985, 256*]. В кратком примечании он добавляет: «Это видно из того, что евхаристии предшествует крещение» [*Zizioulas 1985, 254, сноска 9*]. Здесь Зизиулас очень бегло останавливается на моменте, который, как правило, совершенно игнорируется сторонниками евхаристической экклезиологии и который требует более полного раскрытия. Церковь есть евхаристический организм, но только потому, что она есть и организм крещальный.

## Открывая заново Крещение

В современной экклезиологии, как и в практике церковной жизни, наблюдается тенденция игнорировать крещение. Акцент обычно ставится на евхаристическом собрании при относительно небольшом внимании к тому, что делает возможным существование такого собрания. Крещение, конечно, признается необходимым условием, в катехизисах и богословских учебниках тщательно перечисляются его плоды. Однако многими христианами, включая православных, крещение воспринимается как событие, происходящее во младенчестве, как один из ритуальных актов, мало влияющих на последующую жизнь. У ранних христиан было существенно более глубокое понимание смысла крещения и его церковной значимости. Э. Каванох в своей книге «Последование крещения» замечательно пишет об этом:

> То, как Церковь существует и действует, могло осмысляться удивительно разнообразно, за исключением одного обстоятельства. Никто не думал, будто Она являет себя только на воскресной литургии или только когда помогает бедным. Эти события мыслились скорее как неизбежные и взаимосвязанные результаты жизни в общении веры, через восприятие Слова Божьего и действия Святого Духа. Собирание людей на такую жизнь, поддержка в стремлении жить ею было главным делом христианской общины. Оно начиналось с катехизации, в ходе которой обращение человека к вере должно было достичь уровня, достаточного для того, чтобы эта вера могла выдержать испытание общей жизнью. Это достигалось катехизической «терапией» обращения к вере и таинственным посвящением… двуединой сакраментальной дисциплиной, посредством которой и обращающийся, и община совершали движение в Духе от того, какими изначально были, к тому, какими могли стать через Его благодатное действие — движение в боли и славе, в отречении и сочетании, с изгнанием нечистого духа и вхождением в новое общение в вере, в котором и новообращенный, и община необратимо меняются [*Kavanaugh, 121*].

В разных частях современного мира много говорится о необходимости «устраивать общины». Ранние христиане знали, что такая община может быть только общиной веры. Отсюда и важность катехизации, которая ни в коем случае не была передачей жизненно важной информации — вроде того, на каком основании следует отвергнуть филиокве или как объяснить паламитское различие сущности/энергии. Она предполагала полную переориен-

тацию жизни, изгнание нечистых духов, отказ от ложных божеств и особенно *traditio* и *redditio* — восприятие и возвращение — веры Церкви и ее Символа в крещении. В этом разрезе традиционная православная приверженность правой вере приобретает новое значение, когда правоверие не есть лишь сохранность Символа и других частей вероучения, принятых Вселенскими соборами, в качестве неприкосновенного достояния. Как об этом писалось в старой полемической или апологетической литературе, оно означает сознательное усвоение реального смысла веры и способность выразить ее через *martyria*, свидетельство всеми сторонами жизни.

Я полагаю, что исследование экклезиологического содержания крещения могло бы существенно дополнить и скорректировать евхаристическую экклезиологию в ряде пунктов[7]. Это позволило бы полнее и точнее выразить некоторые из ее важнейших интуиций. Здесь я могу предложить лишь очень краткое обозрение того, что можно было бы включить в такую крещальную экклезиологию.

В качестве исходного условия обратим внимание на некоторые выражения используемого в нашей церкви Никео-Цареградского символа веры. «Верую (*pisteuo*) во Единого Бога, Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого; и во Единого Господа Иисуса Христа…» Далее идут утверждения о том, Кто есть Христос и что Он соделал «нас ради и нашего спасения», затем члены о Духе Святом, «Господе Животворящем, исходящем от Отца, сопокланяемом и сопрославляемом с Отцом и Сыном, говорившим через пророков» и о вере «во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь». Наконец, исповедание единственного крещения «во оставление грехов» и ожидания «воскресения мертвых и жизни будущего века».

Остановимся на словах о Святом Духе, единой Церкви и единственном крещении, уделив также внимание чаемому воскресению. Они не образуют синтаксического единства просто потому, что это трудно было сделать в тексте данного Символа. Но их тес-

7. Следовало бы, вероятно, отметить, что даже после появления возглавляемых пресвитерами приходов и практически полного исчезновения евхаристии с предстоятельством одного епископа церковь продолжала искать соборное единство в практике христианского посвящения. В Риме, например, развитие Великопостной стациональной литургии с шествием епископа вместе со своим окружением от прихода к приходу явно связано с нуждой введения катехуменов в жизнь всей церкви со всем ее этническим и культурным разнообразием. В Константинополе много позже того, как литургия стала служиться во множестве квазичастных церквей, крещение было закреплено за καθολική ἐκκλησία, т. е. за одним или относительно немногими диоцезальными приходскими церквами (59 правило Трулльского собора).

ная взаимосвязь хорошо видна в других раннехристианских символах, например, в, вероятно, наиболее древнем Старо-Римском или Апостольском символе[8]. В нем эти части тесно связаны между собой и непосредственно связаны со словом, открывающим весь Символ, *pisteuo* (верую).

## Верование и христианская вера

Сначала обратимся к возможным значениям термина «вера». Обычно принято различать объективный и субъективный аспект веры, т. е. то, «во что верят» и то, «чем верят»; вера, понимаемая как последовательность утверждений о не очевидном, но объективно истинном, и вера — как согласие с такими утверждениями со стороны лиц, находящих их значимыми в том или ином отношении. Но как бы вера ни понималась, обычно мы принимаем как данность, что она представляет собой свойство религиозных людей. Мы говорим, что «некто — человек большой веры», поскольку этот «некто придерживается твердых религиозных убеждений», что бы они ни значили.

Правда подобная вера характерна не только для людей религиозных. В своей проблематизирующей статье «Значение веры и таинств при конвертации» М. Сёрл дает обзор исследований на эту тему в рамках развивающей психологии [*Searle*], приводя среди прочих работу Дж. Фаулера, который понимает веру как «общечеловеческое свойство». По Фаулеру, вера определяет

> способ находить опору в жизни… усматривать смысл в собственном существовании. Она определяет способ сообщать порядок и последовательность силовому полю жизни. Вера говорит об инвестировании жизненно важного доверия и ориентированной на жизнь приверженности [*Fowler, 7*].

Смысл этих слов можно передать проще. Как указывает Сёрл, «понятая так, вера является основанием человеческой жизни как таковой». Никто не живет без веры, поскольку невозможно жить без опоры, даже неполноценно выраженной. Сёрл считает, что вера «лежит в основе всего, что мы говорим и делаем, и проявляется в наших привычных действиях и реакциях». Она «воплощена

8. О ранних символах самое доступное исследование Дж. Келли *“Early Christian Creeds”* [*Kelly*], шире и подробнее см. в книге Я. Пеликана *“Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition”* [*Pelikan*].

в факте и образе нашей жизни… прежде чем мы пытаемся ее осмыслить» [*Searle, 66*].

В таком понимании веры нет ничего специфически религиозного и еще меньше в нем христианского. Хотя трудно представить кого-либо живущего совершенно без веры, очень просто представить человека без веры христианской. Но кто или что в таком случае сообщает смысл и направление нашей жизни и принимает нашу приверженность? В древности было известно множество ложных божеств. Одной из наиболее извращенных форм идолопоклонства было обожествление императора, за которым стояла идея, что Рим наилучшим образом хранит «закон и порядок». Идолопоклонство никуда не делось. В моей юности, когда я осваивал то, что может быть названо символом веры потребительства, рекламные объявления внушали мне, что «Бьюик — это то, чему можно верить», а «Дженерал Электрик приносит в жизнь благо». Наши жизненные опоры часто связаны с такими понятиями, а нашими богами становятся финансовая обеспеченность, социальное положение, власть или успешные личные отношения. Каким же образом кто-то способен двинуться от таких богов к христианской вере? И каким образом в древности кому-то удавалось отойти от культуры смерти, олицетворенной гладиаторскими боями, и прийти к христианской вере с ее горизонтом надежды («чаю воскресения мертвых» — какие таинственные и вместе с тем радостные слова!), с ее уверенностью, что Святой Дух и есть «Податель жизни»? Как кто-то мог, отказавшись от поклонения императору и его всемирной империи, прийти к исповеданию «Единого Господа Иисуса Христа»? Как удавалось преодолеть различные дуалистические культы, с их проповедью освобождения внутреннего «Я» от этого бессмысленного видимого мира, ради веры в «Единого Бога, Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого»? Множество подобных вопросов остаются в силе по сей день. В мире, живущем нарочитым потреблением, превозносящем напор и конкуренцию, где единственной альтернативой ему видится самоубийство или смерть от наркотиков, возможно ли всерьез верить в господство Того, Кто проповедовал умаление, нищету, заботу о творении и любовь к врагам?

## Последование крещения: линейно или циклично?

Для ответа на такие вопросы нам придется подробнее рассмотреть смысл крещения. Крещение когда-то сравнили с аккордеоном: его

определение расширяется и сужается подобно мехам этого инструмента [*Dunn, 5*]. Иногда слово «крещение» используется в узком смысле для обозначения тройного погружения в воду, сопровождаемого призыванием Отца, Сына и Святого Духа. У него, однако, есть и более широкое значение: им обозначается всецелое христианское посвящение. Православные христиане знают, что за «таинством крещения» (в узком смысле) немедленно следует «таинство миропомазания» и вскоре затем «таинство евхаристии». На этом основании мы любим подчеркивать, что сохранили целостный характер христианского посвящения в отличие от большинства западных конфессий. Однако наше понимание христианского посвящения, т. е. крещения в широком смысле, не должно ограничиваться этими тремя ритуально оформленными таинствами. Для ранних христиан крещение было процессом постепенного обращения, который начинался с момента посвящения в катехумены, если не раньше. В него входило последовательное наставление в христианской вере и постепенное восприятие христианского образа жизни. В него также входили экзорцизмы и отрицание ложных божеств, и оно предполагало переориентацию всей жизни и переоценку ценностей. Крещение в узком смысле оказывалось кульминацией этого процесса, когда крещаемые исповедовали личную веру, когда в ответ на вопросы, которые задавались им перед крещальной купелью, они способны были ответить «верую», но никак не «некоторые верят» или «христиане верят в…». Процесс посвящения затем продолжался преподанием целования мира своим братьям и сестрам во Христе и присоединением к ним в евхаристическом собрании. Но и это был еще не конец. Углубление в вере происходило дальше в посткрещальной мистагогии и обновлялось каждым участием в евхаристии, в молитве, в аскетическом борении, так что вся последующая жизнь новокрещенных становилась выражением их веры — веры Церкви — в спасительную силу Божью.

Но даже такое предельно широкое понимание крещения может вызвать недоумение. Так, мы говорим о христианском посвящении, а пользуемся термином «процесс» для указания на целостный и динамический характер крещения. При этом мы пытаемся делить его на четкие дискретные отрезки, которые линейно располагаются друг за другом, и смысл каждого выявляется в каждом последующем моменте. И хотя мы, православные, не отделяем их друг от друга во времени, наши популярные описания таинств часто разделяют их концептуально. Например, подобно тому, как западные христиане говорят о конфирмации, мы счита-

ем необходимым толковать миропомазание как отдельное таинство. Мы, конечно, можем считать его пневматологическим моментом христианского посвящения и объяснять его соотношение к предшествующим событиям в таком духе: водное крещение относится к миропомазанию, как событие Христа к событию Святого Духа, как Пасха к Пятидесятнице, как смерть для греха к дару вечной жизни[9]. Однако полноценным посвящение делает только то, что миропомазание довершает крещение восприятием Святого Духа. Такой подход предусматривает, что процесс крещения носит линейный однонаправленный характер, состоящий из последовательности ступеней или этапов, которые проходят посвящаемые один за другим, всякий раз оставляя в прошлом пройденный этап при переходе к следующему. Поскольку в рамках такого подхода предыдущие этапы служат подготовкой к следующим, уже не принципиально, что на поздних ступенях происходит воспоминание прежнего, обращение к нему, укрепление и развитие того, что было воспринято ранее.

Поэтому при толковании последования крещения я бы предпочел линейному подходу циклический, напоминающий об идеях прп. Максима Исповедника, сщмч. Петра Дамаскина и других отцов-аскетов христианского Востока, которые любили, говоря о предмете в форме краткого поучения, часто неожиданно переходить к другой теме, затем возвращаться к исходной, но уже несколько иначе, обычно углубляясь и как бы восходя по спирали созерцания[10].

## Святой Дух в христианском посвящении: присутствие и действие в каждом моменте

Читатели, знакомые с историей литургии, уже могли заметить, что последование христианского посвящения в большей части древне-

9. Источником такого дихотомического подхода может служить труд Г. Дикса *“The Theology of Confirmation in Relation to Baptism”* [*Dix*]. Его можно видеть и в некоторых современных популярных работах. Ср., например, размещенное на сайте Православной церкви в Америке высказывание о. Фомы Хопко: «Если крещение есть наше личное участие в Пасхе — смерти и воскресении Христа, то миропомазание означает наше участие в Пятидесятнице — сошествии на нас Святого Духа», — в целом опирающееся на идеи протопр. Александра Шмемана, изложенные в книге «Водою и Духом» [*Schmemann*].

10. Несмотря на то, что мы мало знаем о жизни сщмч. Петра Дамаскина, его писания занимают больше объема в Добротолюбии, чем чьи-либо другие, за исключением прп. Максима Исповедника. Его труд, по словам прп. Никодима Святогорца, «есть собирание опыта святого созерцания… круг за кругом, сжатое Добротолюбие внутри более пространного» [*The Philokalia, 94*].

го христианского Востока отличалось от того, которое предполагает кратко представленный линейный принцип. В некоторых регионах Востока и Запада последование выглядело именно так, как я его описал: погружение в воду, помазание с возложением рук, затем причастие. Однако в Сирии, Каппадокии и даже некоторое время в Константинополе порядок был другим. В частности, помазание предшествовало погружению, притом что посткрещального помазания не было. Следующим за погружением значимым действием было причастие[11]. Такое последование может показаться нам незнакомым, даже поразительным по своей странности. Однако оно очень древнее, его предвосхищение можно увидеть уже в Деяниях, где крещению Павла *предшествует* возложение рук Ананией *[1], крещению Корнилия с домом *предшествует* схождение Святого Духа *[2]. Крещение первых трех тысяч *предваряется* излиянием Духа в Пятидесятницу *[3], наконец, в крещении евнуха царицы Кандакии вся инициатива принадлежит Духу *[4]. Аналогичную последовательность событий можно увидеть и в других местах Нового завета, например, в 1 Ин 5:7, где говорится о «Духе, воде и крови», причем именно в таком порядке.

*[1] Деян 9:17–19
*[2] Деян 10
*[3] Деян 2
*[4] Деян 8

Эта последовательность совсем не есть литургический курьез. За ней стоят важные богословские предпосылки. Каковы отношения Сына и Духа? С одной стороны, Сын обещает послать Утешителя; это Он посылает Духа в мир, и в Церкви Сын продолжает свое дело примирения твари с Творцом действием Святого Духа. Но с другой стороны, Святой Дух, «говоривший через пророков», предшествует Сыну, пребывая в Нем, формируя в утробе Матери, являет Его на Иордане как Христа — Помазанника. При таком взгляде Сын неотделим от Духа и между ними невозможна никакая субординация, их связывают абсолютно равные взаимные отношения. Они суть «две руки Бога», по известному выражению св. Иринея.

Предпосылки влекут за собой важные следствия для христианского посвящения. Вот что говорит о правильном помазании свт. Григорий Нисский:

Таинственный смысл помазания указывает на отсутствие дистанции между Сыном и Духом. Подобно тому, как между поверхностью тела и втирае-

11. Краткое описание этих двух «исконных моделей» христианского посвящения см. в книге *“The Shape of Baptism : The Rite of Christian Initiation”* [*Kavanagh*].

мым маслом ни разум, ни чувство не ощущает ничего промежуточного, так и между Сыном и Духом. Точно также для всякого, кто через веру входит в общение с Сыном, это вхождение необходимо сопровождается помазанием. Никакой член (Тела) не может остаться не покрытым Святым Духом. Вот почему исповедание Сына Господом совершается в Духе теми, кто принимает Его. Дух во всех смыслах предшествует приходящим по вере [12, *1].

*[1] *Greg. Nys. De Spirit. Sanct. 16 // PG 45. Col. 1321A–B*

Святой Дух, «говоривший через пророков», помогает нам понять их послание, услышать подлинное Слово и оживотворяться Им. Святой Дух сообщает нам способность называть Иисуса Господом, произносить крещенское «верую» от своего имени. Как гласит приведенный отрывок из свт. Григория Нисского, Святой Дух, символизируемый помазанием, выступает Посредником, через Которого мы прикасаемся ко Христу и переустраиваемся, чтобы стать Его Телом, а также стать помазанниками, т. е. христианами, подобно Самому Христу — Помазаннику. В каждый момент христианское посвящение раскрывает это продолжающееся действие, совершаемое Святым Духом и в Духе. Восточные литургии по-разному акцентируют это, главным образом за счет умножения пневматологических ассоциаций, которые вновь и вновь активируются в обрядах посвящения и других литургических практиках: дуновении при экзорцизмах, возложении рук, различных помазаниях, вливании теплоты (ζέον) в евхаристическую чашу и т. п. Поэтому, кстати, надо с осторожностью относиться к пониманию миропомазания как таинства Святого Духа, будто бы им исчерпывается символика присутствия и действия Святого Духа.

## Церковный аспект крещения: подход св. Киприана

Правильное толкование крещения имеет важные последствия для экклезиологии, для адекватного понимания смысла веры в «единую, святую, соборную и апостольскую Церковь». Крещение — это одновременно таинство нашего единства со Христом и нашего же единства во Христе [13].

Понимание этого церковного измерения крещения поразному складывалось в ходе церковной истории. Известен под-

12. См. также о взаимоотношениях Христа и Духа статьи протопр. Бориса Бобринского [*Bobrinskoy 1984; Bobrinskoy 2003*].

13. Развитие этой темы см. в работе моего друга М. Рута *“Baptism and the Unity of the Church”* [*Root, Saarinen, 16–17*].

ход св. Киприана в третьем столетии к Новатианскому расколу, произошедшему на почве расхождений по поводу покаянной дисциплины. Киприан считал, что новатиане оказались вне Церкви, лишенными дара Святого Духа и поэтому неспособными к тому, чтобы преподавать дары Святого Духа в крещении. Поэтому крещенные новатианами, если таковые захотят присоединиться к Церкви, должны быть крещены заново, подлинным церковным крещением. Эта позиция Киприана полностью согласуется с его экклезиологией, в которой господствует принцип единства: «Нам заповедано, что есть один Бог, один Христос, одна надежда, одна вера и одна Церковь, и поэтому только одно крещение, совершаемое в этой Церкви» *[1]. Вне этой единой Церкви даже «мученическое крещение через открытое исповедание и кровь… бесполезны для спасения, поскольку вне Церкви нет спасения» *[2]. Но это еще не все, чем замечательна экклезиология Киприана. Обратим внимание на то, сколь часто он пользуется словами «внутри» и «вне», а также на его излюбленные образы: Церковь — огражденный сад, запечатленный источник, неколебимая радуга Ноева, удерживающая разлитие вод мира сего. Харизматические и институциональные границы церкви у Киприана полностью совпадают. Как язвительно заметил Андре д'Аллё: «Церковь в представлении Киприана это не народ, призванный Богом к спасению, а учреждение, в котором Он это спасение раздает» [*De Halleux, 435*]. Посреди огражденного сада председательствуют епископы, которые «будучи уполномочены Всевышним, поят жаждущий народ Божий» и «охраняют границы животворящих источников» *[3]. Таким образом, для Киприана церковь есть в первую очередь институция, пусть и богоустановленная, чье единство зависит не столько от общей веры и таинственной жизни, сколько от единства епископата.

*[1] *Cypr. Ep. 69. 12*

*[2] *Cypr. Ep. 73. 21*

*[3] *Cypr. Ep. 73. 11*

Но были ли Киприанова практика крещения и его сакраментология общепринятыми в древней церкви? Самозваные православные традиционалисты часто именно это и утверждают. По их мнению, позиция Киприана выражала общее мировоззрение церкви и нам следует руководствоваться ею и сегодня. В сущности, как они считают, все эти крещеные «вне Церкви» на самом деле суть некрещеные; и если они ищут возможности войти в Православную церковь, нам следует крестить их заново. Если мы не делали этого раньше и предпочитаем поступать так же и сейчас, то это проявление икономии, поблажка, делаемая из пастырских соображений, а совсем не признание с нашей стороны какой-либо духовной зна-

чимости их крещения[14]. Однако раннехристианские источники дают очень мало оснований для поддержки такой позиции.

Разумеется, можно найти древние тексты, авторы которых выражаются вполне «по-киприановски». Такие разные писатели, как Тертуллиан и Климент Александрийский, отвергают крещение еретиков. Но тут следовало бы напомнить, что подразумевали эти авторы под словом «еретик». Как правило, они имели в виду гностиков, которые явно исповедовали совсем не того же Бога и не того Христа, в Которого верили христиане. Разумеется, таких людей надо было крестить церковным крещением. Но как быть с теми, кто по существу еретиками не является и кого строго терминологически следовало бы называть раскольниками; с тем же Новатианом, например? Как говорили о нем кафолически настроенные оппоненты Киприана, он «придерживается того же закона, что и Кафолическая Церковь, крестит с тем же Символом веры, что и мы, знает того же Бога-Отца, Сына-Христа и Святого Духа…»*[1]. Киприан же на это возражал, что новатиане — еретики, потому что извращают веру, исповедуемую при крещении, поскольку «когда они вопрошают, веруешь ли в прощение грехов и вечную жизнь, обретаемые в Церкви? — они лгут»*[2]. По Киприану, новатиане такие же еретики, как и гностики, поскольку искажают веру, и поэтому их следует перекрещивать. Отметим, насколько у Киприана смещен центр веры: с учения о Едином Боге, Едином Господе Иисусе Христе и Святом Духе к учению о Церкви. Новатиане у него еретики именно потому, что они «вне Церкви», которую Киприан понимает как универсальную епископскую конфедерацию.

*[1] *Cypr. Ep. 69. 7*

*[2] *Cypr. Ep. 69. 7*

## Церковный аспект крещения: разъяснения свт. Василия и традиции христианского Востока

Если мы пристальнее исследуем патристические тексты и раннюю церковную практику, у нас получится картина, совершенно отличная от Киприановой. Различения обычно будут затрагивать варианты отделения от церкви и, соответственно, способов воз-

14. Об икономии в современной православной мысли среди прочего см. более ранние работы [*Thomson; L'Huillier; Erickson 1988a*]. Для знакомства с традиционалистскими взглядами на крещение см. [*Heers*]; с их критикой рекомендую ознакомиться по недавним работам П. Ладокура [*Ladouceur*]. К сожалению, известные действующие православные богословы и церковные деятели редко открыто реагируют на исторические претензии и богословские выступления традиционалистов. Хотелось бы, например, чтобы Константинопольский патриархат официально отменил постановление 1755 г. о крещении еретиков, предписывающее перекрещивать католических конвертитов. Этого, увы, до сих пор не произошло.

вращения. Здесь достаточно будет процитировать свт. Василия Великого, который одобрительно замечает, что «древние» отчетливо различали ереси, расколы и самочинные сборища:

> еретики — это те, кто совершенно отпал от веры и поэтому отделились; раскольники же расходятся с другими по определенным церковным вопросам, допускающим примирение; самочинные же сборища создаются нарушающими церковную дисциплину пресвитерами или епископами, а также ненаученными мирянами [15, *1].

*1 *Basil. Ep. 188. 1*

Так, еретиками свт. Василий называет монтанистов, манихеев и гностиков разных направлений, чье понимание Бога и Его взаимоотношений с творением явно противоречило христианской вере, что проявлялось, как утверждает свт. Василий, в использовании ложных крещальных символов. Естественно, что такое крещение древние христиане решительно отвергали. С другой стороны, свт. Василий замечает, что древние христиане признавали крещение не только в самочинных сборищах, но и у раскольников, и согласно мнению свт. Василия, под эту категорию подпадали многие группы, в том числе новатиане, которые расходились с церковью по некоторым серьезным вопросам учения и церковной дисциплины, но ни в коем случае, как он выражался, «не выпадали из Церкви».

Впоследствии, конечно, термин «еретики» стал использоваться в отношении многих раскольничьих образований, так что против них могло применяться даже гражданское законодательство. Но все же в церковной практике, как это явствует из множества литургических и канонических текстов, сохранялось различие между еретиками в раннем смысле, которых следовало принимать через крещение, и теми крещеными, которых принимали через помазание или просто через исповедание веры [16].

Таким образом, в истории христианства мы наблюдаем по крайней мере две линии толкования церковного смысла крещения, две позиции: св. Киприана и свт. Василия. Первая, Киприанова, привлекала и до сих пор привлекает традиционалистские православные круги. Она, помимо прочего, удовлетворяет психо-

15. Первое «каноническое письмо», которое впоследствии было включено в основной корпус канонов Православной церкви.

16. Очерк канонических и исторических прецедентов см. в моей статье *“Divergencies in Pastoral Practice in the Reception of Converts”* [*Erickson 1988b*]; применительно к некоторым недоразумениям из современной церковной жизни Северной Америки см. мою статью *“Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice”* [*Erickson 1997*].

логическую потребность четко формально определить границы церкви — нам ведь нравится прочерчивать линии, пусть при рисовании мы их обычно слегка искривляем. Нам нравится судить о том, кто «принадлежит церкви», а кто нет, мы хотим точно знать, кто член, а кто нет. Нам очень по душе уверенность в том, что мы принадлежим к группе избранных, что мы точно «внутри» единой истинной Церкви, вне которой нет спасения. Позиция Киприана хорошо согласуется с вышеописанным линейным подходом к толкованию христианского посвящения. Оно позволяет утверждать, что в какой-то момент можно быть «вне» церкви, но в следующий попасть «внутрь». Правда идея Киприана хуже согласуется с другим пониманием христианского посвящения, представленным в восточной литургической традиции, и с тем, что основанием литургии и богословия выступает Святой Дух. Здесь позиция свт. Василия явно адекватнее самой природе Церкви, ибо она не просто институция, когда-то давно учрежденная Христом и с тех пор существующая сама по себе, по собственному усмотрению устанавливающая и отменяющая свои правила до пришествия Христа во славе. Церковь устраивается еще и Святым Духом в каждый новый момент ее истории, и поэтому она обязана уметь распознавать Его действие, устрояющее Тело Христово, и откликаться на Него, даже если это заставляет выходить за институциональные границы церкви, какими они нам видятся.

Крещение представляет собой двоякое посвящение: в тайну Славы Христовой и в Церковь. Но это единое посвящение, одно таинство. Каково же соотношение между этими двумя аспектами крещения, между содержанием веры и церковной жизнью? Трудности Киприановой позиции состоят в стремлении игнорировать тот факт, что Церковь, как и всякий крещаемый, является «принимающей». Церковь с ее основополагающими свойствами — единством, святостью, соборностью и апостоличностью — есть «зависимая реальность», дар Божий, а не человеческое достижение [*Baptism, 18*]. Как отдельный христианин, так и вся Церковь живет благодатью по вере. Она зависима от Христа, пролившего кровь за нее, и от Святого Духа, «Подателя жизни». Киприан, концентрируясь на институциональной стороне крещения и оставляя в стороне собственно веру, тем самым словно стремится подменить веру в Бога — Отца, Сына и Святого Духа — верой в Церковь.

Пытаясь сохранить «высокую» экклезиологию, Киприан и его самозваные преемники на самом деле существенно обедняют содержание церковности. Вернемся к образам Киприана: ограж-

денный сад, запечатленный источник, Ноева радуга. Перед нами картины чего-то неподвижного, отгороженного. По контрасту с ними в Писании и патристических текстах мы также находим динамические образы, говорящие о возможности роста и развития. Например, у Ерма о Церкви говорится как о башне, но башне строящейся. В этих текстах мы находим разнообразие прямых сравнений: Церковь как храм, вино, райский сад, тело и еще большую россыпь уподоблений людям: не только Деве Марии, но и Фамари, Марии Магдалине, хананеянке и даже Закхею. Другими словами, в Библии и патристической литературе присутствуют не только образы достигнутого совершенства, которые должны были бы способствовать триумфалистскому и эксклюзивистскому взгляду на Церковь; в них есть также мотивы покаяния, обращения, устремленности, которые всегда должны учитываться, когда мы говорим о крещении. В крещении Церковь строится не только в том смысле, что в ней стало на одного члена больше из-за того, что кто-то, кто был «вне», теперь оказался «внутри». Церковь строится благодаря тому, что в том, кто крестится, а значит, ищет, вопрошает, кается, обращается к вере, — Церковь видит саму себя, свое собственное обращение, свою Пасхальную веру.

## Крещение по вере во Христа, притом Распятого

В дополнение к тому, как мы понимаем «Церковь», следует вспомнить и о том, как мы понимаем «тайну Христову». Выше я уже посетовал, что линейный подход к толкованию христианского посвящения сопряжен с риском видеть в происходящем на более ранних этапах лишь что-то предварительное, что-то, что будет впоследствии преодолено при переходе «извне» «вовнутрь», к участию в евхаристическом собрании. Я уже затрагивал тему центрального значения евхаристии в экклезиологических разработках второй половины XX в. Влияние евхаристической экклезиологии на церковную жизнь и на ход экуменических дискуссий все еще не оценено по достоинству, поскольку, оказавшись подлинным благословением, евхаристическая экклезиология повлекла за собой и некоторые соблазны и риски как индивидуального, так и коллективного свойства. Так, мы можем входить «внутрь», исполненными ложных надежд, воображая, будто мы преодолели путь от «еще не» предварительных этапов до «уже» совершающегося мессианского пира, освободившись, наконец, от мрачных борений, изнурявших нас в бытность «вне». Или мы можем быть

не в меру самодовольными, одержимыми духовным нарциссизмом, упивающимися небесной красотой наших молитв или чистотой нашего учения, или дружеской теплотой наших чаепитий после литургии. От православных так часто приходится слышать, что евхаристия — это пиршество Царства, точка, где история сходится с эсхатоном, что рискуешь забыть, что все это пока только предведение. Мы забываем: евхаристия есть только предвкушение Царства, а не его наступление. А затем это чувство совершившейся евхаристии начинает распространяться на другие стороны церковной жизни, и церковь превращается в нечто совершенное во всех отношениях. Ее зависимость от Христа, притом Распятого, предается забвению, и в конце концов мы поддаемся иллюзии триумфализма или сползаем к окаменелому безразличию, безрадостно исполняя религиозные обязательства и ведя жизнь, явно не преображаемую благодатью.

Как выше уже говорилось, «циклическое» понимание христианского посвящения позволяет внести коррективы в такие настроения. В этом случае происходящее на ранних этапах христианского посвящения воспринимается не как то, что впоследствии будет преодолено, по крайней мере не в этой земной жизни. Всецело воспринятое пасхальное содержание крещения затрагивает все стороны христианской жизни, включая евхаристию. Э. Каванох (*Aidan Kavanagh*) очень удачно написал об этом:

Вся икономия превращения человека в христианина, от обращения и катехизации через евхаристию, есть основополагающая парадигма того, как христианином остаться. Опыт крещения в полноте его пасхального смысла наряду с живой личной памятью о нем и воспроизводимым сакраментальным воспоминанием во всяком таинственном событии жизни всей общины, есть и краеугольный камень кафолического православия, и исходный пункт всей катехизации, пастырского попечения, миссионерского усилия и литургической жизни Церкви. Пасхальная тайна Иисуса Христа, Умирающего и Воскресающего среди своих верных в пасхальном крещении, сообщает Церкви ее внутреннюю сплоченность и миссионерский порыв и ставит ее в центр преображаемого мира [*Kavanaugh, 160*] [17].

17. Каванох продолжает: «Знать Христа в таинстве, только в претворенном хлебе и вине, значит знать Его неполно, как в гостиной в качестве хозяина или гостя… Две главных силы среди прочего традиционно уравновешивали такое понимание и сдерживали его распространение. Первая состояла в попытке удержать представление о “евхаристии как трапезе” в сопряжении с образом “евхаристии-жертвы”… Вторая сила, препятствовавшая развитию усеченного понимания евхаристии, была крещальной» [*Kavanaugh, 163*].

Но давайте будем ясно видеть, что же составляет это пасхальное содержание веры. Оно сосредоточено в тех членах Символа веры, которые я обошел в самом начале, где говорится об Иисусе Христе, «распятом за нас при Понтии Пилате, страдавшем и погребенном», и «воскресшем на третий день согласно Писаниям». И поскольку Христос «воскрес на третий день», мы, в Него крестившиеся, продолжаем «ожидать воскресения мертвых». В этой жизни, даже и после крещения, даже посреди евхаристической трапезы, мы все еще слышим слова Христа: «Если кто хочет стать Моим учеником, возьми крест свой и следуй за Мной» *[1]. Тайна крещения, союза со Христом в совершенном Им искуплении ценой страданий и смерти, есть целожизненная реальность. Таково же и следующее из него требование нашего непрерывного усилия. Как писал богослов поздневизантийской эпохи Николай Кавасила, «жизнь во Христе начинается в этой жизни, вырастает из нее, совершенства она достигнет в жизни грядущей, когда настанет последний день» [*Nicholas Cabasilas, 43*]. Но этот день еще не наступил.

*[1] Ср. Мф 16:24

*Перевод Давида Гзгзяна*

**Archpriest John Erickson**

## Toward a Baptismal Ecclesiology: Faith Content and Ecclesial Context

This article focuses on the study of the essence and structure of the church in the context of contemporary Orthodox ecclesiology. A theological definition and dogma on the Church do not yet exist, though XIX and XX century's theologians have made significant contributions to our understanding of the issues involved. This article analyzes the essence and influence of Eucharistic ecclesiology on the development of our understanding of the Church in the XX century, pointing out that Eucharistic ecclesiology pays little attention to making sense of baptism, which many modern Christians understand as nothing more than a ritual. We might be able to significantly supplement Eucharistic ecclesiology by making reference to the meaning of baptism as the beginning of life in the church and entrance into the Eucharistic fellowship. This article looks at baptism in both its broad and narrow contexts: as threefold submersion accompanied by the words "in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit", and as the sacral mystery of Enlightenment. Both linear and cyclical models for understanding

baptism are considered, as well as various approaches to making sense of the Church's understanding of baptism, including those of St. Cyprian, St. Basil the Great and other fathers of the Eastern Christian Church. In conclusion, an eschatological understanding of baptism emerges, as entry into the mystery of the Christian faith in the crucified and resurrected Christ. This is a reality that is integral to life and demands constant growth from Christians, but in its fullness this reality can be revealed in an eschatological perspective.

KEYWORDS: Baptism, Baptismal Ecclesiology, Eucharistic Ecclesiology, Church, St. Cyprian, St. Basil.

## References

1. *Afanasiev* = Afanasiev Nicolas, archpriest (1963). "The Church Which Presides in Love", in J. Meyendorff et all (eds.). *The Primacy of Peter : Essays in Ecclesiology and the Early Church*, London : Faith Press, pp. 57–110. На русском: Афанасьев Николай, протопр. Церковь, председательствующая в любви // Церковь Божия во Христе : Сборник статей. М. : ПСТГУ, 2015. С. 542–600.
2. *Augustine* = St. Augustine of Hippo (2009). *The City of God*, trasl. M. Dods. Peabody, MA : Hendrickson Pub. На русском: Блаженный Августин. Творения : В 4 т. Т. 3 : О Граде Божием : Книги I–XIII. Т. 4 : О Граде Божием : Книги XIV–XXII. СПб. : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. 595 с.; 589 с.
3. *Bobrinskoy 1984* = Bobrinskoy B. (1984). "The Indwelling of the Spirit of Christ: 'Pneumatic Christology' in the Cappadocian Fathers". *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1984, n. 28/1, pp. 49–65.
4. *Bobrinskoy 2003* = Bobrinskoy B. (2003). *The Compassion of the Father*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press.
5. *De Halleux* = De Halleux A. (1980). "Orthodoxie et catholicisme: Un seul baptême?". *Revue Théologique de Louvain*, 1980, v. 11, pp. 416–452.
6. *Dix* = Dix G. (1953). *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism : A Public Lecture in the University of Oxford January 22nd 1946*. Westminster : Dacre Press.
7. *Dunn* = Dunn J. (1970). *Baptism in the Holy Spirit*. London : S. C. M. Press (Studies in Biblical Theology, second series, n. 15). На русском: Данн Д. Крещение Святым Духом : Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения. М. : Коллоквиум, 2007. 268 с.
8. *Erickson 1988a* = Erickson J. (1988). "Sacramental 'Economy' in Recent Roman Catholic Thought". *The Jurist, 1988, v. 48*, pp. 653–667.
9. *Erickson 1988b* = Erickson J. (1988). "Divergencies in Pastoral Practice in the Reception of Converts", in T. Stylianopoulos (ed.). *Orthodox Perspectives on Pastoral Praxis*, Brookline, MA : Holy Cross Orthodox Press, pp. 149–177.

10. *Erickson 1997* = Erickson J. (1997). “Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 1997, n. 41, pp. 1–17.
11. *Erickson 1998* = Erickson J. (1998). “On the Cusp of Modernity : The Canonical Hermeneutic of St. Nikodemos the Haghiorite (1748–1809)”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 1998, n. 42, pp. 45–66.
12. *Fowler* = Fowler J. M. (1979). “Perspectives on the Family from the Standpoint of Faith Development Theory”. *Perkins Journal*, Fall 1979, pp. 1–19.
13. *Heers* = Heers P. (2015). *The Ecclesiological Renovation of Vatican II : An Orthodox Examination of Rome’s Ecumenical Theology Regarding Baptism and the Church*. Simpsonville, SC : Uncut Mountain Press.
14. *Hovorun* = Hovorun Kirill, archim. (2017). *Scaffolds of the Church : Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR : Cascade Books.
15. *Kavanaugh* = Kavanaugh A. (1978). *The Shape of Baptism : The Rite of Christian Initiation*. New York : Pueblo.
16. *Kelly* = Kelly J. N. D. (1972). *Early Christian Creeds*, 3 ed. New York : Longman.
17. *Ladouceur* = Ladouceur P. (2016). “Neo-Traditionalism in Contemporary Orthodoxy”, in *Conference of the Orthodox Theological Society in America, on “Crete 2016: Post-Conciliar Reflections”, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology Brookline MA, September 29 — October 1, 2016*, available at: https://www.academia.edu.
18. *L‘Huillier* = L‘Huillier Pierre, Abr. (1983). “L‘économie dans la tradition de I‘Eglise Orthodoxe”, in *Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*, Bd. 6, 1983, München : Kanon, pp. 19–38.
19. *Nicholas Cabasilas* = Nicholas Cabasilas (1974). *Life in Christ*, trans. C. J. de Catanzaro. Crestwood, NY : St. Vladimir’s Seminary Press.
20. *Pelikan* = Pelikan J. (2003). *Credo : Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. New Haven; London : Yale University Press.
21. *Root, Saarinen* = Root M., Saarinen R. (eds.) (1988). *Baptism and the Unity of the Church*. United States, MI : Grand Rapids.
22. *Schmemann* = Schmemann Alexander, archpriest (1974). *Of Water and the Spirit : A Liturgical Study of Baptism*. Crestwood, NY : St. Vladimir’s Seminary Press.
23. *Searle* = Searle M. (1984). “Faith and Sacraments in the Conversion Process”, in R. Duggan (ed.). *Conversion and the Catechumenate*, New York : Paulist, pp. 64–84.
24. *The Philokalia* = Palmer G. E. H., Sherrard P., Ware K. (eds., transl.) (1979). *The Philokalia : The Complete Text : Compiled by St. Nikodemos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, v. 3, London : Faber and Faber.

25. *Thomson* = Thomson F. J. (1965). “Economy : An Examination of the Various Theories of Economy Held within the Orthodox Church, with Special Reference to the Economical Recognition of Non-Orthodox Sacraments”. *Journal of Theological Studies N. S.*, 1965, v. 16, pp. 368–420.
26. *Zizioulas 1985* = Zizioulas J. D. (1985). *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY : St Vladimir’s Seminary Press. На русском: Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение : Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа ; Пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М. : СФИ, 2006. 280 с.
27. *Zizioulas 2001* = Zizioulas J. D. (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 Orthodox Press.

## Abbreviations

| | |
|---|---|
| *Basil. Ep.* | St. Basil of Caesarea. Letters |
| *Cypr. Ep.* | St. Cyprian of Carthage. Letters |
| *Greg. Nys. De Spirit. Sanct.* | St. Gregory of Nyssa. On the Holy Spirit |
| *PG* | Patrologia Graeca |

**Эриксон Джон, прот. Крещальная экклезиология в контексте церковной жизни и вероучения // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 19–45. DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.001**

**Д. М. Гзгзян**

# К возможному развитию антитезы протопресвитера Николая Афанасьева «примат/приоритет»

Настоящая статья отталкивается от значимого исследования протопр. Николая Афанасьева «Церковь, председательствующая в любви», где помимо давно дискутируемого соотношения «местная/универсальная экклезиология» представлена по существу новаторская трактовка примата в церкви, предполагающая фактический отказ от идеи первенства в любом его проявлении в пользу не встречавшегося до этого в академическом богословском дискурсе представления о приоритете. Приоритет по Афанасьеву оказывается исключительно духовным качеством церковного сообщества, которое преуспело более других в харизме христианского свидетельства, основанного на любви Христовой. В настоящей статье рассматривается возможность распространить представление о первенстве в Церкви, основанном на приоритете любви, предложенное протопр. Николаем Афанасьевым как характеристика отношений между местными церквями-общинами, на внутреннюю жизнь каждого локального христианского сообщества. Автор предполагает, что из приоритета любви как основания авторитетности конкретного локального сообщества относительно других, должно следовать, что внутри каждого такого собрания именно харизма любви становится основным, если не единственным критерием ее духовной зрелости и соответствия своему призванию. Превращение приоритета любви в основополагающий и сквозной принцип жизни местной церкви-общины делает необходимым, по мнению автора, внедрение в понятийный аппарат православной экклезиологии представления о «мерцающем» способе пребывания Церкви Божьей в истории, что означает несамодостаточность любой эмпирической формы церковного образования, невзирая на количественный масштаб и степень институциональной эффективности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: евхаристическая экклезиология, универсальная/местная церковь, первенство, приоритет, церковный авторитет.

Одна из поздних работ протопр. Николая Афанасьева «Церковь, председательствующая в любви», известная, но, как правило, не причисляемая к категории «основополагающих», обычно цити-

руется в связи с вопросом о первенствующем положении древних кафедр или патриархатов. При знакомстве с этой работой легко увидеть, что упомянутая статья имеет прямое отношение к тому корпусу трудов Афанасьева, в котором сосредоточены идеи его евхаристической экклезиологии. При этом данный текст редко упоминается как попытка ее дальнейшей разработки, что, на наш взгляд, выглядит необъяснимым упущением. Дело в том, что «Церковь, председательствующая в любви» содержит вполне новаторскую идею, развитую в общем русле евхаристической экклезиологии и больше нигде не встречающуюся. Более того, внимательное вчитывание в текст создает впечатление, что автор сказал гораздо больше фактического содержания статьи, поскольку его нетривиальные соображения о соотношении понятий «примат», «авторитет», о самом принципе «председательства в любви», несколько неожиданно возникающие по ходу изложения, заставляют говорить о том, что о. Николай едва ли не сознательно сам нарушает те «герметичность» и самодостаточность евхаристического собрания, которые обычно ставят ему в упрек.

Статья в целом может быть условно разделена на две части, первая из которых посвящена теме единства церквей и вопросу первенства среди них. Автору важно понять, как может быть понято и оформлено это последнее с учетом основных постулатов евхаристической экклезиологии. Во второй части работы, найдя, как ему кажется, возможность коренным образом переосмыслить пресловутое первенство, о. Николай переходит к отношениям внутри местного собрания, чем неожиданно распространяет предложенные основания первенства на жизнь церкви в целом, фактически предлагая использовать этот принцип как сквозной. Именно здесь, как мы и попытаемся показать, появляются пути возможного нетривиального развития евхаристической экклезиологии за ее «классические рамки».

В начале статьи, обращаясь к теме первенства среди поместных церквей, автор ожидаемо напоминает о полноте пребывания Церкви Божьей в каждом местном евхаристическом собрании, почему и не требуется никакого дополнительного измерения церковной полноты в виде универсальной экклезиальной организации, да еще и устроенной на основе принципа власти, «ибо всякая власть над ней (местной церковью), оказалась бы властью над Христом и Его телом» [*Афанасьев 2015, 561*]. Далее развивается естественная для такой позиции мысль, что множество поместных церквей не может не тяготеть к единству, но

единству не организационного, а иного, духовного, свойства, «основанного на любви и согласии». Эти два начала — любовь и согласие — обнаруживаются в известном принципе рецепции, который о. Николай позаимствовал у Р. Зома и который означает не формальный, а мистический по своей природе акт приятия иного местного сообщества христиан как братьев по вере, точно так же актуализирующих присутствие Церкви Божьей в своем локальном евхаристическом собрании. Таким образом, у нас получается вполне живой и действующий, но не формализуемый союз местных церквей-собраний. К «любви и согласию» мы еще вернемся, а пока сосредоточимся на еще одном свойстве такого неформального союза общин, которое, собственно, и выступает основным предметом рассуждений. Речь идет о неодинаковой значимости общин, которая, во-первых, должна быть непротиворечиво соотнесена с только что упомянутым принципом равенства, а во-вторых, ее требуется объяснить как тоже естественно возникающее из самой сути тех отношений, которые связывают общины между собой.

В союзе равноправных местных церквей-собраний первенству (в обычном смысле) места быть, по Афанасьеву, разумеется, не может, поскольку оно предполагает начальствование какой-либо из них, а значит, сюда пришлось бы допустить отношения господства/подчинения, которые христианству, как считает о. Николай, принципиально чужды. Даже столь привычное глазу и уху «первенство чести», заимствованное из античности, привязано к принципу власти [*Афанасьев 2015, 566*]. Тут приходится только изумиться тому, насколько искаженными подчас оказываются представления об истории церкви, если очень многие современники воспринимают «первенство чести» и знаменитый принцип *“primus inter pares”* как выражение отношений неиерархического типа. Памятуя, что первым среди равных относительно сенаторов называл себя Октавиан Август, легко понять, что речь здесь в первую очередь шла о примате власти.

Тогда получается, что упомянутое неравенство церквей-общин в смысле их неодинаковой значимости может выражаться только в степенном различии по глубине и насыщенности собственно христианской, духовной жизни. В этой связи о. Николай говорит о разнице в авторитете свидетельства, который тем выше, чем больше в местной церкви проявляется присутствие Церкви Божьей, и, соответственно, появляется возможность говорить о своего рода вертикали, или иерархии, которая созда-

ется неравнозначностью авторитета[1]. То, что авторитет при этом имеет исключительно духовное содержание, явствует из ряда недвусмысленных высказываний Афанасьева:

> …Если авторитет церкви среди согласного множества церквей выше, то больше и ее любовь. <…> Ни власть, ни честь не лежат в основе приоритета, но только авторитет, вытекающий из любви и проявляющийся в любви [*Афанасьев 2015, 567*].

Обратим внимание на возникшую своеобразную терминологическую пару «приоритет/авторитет». Они не противопоставлены друг другу, так как, по Афанасьеву, «церковь, имеющая приоритет, обладает высшим авторитетом» [*Афанасьев 2015, 568*]. И следовательно, приоритет и авторитет — категории одного порядка, поскольку обе «замешены» на сугубо духовном качестве любви. Приоритет оказывается лишь высшей ступенью того авторитета, который может иметь данная местная церковь относительно других, ей подобных. «Определенно можно утверждать, — пишет о. Николай, — что приоритет есть дар Божий, а следовательно, избранность Богом, которая не может быть всецело понята нами, но которая принимается, в свободе и любви, всем множеством местных церквей, следующих за церковью, обладающей приоритетом» [*Афанасьев 2015, 568*].

Если же сравнить понятия «приоритет», с одной стороны, и «первенство», или «примат», — с другой, то мы получим противопоставление, затрагивающее самое существо толкования церкви, поскольку первое характеризует жизнь церкви с точки зрения ее призвания, а второе — институциональное соотношение между поместными церквами с точки зрения их ранжирования по внешним параметрам, будь то численность, географическое положение, древность и т. п. Отец Николай считает, что

> идея первенства усваивает единство вселенской Церкви, а идея приоритета — каждой местной церкви. …Принимая идею первенства, мы отказываемся от евхаристической экклезиологии, а принимая идею приоритета, практически невозможно принять универсальную экклезиологию [*Афанасьев 2015, 569*].

1. «Равноценные по своей природе церкви не равны по авторитету, и эта разница авторитета создает между ними иерархию» [*Афанасьев 2015, 566*].

Насколько нам известно, антитеза евхаристической (локальной) и универсальной экклезиологии никогда не рассматривалась в столь жесткой и однозначной привязке к идеям приоритета и первенства[2].

Далее Афанасьев показывает исторические свидетельства в пользу высказанных идей о действительной церковности приоритета и абсолютно юридической природе первенства, что должно было бы вывести само представление о примате за собственно церковные границы. Отметим еще, что предложенное создателем евхаристической экклезиологии представление о приоритете, как единственном основании для «лидерства» среди церквей, предполагает подвижность этого приоритета. Имеется в виду то, что в силу своей исключительно харизматической природы приоритет не может быть усвоен той или иной общиной раз и навсегда, и, следовательно, может признаваться по ходу церковной истории за разными поместными церквами. Отец Николай в своем церковно-историческом экскурсе как раз указывает на такие прецеденты перехода приоритета роли «церкви, председательствующей в любви». Так, например, от Иерусалимской церкви, имевшей безусловный приоритет в раннеапостольское время, он мог переходить к Риму, а затем на некоторый период к Антиохии и так далее. При этом, естественно, никакой формальной фиксации ни принадлежности приоритета, ни его перехода быть не могло [*Афанасьев 2015, 578–579*].

Нам же представляется важным рассмотреть возможности применения предложенной о. Николаем антитезы «приоритет/первенство» к внутренней стороне жизни локальной церкви-общины, и такой ход, предположительно, позволил бы наметить пути развития всей концепции евхаристической экклезиологии.

Исходя из первостепенного значения жизни по благодати, выражаемой тем, что церковь действенно являет Христову любовь, способность жертвенного свидетельства о своем Господе и Спасителе, а также памятуя провозглашенный Афанасьевым же исключительно харизматический характер новозаветной церкви, мы должны были бы вернуться к вопросу о соотношении харизматического и институционального начал в церкви. Если церковный принцип выстраивания союза равноправных общин характеризуется способностью адекватно отдавать приоритет той общине, которая в наибольшей мере являет дар любви Христовой, то,

2. Ср., напр.: [*Tillard; Legrand*].

вероятно, и внутри каждой данной местной церкви-общины отношения между ее членами также основываются на аналогичной способности. В самом деле, что может быть важнее для христиан, собранных вместе благодатью Святого Духа в единое собрание, чем стремление как можно полнее являть плод полученного дара. При так понятой приоритетной цели совершенно естественно ориентироваться на то, чтобы в центре внимания такого союза было выявление авторитетов как раз на основании меры духовного плодоношения всеми членами локальной церкви. Иначе говоря, если основанием приоритета той или иной поместной церкви выступает лишь любовь как дар Божий, это должно означать, что этой же харизме отдается приоритет в любом измерении церкви, в том числе и во внутренней жизни конкретной церкви-общины. Но тогда можно было бы сказать, что и председательство в таком собрании есть не что иное, как разновидность «председательства в любви», только внутри локального сообщества. Тут, правда, возникает известное затруднение, вызванное вполне определенным экклезиологическим обстоятельством.

Дело в том, что служение председательствующего, т. е. епископа, обыкновенно трактуется как единство харизматического и институционального начал в церкви, поскольку, с одной стороны, «епископе» (επισκοπή) есть несомненно дар Святого Духа, но, с другой стороны, положение епископа в церкви обусловлено его особыми полномочиями. Так как без епископа собрание неканонично, его наличие выступает условием церковности каждого данного евхаристического служения, а, следовательно, и церковности жизни локальной общины в целом. Здесь обычно и возникает определенная методологическая трудность, поскольку харизма «епископе» совмещена с не харизматическим, а с каноническим характером епископского служения. Так, о. Николай Афанасьев был принципиальным адептом идеи «всеобщего священства верных», уверенно утверждая: «До настоящего дня Церковь продолжает исповедовать в своей литургической жизни единое священство, которое принадлежит всему народу Божьему, — и тут же продолжает, — высшей степенью которого является особое священство членов церковной иерархии» [*Афанасьев 2005, 364*].

Эту фразу можно при желании понять двояко: кто-то в ней усмотрит свидетельство принципиального единства харизмы всей Церкви, частным случаем которой оказывается специфическое служение епископа, но кто-то, обратив внимание на слова «высшей степенью которого является особое священство членов цер-

ковной иерархии», будет настаивать и на его особом значении, превосходящем в этом отношении любую другую харизму. Зная общую направленность идей о. Николая, можно уверенно предполагать, что сам он склонялся к первому из упомянутых вариантов, однако придется признать, что убедительные методологические основания для такого понимания у самого Афанасьева остались неразвернутыми.

Представляется, что стоило бы в развитие идеи «всеобщего священства верных» и в контексте рассуждений создателя евхаристической экклезиологии о духовном приоритете, характеризующем отношения между церквами, попробовать примирить «харизму и институцию» как раз на почве «председательства в любви», признав за последним сквозной принцип, основание, на котором в церкви выстроены все отношения ее членов между собой.

Иначе говоря, утверждая, что церковь живет, непрерывно выявляя таких носителей дара любви, которым ее члены отдают приоритет, ориентируясь на их пример и стремясь не отстать от «совершенных», мы одновременно вынуждены констатировать, что господство духа любви выстраивает определенный порядок жизни. Как всегда, может показаться, что в таком заявлении нет ничего нового; отстаивание приоритета любви в Церкви Христовой кажется чем-то совершенно хрестоматийным. На самом деле едва ли возможно, не погрешив против природы Церкви, отказаться от признания такого порядка Ее жизни, который продиктован Христовой любовью. Как в таком случае можно было бы подтвердить присутствие Христа в каждом локальном собрании, которое конституируется благодарением Отца за Сына, Спасителя и Искупителя? Проблема лишь в том, что его пока еще не удается описать строго экклезиологически.

Кажется, что приоритет любви, созидающий Церковь, должен быть признан и началом, которое производит порядок Ее жизни. Дух Святой не только сообщает дар новой жизни, но одновременно и создает ее новое устроение. Формально и здесь нет ничего нового: всякий легко признает, что управление есть дар, который числится среди даров Духа. Однако часто за этой констатацией скрывается представление о епископе, как об уполномоченном свыше чуть ли не для конституирования церковной жизни, т. е. как о начальствующем. Но примиряясь с таким развитием представления о харизме «епископе», мы фактически отказываем последней в происхождении свыше. Более того, подобное понимание создает иллюзию, что епископ не столько проникся духом

изнутри, сколько получил некие инсигнии распорядителя, уникальные, сами по себе ставящие его в особое положение в собрании. Нам же представляется, что избежать такого толкования можно было бы только за счет следующего хода: признания за любовью достаточной силы и мощи для выстраивания порядка жизни, не нуждающегося ни в каком властном распорядительстве в привычном земном значении власти. В общем виде эта идея также оформлена Афанасьевым, говорившем об отсутствии в Церкви какой-либо иной власти, кроме власти любви[3], а также о несовместимости права и благодати[4].

Если же в качестве верховного и по существу единственного принципа жизни Церкви принимается любовь, если любовь — единственная норма и мерило христианского существования, то тогда за ней и только за ней должна быть признана инстанция и сила, способная производить порядок повседневного бытия церкви в истории. Это утверждение совсем не означает, что только так церковь в истории и могла бы существовать: слишком очевидно, что речь идет об ориентире, а не об автоматической реализации благопожелания. Это признание означает лишь последовательное размежевание между тем, что в жизни христиан может приниматься как нормативно христианское, т. е. принадлежащее Церкви, а что несет на себе признак мира сего и от чего поэтому христиане всеми силами обязаны в своей жизни дистанцироваться.

С точки зрения мира сего совершенно нелепо, чтобы «структуры повседневности» производились таким эфемерным по его меркам началом, как любовь, но величие Христовой победы над миром в том и состоит, что невозможное для человеков стало их образом существования как возможное Богу в действии Духа Святого. Дар управления в этой связи можно было бы трактовать как способность нести бремя особой ответственности за действенное присутствие Духа в повседневной жизнедеятельности общины христиан, за обеспечение в ней «председательства в любви», духовного почтения к носителям реального авторитета и за то, чтобы именно этим лицам отдавался приоритет. Помня, что в делах духовных гарантий не бывает, приходится признавать, что ис-

3. «Если в эмпирической жизни, утерявшей принцип любви, власть, основанная на любви, является недостаточной, то в Церкви, в которой любовь является первым и последним принципом ее жизни, любовь вполне достаточна» [*Афанасьев 2005, 453*].

4. «Синтез права и благодати возможен был бы только в том случае, если право, как и благодать, входило бы в само существо Церкви. Если его не может быть в “невидимой церкви”, то его не должно быть и в “видимой”» [*Афанасьев 2005, 432*].

полнение так понятой харизмы «епископе» чревато неудачами и отклонениями от евангельской нормы, но на то и порядок, устроенный на любви, чтобы воссоздаваться непрерывно в усилии преодоления множества вероятных ошибок и неудач.

С одной стороны, невозможно отрицать, что афанасьевская идея единственно возможной в церкви власти любви есть свидетельство о самой действенной силе, способной творить нечто безусловно «хорошо» безо всяких видимых предпосылок и оснований, как бы «из ничего». Но с другой — она же хрупкая, уязвимая, утрачиваемая, наконец, беспомощная и распинаемая. Она, как и ожидаемый от ее действия *ordo amoris* (порядок любви), даже чисто лингвистически напоминает оксюморон. Она, эта власть любви как основание порядка жизни выглядит совершенно неправдоподобно. Но разве не поэтому церковь нам открывается отнюдь не как раз и навсегда явленная эмпирическая реальность, а предмет веры, исполняющийся, как можно предполагать, усилием христоподобной любви. К слову, к аналогичным оксюморонам неоднократно приходили те мыслители и деятели, которые всерьез задумывались о том, как Христова любовь может стать действующим практическим принципом устройства жизни конкретного христианского сообщества. Достаточно вспомнить, например, «дисциплину любви» Н. Н. Неплюева [5] или «цивилизацию любви» Патрика де Лобье [*Лобье*].

Попробуем рассмотреть этот принцип любви еще и от обратного, ради поиска возможной альтернативы. Альтернатива, как кажется, хорошо известна и без труда представляется и логически, и исторически. Это порядок церковной жизни, устроенный институционально. Иначе говоря, речь должна идти о некоем учреждении, где сеть отношений и система управления ею выстроены на надежной правовой основе. Это может быть сделано добротно и не очень, тут многое зависит от выверенности правовых механизмов, согласованных с волеизъявлением священноначалия. Можно сказать, что решающей будет мера этой согласованности, исторически, кстати, часто оставлявшей же-

5. «Дисциплина любви есть верность братолюбию, согласованному с любовью к Богу и вечному делу Его сплочения любовью всего творения Его в одно духовное стадо, в одну любовь. Для меня барометром дисциплины любви является главным образом то, насколько человек чувствует потребность личного единения в братолюбии и сознательного подчинения своей воли не другому человеку, не другой человеческой воле, а именно требованиям делу любви, осуществления реального братства в жизни…» [*Неплюев 2010б, 316*].

«Отсутствие стройной организации жизни на основе любви несказанной гибелью отражается на состоянии духа громадного большинства представителей христианского мира» [*Неплюев 2010а, 109*].

лать лучшего. Можно было бы отдельно поразмыслить над тем, почему волеизъявление стремится к первенству даже в отношении чисто правового регулирования. Тем не менее, историческая практика показывает, что управление большими сообществами, формально церковными, но внутреннее отчужденными от таких «ненадежных» оснований как евангельская любовь, требует специальных управленческих структур, часто еще и интегрированных вертикально, с надежной системой соподчинения чинов и рангов. Правда, почему-то именно церковные организации, в особенности не поддержанные светской властью, демонстрируют существенно меньшую устойчивость к непредсказуемости и энтропии.

В исторической ретроспективе хорошо видно, что культивирование сохранности, стабильности и управляемости ради них самих в церкви нередко приводит еще и к тому, что воспроизводимый порядок становится самодовлеющим, что значит, индифферентным к содержанию христианства. Он освобождается от тревоги за то, что Церковь Христова перестает быть заметной в церкви эмпирической, теряет свою значимость и влияние в мире в целом, ему неведомо беспокойство об угашении духа и т. п. В нем нет места эсхатологическим ожиданиям, явно по своему содержанию противоречащим идее отлаженного порядка, а упоминание о грядущем в полноте Царстве кажется внутри него совершенно неуместным. К тому же в истории появилось хорошее подспорье такой ригидной структуре. Речь идет об идеологии, позволяющей приватизировать и присутствие Христа на евхаристии, и действие Святого Духа, которые представляются как неизбежные, поскольку вполне привязаны к действиям и процедурам, полагаемым канонически правильными.

Принимая евангельские основания жизни, мы, конечно, можем утверждать, что дух любви Христовой способен сохранить историческому странствию Церкви эсхатологическую перспективу, ибо устремляет нас к метаистории; можем говорить, что только им и в нем возможно чаяние пришествия Христа во славе, любовь ведь «никогда не перестает» и пребудет, даже когда пророчества исполнятся*[1]; в ней, и только в ней, рождается вкус к вечной жизни. Однако утверждая все это, нельзя одновременно не признать, что приоритет любви не может не означать и принятия колоссальных рисков для исторического существования Церкви Божьей. Речь идет о возможности того, что многое из желаемого в соответствии с Евангелием может не получаться,

*[1] 1 Кор 13:8

причем долго, что существует опасность забвения драгоценного опыта конкретных харизматических сообществ, т. е. нарушения преемственности при смене поколений, которая также ничем гарантирована быть не может. А такие провалы духовной памяти вызывают необходимость прикладывать усилия к тому, чтобы, восстанавливая утраченное, фактически открывать известное заново. Действительная непрерывность Священного Предания требует его непрерывного же обновления, что позволяет Преданию существовать именно как живому и всегда актуальному наращиваемому опыту богопознания, но и такая непрерывность усилий тоже не может быть гарантирована. Все, на что всегда можно полагаться, не боясь утраты, — это на обетование Господне пребывать с нами «до скончания века» *[1] и на то, что Дух Господень, конечно, «дышит, где хочет» *[2], т. е. не привязан ни к какому историческому феномену, однако же и не покидает Церковь навсегда. Другое дело, что пути Господни неисповедимы, и никогда не знаешь, что и как может придать истории церкви новый импульс обновления духа любви.

*[1] Мф 28:20

*[2] Ин 3:8

Таким образом, приоритет любви — это не просто нормативный эквивалент примату власти и духу начальствования, принципиально иной режим существования, в котором преемственны только усилия и реальный опыт усыновления Отцу во Христе, которые никак не формализуются и не гарантируются. В этом модусе существования требуется наращивание духовных мышц, своего рода аскеза рецепции, которая позволяла бы с одной стороны — принимать различные, часто неожиданные, а то и исторически совершенно неведомые формы жизни во Христе, а с другой — распознавать и выбраковывать ложные и тупиковые варианты. Это должно означать, что развитие навыков рецепции должно происходить в сторону расширения диапазона форм и практик церковной жизни, а также вариативности способов систематизации длящегося опыта богопознания. Но, в свою очередь, возрастающее многообразие не может не означать и мультипликацию упомянутых рисков.

В последнее время довольно часто и справедливо подчеркивается опасность церковного триумфализма в разных его проявлениях (это и есть один из самых частых и доступных вариантов «приватизации Духа»), но крайне недостаточно, как кажется, говорится о том, как следует распоряжаться весьма солидным опытом ошибок уже совершённых, равно как и тех, что неизбежно будут совершены в будущем. Всякий православный ведь зна-

ет, что претензия на безошибочность чрезвычайно опасна для церкви, в частности, для ее единства. Нелишним поэтому будет предположение, что неумение адекватно осмысливать ошибочность может считаться одним из существенных препятствий для творческого поиска, столь необходимого, как было отмечено, для поддержания режима приоритета любви и соответствующего ему *ordo amoris*.

Наконец, в наше время, когда само слово «любовь» сильно затаскано, а смыслы его весьма затерты, и всяческие называемые этой лексемой опыты множатся и субъективируются, Церкви придется гораздо сосредоточеннее и внимательнее обновлять опыт любви Христовой, строже чем раньше дистанцируясь от ее «темных двойников», дабы не допустить ее отождествления с естественными для человека сентиментами, симпатическими влечениями или эмпатией. Говоря так, мы нисколько не хотим уничижить позитивное содержание чего-либо из перечисленного; речь идет только о том, что сегодня, быть может, сложнее, чем раньше, различать ценности относительные и преходящие от того, что имеет привкус вечности.

Приоритет любви для Церкви означает искусство невозможного, веру в то, что Христос имеет особую власть, присутствуя в каждом, кто последует за Ним, произвести возрастание в полноту Его возраста, так что «уже не я живу, но живет во мне Христос» *[1]. А такой образ жизни предполагает усилие дарить своему брату аналогичный опыт абсолютной личной востребованности, неутрачиваемой ценности, несмотря на нашу немощь и греховность.

*[1] Гал 2:20

В итоге приходится констатировать, что предложенная прот. Николаем Афанасьевым антитеза «приоритет любви/первенство чести», которая по мысли автора выражает суть конфликта между локальной и универсальной экклезиологической моделью, не имеет разрешения в виде, например, простого принятия адептами евхаристической экклезиологии приоритета любви как специфического принципа верховенства. Такое принятие фактически неизбежно влечет за собой необходимость распространения этого принципа на весь объем представлений о Церкви, ее природе, назначении и основополагающих свойствах, причем не только в отношении ее сверхисторического измерения, но и во внутриисторическом существовании. Если такового распространения не произвести, мы получим конфликт внутри евхаристической экклезиологии, который непонятно какими средствами возможно было бы устранить. Но предложенное расширение

принципа приоритета любви, превращение его в сквозной модус исторического существования церкви предполагает окончательный отказ от триумфалистского толкования ее истории в пользу таких начал, как перманентный риск временной утраты исходно обретенных даров Духа, режим непрерывного усилия, направленного на их преемственное обновление, эсхатологическое напряжение, способное преодолеть стремление к самоуспокоенности в сегодняшнем дне и т. п.

В итоге размышлений о перспективах осуществления порядка любви, чреватого возрастанием рисков его утраты, можно было бы сказать, что парадоксальность предложенного Афанасьевым «приоритета любви» означает, что церковь в истории движется между двумя полюсами. С одной стороны, ее преследует перманентная опасность не устоять перед действием «фарисейской закваски», что в пределе может привести к ситуации, когда Сын Человеческий, придя, не найдет веры на земле*[1]. С другой — у церкви есть внешне эфемерная, но духовно абсолютная твердая опора: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство»*[2].

*[1] Ср. Лк 18:8

*[2] Лк 12:32

Единственный способ не поддаться фарисейскому соблазну состоит в том, чтобы приоритет любви оставался верховным принципом устроения церковной жизни. Это, как можно ожидать, означает, что председательство в общине должно отдаваться наиболее авторитетным носителям дара любви. Но парадокс самой этой харизмы видится в том, что ее действительный обладатель во всяком своем деянии должен искать способ дать самой любви осуществиться наиболее действенным образом, а не реализовать свое о ней представление. Иначе говоря, на уровне локального христианского сообщества отчетливее вырисовывается еще один парадокс: председательство в любви есть не столько дело индивидуального субъекта, сколько стремление предоставить председательство самой харизме любви. Несколько перефразируя, можно утверждать, что председательствующим лицом, «начальствующим субъектом», должно почитать в церкви саму любовь как верховный дар Святого Духа. Деятельное признание такого Председателя ставит далее вопрос о способах осуществления ее «полномочий», что становится задачей для всех членов собрания — священнослужителей любви. А вот уже надзор за эффективностью и адекватностью совместных усилий, отводящих лидирующую роль авторитетным носителям дара любви, становится предметом сугубо харизматической же по своей природе

ответственности управляющего. И так как такой с трудом представимый образ земной жизни непрерывно подвергается риску уступить место внешне более надежному порядку начальствования одних над другими или одного над многими, то «председательство любви» чаще всего заявляет о себе как желаемый, но «невозможный», и потому закономерно утрачиваемый принцип жизни. Однако отказ от попыток его восстановить будет означать капитуляцию перед логикой мира сего, с торжеством начала власти как внешнего принуждения.

Приоритет любви, таким образом, становится основополагающим сквозным принципом, формирующим новый парадокс евхаристической экклезиологии. Ее известный существенный потенциальный недостаток состоит в том, что евхаристическое собрание может мыслиться как нечто самодостаточное. Известно наблюдение, подсказывающее, что полноценное локальное собрание нельзя представить без духовной, или крещальной, истории формирования такого собрания, которая устраняет риск упомянутой самодостаточности [*Эриксон*]. Настоящими размышлениями мы хотели бы дополнить это соображение признанием, что полноценное, т. е. несамодостаточное евхаристическое собрание существует не как всегда легко и надежно идентифицируемое эмпирическое сообщество, пусть и со своей крещальной историей, а как духовный союз, в котором мерцающим образом то проступает, то пропадает облик Церкви Божьей, в которой царствует одна только любовь ее Зиждителя.

## Литература

1. *Афанасьев 2005* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Киев : Центр православной книги, 2005. 480 с.
2. *Афанасьев 2015* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь, председательствующая в любви // Церковь Божия во Христе : Сборник статей. М. : ПСТГУ, 2015. С. 542–600.
3. *Лобье* = Лобье П. К цивилизации любви / Пер. с фр. А. Г. Крысова. М. : Изд-во Stella Aeterna Правосл.-катол. просвет. о-ва, 1998. 127 с.
4. *Неплюев 2010а* = Неплюев Н. Н. Беседы о трудовом братстве // Он же. Беседы о трудовом братстве. Частное ответное письмо священнику Иванову. М. : Культурно-просветительский центр «Преображение», 2010. С. 13–304.
5. *Неплюев 2010б* = Неплюев Н. Н. Частное ответное письмо священнику Иванову // Он же. Беседы о трудовом братстве. Частное ответное

письмо священнику Иванову. М. : Культурно-просветительский центр «Преображение», 2010. С. 305–389.
6. *Эриксон* = Эриксон Джон, прот. Крещальная экклезиология в контексте церковной жизни и вероучения // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 19–45.
7. *Tillard* = Tillard J-M. L'église locale : Ecclésiologie de communione et ctholicité. Paris : Cerf, 1995. 578 p.
8. *Legrand* = Legrand H. L'ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'église catholique et l'église orthodoxe : convergences atteintes et progrès encore souhaitables / Ed. W. Kasper // Istina. 2006. V. 51/4. P. 354–374.

**Гзгзян Д. М. К возможному развитию антитезы протопресвитера Николая Афанасьева «примат/приоритет» // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. № 34. С. 46–60.**
**DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.002**

**D. M. Gzgzyan**

# Toward the Possible Development of Fr. Nikolay Afanasiev's Antithesis between "Primate" and "Priority"

This article takes as its starting point Fr. Nikolay Afanasiev's significant study entitled "The Church Which Presides in Love", in which in addition to treating the long-discussed relationship between local and universal ecclesiology, Afanasiev proposes an innovative interpretation of the church primate (hierarch), which presupposes the practical refusal of any manifestation of primacy in favour of the conceptual imagery of priority, previously unexplored in academic discourse. According to Afanasiev, priority is an exclusively spiritual quality of the church community which exceeds others in the charisma of Christian witness because of its foundation in the love of Christ. This article examines the possibility of extending this understanding of primacy based on a priority of love, as proposed by Fr. Nikolay Afanasiev in the context of interrelations between local church communities, to the internal life of any given local Christian community. The author supposes that it is possible to extrapolate from the priority of love as the foundation of authority of a particular local fellowship in relationship to others, in order to conclude that within each community it is this charisma of love that becomes the foundational, if not unique criterion of the community's spiritual maturity and the extent to which it is living its calling. Turning the priority of love into a fundamental and pervasive life principle for the local church community makes it necessary, in the author's opinion, to integrate imagery depicting the "flashing" or "shimmering" manner in which the Church of God appears within history into our conceptual understanding of orthodox ecclesiology. This "shimmering" indicates the lack of self-sufficiency of any given empirical form of church, without respect to its scale in numbers and degree of institutional effectiveness.

KEYWORDS: Eucharistic ecclesiology, universal/local church, primacy, priority, church authority.

One of Fr. Nikolay Afanasiev's late works, entitled "The Church which Presides in Love", is fairly well known, though as a rule not considered one of his foundational works, and is generally quoted in relation to the issue of primacy in the early church, amongst ancient episcopal sees or patriarchs. Closer acquaintance with the work makes it clear that it is

directly related to the group of works in which Afanasiev presents his ideas on Eucharistic ecclesiology, though it is rarely remembered as an attempt to further develop these ideas. To my mind, this appears as an inexplicable oversight. In fact, "The Church Which Presides in Love" contains an entirely new idea, developed within the context of Afanasiev's Eucharistic theology, which we do not find anywhere else. Moreover, a careful reading of the text creates the impression that the author has said much more than what is contained in the article: his far-from-trivial ideas about the relationships between the figure of the "primate", "authority" and the principle of "leadership in love", itself, arise somewhat unexpectedly and force us to conclude that here Fr. Nikolay is almost purposefully infringing that "impermeability" and self-sufficiency of the Eucharistic fellowship of which he is typically accused.

The article can be conditionally divided into two sections. The first section concentrates on unity among churches and the question of primacy in their interrelations. The author's task is to figure out how to understand primacy and how it should look, given the basic tenets of Eucharistic ecclesiology. In the second section, finding, as it seems to him, an authentic means of rethinking proverbial primacy, Fr. Nikolay turns to relationships within the local fellowship, thereby unexpectedly extending his proposed bases for primacy to the life of the church as a whole and effectively proposing the use of this principle in a pervasive fashion. I will argue that it is precisely in this that he opens the door to possible significant development of Eucharistic ecclesiology outside of its "classical borders".

At the beginning of the article, Afanasiev predictably speaks of the fullness of the Church of God within every local Eucharistic community within the context of his discussion of primacy between local churches, and therefore has no need for any additional measure of the fullness of church in the form of a universal ecclesial organization — all the less one built on the principle of power — "because any power over it (the local church), would turn out to be power over Christ and his Body" [*Afanasiev 2015, 561*]. Further, he develops a thought which is natural to such a position, which is that multiple local churches will naturally gravitate toward each other, seeking unity. He means not organizational unity but unity in a spiritual sense, "founded in love and agreement". These two foundations, love and agreement, are found in the well known principle of reception, which Fr. Nikolay adopts from R. Zoma, and which signifies a mystical, rather than formal acceptance of another local church community of Christians as brothers in the faith, who in the same way actualize the presence of the Church of God in their local

Eucharistic gathering. In this picture, we can observe a fully alive and effective, though informal union of local church gatherings. We'll return later to "love and agreement", but for the moment we want to focus on another aspect of such an informal union of communities — an aspect which will become our main topic of discussion here. This aspect or trait is the difference in significance between communities. This difference in significance must firstly be understood in a sense non-contradictory to the principle of equality we have just spoken of, and secondly demands explanation as a naturally occurring phenomenon arising from the essence of the relationships which bind the communities together.

In a union of local church communities of equal right, there is, of course, no room for primacy, according to Afanasiev, because primacy would presuppose that one would rule over the other, requiring relationships of lordship/submission which, according to Fr. Nikolay, are entirely alien to Christianity. Even the familiar "primacy of honour", borrowed from antiquity, is tied to the power principle [*Afanasiev 2015, 566*]. Here it remains only to marvel at the degree to which our impressions of church history are sometimes distorted, when many of our contemporaries understand "primacy of honour" or the well known principle of *"primus inter pares"* as expressions of a non-hierarchical sort. Remember that Octavianus Augustus called himself first among equals in relation to the Roman Senate, and it is clear that he was the primate in the sense of having superior power.

Thus it turns out that the aforementioned inequality of church communities, in the sense of their having different significance, can only refer to the a degree of difference in the depth and degree of saturation of their own spiritual and Christian life. In this vein, Fr. Nikolay speaks of a difference in the authority of their witness; the higher this authority is, the greater the degree to which the Kingdom of God is manifest in the local church. Thus it becomes possible to speak of a sort of vertical hierarchy created by an inequality of authority[1]. That this authority has an exclusively spiritual content is obvious from a series of unambiguous statements that Afanasiev makes:

> …If the authority of a church among a set of churches is higher, than higher also is that church's love. <…> Neither power nor honour lies at the foundation of

1. "Churches which are equal according to their nature as churches are nevertheless not equal as regards their authority, and this difference in authority creates a hierarchy between them" [*Afanasiev 2015, 566*].

priority, but authority alone, which flows out of love and made manifest in love [*Afanasiev 2015, 567*].

Let us turn our attention for a moment to the interesting terminological pairing of priority and authority. These two terms are not pitted against each other, insofar as for Afanasiev, "the church which has priority possesses the highest authority" [*Afanasiev 2015, 568*]. It follows that priority and authority are both categories of a single order insofar as they are both enmeshed with the thoroughly spiritual quality of love. Priority is simply the highest degree of authority that a given local church can have in relation to others which are similar to it. "It is specifically possible to affirm," writes Fr. Nikolay, "that priority is a gift of God and, it follows, chosenness by God, which we cannot fully comprehend, but which is received in freedom and love by the entire set of local churches following that church which possesses priority" [*Afanasiev 2015, 568*].

If we compare understandings of "priority" on the one hand, and "primacy" or "primate" on the other, we come up with a juxtaposition which touches on the very essence of the interpretation of church, insofar as the first characterizes the life of the church from the perspective of her calling, and the second speaks of the institutional relationship between local churches from the perspective of their ranking according to external factors, whether these be number of members, geographical location, relative antiquity, etc. Father Nikolay believes that:

> the idea of primacy accords with the unity of the universal Church and the idea of priority with every local church. …In accepting the idea of primacy, we renounce Eucharistic ecclesiology, and in accepting the idea of priority, we make it practically impossible to accept a universal ecclesiology [*Afanasiev 2015, 569*].

As far as I know, the antithesis of Eucharistic (local) and universal ecclesiologies isn't considered elsewhere in such strict and unequivocal relationship to the ideas of priority and primacy[2].

Further, Afanasiev gives historical evidence in favour of the true ecclesial nature of priority and the fully juridical nature of primacy, which should therefore properly remove our understanding of primate to a space outside the borders of the church. Furthermore, we note that the conceptual imagery of priority, proposed by the creator

2. Compare, for example: [*Tillard; Legrand*].

of Eucharistic theology as the only foundation for leadership amongst churches, presupposes that priority is dynamic and movable. This means that given the exclusively charismatic nature of priority, it cannot be assumed and taken by one local church or another for all time. It therefore follows, that over the course of church history priority may be recognized as belonging to different local churches at different times. And in his excurses on church history, Fr. Nikolay points to such precedents of passage of priority of the role of "the Church Which Presides in love". So, for instance, from the church of Jerusalem, which had unquestioned priority in the early apostolic period, priority passed to Rome, and then for some time to Antioch, etc. Moreover, there could be no question of the formal fixation of whom priority belonged to or of its passage [*Afanasiev 2015, 578–579*].

It seems to me that it is important to consider the possibility of applying Fr. Nikolay's proposed priority/primacy antithesis to the internal life of the local church community, as such an approach could perhaps enable the development of our entire understanding Eucharistic ecclesiology.

Starting with the primary significance of the life of grace as expressed in the church's effective manifestation of Christ's love, her ability in terms of bearing sacrificial witness to her Lord and Saviour, and also bearing in mind the exclusively charismatic character of the New Testament Church that Afanasiev proclaims, we would need to return to the question of the correlation between the charismatic and institutional principles within the church. If the ecclesial principle for forging unions between communities of equal right is characterized by the ability to adequately give priority to that community which most manifests the gift of Christ's love, then it is probable that inside each local church community relationships between the members of the community have their foundation in an analogous ability. What, indeed, could be more important for Christians gathered together by the grace of the Holy Spirit in a single community, than striving to more fully manifest the fruit of the gift they have been given? Taking this as main goal, it is natural that a major focus of our attention vis-à-vis such a union would be the manifestation of authorities who maximize the degree to which all members of the local church are able to bear spiritual fruit. In other words, if the basis of priority of one or another local church is simply love as a gift of God, then this must also mean that priority is given by this same charisma within any dimension of the church's existence, including within a specific local community. So we could simply say that the leadership of such a community is doing

nothing other than "presiding in love", only now on the level of the local church community. But at this point we run into a familiar difficulty expressed in the particular ecclesiological setting.

The fact is that the service of "presiding", which is the episcope service, is typically interpreted as the unity of the charismatic and institutional principles of the church. On the one hand, "espiscope" (επισκοπή) is unquestionably a gift of the Holy Spirit, while on the other hand, the position of the bishop within the church stems from his particular duties and authority. Given that without a bishop, the church gathering is uncanonical, his presence is a necessary condition for each Eucharistic service and, it follows, for the life of the local community in general to have integrity as "church". At this point, a particular methodological difficulty generally arises, insofar as the episcopal charisma is integrated not with the charismatic, but with the canonical character of the bishop's service. As such, Fr. Nikolay Afanasiev was a primary adherent to the concept of the "priesthood of all believers", assuredly affirming that: "the Church continues, until our present day, to confess a single priesthood in its liturgical life — a priesthood which belongs to the entire people of God…" and here he continues, "…the highest degree of which is manifest in the particular priesthood of members of the church hierarchy" [*Afanasiev 2005, 364*].

This phrase can, as desired, be understood in one of two different ways: some people see in it a witness to the principle unity of the charisma of the entire Church, a particular occasion of which is the specific service of the bishop. Others, paying attention to the words "highest degree of which is manifest in the particular priesthood of members of the church hierarchy", insist upon the particular significance of that priesthood, which in this respect exceeds any other charisma. Knowing the basic thrust of Fr. Nikolay's ideas, we can say with assurance that he himself inclined toward the first of these two interpretations, though we must admit that a convincing methodological basis for this understanding remains undeveloped in Fr. Nikolay's own thought.

Having recognized "leadership which presides in love" as a pervasive ecclesial principle, upon which all interrelationships between members of the church fall into line, it seems worth attempting a reconciliation of "charisma and institution" on the basis of "presiding in love", in service of developing the idea of the "priesthood of all believers" in the context of Afanasiev's thoughts on the spiritual priority which characterizes relationships between churches.

In other words, affirming that the church is alive and unceasingly elicits bearers of the gift of love, to whom the members of the church

give priority by orienting themselves to their example and striving not to lag behind these "perfect ones", we are simultaneously forced to conclude, that the rule of the spirt of love calls forth a particular order of life. As always, it may seem that there is nothing new in this statement; the assertion of the priority of love within the Church of Christ seems in some way paradigmatic. In fact, it isn't even really possible to refuse to acknowledge that the order of the life of the Church is dictated by Christ's love without sinning against the nature of Church. Otherwise, how could we confirm the presence of Christ in every local church gathering which arises in thanksgiving to the Father for the Son, Saviour and Redeemer? Our only problem is that for the moment we aren't able to strictly describe this from an ecclesiological perspective.

It seems that the priority of love which creates the Church should be recognized as the principle which produces order in the life of the Church. The Holy Spirt not only communicates the gift of new life, but simultaneously creates the new structure of that life. From a formal perspective there is nothing new here: anyone will easily admit that governance is a gift which is numbered amongst the gifts of the Spirit. However, often behind this affirmation lurks an understanding of the bishop as empowered from above almost in the creation of the life of the church itself, i. e. as a commander-in-chief. But in making peace with such an understanding of the episcopal charisma, we refuse, in practice, the idea that such command actually comes from above. Moreover, understanding things in this way creates the illusion that the bishop isn't so much infused with the spirit from within, as he is the receiver of some special insignia of master of ceremonies, which in and of themselves put him in a particular position within the community. It seems to me that it is possible to escape such an interpretation only by recognizing that love has sufficient power and might to order our lives without a need for any kind of power management in the sense of the typical, this-worldly definition of power. In general terms, this idea is also found in Afanasiev, who speaks of the lack within the Church of any sort of power other than the power of love[3], as well as of the incompatibility of rights and grace[4].

3. "If within empirical life which has lost the principle of love, power founded in love is insufficient, then in the Church, in which love is the first and last principle of life, love is fully sufficient" [*Afanasiev 2005, 453*].

4. "A synthesis of rights and grace would be possible only if the principle of right (in the sense of right *to* something. — *Translator's note*), like grace, were integral to the being of the Church. If the principle of right doesn't exist in the 'invisible church', than neither can it in the 'visible church' " [*Afanasiev 2005, 432*].

If love is recognized as the foremost and only essential principle of the Church's life — the unique rule and measure of Christian existence — then we must also recognize that it is love that is the source, channel and strength, capable of producing order in the daily life of the church within history. This affirmation does not at all mean that the historical church can exist only in this fashion: it is all too obvious that we are speaking of a benchmark, here, rather than of some automatic realization of our own wishful thinking. This recognition implies only the orderly disassociation of anything within the Christian life which can be understood as normative Christianity, i. e. that which belongs to the Church, from all that which bears the mark of this world and from which, for this reason, Christians are bound to distance themselves, with all their might.

From the perspective of this world it seems ridiculous that the "structure of everyday things" would be produced by a principle as ephemeral as love, but the greatness of Christ's victory over the things of this world consists precisely in that what is impossible for man becomes the very image of man's existence as possible for God through the action of the Holy Spirit. Within this context, the gift of governance could be interpreted as the ability to carry the particular burden of responsibility for the effective presence of the Spirit in the everyday life of the Christian gathering, for the provision of leadership which "presides in love", spiritual respect for those who bear authentic authority, and for making sure that priority is given to these people, in particular. Remembering that there can be no guarantees in matters of the spirit, we are forced to admit that the fulfilment of the bishop's charisma is fraught with failures and deviations from the evangelical norm; but order built upon love is, in fact, exactly like this, because it is continuously recreated through the effort of overcoming a multitude of probable mistakes and failures.

On the one hand, we can't contradict Afanasiev's idea that the only possible power within the church is simply a witness to the most effective force, capable of creating something unconditionally "good", quite apart from any apparent suppositions or bases, as if "out of nothing". On the other hand, the power of love is fragile, vulnerable and easy to lose — even helpless and crucified. Love itself, just as with the action we can expect from it — *ordo amoris* (the order of love) — resembles an oxymoron even from a linguistic perspective. The power of love as a foundation for structuring life, seems an unreal scenario. But isn't it exactly for this reason that the church isn't revealed to us once and for all as an empirical reality, but as a subject of faith which is per-

fected, as we might suppose, through our efforts at Christ-like love? In a word, those thinkers and activists who have seriously considered how Christ's love can be an effective, practical structural principle for community life have often come to similar oxymorons. It's enough to remember, for instance, N. N. Neplyuev's "discipline of love"[5], or Patrick de Laubier's "civilization of love" [*Laubier*].

Let's try to consider this principle of love from the perspective of the opposing alternative, for the sake of exploration. The alternative is well known and isn't difficult to imagine either logically or historically — I mean, of course, an institutionally established church order. In other words, we are speaking about some sort of institution, where there is a network of relationships and a system of governance laid out by that network, with a dependable foundation in law. This can be done very well or less well, and much here is dependent upon the consistency of the legal mechanisms, approved at the will of the hierarchy. We might say that the decisive element here will be the degree to which these mechanisms are agreed, and history shows that often things are far from ideal. We might think separately about why it is that the expression of will strives for primacy even in terms of legal regulation. Nonetheless, historical practice shows that the governance of big communities which are formally church communities, yet internally estranged from such "unreliable" methods such as evangelical love, require special management structures, more often than not vertically integrated, with a solid system of ranks and subordination. True, for some reason church organizations in particular, and especially those not supported by secular power, demonstrate significantly less persistence in the face of unpredictability and entropy.

We can see clearly in historical retrospect, that the cultivation of security, stability and governability for their own sake within the church often lead also to a situation where the order becomes self-sufficient, implying indifference to the contents of the Christian faith. The order itself stops being concerned about the Church of Christ ceasing to be evident within the empirical church, or losing its significance and influence in the world as a whole. Nor does it concern itself with

5. "The discipline of love is faithfulness in brotherly love, which accords with love of God and of his eternal work of uniting all of creation, through love, into one spiritual flock, into one love. For me, a measurement of how well someone is succeeding in the discipline of love is the degree to which he feels the urgency of uniting himself personally in brotherly love and conscience submission of his own will not to another person or another human will, but to the requirements of the work of love itself and the manifestation of real brotherhood in life…" [*Nepluyev 2010b, 316*].

"The absence of a well formed organization of life based in love is an inexpressible loss reflected in the spiritual condition of the great majority of Christians in the world" [*Nepluyev 2010a, 109*].

whether the spirit is being extinguished, etc. This type of order has no room for eschatological expectation, which in terms of its contents, obviously contradicts the idea of smoothly functioning order; thus any allusion to the coming order of the Kingdom within the existing order seems entirely out of place. Furthermore, a good support for this sort of rigid structure has appeared in history. I have in mind an ideology which makes it possible to "privatize" both the presence of Christ in the Eucharist and the action of the Holy Spirit, which can be viewed as unavoidable, given that it is fully tied to canonically accepted actions and procedures.

In accepting the evangelical basis of life we can, of course, affirm that the spirit of Christ's love is able to maintain an eschatological perspective for the Church's historical pilgrimage, because it presses us forward to meta-history; we might say that only in this and by this we can look to Christ's coming in glory. After all, "love never ends" and will abide even when prophecy is fulfilled *[1]; in love and only in love is the taste for eternal life born. Although even as we affirm all these things, we must simultaneously acknowledge that the priority of love can't fail to mean the acceptance of colossal risks within the historical existence of the Church of God. I mean that there is a possibility that much which is desirable and in accordance with the Gospel may not come to fruition, perhaps for a long time, and that there is a danger that we may forget the precious experience of specific charismatic communities; I mean that continuity, which is also impossible to guarantee, might be violated as generations move on. And failures of spiritual memory also require that we apply effort to restore that which has been lost, in practice discovering what is already known all over again. The actual continuity of Holy Tradition means that it must be constantly renewed, allowing Tradition to exist for a living and always relevant and growing experience of knowing God, though neither is there any guarantee of the constancy of such an effort. The only thing that we can certainly count on and be sure that we won't lose is God's promise to abide with us until "the end of the age" *[2], and that the Spirit of God, of course, "blows wherever it desires" *[3], which is to say that it isn't tied to one or another historical phenomenon, and though it will never abandon the Church forever, it is also true that the Lord's path is inscrutable. And we can never know what might give church history a new impulse of the renewed spirit of love or how this might happen.

*[1] 1 Cor 13:8

*[2] Mt 28:20

*[3] Jn 3:8

As such, the priority of love isn't simply a normative equivalent to the primate's power and the spirit of command, but an absolutely

different regime of existence in which only effort and real experience of adoption by the Father in Christ, which can in no way be formalized or guaranteed, are primary. This mode of existence requires us to strengthen our spiritual muscles and take a sort of ascetic approach to reception: one which on the one hand should make it possible for us to accept various, often unexpected and sometimes heretofore unknown forms of life in Christ, and on the other hand recognize and reject false and dead-end forms. This should mean that as we develop our ability to receive from the tradition we will gradually broaden the spectrum of forms and practices that qualify as church life, and also the variation of means for systematizing that experience of knowing God which endure within the tradition. But in its turn, the growing variation can hardly help but mean a multiplication of the risks which have already been mentioned.

Fairly often and justly, over the recent past, the dangers of various forms of church triumphalism have been stressed (this is one of the most common and accessible types of "privatization of the Spirit"), but it seems to me that we don't speak nearly enough about how we should use our clearly significant experience based on mistakes already made and those which are unavoidable in the future. Any Orthodox Christian knows, for instance, that any claim of infallibility is extremely dangerous for the church, and particularly for its unity. It wouldn't be out of place, therefore, to propose that the inability to adequately understand fallibility might be considered one of the most significant blocks to the creative exploration so necessary, as we have already noted, to support a functioning environment based on the priority of love and in its associated *ordo amoris*.

At last, in our time, when the word "love" has been so watered down and its meaning so significantly blunted — when such a plethora of experiences has been signified by and made the subject of the word "love" — the Church will have to renew its experience of Christ's love in a much more attentive and directed way, in a way much stricter than previously necessary, so as to distance itself from false lookalikes, so as to guard against its identification with people's natural sentiments, sympathetic attractions and empathic reactions. In saying this, I have no wish to denigrate the positive contents of any of the things just listed; but perhaps today it is harder than in previous times to differentiate relative and ephemeral values from those which really have the foretaste of eternity.

For the Church, the priority of love means the art of the impossible, and faith in the fact that Christ has a very specific kind of power which

is also present in every person who follows Him, to produce in the fullness of His growth, in such a way that "it is no longer I who live, but Christ who lives in me" *[1]. And this lifestyle presupposes the effort to give one's brother an analogous experience of being absolutely needed in a personal sense and of worth which has not been forfeited, even despite our weakness and sinfulness.

*[1] Gal 2:20

In the end, we need to maintain that Fr. Nikolay Afanasiev's antithesis between "the priority of love" and "primacy of honour", which in my opinion express the essence of the conflict between the local and the universal ecclesiological models, isn't resolved by simply accepting the priority of love as a principle specific to the church hierarchy, as do the adherents to Eucharistic ecclesiology. Accepting it in this way necessarily implies the extension of the same principle to the entire expanse of the Church as we understand it: to its nature, significance, foundational traits — and not only in a meta-historical sense, but to the Church's existence within history, as well. If we don't expand the principle's reach in this way, we necessarily end up with an internal conflict within Eucharistic ecclesiology, which it is unclear how to resolve. But our proposed expansion of the principle of the priority of love, turning it into a pervasive mode of historical existence for the entire church, presupposes a complete refusal of triumphalist interpretations of church history in favour of principles such as constant risk of temporary loss of the originally acquired gifts of the Spirit, a regime of constant effort aimed at their constant and successive renewal, eschatological tension capable of overcoming any tendency toward self-satisfaction and complacency with the state of affairs as it is, etc.

As a result of considering what might happen if we live in an order brought about through love and fraught with an increase in the risk of losing that order, we could say that the paradoxical nature of Afanasiev's proposed "priority of love" means that the church in history moves between two poles. On the one hand, the church is constantly pursued by the permanent danger of not standing up to the danger of the "leaven of the Pharisees", which at its extreme can lead to the situation where the Son of Man comes and finds no faith on the earth *[2]. On the other hand, the church has an externally ephemeral but spiritual solid support: "Fear not, little flock; for it is your Father's good pleasure to give you the kingdom" *[3].

*[2] Cf. Lk 18:8

*[3] Lk 12:32

The only means of not giving into the temptation of the Pharisees is found in that the priority of love remains the highest principle for structuring the life of the church. This, as we might expect, means that the leadership of the community should give the greatest authority

to those who bear the gift of love. But the paradox of this charisma seems to be that he who truly has this gift should, in all his actions, search for means by which this love itself will be manifest most effectively, rather than implementing his understanding of it. In other words, at the level of the local Christian community we clearly see another paradox coming into view: "presiding in love" isn't so much the action of an individual subject as it is the effort to give love itself the chairmanship of the community. To paraphrase, we might say that the person in the leadership position, "the leading subject", should venerate that same love within the church as the highest gift of the Holy Spirit. The active recognition of such a Presiding One further poses the question of how to execute Her (Love's) "authority", which becomes a task for all the members of the community — the task of priestly love. And oversight of the effectiveness and sufficiency of combined efforts as they allocate the leading role to authoritative bearers of the gift of love, becomes the thoroughly charismatic responsibility of a managing figure. Because this image, which is difficult for us to imagine in our earthly lives, is constantly under challenge from more externally stable leadership models of one type or another, the "chairmanship of love" more often than not reveals itself as a desired "impossibility" and, therefore, is typically forfeited as a principle for life. But refusal to try to reintroduce the "leadership of love" means a capitulation to the logic of this world and the triumph of the principle of power in the form of external restraint.

The priority of love, in this case, becomes a foundational and pervasive principle, forming the new paradox of Eucharistic ecclesiology; a well-known and significant potential insufficiency of Eucharistic ecclesiology is that the Eucharistic gathering may be thought of as a self-sufficient unit. And we all know the observation which hints that an integral local community cannot be imagined apart from the spiritual, or baptismal history which formed it, which eliminates the risk of such self-sufficiency [*Erickson*]. With the considerations in this paper, I hope to further add to this picture by recognizing that the integral, i. e. non-self-sufficient Eucharistic gathering exists not as an always easily and straightforwardly identifiable empirical community — even given its baptismal history — but as a spiritual union, from which at times "flashes and shimmers" on and off the figure of the Church of God, in which the single and unique ruling principle is the love of her Founder.

## References


1. *Afanasiev 2005* = Afanas'ev Nikolai, protopr. (2005). *Tserkov' Dukha Sviatogo* [Church of the Holy Spirit]. Kiev : Tsentr pravoslavnoi knigi (in Russian).
2. *Afanasiev 2015* = Afanas'ev Nikolai, protopr. (2015). "Tserkov', predsedatel'stvuiushchaia v liubvi" ["The Church Which Presides in Love"], in Idem. *Tserkov' Bozhiia vo Khriste : Sbornik statei* [Church of God in Christ : Collected Articles], Moscow : PSTGU, pp. 542–600 (in Russian).
3. *Erickson* = Erikson Kh. Dzh., archpriest. *Tserkov' v sovremennoi pravoslavnoi mysli: Kreshchal'naia ekklesiologiia* [The Church in Contemporary Orthodox Thought: Baptismal Ecclesiology], available at: https://psmb.ru/a/erikson-h-dzhon-protoierey-cerkov-v-sovremennoy-pravoslavnoy-mysli-kreshchalnaya-ekklesiologiya.html (15.01.2020).
4. *Laubier* = Lob'e P. (1998). *K tsivilizatsii liubvi* [To the civilization of love] (transl. by A. G. Krysov). Moscow : Stella Aeterna pravoslavno-katolicheskogo prosvetitel'skogo obshhestva Publ. (Russian translation).
5. *Legrand* = Legrand H. "L'ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'église catholique et l'église orthodoxe : convergences atteintes et progrès encore souhaitables". *Istina*, 2006, v. 51/4, pp. 354–374.
6. *Neplyuev 2010a* = Nepliuev N. N. (2010). "Besedy o trudovom bratstve" ["Conversations about the labor fraternity"], in Idem. *Besedy o trudovom bratstve. Chastnoe otvetnoe pis'mo sviashchenniku Ivanovu* [Conversations about the labor fraternity. Private response letter to priest Ivanov], Moscow : Kul'turno-prosvetitel'skii tsentr "Preobrazhenie", pp. 13–304 (in Russian).
7. *Nepliuev 2010b* = Nepliuev N. N. (2010). "Chastnoe otvetnoe pis'mo sviashchenniku Ivanovu" ["Private response letter to priest Ivanov"], in Idem. *Besedy o trudovom bratstve. Chastnoe otvetnoe pis'mo sviashchenniku Ivanovu* [Conversations about the labor fraternity. Private response letter to priest Ivanov], Moscow : Kul'turno-prosvetitel'skii tsentr "Preobrazhenie", pp. 305–389 (in Russian).
8. *Tillard* = Tillard J-M. (1995). *L'église locale : Ecclésiologie de communione et ctholicité*. Paris : Cerf.


**Gzgzyan D. M. Toward the possible development of Fr. Nikolay Afanasiev's Antithesis between "Primate" and "Priority" / The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2020. Is. 34. P. 61–74.**

**DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.010**

**А. В. Шишков**

# «Республика автокефальных церквей» как модель устройства Православной церкви

В 2018–2019 гг. мировое православие вступило в фазу тяжелого институционального кризиса, который обострил существовавшие между автокефальными церквами противоречия. В статье анализируются экклезиологические причины кризиса. Автор указывает, что в православной экклезиологии существуют, как минимум, две конфликтующие друг с другом нормативные теории, которые по-разному описывают устройство Православной церкви. В основе первой лежит принцип всеправославного единства, в основе второй — принцип независимости автокефалий. Первая модель описывает позицию Константинопольской церкви и поддерживается в основном в греческих церквах. Вторая модель описывает позицию Русской православной церкви, к которой, как правило, присоединяются так называемые новые патриархаты. В качестве одной из главных причин кризиса автор выделяет церковный децизионизм, в рамках которого невозможно примирить принципы всеправославного единства и независимости автокефалий. Характерной особенностью современного православного экклезиального ландшафта является отсутствие института права на уровне отношений между автокефальными церквами. Источником организации экклезиального порядка становится не общее для всех участников право, а ничем не ограниченная воля автокефальных церквей, которые выступают здесь в роли суверенов. В заключительной части статьи автор предлагает в качестве альтернативы контуры нормативной экклезиологической теории, опирающиеся на основные принципы республиканизма: свободу как не-доминирование и верховенство права.

ключевые слова: экклезиология, межправославные отношения, республиканизм, децизионизм, автокефалия, первенство, свобода как не-доминирование, церковное право.

В основании современного устройства Православной церкви до недавнего времени лежал принцип признания автокефальных церквей в существующих границах в качестве равных и независимых участников межправославных отношений. На этих основаниях, начиная с 1960-х гг., строилось межправославное взаимодействие,

когда согласием всех поместных церквей было дано начало всеправославному предсоборному процессу. Автокефальные церкви участвовали в предсоборном процессе как равноправные и независимые субъекты. В том же качестве они должны были участвовать во Всеправославном соборе — эти принципы были зафиксированы в соответствующих регламентационных документах [*Регламент*]. Всеправославный предсоборный процесс зафиксировал существовавший на тот момент консенсус в отношении юрисдикционных границ. Отдельные исключения в виде межюрисдикционных конфликтов лишь подтверждали это правило.

Односторонние действия Константинопольской церкви в Украине во второй половине 2018 — начале 2019 г. стали не только вмешательством во внутренние дела автокефальной Русской церкви, но и радикальным пересмотром существовавшего в мировом православии *status quo*. Константинопольский патриархат предпринял попытку навязать мировому православию новую систему церковного порядка, что привело к глубокому кризису, поставившему под удар целостность православия как третьей по величине христианской конфессии. Вопрос признания/непризнания новосозданной Православной церкви Украины (ПЦУ), который стоит сегодня на повестке дня в других автокефальных поместных церквах, лишь углубляет существующий кризис межправославных отношений.

В современном православном богословии до сих пор нет экклезиологической теории, которая бы удовлетворительно описывала причины этого кризиса и предлагала бы варианты выхода из него. В своей статье я постараюсь наметить основные контуры такой теории, которая в своих предпосылках опирается на принципы нормативной республиканской теории. С моей точки зрения, эти принципы (свобода как не-доминирование, верховенство права и т. д.) являются универсальными для организации жизни различных сообществ и не ограничиваются только областью политического, понимаемого как государственное управление. В первой части статьи я опишу контекст постигшего мировое православие кризиса. Во второй — попытаюсь обнаружить его причины. В третьей — проанализирую их с помощью инструментария республиканской теории.

## Кризис соборности в мировом православии

Истоки современного кризиса в мировом православии уходят в 2016 г. и связаны с провалом всеправославного предсоборного

процесса, длившегося 55 лет. Во второй декаде июня 2016 г. на Крите в стенах Богословской академии состоялся «Святой и Великий собор Православной Церкви». В его работе приняли участие 160 архиереев из десяти автокефальных поместных церквей. Этот собор должен был завершить полувековой официальный предсоборный процесс и претендовал на общецерковное значение для всей Православной церкви. Такой статус ему должно было обеспечить представительство всех четырнадцати общепризнанных автокефальных церквей.

Однако буквально за несколько недель до открытия собора ряд церквей объявили о своем отказе в нем участвовать в назначенные ранее даты и попросили о его переносе на более поздний срок: 1 июня с таким заявлением выступил Болгарский патриархат; 6 июня — Антиохийский патриархат; 9 июня — Сербский патриархат; 10 июня — Грузинский патриархат; 13 июня — Московский патриархат. Впрочем, Сербская церковь 15 июня изменила свое решение и в итоге приняла участие в соборе [1].

Многие комментаторы поспешили назвать отказ четырех автокефальных церквей от участия в соборе кризисом или даже упадком соборности *(conciliarity)*. Однако, на мой взгляд, эта оценка не совсем верна, поскольку не учитывает характера отношений между автокефальными церквами на протяжении всего предсоборного процесса. Кризис или тем более упадок предполагает, что на предыдущих этапах эта соборность имела нормальный и устойчивый вид. Однако о всеправославном предсоборном процессе этого сказать нельзя.

Идея созыва всеправославного (или вселенского) собора, который должен был разрешить накопившиеся в мировом православии за многие столетия проблемы и вопросы, появилась еще в конце XIX в. [*Ермилов, 308–311*]. В 1868 г. патриарх Константинопольский Григорий VI выступил с инициативой созвать Вселенский собор, на котором он, в частности, предлагал рассмотреть вопрос об урегулировании греко-болгарского церковного конфликта, связанного с отказом болгарских епископов поминать на литургии Константинопольского патриарха, в чьей юрисдикции они находились. Многие поместные церкви поддержали тогда эту идею, но решающим оказался голос Русской церкви, которая отреагировала на это предложение негативно. Через четыре года

1. О причинах отказа четырех автокефальных церквей участвовать в соборе см.: [*Shishkov 2018*].

конфликт перешел в стадию схизмы, когда Болгарская церковь в одностороннем порядке провозгласила автокефалию, т. е. независимость от Константинопольского патриархата (схизма продлилась до 1945 г.). Однако созванный в 1872 г. в Стамбуле собор, осудивший этнофилетизм как ересь, не получил статуса всеправославного, поскольку не имел поддержки всех автокефальных православных церквей, в первую очередь — Русской церкви.

Вновь тема созыва «Всеправославного вселенского собора» прозвучала в 1920 г., когда сообщение о его подготовке появилось на страницах «Церковной истины», официального издания Константинопольского патриархата [*Ермилов, 310*]. В 1923 г. в Стамбуле под председательством патриарха Константинопольского Мелетия IV прошел «Всеправославный конгресс»[2], на котором было заявлено о созыве в 1925 г. Всеправославного собора. Но собор, приуроченный к 1600-летию Никейского собора, пришлось отменить из-за отказа ряда автокефальных церквей в нем участвовать. По причине невозможности обеспечить представительство всех автокефальных поместных церквей провалились попытки созыва Всеправославного собора в 1926 и 1932 гг. [*Мазырин*]. С той же проблемой столкнулись организаторы совещания глав и представителей автокефальных церквей в Москве в 1948 г., которое мыслилось ими как всеправославное и предсоборное. В нем отказались участвовать представители Константинопольской, Кипрской и Элладской церквей.

Наконец, во многом благодаря усилиям патриархов Константинопольского Афинагора и Московского Алексия I, в 1961 г. на острове Родос прошло первое Всеправославное совещание, с которого берет начало официальный всеправославный предсоборный процесс[3]. Но и здесь не все было гладко. Весь предсоборный процесс можно разделить на периоды различной продолжительности, между которыми случались кризисы в отношениях между автокефальными церквами разной степени сложности. Как правило, эти кризисы приводили к остановке предсоборного процесса и требовали значительных усилий по его перезапуску. При этом нельзя сказать, что в межкризисные периоды качество межцерковной коммуникации было на высоте.

2. Конгресс официально назывался всеправославным, но с точки зрения представительства автокефальных поместных церквей таковым не был.

3. Подробнее об истории процесса см. [*Гусев; Ioniţă*].

Так с 1961 по 1968 гг. состоялось четыре всеправославных совещания, на которых, в частности, был принят обширный каталог тем, требующих разработки в рамках предсоборного процесса (всего более 100 вопросов), и начата их подготовка. Затем последовал перерыв на 8 лет. В 1976 г. на I Всеправославном предсоборном совещании в Шамбези произошел радикальный пересмотр всего каталога тем, число которых было сокращено до десяти. Причем некоторые темы, по которым уже имелись подготовленные материалы, были исключены из повестки. На II и III Всеправославных предсоборных совещаниях (1982 и 1986 гг.) были приняты проекты документов по шести темам из десяти. С 1990-го по 1995 гг. подготовительная комиссия безуспешно пыталась достичь консенсуса по оставшимся темам повестки [*Шишков 2016, 221–226, 231–233*]. В 1996 г. разразился серьезный кризис в отношениях между Московским и Константинопольским патриархатами из-за учреждения последним своей юрисдикции в Эстонии, который привел к кратковременному разрыву евхаристического общения. И хотя общение было восстановлено, между церквами на десятилетие установились довольно прохладные отношения. С 1996 по 2008 гг. предсоборный процесс был фактически «заморожен» [*Гусев, 147–152*].

В 2008 г. по инициативе Константинопольского патриарха Варфоломея в Стамбуле прошел синаксис предстоятелей автокефальных православных церквей, на котором было принято решение возобновить предсоборный процесс. Уже в следующем году состоялось IV Всеправославное предсоборное совещание. Однако к 2011 г. процесс вновь забуксовал.

В марте 2014 г. собравшиеся на синаксис в Стамбуле предстоятели автокефальных православных церквей приняли неожиданное на тот момент решение о созыве Всеправославного собора. Собор был запланирован на июнь 2016 г., его проведению должна была предшествовать ревизия всех имевшихся на тот момент проектов документов (ведь бóльшая их часть была подготовлена еще в 1980-х гг.). Работать с документами должна была специальная подготовительная комиссия под руководством митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа). За полтора года комиссии удалось утвердить только три из восьми документов. Заседание Всеправославного предсоборного совещания в декабре 2015 г. было прервано из-за невозможности достижения консенсуса по оставшимся проектам документов, а также по регламенту проведения собора. Возникший кризис

предсоборного процесса пришлось экстренно разрешать предстоятелям автокефальных церквей, которые собрались на синаксис в Шамбези в январе 2016 г. Синаксис утвердил проекты документов, вынесенных на собор, и проект регламента его проведения. По инициативе патриарха Московского и всея Руси Кирилла все проекты были опубликованы, поскольку среди верующих всеправославный предсоборный процесс часто критиковался за излишнюю закрытость.

Несмотря на то, что антиохийская и грузинская делегации не подписали доработанного проекта документа, посвященного браку, а антиохийская делегация вдобавок не подписала проект регламента проведения собора, участники синаксиса не стали откладывать собор и учредили специальный предсоборный секретариат, который в ходе организации собора должен был разрешить все существующие разногласия. Но новый орган не справился с возложенной на него задачей и к началу собора препятствовавшие его проведению противоречия так и остались неразрешенными[4].

Важно понимать, что всеправославный статус собора на протяжении всей истории его подготовки *всегда* связывался с участием в нем представителей *всех* общепризнанных автокефальных православных церквей. В этом смысле заявления официальных представителей Константинопольского патриархата о том, что прошедший в 2016 г. на Крите «Святой и Великий собор Православной Церкви» является всеправославным, безосновательны и представляют собой жест отчаяния.

В последовавшей за проведением собора на Крите официальной реакции четырех церквей, не принявших в нем участие, мы видим, что критское событие не рассматривается ими как завершение определенного предсоборного цикла. Критская встреча, с точки зрения этих церквей, — это часть предсоборного процесса, который в конце концов должен завершиться проведением Всеправославного собора, на котором будет представлена вся полнота мирового православия. Однако этому не суждено было случиться. Действия бывшего главным двигателем всеправославного предсоборного процесса Константинопольского патриарха

4. В первую очередь это касалось восстановления евхаристического общения между Антиохийским и Иерусалимским патриархатами, которое было разорвано в 2013 г. Критский собор должен был открыться совместным служением литургии всеми участниками. Но организаторы собора не озаботились вопросом, как будут сослужить делегации Антиохийской и Иерусалиской церквей, между которыми на тот момент не было евхаристического общения [*Shishkov 2018, 102–103*].

Варфоломея в 2018–2019 гг. стали разворотом в диаметрально противоположном направлении в понимании всеправославного единства.

Этот пространный исторический экскурс понадобился нам, чтобы показать, что провал всеправославного соборного процесса был скорее нормой для православной соборности, нежели ее упадком. Напротив, проведение Всеправославного собора в том виде, в каком он был задуман, стало бы настоящим чудом. Причина такого состояния соборности не может быть сведена лишь к церковной политике, она лежит гораздо глубже — в экклезиологии, т. е. в разном понимании структуры Православной церкви, соотношения роли церковных автокефалий и вселенского первоиерарха.

## Экклезиологические причины кризиса: две модели Православной церкви

Ранее я уже писал о двух моделях церковного устройства, которые характерны для современной православной экклезиологии. Кратко я называю их: «первый без равных» и «равные без первого» [*Шишков 2016, 246–250*].

*Первая модель* описывает позицию Константинопольской церкви и поддерживается в основном в греческих церквах. С точки зрения этого подхода в Православной церкви существует верховная властная инстанция — первенствующий по чести в священных диптихах первоиерарх. Сегодня — это Константинопольский патриарх. Первенство чести в этой модели становится основанием для различных властных прерогатив, выходящих за рамки управления Константинопольской церковью, среди которых: управление всей православной диаспорой (в том числе право в одностороннем порядке принимать в свою юрисдикцию епархии и приходы диаспоры, находящиеся в юрисдикции других автокефальных церквей); предоставление и упразднение автокефалии; верховный арбитраж в межправославных спорах; созыв всеправославных совещаний, совещаний глав и представителей автокефальных поместных церквей и, наконец, всеправославного собора, а также председательство на всех созываемых им собраниях. Как председатель, первенствующий по чести первоиерарх становится голосом возглавляемых им всеправославных собраний и символом единства Церкви. Все перечисленные выше дополнительные полномочия ставят Константинопольского па-

триарха на совершенно уникальное место в системе общецерковного управления, делая его единственным сувереном в Православной церкви.

Вторая модель описывает позицию Русской церкви, к которой, как правило, присоединяются так называемые новые патриархаты[5]. В основе этого подхода лежит идея принципиального равенства всех автокефальных поместных церквей. Согласно второй модели, каждая автокефальная поместная церковь осуществляет власть в своих собственных границах, которые распространяются и на православную диаспору, поскольку верующие в диаспоре хотят иметь прямую связь с исторической церковью-матерью. Таким образом автокефальная церковь обладает правом окормлять свою паству в диаспоре, а значит создавать в ней свои организационные структуры — приходы, епархии, митрополии, экзархаты и т. д. Кроме того, каждая автокефальная церковь-мать самостоятельно принимает решение о предоставлении автокефалии своей части и без ее согласия легитимная автокефалия невозможна. Вторая модель предполагает, что никто не имеет права вмешиваться во внутренние дела автокефальной церкви. Созыв общецерковного собора, чья власть может превышать власть автокефалий, происходит через согласие всех автокефальных церквей. Верховная власть общецерковного собора в этом случае возникает через совместный волевой акт всех церковных автокефалий, представленных на соборе полноправными и уполномоченными церковными делегациями. Голосом и символом единства Православной церкви в данном случае становится не его председатель, а сам собор. Отсутствие консенсуса позволяет несогласным суверенам не признавать решений, принятых собором, что лишает его авторитета общецерковной властной инстанции[6].

Эта модель подразумевает, что верховная власть принадлежит автокефальным церквам и осуществляется в их границах, т. е. что в Православной церкви именно автокефалии являются подлинными суверенами.

Описанные выше модели вступают в конфликт уже на уровне базовых принципов, заложенных в них. Первая — константинопольская модель — опирается на принцип единства мирового

5. Грузинский, Сербский, Румынский и Болгарский патриархаты. Иногда эту модель можно встретить и в позиции Антиохийской церкви.

6. К примеру, в аргументации Антиохийской, Русской, Грузинской и Болгарской церквей их неучастие в Критском соборе (т. е. отсутствие всеправославного консенсуса) становится достаточным основанием, чтобы не признать общецерковный статус самого собора и его документов [*Shishkov 2018, 104–105*].

православия, которое обеспечивается координационными и организационными усилиями первенствующего по чести первоиерарха. При этом претензии первоиерарха на гегемонию в мировом православии ставят под вопрос независимость автокефалий, которая, в свою очередь, является базовым принципом второй — автокефалистской — модели. Таким образом, конфликт между двумя экклезиологическими моделями рождается из напряжения между принципами единства и независимости. Задача православной экклезиологии — найти способ непротиворечивого сочетания этих базовых принципов.

## Экклезиологические причины кризиса: церковный децизионизм

Вышеупомянутые модели церковного устройства представляют собой нормативный аспект экклезиологической теории. Но помимо нормативного в экклезиологии должен быть и дескриптивный аспект, который бы описывал то, как современные поместные православные церкви взаимодействуют между собой, — экклезиальное пространство межправославных отношений. Такое теоретическое описание православных церковных институтов и отношений встречается в православном богословии довольно редко[7].

Традиционно считается, что Православная церковь административно состоит из четырнадцати общепризнанных автокефальных поместных церквей, к которым сегодня добавляются две, по признанию которых нет всеправославного консенсуса — Православная церковь в Америке и Православная церковь Украины. Кроме того, существуют непризнанные автокефальные церковные структуры: Македонская православная церковь, Черногорская православная церковь — и различные, так называемые истинно-православные церкви. Формально они находятся за пределами мирового православия, поскольку не имеют евхаристического общения с каноническими поместными церквами. Но при этом они могут быть признаны и войти в семью православных поместных церквей, как это случилось с Русской православной церковью за границей, вошедшей в состав РПЦ, а также Украинской православной церковью Киевского патриархата

7. В качестве примера теоретизирования в этом направлении, прежде всего, следует упомянуть работу А. И. Кырлежева [*Кырлежев*].

и Украинской автокефальной православной церковью, которые стали основой ПЦУ.

Характерной особенностью современного православного экклезиального ландшафта является отсутствие института права на уровне отношений между автокефальными церквами (аналог международного права)[8]. Будем по аналогии называть его «межцерковным правом», хотя это и не совсем корректное именование. Существует лишь обычай, признающий существование автокефальных церквей, принадлежность которых к Православной церкви определяется через категорию евхаристического общения. Видимым проявлением этого общения является совместное участие членов разных автокефальных церквей в Евхаристии (как на уровне иерархии, так и простых верующих). Символом этого общения также становится поминание за литургией, возглавляемой предстоятелем церкви, других предстоятелей автокефальных церквей в согласии со священными диптихами.

В 1960-х гг. в рамках всеправославного предсоборного процесса предпринимались попытки создать общую для всей Православной церкви систему права, однако они провалились. Дальше вопроса о кодифицировании источников права и проектов документов, призванных регулировать отдельные стороны межцерковных отношений, ничего сделано не было. Вопрос об институтах правоприменения на всеправославном уровне даже не ставился. При этом автокефальные церкви демонстрировали постоянное пренебрежение даже теми немногими правилами, которые были приняты, чтобы регулировать всеправославный предсоборный процесс. Например, решения синаксисов предстоятелей автокефальных церквей 2014 и 2016 гг. прямо противоречили выработанному регламенту, согласно которому все ключевые решения по проведению собора должны были приниматься всеправославными совещаниями[9]. Это говорит лишь о том, что никто не рассматривал эти правила как действующее право.

8. Комментаторы, которые пишут о каноничности/неканоничности тех или иных действий в рамках межправославных отношений, совершают ошибку. Вопрос о каноничности (легальности) может ставиться только тогда, когда существует система права, которая включает в себя не только правовой кодекс, но и практику правоприменения, а также органы, следящие за правоприменением. В Православной церкви не только нет правовых институтов и надзорных органов, но даже единого кодекса права. Древние каноны представляют собой каноническое предание, а не действующее право. Нередко каноническое предание может использоваться для обоснования властного произвола, что противоречит функции института права, которое призвано защищать от произвола.

9. Регламент всеправославного предсоборного процесса, принятый на III Всеправославном предсоборном совещании 1986 г. см.: [*Ioniță, 179–183*].

В отсутствие системы правового регулирования на всеправославном уровне, отношения между автокефальными церквами выстраиваются совсем на другой основе. Источником организации экклезиального порядка становится не общее для всех участников право, а ничем не ограниченная воля автокефальных церквей, которые выступают здесь в роли разнообразных суверенов [10]. Соответственно, возникающие между церквами конфликты не могут быть разрешены в рамках общецерковного права, поскольку его нет.

Антон Гелясов справедливо замечает:

Православная церковь в Америке, двойная юрисдикция в Эстонии, Критский собор, полемика, связанная со статусом Македонской церкви, появление новой Автокефальной православной церкви Украины, перипетии Архиепископии православных русских церквей в Западной Европе, множество православных епархий, параллельно существующих на одной территории, переходы приходов из одной юрисдикции в другую… Все ситуации и проблемы, связанные с этими и иными событиями, свидетельствуют о том, что канонические механизмы разрешения подобных конфликтов практически отсутствуют [*Гелясов, 182*].

Ситуация применения канонов при решении церковных проблем выглядит следующим образом:

Одни церкви могут просто вынуть из канонической копилки правило, давно потерявшее свой исторический смысл (но официально не являющееся отмененным, а значит действительным для всей церковной полноты) и применять его для решения определенных задач; в свою очередь, другие церкви, несогласные с этим, так же обращаются к множественному своду правил, откуда вынимают формально действующий, но по сути такой же мертвый канон, на основании которого они и строят свою аргументацию. Таким образом, мы получаем «каноническую дуэль», в которой обе стороны как одинаково правы, так и одинаково ошибаются [*Гелясов, 182*].

Варианты разрешения двухсторонних конфликтов, как правило, укладываются в два сценария. Первый сценарий предпола-

10. Суверенная воля не обязательно принадлежит главе церкви, она может быть локализована в предстоятеле, синоде или соборе; ее выразителем может быть даже государство, если церковь организационно ему подчинена.

гает победу одного суверена над другим (когда одна сила значительно превосходит другую). В этом случае одна из сторон теряет свой суверенитет и признает верховную власть другой стороны. Второй — достижение компромисса, которое выражается в заключении договора между сторонами. Однако второй вариант не означает, что этот договор не может быть нарушен, поскольку отсутствует инстанция, следящая за выполнением договоров. Таким образом, пространство отношений между автокефальными церквами — это пространство столкновения суверенных воль, и оно должно быть соответствующим образом описано в экклезиологической теории.

При создании теоретической модели описания взаимодействия православных автокефальных церквей я предлагаю опираться на децизионистскую теорию суверенитета, которую предложил в начале XX в. немецкий юрист и теоретик права Карл Шмитт (1888–1985). Шмиттеанский инструментарий позволяет связать вопрос о верховной власти в церкви (а значит и темы первенства и автокефалии) с понятием суверенитета, определяемого через чрезвычайное положение. В первой главе своего труда, посвященного вопросам суверенитета, под названием «Политическая теология: четыре главы к учению о суверенитете» Карл Шмитт дает такое определение суверена: «Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [*Шмитт 2000, 15*].

Децизионизм как направление теоретической мысли в политической философии и теории права берет свое начало еще в XVII в. в трудах Луи де Бональда, Доносо Кортеса и Жозефа де Местра, однако наибольший вклад в его развитие внес Карл Шмитт [*Филиппов, 41–52*]. Для Шмитта децизионизм — это одна из форм юридической мысли: *мышление о решении* [*Шмитт 2013, 309*]. Смысл децизионизма заключается в том, что любые нормы и законы, любое право и его интерпретация, любой порядок находят свое сущностное основание в решении суверена. При том, как пишет Шмитт,

> для юриста децизионистского типа источником всякого «права», т. е. всех последующих норм и порядков, является не приказ как таковой, а авторитет, или суверенитет, конечного решения, которое принимается вместе с приказом [*Шмитт 2013, 323*].

Анализируя децизионизм Томаса Гоббса, Шмитт говорит, что подлинное, чистое решение не может выводиться ни из со-

держания предшествующей нормы, ни из уже существующего порядка. «Суверенное решение есть абсолютное начало, а начало (также в смысле ἀρχή) есть не что иное, как суверенное решение» [*Шмитт 2013, 325*], — пишет он. Суверенное решение «возникает из нормативного ничто и конкретного непорядка» [*Шмитт 2013, 325*].

Ранее я уже показывал, как различные способы действовать в пространстве межправославных отношений связаны с решением о чрезвычайном положении [*Шишков 2014*]. Такие важные вопросы, связанные с суверенитетом, как, например, провозглашение/ упразднение автокефалии, а также расширение территории (канонической и в диаспоре), находят свое решение через введение чрезвычайной ситуации. Создание на территории Украины автокефальной церкви — это тоже суверенное решение Константинопольского патриархата, которое не имеет никаких правовых оснований, т. е. возникает, если следовать Шмитту, из «нормативного ничто». Реакция Московского патриархата на действия Константинополя — непризнание создания ПЦУ и разрыв евхаристического общения — тоже должна быть квалифицирована как суверенное решение, вводящее чрезвычайное положение.

Эксклюзивное право Константинопольского патриарха единолично предоставлять автокефалию любой церкви не имеет никакого иного источника, кроме его собственной воли, подтвержденной собором Константинопольской церкви. В каноническом предании Православной церкви «право предоставлять автокефалию» отсутствует[11]. Представление о том, что «право» предоставлять автокефалию разделяется всеми и является общепринятым, безосновательно, достаточно обратиться к материалам дискуссий по этому вопросу, которые велись на различных всеправославных предсоборных встречах. Общеправославного консенсуса по вопросу о провозглашении автокефалии пока нет. Эта тема даже была исключена из повестки готовившегося всеправославного собора [*Шишков 2016, 233–234*].

Однако церковный децизионизм не позволяет совмещать принципы всеправославного единства и независимости автокефалий, и поэтому он не может стать основой для нормативной

11. Единственным исключением является 8 правило Эфесского собора, в котором подтверждается автокефальный статус Кипрской церкви. Однако это правило не вводит никаких норм, регулирующих процедуру провозглашения и признания автокефалии, а также определяющих критерии, по которым ту или иную церковь можно считать автокефальной.

экклезиологической теории, в которой эти принципы должны непротиворечиво сочетаться. При этом децизионистское описание функционирования церковных институтов становится хорошей дескриптивной теорией устройства современного православия.

## Альтернативная экклезиологическая модель: «республика автокефальных церквей»

Итак, мы увидели выше, что главный вопрос православной экклезиологии в области отношений между автокефальными церквами звучит сегодня следующим образом: как сочетать, с одной стороны, стремление к всеправославному единству (как символическому, так и единству в принятии решений), а с другой — защиту независимости автокефальных церквей. В децизионистской парадигме это затруднительно сделать. Нормативные модели, которые я называю «первый без равных» и «равные без первого», также не в состоянии разрешить эту дилемму.

Ключевым понятием для идеи независимости автокефалии является свобода, понимаемая как отсутствие вмешательства [12]. В политической теории такое — *негативное* — понимание свободы лежит в основе политического либерализма [13]. Дискуссия о том, насколько такое понимание свободы приемлемо для нормативной политической теории, ведется давно. Для нашего исследования важным выводом из этой дискуссии является утверждение, что негативная свобода не позволяет включить в теорию такие ценности политического (а в нашем случае церковного) сообщества как единство (см., например [*Тейлор*]). Однако противоположное, *позитивное*, понимание свободы — быть хозяином самому себе — не гарантирует отсутствия вмешательства [14].

Альтернативой строгой дихотомии негативной и позитивной свободы является концепция свободы как *не-доминирования*, которая получила свое развитие в республиканской нормативной теории [15] [*Петтит; Скиннер*]. Один из главных ныне живущих

12. Именно так описывают специфику автокефалии как суверенитета ее теоретики в XX в. См., например, [*Троицкий, 33–54*].

13. См., например, классическую работу Исайи Берлина «Две концепции свободы» [*Современный либерализм, 19–43*].

14. Это хорошо показал И. Берлин, хотя и аргументы Ч. Тейлора против его критики тоже заслуживают внимания.

15. Республиканские принципы отнюдь не чужды православной традиции. Энтони Калделлис показывает, что республиканизм был важной составляющей византийского образа мысли как в политических, так и в церковных отношениях [*Калделлис*].

теоретиков республиканизма Филип Петтит считает, что сама дихотомия позитивной/негативной свободы — ложная по своей сути. Он пишет:

> Полагаю, что различение негативной и позитивной свободы сослужило плохую службу в истории политической мысли, поддержав философскую иллюзию, согласно которой, если отставить в сторону детали, существуют всего два способа понимания свободы: свобода состоит либо в отсутствии внешних препятствий для индивидуального выбора, либо в присутствии и, как правило, приведении в действие средств, способствующих господству над собой и самореализации: особенно таких средств, как участие в правлении и голосование, с помощью которых индивид может объединяться с другими в формировании общей, народной воли [*Петтит, 55–56*].

Третий путь, который предлагает Петтит, — это понимание свободы как не-доминирования. Различие между не-вмешательством и не-доминированием заключается в том, что «доминирование возможно без вмешательства, а вмешательство возможно без доминирования» [*Петтит, 61*].

Говоря о первой части этого утверждения, Олег Хархордин поясняет, что свобода как не-доминирование означает «не быть в воле другого» [*Хархордин*]. Доминирование без вмешательства существует в ситуации, когда есть потенциальная возможность произвольно вмешиваться в дела другого. Например, Константинопольский патриархат вмешался в дела Русской церкви в Украине, тем самым нарушив ее свободу. Но при этом другие церкви, несмотря на то, что в их жизнь никто не вмешивался, оказываются несвободными от доминирования, поскольку существует возможность, что Константинопольский патриархат произвольно вмешается в их внутренние дела. Они зависят от воли Константинополя, а значит в отношении них осуществляется доминирование.

При этом возможно вмешательство без доминирования. Оно, к примеру, происходит, когда вмешательство осуществляется на основании правил, принимаемых всеми членами сообщества. Отсюда другой важный принцип республиканской теории: «в республиканской традиции свобода рассматривается как статус, который существует только в условиях надлежащего правового режима» [*Петтит, 83*]. Петтит пишет: «Подобно тому, как законы наделяют правителей полномочиями, законы создают и свободу, разделяемую всеми гражданами» [*Петтит, 83*]. Таким образом, нормативная теория, связанная

с концепцией не-доминирования, предполагает, что верховная власть — это власть законов, а не власть людей. Соответственно, проблема верховной власти в республиканской теории решается через делегирование суверенитета институту права, а не конкретным акторам (в нашем случае — не автокефалиям и не первоиерарху). Главная задача институтов, основанных на концепции свободы как не-доминирования, заключается в защите от произвола. Через принцип верховенства закона создается возможность создания общего пространства *(res publica)* для действия всех участников сообщества (как индивидуальных, так и коллективных).

Как уже было сказано выше, в Православной церкви нет институтов, которые бы защищали от произвола, а в пространстве отношений между автокефальными церквами правовое регулирование отсутствует. Соответственно, первым шагом к преодолению кризиса межправославных отношений должно стать восстановление роли права в церкви, разработка правовых норм, регулирующих эти отношения, а также формирование всеправославных правовых институций, которые будут следить за осуществлением правоприменения.

Принципы работы таких всеправославных институций так же, как и правовой кодекс или даже конституция Православной церкви, должны быть результатом общего решения всех независимых церковных автокефалий. Поскольку эти новые принципы взаимодействия затрагивают интересы не только коллективных акторов (автокефальных церквей), но и индивидуальных (как церковных иерархов, так и простых верующих), они должны пройти стадии общественного обсуждения как в общем пространстве, так и в профессиональных сообществах (духовные школы, теологические университеты, миссионерские общества и т. д.) и региональных средах (автокефальные и автономные церкви, епархии, приходы). В Русской православной церкви с 2009 г. существует механизм публичного обсуждения готовящихся официальных документов, имеющих общецерковное значение в рамках автокефальной церкви, — Межсоборное присутствие. Этот опыт может быть использован при организации дискуссии и учете мнения православных верующих. Также возрастает роль разного рода профессиональных церковных ассоциаций и союзов, как международных, так и региональных.

Суверенитет права позволяет примирить в рамках одной экклезиологической модели принципы всеправославного единства

и независимости автокефалий. Общие для всех правила становятся объединяющим принципом и создают единое пространство межправославных отношений. В то же самое время они защищают независимость автокефалий. Организация межцерковных отношений на республиканских принципах свободы как не-доминирования и верховенства права, разделяемого всеми участниками этих отношений, позволит, на мой взгляд, выйти из текущего кризиса и избежать подобных проблем в будущем.

Применение республиканских принципов к экклезиологии открывает путь к разработке новой нормативной экклезиологической теории, в основе которой будет лежать идея защиты свободы членов церкви от доминирования. Эта теория не должна ограничиваться только уровнем отношений между автокефальными церквами, но должна описывать все уровни церковного устройства, начиная с общинно-приходского. Для создания такой теории требуется возвращение права в орбиту православной экклезиологии и актуализация канонического предания Церкви с учетом современных проблем, встающих перед верующими. Вслед за этим должна последовать дискуссия о создании соответствующих церковных институтов, которые будут защищать верных от произвола.

## Литература


1. *Гелясов* = Гелясов А. Кодификация канонического права в православной церкви: история и актуальные проблемы // Збожжа. 2019. Вып. 1. С. 162–186.
2. *Гусев* = Гусев А. История подготовки Всеправославного собора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 127–164.
3. *Ермилов* = Ермилов П. Дискуссии конца XIX — первой половины XX в. о праве созыва Всеправославного собора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 308–332.
4. *Калделлис* = Калделлис Э. Византийская республика : Народ и власть в Новом Риме. СПб. : Дмитрий Буланин, 2016. 448 с.
5. *Кырлежев* = Кырлежев А. Мировое православие: типология автокефальных церквей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 74–101.
6. *Мазырин* = Мазырин А. К вопросу о русском факторе в срыве Всеправославного собора в 1920–1930-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 333–357.

7. *Петтит* = Петтит Ф. Республиканизм: теория свободы и государственного правления / Пер. с англ. А. Яковлева. М. : Издательство Института Гайдара, 2016. 488 с.
8. *Регламент* = Регламент организации и работы Святого и Великого Собора Православной Церкви. URL: https://www.holycouncil.org/-/procedures (дата обращения: 01.10.2019).
9. *Скиннер* = Скиннер К. Свобода до либерализма / Пер. с англ. А. В. Магуна ; Науч. ред. О. В. Хархордин. СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. 120 с.
10. *Современный либерализм* = Современный либерализм : Джон Ролз, Исайя Бёрлин, Рональд Дворкин, Уил Кимлика, Майкл Дж. Сэндел, Джереми Уолдрон, Чарльз Тейлор. М. : Дом интеллектуальной книги : Прогресс-Традиция, 1998. 248 с.
11. *Тейлор* = Тейлор Ч. Что не так с негативной свободой? // Логос. 2013. № 2 (92). С. 187–207.
12. *Троицкий* = Троицкий С. В. О церковной автокефалии // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 7 (июль). С. 33–54.
13. *Филиппов* = Филиппов А. Ф. К политико-правовой философии пространства Карла Шмитта // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 2. С. 41–52.
14. *Хархордин* = Хархордин О. Что такое республиканская традиция? URL: http://polit.ru/article/2007/12/27/respublica/ (дата обращения: 01.10.2019).
15. *Шишков 2014* = Шишков А. Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3 (32). С. 197–224.
16. *Шишков 2016* = Шишков А. Спорные экклезиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 210–254.
17. *Шмитт 2000* = Шмитт К. Политическая теология : Сборник. М. : Канон-пресс-Ц, 2000. 336 с.
18. *Шмитт 2013* = Шмитт К. Государство: право и политика. М. : Территория будущего, 2013. 446 с.
19. *Ioniţă* = Ioniţă V. Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. Fribourg : Institute for Ecumenical Studies University of Fribourg, 2014. 214 p.
20. *Shishkov 2018* = Shishkov A. Die Rezeption des Panorthodoxen Konzils auf Kreta durch autokephale Kirchen, die nicht daran teilnahmen // Una Sancta. 2018. N. 2. S. 99–111.

**A. V. Shishkov**

## "The Republic of Autocephalous Churches" as a Model of the Orthodox Church

In 2018–2019 World Orthodoxy entered a phase of severe institutional crisis, which exacerbated the contradictions existed between the autocephalous churches. The article analyzes the ecclesiological causes of the crisis. The author points out that in Orthodox ecclesiology there are at least two conflicting normative theories describing the structure of the Orthodox Church in different ways. The first is based on the principle of pan-Orthodox unity, the second is based on the principle of independence of autocephaly. The first model describes the position of the Ecumenical Patriarchate and is supported mainly in Greek-speaking churches. The second model describes the position of the Russian Orthodox Church, to which the so-called "New patriarchies" are usually joined. As one of the main causes of the crisis, the author also emphasizes church decisionism, within the framework of which it is impossible to reconcile the principles of pan-Orthodox unity and independence of autocephaly. A characteristic feature of the modern Orthodox ecclesial landscape is the lack of the institution of law at the level of relations between autocephalous churches. The source of the ecclesial order is not the common rules to all participants of inter-Orthodox relations, but the sovereign will of the autocephalous churches. In the final part of the article, the author proposes, as an alternative, the contours of normative ecclesiological theory based on the main principles of republicanism: freedom as non-dominance and the rule of law.

KEYWORDS: ecclesiology, inter-Orthodox relations, republicanism, decisionism, autocephaly, primacy, freedom as non-dominance, canon law.

## References

1. Ermilov P. (2016). "Diskussii kontsa XIX — pervoi poloviny XX v. o prave sozyva Vsepravoslavnogo sobora" ["Debates About the Right to Convoke Pan-Orthodox Council in the End of the XIX and the First Half of the XX Century"]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2016, v. 1 (34), pp. 308–332 (in Russian).
2. Filippov A. F. (2009). "K politiko-pravovoi filosofii prostranstva Karla Shmitta" ["On the Carl Schmitt's Political and Legal Philosophy of Space"]. *The Russian Sociological Review*, 2009, v. 8, n. 2, pp. 41–52 (in Russian).
3. Geliasov A. (2019). "Kodifikatsiia kanonicheskogo prava v pravoslavnoi tserkvi: istoriia i aktual'nye problemy" ["Codification of Canon Law in the Orthodox Church: History and Actual Problems"]. *Zbozhzha*, 2019, v. 1, pp. 162–186 (in Russian).

4. Gusev A. (2016). “Istoriia podgotovki Vsepravoslavnogo sobora” [“History of the Preparation of the Pan-Orthodox Council”]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 2016, v. 1 (34), pp. 127–164 (in Russian).
5. Ioniţă. V. (2014). *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church*. Fribourg : Institute for Ecumenical Studies University of Fribourg.
6. Kaldellis E. (2016). *Vizantiiskaia respublika : Narod i vlast’ v Novom Rime* [The Byzantine republic: People and power in New Rome]. St. Petersburg : Dmitrii Bulanin (Russian translation).
7. Kharkhordin O. (2007). *Chto takoe respublikanskaia traditsiia?* [What is the Republican Tradition?], available at: http://polit.ru/article/2007/12/27/respublica/ (01.10.2019) (in Russian).
8. Kyrlezhev A. (2016). “Mirovoe pravoslavie: tipologiia avtokefal’nykh tserkvei” [“Orthodox Commonwealth: A Typology of Autocephalous Churches”]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 2016, v. 1 (34), pp. 74–101 (in Russian).
9. Mazyrin A. (2016). “K voprosu o russkom faktore v sryve Vsepravoslavnogo sobora v 1920–1930-e gg.” [“The Russian Factor in the Failure of the Pan-Orthodox Council in the 1920–1930s.”]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 2016, v. 1 (34), pp. 333–357 (in Russian).
10. Pettit F. (2016). *Respublikanizm: teoriia svobody i gosudarstvennogo pravleniia* [Republicanism: the theory of freedom and government]. Moscow : Gaidar Institute Publishing House (Russian translation).
11. *Reglament organizatsii i raboty Sviatogo i Velikogo Sobora Pravoslavnoi Tserkvi* [The regulation of the organization and work of the Holy and Great Council of the Orthodox Church], available at: https://www.holycouncil.org/-/procedures (01.10.2019) (in Russian).
12. Shishkov A. (2014). “Tserkovnaia avtokefaliia cherez prizmu teorii suvereniteta Karla Shmitta” [“Church Autocephaly Through the Lens of Carl Schmitt’s Theory of Sovereignty”]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 2014, v. 3 (32), pp. 197–224 (in Russian).
13. Shishkov A. (2016). “Spornye ekkleziologicheskie voprosy povestki Vsepravoslavnogo sobora i problema verkhovnoi vlasti v Pravoslavnoi tserkvi” [“Controversial Ecclesiological Issues of the Pan-Orthodox Council Agenda and the Question of Sovereign Power in the Orthodox Church”]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 2016, v. 1 (34), pp. 210–254 (in Russian).
14. Shishkov A. (2018). “Die Rezeption des Panorthodoxen Konzils auf Kreta durch autokephale Kirchen, die nicht daran teilnahmen”. *Una Sancta*, 2018, v. 2, S. 99–111.
15. Shmitt K. (2000). *Politicheskaia teologiia* [Political Theology]. Moscow : Kanon-press-Ts (Russian translation).

16. Shmitt K. (2013). *Gosudarstvo: pravo i politika* [State: Law and Politics]. Moscow : Territoriia budushchego (Russian translation).
17. Skinner K. (2006). *Svoboda do liberalizma* [Liberty Before Liberalism]. St. Petersburg : European University Publishing House (Russian translation).
18. *Sovremennyy liberalizm: Dzhon Rolz, Ronal'd Dvorkin, Isayya Berlin, Uil Kimlika, Maykl Dzh. Sendel, Dzheremi Uoldron, Charl'z Teylor* [Modern Liberalism: John Rawls, Ronald Dworkin, Isaiah Berlin, Will Kymlicka, Michael J. Sandel, Jeremy Waldron, Charles Taylor]. Moscow : Dom intellektual'noi knigi : Progress-Traditsiia, 1998 (Russian translation).
19. Taylor C. (2013). "Chto ne tak s negativnoi svobodoi?" ["What's Wrong with Negative Liberty"]. *Logos*, 2013, v. 2 (92), pp. 187–207 (Russian translation).
20. Troitskii S. V. (1948). "O tserkovnoi avtokefalii" ["On the church autocephaly"]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, 1948, v. 7, pp. 33–54 (in Russian).

**Шишков А. В. «Республика автокефальных церквей» как модель устройства Православной Церкви // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 75–95. DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.003**

**А. Поцци**

# Некоторые размышления об экклезиологии II Ватиканского собора

Возвращение к библейскому понятию «народ Божий» в применении к Церкви представляет собой поворот в понимании и восприятии самой Католической церкви отцами, участвовавшими в работе II Ватиканского собора. В статье описываются основные грани этого понятия. Частью этого народа Божьего являются все те, кто составляют церковь и несут в ней различные служения, а также исполняют различные функции. Динамичное соотношение между харизматическими и иерархическими служениями должно войти в сознание всех и каждого, повлиять на увеличение роста общин и интенсивность возвещения Евангелия. Харизматические и иерархические служения — это дары, поэтому те, кто был ими одарен, не должны использовать их как инструмент власти и доминирования над братьями. Они не могут использоваться в личных целях, для укрепления малой или большой власти, но должны приближать приход Царства Божьего уже здесь на земле, полное воплощение которого произойдет только при парусии Господа Иисуса Христа.

ключевые слова: II Ватиканский собор, *Lumen gentium* («Свет народам»), народ Божий, харизматические служения, иерархические служения, царство Божье.

II Вселенский Ватиканский собор (XXI — в Католической церкви) проходил в Риме с 11 октября 1962 г. по 8 декабря 1965 г., т. е. по времени он отстоит от нас уже почти на 60 лет. Многое за это время изменилось, но некоторые интуиции и идеи, родившиеся на этом соборе, до сих пор остаются актуальными. В данной статье мы будем ссылаться главным образом на догматическую конституцию о Церкви *Lumen gentium* («Свет народам»).

## Церковь всегда обновляется *(Ecclesia semper reformanda)*

В документах собора говорится:

> Тогда как Христос, «святой, непричастный злу, непорочный» *[1], не знал греха *[2], а пришел только «для умилостивления за грехи народа» *[3], Церковь, принимающая в лоно свое грешников, в одно и то же время и святая,

*[1] Евр 7:26
*[2] Ср. 2 Кор 5:21
*[3] Евр 2:17

и всегда нуждающаяся в очищении, непрестанно следует путем покаяния и обновления *[1] [*О Церкви, 81*]. *[1] *LG.8*

Отцы II Ватиканского собора говорили о необходимости постоянного возвращения Церкви к своему образу, который соответствовал бы Тому, Кто ее возжелал, — Иисусу Христу. При этом термин *реформа* ни разу не употребляется в документах собора из-за очевидной и непосредственной опасности разделения, которая проявилась в Католической церкви в связи с появлением Протестантизма. Тем не менее это утверждение наглядно показывает необходимость и постоянство процесса, который можно сформулировать в следующих терминах: очищение, покаяние и обновление. Очищение, покаяние и обновление не являются целями сами по себе, но они направлены на преображение не только устройства церкви, но и всех тех, кто являются ее членами.

В цитате, с которой мы начали наши рассуждения, важно подчеркнуть несколько моментов. Во-первых, констатируется разница между Христом (святым, невинным и непорочным) и Церковью, в которую входят грешники. Во-вторых, подчеркивается богочеловеческая природа Церкви. В жизни Церкви имеет место божественный компонент (Дух, Который руководит ею; Иисус Христос, Который в ней присутствует) и человеческий, значит, по своей природе она одновременно является святой (освященной) и грешной. В-третьих, речь идет о динамике, к которой призвана церковь: из-за наличия греховного компонента церковь как таковая и все те, кто в нее входят, нуждаются в очищении, покаянии и обновлении.

Именно в этой логике, по нашему мнению, следует рассматривать проблематику отношений между харизматическими и иерархическими служениями — отношений одновременно существенных, сложных и иногда конфликтных.

## Церковь между призванием и структурой

Апостол Павел посвящает 12-ю главу Первого послания к коринфянам харизмам, или духовным дарам. Он говорит об этом в терминах различия и единства:

Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же и действия различны, а Бог один и тот же, производящий всё во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу *[2]. *[2] 1 Кор 12:4–7

Он подчеркивает: «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» *[1]. Далее в этом же послании Павел вводит представления об иерархии:

*[1] 1 Кор 12:11

И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки. Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учители? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи? *[2].

*[2] 1 Кор 12:28–30

Из этих строк видно, что дары Духа в экклезиологии ап. Павла имеют определенную иерархию. Действительно, Павел говорит «во-первых» и «далее», определяя таким образом шкалу значимости даров. Он указывает на высшую ценность, которой должны подчиняться все дары: «достигайте любви» *[3]. Мы все знаем гимн любви *[4], в котором Павел указывает критерий поведения, которому надо следовать и который нужно воплощать.

*[3] 1 Кор 14:1

*[4] 1 Кор 13:4–8

У Павла мы находим ясно определенную цель, к которой должны устремляться дары Духа, как харизматические, так и иерархические.

Так и вы, ревнуя о дарах духовных, старайтесь обогатиться ими к назиданию церкви *[5].

*[5] 1 Кор 14:12

Итак, что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, — все сие да будет к назиданию *[6].

*[6] 1 Кор 14:26

Все дары Духа, как харизматические, так и иерархические, должны быть направлены на созидание общины. Поэтому мы можем сказать, что эти дары получены для служения. Те, кто был одарен, должны служить своими дарами и не использовать их в качестве инструмента власти или господства над братьями. В этом смысле призыв Христа совершенно ясен:

Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то. Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам *[7].

*[7] Ин 13:13–15

Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий. Ибо кто больше: возлежащий или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий *[1]. *[1] Лк 22:25–27

Однако мы не должны скрывать тот факт, что в начале процитированного Первого послания к коринфянам ап. Павел ясно указывает, что в этом сообществе — уже тогда! — были противоречия:

Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях. Ибо от домашних Хлоиных сделалось мне известным о вас, братия мои, что между вами есть споры. Я разумею то, что у вас говорят: «я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «а я Христов» *[2]. *[2] 1 Кор 1:10–12

Единство — это такое условие жизни, в первую очередь церковной жизни, о котором сам Иисус молился Отцу, чтобы оно было дано верующим в Него:

Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены́ воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня *[3]. *[3] Ин 17:20–23

Единство — это, прежде всего, дар от Бога, который, однако, требует активного ответа от всех тех, кто его получает. Единство нужно искать, жаждать его, воплощать его.

Однако этот призыв к единству оказывается перед лицом реалий, которые имели место в течение двухтысячелетней истории церкви и которые повлияли на ее устроение и образ жизни (здесь под термином «церковь» я подразумеваю ее различные исторические проявления). Я говорю в особенности об опыте Католической церкви, которая, к сожалению, не всегда показывала в своем земном устроении полную приверженность первоначальному замыслу Того, Кто ее возжелал — Иисуса Христа, а одобряла скорее юридические и догматические нововведения. Реагируя на конфликты исторического и политического характера, она с течением времени пришла к такому устроению, при котором иерархия взяла на себя доминирующую роль и в итоге затмила харизматические служения.

Тем не менее, как утверждает Карл Каттанео: «В католической церкви после Второго Ватиканского собора (1962–1965 гг.) в экклезиологической сфере произошла смена курса, которая изменила многовековой подход к учению о служениях» [*Cattaneo, 23*]. Он выделяет три изменения:

1. отказ от пирамидальной схемы церкви (папа, епископы, духовенство и миряне) в пользу концентрической схемы;

2. восстановление харизматического измерения Церкви и, следовательно, признание возможности харизматического служения рядом со священническим служением и внутри его;

3. решительное утверждение сакраментальности епископата, т. е. возобновление патристической традиции, особенно восточной, в противовес тенденции Запада видеть в епископате только юрисдикционную власть в дополнение к «священству» [*Cattaneo, 23–25*] [1].

Собор оповестил о радикальных изменениях в понимании Церкви. Как сказал Дарио Витали: «Введение такого понимания… подорвало традиционную установку экклезиологии, в которой доминировала идея *societas perfecta* (идеального общества)» [*Vitali, 142*], — и это, по его мнению, меняет концепцию устроения церковного тела: «…на первом месте становится бытие, а не делание, благодать, а не тот, кто ее передает, достоинство крещеных, а не роли и функции в Церкви» [*Vitali, 149*].

Итак, Собор пытался отказаться от подхода к церкви, понимаемой как *societas perfecta inaequalis* (идеальное общество неравных), которое, согласно Мюллеру наделено следующими характеристиками:

> В убеждении, что Христос не мог не дать Своей Церкви наилучшего устройства, литература Средних веков видит в Церкви образец совершенства, фактически «духовное государство» *(politia)*. По своему Божественному основанию, утверждает Фома Аквинский, церковное устроение является наилучшим среди всех человеческих ассоциаций: *regimen ecclesiae optime ordinatum (Thomas Aquinas. Contra gentiles. 4. 7)* [*Müller, 193*].

1. В подготовительных предсоборных документах утверждалось традиционное понимание происхождения власти епископа, а именно, что епископы получают свои полномочия как поручение от Церкви и непосредственно от самого преемника Петра. В окончательной редакции *Lumen gentium* закрепилась иная интерпретация: «Святой Собор учит, что через епископское посвящение сообщается полнота Священства. <…> 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» (LG 21) [*О Церкви, 97*]. — *Прим. ред.*

Таким образом, можно сказать, что определение *inaequalis* (неравные) не только санкционирует иерархическую организацию, но и показывает, что и внутри самой церкви нет равных условий для разных членов.

## Экклезиология II Ватиканского собора

Невозможно полностью понять то, что было сделано отцами Собора в области экклезиологии (*Lumen gentium*, 21 ноября 1964 г.), если не взять за точку отсчета догматическую конституцию *Dei Verbum* (18 ноября 1965 г.). Это наше утверждение может показаться странным, если посмотреть на даты обнародования этих документов. Необходимо пояснить, что в размышлениях об откровении, содержащихся в *Dei Verbum*, глубоко отразился весь ход работ и соответствующие заключительные документы Собора, представляя поворотный момент в понимании тайны Божьей. В пункте 2 конституции *Dei Verbum* написано следующее:

Богу в Его благости и премудрости угодно было явить Самого Себя и открыть тайну Своей воли *[1], в которой люди через Христа, воплотившееся Слово, имеют во Святом Духе доступ к Отцу и становятся причастниками Божественного естества *[2]. Итак, благодаря этому Откровению невидимый Бог *[3] по изобилию Своей любви обращается к людям, как к друзьям *[4], и говорит с ними *[5], чтобы пригласить их к общению с Собой и принять их в это общение. Это домостроительство Откровения совершается действиями и словами, внутренне между собою связанными, так что дела, исполненные Богом в истории спасения, являют и подтверждают учение и все, что знаменуется словами, а слова провозглашают дела и открывают тайну, в них содержащуюся. Но явленная в этом Откровении глубокая истина и о Боге, и о спасении человека сияет нам через это Откровение во Христе, Который одновременно и Посредник, и Полнота всего Откровения *[6] [*О Божественном Откровении, 284–285*].

*[1] Ср. Еф 1:9

*[2] Ср. Еф 2:18; 2 Пет 1:4

*[3] Ср. Кол 1:15; 1 Тим 1:17

*[4] Ср. Исх 33:11; Ин 15:14–15

*[5] Ср. Вар 3:38

*[6] *DV.2*

### ЦЕРКОВЬ — НАРОД БОЖИЙ В ПУТИ

II Ватиканский собор стал историческим событием для Католической церкви, продемонстрировав одновременно и преемственность традиции, и некий разрыв с прошлым.

То, что касается темы служения Церкви и ее устройства, представлено в догматической конституции о Церкви *Lumen gentium*

(«Свет народам»). Сразу уточню, что отцы Собора указали, что «Свет народам» — это не Церковь, а Иисус Христос.

Уже из формулировок содержания этого документа можно понять изменение, которое было внесено в представление о Церкви.

*1. Содержание Lumen gentium:*

- о тайне Церкви (статьи 1–8);
- о Народе Божьем (статьи 9–17);
- об иерархическом строении Церкви и, в частности, о Епископате (статьи 18–29);
- о мирянах (статьи 30–38);
- о всеобщем призвании к святости в Церкви (статьи 39–42);
- о монашествующих (статьи 43–47);
- об эсхатологической природе странствующей Церкви и о ее единстве с Церковью небесной (статьи 48–51);
- о Пресвятой Богородице Деве Марии в тайне Христа и Церкви (статьи 52–69);
- примечания.

*2. Тайна Церкви*

В подтверждение замысла всеобщего спасения, которое Отец возжелал «по свободнейшему и тайному решению Своей премудрости и благости» *1 [*О Церкви, 73*], Он послал Своего Сына, Который, «чтобы исполнить волю Отца», пришел и «положил начало Царству Небесному на земле, открыв нам тайну Отца и Своим послушанием совершил искупление» *2 [*О Церкви, 74*].

*1 *LG.2*

*2 *LG.3*

По завершении того дела, которое Отец поручил Сыну исполнить на земле *3, послан был Святой Дух в день Пятидесятницы, чтобы Он непрестанно освящал Церковь… <…> Дух живет в Церкви и в сердцах верующих… Он, наставляющий Церковь на всякую истину *4 и объединяющий ее в общении и служении, наделяет и направляет ее различными иерархическими и благодатными дарами и украшает ее Своими плодами *5. <…> Так Вселенская Церковь предстает как «народ, объединенный из единства Отца, Сына и Святого Духа» (ср. Св. Киприан. О молитве Господней) *6 [*О Церкви, 75*].

*3 Ср. Ин 17:4

*4 Ср. Ин 16:13

*5 Ср. Еф 4:11–12; 1 Кор 12:4; Гал 5:22

*6 *LG.4*

Церковь — это реальность, которая являет одновременно как божественный, так и человеческий аспекты. Из-за этого ее природа не сопоставима ни с каким человеческим учреждением с того

момента, как Сын Божий «дарованием… Своего Духа… мистически составил Свое Тело из братьев Своих, призванных из всех народов» *[1] [*О Церкви, 78*]. *[1] *LG.7*

*3. Народ Божий*

«Народ Божий» — это единственная характеристика, которую отцы Собора дали Церкви после того, как определили ее как «тайну». Это восстановление в библейских терминах богословской концепции народа, который Бог избрал, чтобы тем самым проявить особые знаки Своего присутствия. Это подтверждает важность истории как истории спасения.

…Богу угодно было освящать и спасать людей не по отдельности, без всякой взаимной связи между ними, но составить из них народ, который признавал бы Его в истине и свято служил Ему Одному *[2] [*О Церкви, 82*]. *[2] *LG.9*

Признав действие Бога по избранию народа, Конституция утверждает нормы, которые создают этот народ:

Этот народ обладает достоинством и свободой детей Божиих… Законом ему — новая заповедь: любить, как Христос возлюбил нас *[3]. …Его назначение — Царство Божие… *[4] [*О Церкви, 83*]. *[3] Ср. Ин 13, 34 *[4] *LG.9*

Определяется также функция этого народа Божьего:

…Этот мессианский Народ, хотя в настоящее время он еще не охватывает всех людей и нередко кажется малым стадом, все же является для всего человеческого рода прочнейшим начатком единства, надежды и спасения. Поставленный Христом для общения в жизни, любви и истине, он принят Им как орудие всеобщего искупления и послан ко всему миру, как свет миру и соль земли *[5, 6] [*О Церкви, 83*]. *[5] Ср. Мф 5:13–16 *[6] *LG.9*

Еще более новаторским, или, скорее, знаменующим собой возвращение к истокам, оказывается воспоминание о том, что «Христос… соделал новый народ “царями и священниками Богу и Отцу Своему” *[7]» *[8] и именно в этой связи отцы Собора могли утверждать, что *[7] Откр 1:6 *[8] *LG.10*

…хотя общее священство верных и священство служебное, или иерархическое, отличаются друг от друга по существу, а не только по степени, они все

> же устремлены друг к другу, ибо и то, и другое участвуют, каждое по-своему, в едином священстве Христа *[1] [*О Церкви, 84*].

*[1] *LG.10*

Я полагаю, что очевидна важность не только утверждения/подтверждения существования всеобщего священства крещеных, но также и то, какие последствия для устроения Церкви оно влечет за собой.

Конституция также говорит о харизме, утверждая:

> Святой Дух освящает Народ Божий… «разделяя каждому особо, как Ему угодно» *[2], Свои дары. Он распределяет среди верующих всех разрядов также особую благодать, посредством которой Он придает им способность и готовность к принятию различных дел или служений, полезных для обновления и дальнейшего созидания Церкви, по сказанному: «каждому дается проявление Духа на пользу» *[3]. Поскольку эти благодатные дары — как изряднейшие, так и более простые и шире распространенные — в первую очередь приспособлены к нуждам Церкви и полезны, они должны приниматься с благодарением и утешением. Чрезвычайных же даров не следует испрашивать опрометчиво, и нельзя самонадеянно рассчитывать на то, что они принесут плоды апостольских дел *[4] [*О Церкви, 87*].

*[2] 1 Кор 12:11

*[3] 1 Кор 12:7

*[4] *LG.12*

Данные указания представляются важными и полезными для корректного определения наших взглядов. Утверждается, что дары Святого Духа должны приниматься с благодарностью и радостью, но не следует безрассудно искать их и переоценивать их роль для целей провозглашения Евангелия. Отцы Собора также определили критерий различения самих даров, утверждая:

> Суждение об их подлинности и правильном употреблении принадлежит тем, кто предстоит в Церкви и чья особая задача — не угашать Духа, но все испытывать и доброго держаться *[5], *[6] [*О Церкви, 87*].

*[5] Ср. 1 Фес 5:12, 19–21

*[6] *LG.12*

С одной стороны, это задача тех в Церкви, кто несет главную ответственность за оценку проявлений даров (или предполагаемых даров) без риска «угашения» Духа. С другой стороны, подразумевается — как уже несколько раз упоминалось — что эти проявления должны иметь своей единственной целью служение возрастанию в вере и милосердии членов общины и церкви. Человеческое учреждение обычно имеет основной целью сохранение и поддержание себя. Это совершенно не касается Церкви, потому что она свидетельствует не о себе, но о Христе и Царстве

Божьем. Поэтому, если понятна некоторая осторожность в суждении о проявлениях даров, она не должна иметь своей конечной целью поддержание власти или привилегий со стороны тех, кто призван судить.

Отцы Собора определили, каким образом иерархия и миряне (и монашествующие) включены в категорию «народ Божий» и поэтому не могут существовать независимо друг от друга. В удачном обобщении Витали утверждает: «Народ Божий представляет собой привилегированную категорию, несущую опору той новой модели Церкви, которую Собор с трудом, но мужественно разработал» [*Vitali, 151*].

## НЕЗАВЕРШЕННОЕ НАСЛЕДИЕ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА

«Богу угодно было освящать и спасать людей не по-отдельности, без всякой взаимной связи между ними, но составить из них народ, который признавал бы Его в истине и свято служил Ему Одному» *[1] [*О Церкви, 82*]. Так отцы собора по-новому выражают определение договора, который Бог заключил со Своим народом в Ветхом Завете: «Вот Договор, что заключу Я с потомками Израиля после тех дней, — говорит Господь. Я вложу Закон Мой им в разум, начертаю его в их сердцах. Я буду им Богом, а они будут Моим народом» *[2]. Таким образом, «народ Божий» — библейское выражение, которое воспринял II Ватиканский собор, приложив его к Церкви.

*[1] *LG.9*

*[2] Иер 31:33

Однако понимание и приятие этого выражения не было легким и беспроблемным. Напротив, церкви (церковным людям) было трудно принять категорию «народ Божий» так, как она была определена в догматической конституции «Свет народам». Разные стороны предлагали вынужденно однобокое истолкование: если одни богословы и некоторые церковные круги воспринимали определение «народ Божий» как социологическую и политическую категорию, то другие подразумевали, что Церковь является больше не «народом Божьим», а «общностью». Следование этому идеологическому подходу делало выражение «народ Божий» поводом к соперничеству и столкновению между теми, кто поддерживал демократическое видение церкви в противопоставление церкви иерархической. Это место хорошо объясняет Дж. Коломбо:

Выражение «народ» часто понималось в свете своего политического смысла, навязанного доминирующей в то время марксистской идеологией, как про-

тивопоставление правящим классам, а значит, в смысле верховной власти народа, который наконец должен был войти в Церковь, чтобы оспорить ее вертикальное устройство [*Colombo, 6*].

Отказ от этой категории и замена ее категорией «общности» не остались незамеченными иерархией (внеочередным синодом епископов 1985 г.[2]). Совершенно очевидно, что «общность» не идентична «народу Божьему». Как писал Дж. Коломбо,

не Собор, а послесоборное время оценило понятие «общности», выталкивая его постепенно на первое место, оставляя альтернативное понятие «народ Божий» в тени. На самом деле, как говорят историки, во время составления конституции [«Свет народам»] Собор остановился на определении «народ Божий», в противовес тем, кто предпочел бы заменить его на «общность». Окончательным результатом является то, что Синод 1985 года постановил считать Церковь «общностью», тем самым, молча, но безжалостно отменяя определение Церкви как «народа Божьего» [*Colombo, 8*].

В постсинодальном обращении Папы Иоанна Павла II *Christifideles laici* (1988), как пунктуально отмечает Витали, «логика аргументации изменилась: это уже не равное достоинство членов Церкви на основе первенства благодати, а участие мирян в миссии Церкви во имя принципа сотрудничества с иерархией» [*Vitali, 152*].

Выражением этого взгляда стала декларация Конгрегации вероучения от 28 мая 1992 г. «Послание епископам Католической Церкви о некоторых аспектах Церкви, понимаемой как общение» (*Communionis notio*). О конкретном аспекте соотношения «народ Божий» — «общность» авторы документа заявляют:

…некоторые экклезиологические взгляды обнаруживают недостаточное осмысление Церкви как тайны общения, особенно из-за недостатка надлежащего соединения концептов «общности» с «народом Божьим» и Телом Христовым, а также из-за недостаточного внимания к отношению между Церковью как общением и Церковью как таинством [*C. D. F.*].

2. Был созван Иоанном Павлом II в Риме (24 ноября — 8 декабря 1985 г.) в двадцатую годовщину завершения II Ватиканского собора. Дискуссии проводились по темам, связанным с документами Собора и их применением в Католической церкви.

Приведем одно особенно дорогое для нас определение «народа Божьего», данное Эльякурией[3]:

«Народ» в конечном счете является таким сообществом людей, которое избрал Бог и которое, благодаря особому пребыванию в нем Святого Духа, получает призвание провозглашать и воплощать спасение. <…> «Народ Божий» — это не тот народ, который противопоставляется иерархии, претендующей на руководство и управление им, но народ, который противостоит тем, кто мешает ему становиться детьми Божьими [*Ellacuría 1992a, 72*].

В этом положении следует подчеркнуть некоторые чрезвычайно важные моменты. Прежде всего, очевидно, что в народе Божьем первое место принадлежит Богу и Духу Христову: именно Бог берет на Себя первородную и рождающую инициативу, именно Бог образовывает Свой народ. Таким образом, слово «народ» для христиан несет в себе, в первую очередь, не социологический, политический и идеологический смыслы, но прежде всего смысл богословский. В конце концов II Ватиканский собор по этой теме продолжил то, что было сказано в Библии. В Ветхом завете именно Бог делает из «не Своего народа» «Свой народ»*[1], заключая с ним союз и тем самым удостоверяя его идентичность. Не через этническую принадлежность, а посредством крещения становятся частью христианского народа, рождаясь свыше от воды и Духа*[2]. Именно поэтому Петр мог обратиться к верующим, происходившим из язычников, утверждая: «Вы — некогда не народ, теперь же народ Божий…»*[3]. У этой общности есть задание, точнее, поручение — не только возвещать, но и воплощать спасение. Безусловно, только Бог спасает, но все крещеные призваны участвовать в этом деле через личное покаяние и преображение того, что было угнетено грехом.

*[1] Ос 2:23

*[2] Ин 3:5

*[3] 1 Пет 2:10

Существенным является объяснение Эльякурии: народ Божий не может быть противопоставлен иерархии, потому что и она сама является частью народа Божьего. Точнее было бы сказать, что народ противостоит тем, кто препятствует достижению Царства Божьего, которое начинается здесь и сейчас.

3. Игнасио Эльякуриа (1930–1989) — иезуит, по происхождению баск, ректор Центральноамериканского университета в Сан-Сальвадоре. Был убит вместе с пятью другими иезуитами вооруженными силами Сальвадора из-за его роли в помощи самым бедным и незащищенным слоям населения этой страны.

Как выразился Эльякурия, «невозможно выделить другого явного принципа для народа Божьего».

> Недостаточно сказать, что настоящий народ Божий является подлинной Церковью. Потому что он говорит именно о том, как узнать, что есть подлинная Церковь, или, если хотите, какой должна быть на самом деле Церковь, если хочет действительно быть Телом Христовым в истории, настоящим историческим Телом Христовым [*Ellacuría 1992a, 82*].

Это соображение важно потому, что подчеркивает, как в этой перспективе «Церковь предстает, прежде всего, тем самым народом Божьим, который продолжается в истории, о котором Христос выразился определенно как о присутствии Божьем посреди людей» [*Ellacuría 1992б, 633*]. Вывод, к которому приходит Эльякурия, состоит в том, что «только исходя из Царства, как было проповедано Иисусом, возможно понять, какой должна быть Церковь» [*Ellacuría 1992a, 29–30*].

Восстановление определения «народа Божьего» началось, наконец, на официальном уровне с папы Франциска, первого папы-неевропейца. Действительно, в своей энциклике *Evangelii gaudium* (2013) он заявляет:

> Слово Божие призывает нас признать, что мы — народ: «некогда не народ, а ныне народ Божий» *[1]. Чтобы быть настоящими евангелизаторами, нужно развивать в себе духовный вкус к жизни рядом с людьми, пока не обнаружишь, что это становится источником высшей радости. <…> Так мы обнаруживаем, что Он хочет воспользоваться нами, чтобы подойти еще ближе к Своему любимому народу. Он берет нас из среды народа и направляет к народу, так что без этой принадлежности нам и не понять, кто мы такие [*Francesco*].

*[1] 1 Пет 2:10

Кажется, что движение возобновлено, но предстоит еще пройти долгий путь, чтобы достичь не только сознательного принятия этого видения Церкви, но и в полноте воплотить то, что значит быть народом Божьим.

## Завершающие замечания

Каждая конкретная историческая ситуация требует подхода, способного определить ее особенности и ответить на ее вызовы. Всегда нужно применять принцип восприятия реальности как та-

ковой. Однако представляется возможным предвидеть некоторые общие перспективы, что позволит не допустить, чтобы харизматические и иерархические дары Духа стали причиной конфликта в обществе и в Церкви:

- осознавать, что дар дается на пользу сообщества, а не является самоцелью, он требует служения, а не является поводом для утверждения власти, как малой, так и большой;
- воспринять образ синодальности (итал. *Sinodalità*. — *Прим. ред.)*. Это термин греческого происхождения (греч. Συνοδικότητα. — *Прим. ред.*) означает «идти вместе» или, согласно другой интерпретации, «пересекать порог вместе». При всех различиях этих интерпретаций явно то, что их объединяет динамика — выполнение действия совместно. С этой точки зрения хорошим примером является рассказ в Деян 15;
- всегда иметь в виду, что от проповеди Благой вести зависит пришествие Царства Божьего.

По поводу этого последнего пункта представляется важным привести то, что было сказано II Ватиканским собором:

> Церковь, наделенная дарами своего Основателя и верно хранящая Его заповеди любви, смирения и самоотвержения, принимает миссию: возвещать и устроять Царство Христово и Божие во всех народах, и становится она ростком и началом этого Царства на земле. Между тем, постепенно возрастая, она томится по завершению Царства и всеми силами надеется и желает сочетаться во славе со своим Царем *[1] [*О Церкви, 76*]. *[1] *LG.5*

Церковь не провозглашает сама себя, не является самоцелью, потому что, ведомая Духом Иисуса, распятого на Кресте, возвещает евангельскую весть. Церковь, верная Христу, продолжает провозглашать Благую весть Царства и спасения всем людям всех времен, народов и культур: «Срок исполнился, и Царствие Божие совсем близко: Покайтесь и веруйте в Благовестие» *[2]. *[2] Мк 1:15

## Сокращения

| | |
|---|---|
| *DV* | *Dei Verbum* |
| *LG* | *Lumen gentium* |
| *Thomas Aquinas. Contra gentiles* | Фома Аквинский. Сумма против язычников |

**A. Pozzi**

# Various Thoughts on the Ecclesiology of Vatican II

A return to the biblical understanding of the "people of God" in referring to the Church implies a change in our understanding and perception of the Catholic Church itself on the part of the fathers participating in the Second Vatican Council. Specifically, all those who make up the church and perform various services and functions within the church are a part of the people of God. A dynamic relationship between charismatic and hierarchical ministries should be integrated into common and individual consciousness and influence the accelerated growth of communities and the intensity with which the Gospel is proclaimed. Charismatic and hierarchical ministries are gifts, and those who have been given them should not use them as instruments of power or domination over their fellow Christians. Nor should these gifts be used toward personal goals, in order to shore up any sort of power — small or large — but should be used to bring us closer to the Kingdom of God on earth here and now, the full embodiment of which will occur only with the Parousia of Jesus Christ.

KEYWORDS: Vatican II, *Lumen gentium* ("A Light to the Nations"), people of God, charismatic ministries, hierarchical ministries, kingdom of God.

## References

1. *О Божественном Откровении* = "Dogmaticheskaia Konstitutsiia o Bozhestvennom Otkrovenii (Dei Verbum)" ["Dogmatic Constitution on Divine Revelation (Dei Verbum)"], in *Documents of the Second Vatican Council*, 3 ed., Moscow : Paoline, 2004, pp. 284–300. In Italian: available at: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html (10.03.2020).
2. *О Церкви* = "Dogmaticheskaia Konstitutsiia o Tserkvi (Lumen gentium)" ["Dogmatic Constitution on the Church (Lumen gentium)"], in *Documents of the Second Vatican Council*, 3 ed., Moscow : Paoline, 2004, pp. 73–155. In Italian: available at: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html (10.03.2020).
3. *Cattaneo* = Cattaneo C. (ed.) (1997). *I ministeri nella Chiesa Antica*, *Testi patristici dei primi tre secoli*. Milano : Paoline.
4. *C. D. F.* = C. D. F. *Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, available at: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_it.html (10.03.2020).

5. *Colombo* = Colombo G. (2005). “Vaticano II e il postconcilio: uno sguardo retrospettivo”. *La Scuola Cattolica*, 2005, n. 133, pp. 3–18.
6. *Ellacuría 1992a* = Ellacuría I. (1992). *Conversión de la Iglesia de Dios : Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander : Ed. Sal Terrae, 1984, vers. It. *Conversione della Chiesa al Regno di Dio*. Brescia : Queriniana.
7. *Ellacuría 1992б* = Ellacuría I. (1992). “La Chiesa dei poveri sacramento storico di liberazione”, in I. Ellacuría, J. Sobrino (eds.). *Mysterium Liberationis*, Madrid : Ed. Trotta, 1990, vers. It. Roma : Ed. Borla/Cittadella.
8. *Francesco* = Francesco. *Evangelii gaudium*, available at: www.vatican.va.
9. *Müller* = Müller G. (1923). “Il concetto di chiesa come ‘societas perfecta’ in san Tommaso d’Aquino e l’idea moderna di sovranità” in *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, 1923, v. 97, fasc. 371, pp. 193–204.
10. *Vitali* = Vitali D. (2015). “Il popolo di Dio” in S. Noceti, R. Repole (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, Bologna : EDB, 2015.

**Поцци А. Некоторые размышления об экклезиологии II Ватиканского собора // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 96–111.**

**DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.004**

# Конференция «Современная православная экклезиология: единство Церкви и церковные разделения»

*Интервью со свящ. Георгием Кочетковым, дьяк. Василием Фельми, Е. А. Пилипенко, П. Василиадисом, архим. Кириллом (Говоруном), Т. Бремером, свящ. Штефаном Липке*

Публикуемая в «Вестнике СФИ» серия научно-богословских интервью предваряет ежегодную конференцию Свято-Филаретовского института, посвященную проблемам современной экклезиологии. Конференция «Единство Церкви и церковные разделения» продолжает серию богословских конференций: «Евхаристическая экклезиология сегодня: Восприятие, воплощение, развитие» (2017), «Природа Церкви и ее границы» (2018), «Служение церкви и ее устройство» (2019). В современной ситуации христианский мир сталкивается с двумя одновременно проявляющимися тенденциями: с одной стороны, церкви Востока и Запада продолжают предпринимать шаги, направленные если не на восстановление полноценного единства, то хотя бы на расширение диалога и устранение исторически накопленных стереотипов, с другой — появляются новые вызовы церковному единству, в частности, ряд недавних событий в православном мире: от неучастия нескольких поместных церквей во Всеправославном соборе — до создания новой митрополии Константинопольской юрисдикции на Украине и споров о статусе Архиепископии западноевропейских приходов русской традиции. В связи с этими тенденциями православным и католическим богословам были заданы вопросы о природе единства Церкви и перспективах сохранения видимого единства христианских церквей в современном мире.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: единство Церкви, соборность, христианский диалог, экклезиология, филетизм, границы Церкви.

## ВОПРОСЫ

*1. В свете ряда кризисных ситуаций, через которые проходит православный мир, можно ли утверждать, что Православная церковь сохраняет единство? Если да, в каком смысле, на чем оно основано?*

*2. Какие главные вызовы переживает единство церкви в XXI в.? Что можно противопоставить политической центробежности и филетизму современного Православия?*

*3. Православная церковь в истории пережила искушение цезарепапизмом. Когда православные империи рухнули, внешние основания единства существенно пострадали. Видите ли Вы в современном православном мире идеи, личности, движения, силы, способные обновить понимание единства церкви и найти пути для его созидания?*
*4. Как понимание единства зависит от того или иного типа экклезиологии?*

**Священник Георгий Кочетков**
*Кандидат богословия, главный редактор журнала «Вестник Свято-Филаретовского института», основатель и духовный попечитель Преображенского братства*

1. Все зависит от того, как мы понимаем церковь. Если мы говорим о Церкви[1] мистической, которая есть мистическое Тело Христово, которая без пятна и порока, которая прямо называется Невестой Агнца, то единство такой Церкви сохраняется. Оно основывается на той единой жизни, которая образуется даром Святого Духа, даром Христовым, даром Божьим. Это будет, конечно, единая святая соборная и апостольская Церковь в полном смысле этого слова.

Но слово «церковь» мы можем употреблять в разных смыслах. Мы можем говорить и о церкви как организации, или о церкви как каноническом институте, или о церкви мистериальной[2].

Другой вопрос, что мы понимаем под выражением «Православная церковь»? Этот термин употребляется с IV в., он возник задолго до разделения. Церковь до разделения тоже была православной. Понятно, Восточная, Греко-российская церковь, называет себя православной по традиции, и она же себя называет кафолической, т. е. вселенской и соборной. Но точно так же и Западная церковь называет себя и кафолической (или католической), и православной. Возникает вопрос, насколько полнота Церкви присутствует в поместных церквах, в конкретных общинах, епархиях, патриархатах и т. д. Где мы находим эту единую святую соборную и апостольскую Церковь? Мы можем ее найти,

1. Написание слова «Церковь» в серии интервью с прописной или строчной буквы соответствует нормам, принятым издательством журнала. — *Прим. ред.*
2. Подробнее см.: [*Интервью, 14–21*].

допустим, — как очень хотелось в это верить протопр. Николаю Афанасьеву — в евхаристической общине; или, может быть, в апостольской общине или в апостольском братстве; или там, где епископ, евхаристия и община пребывают. Это вопрос сложный, потому что тут работает неформальная логика. Часть может быть равна целому, но может быть и неравна. Сложность всех экклезиологических вопросов связана прежде всего с тем, какую сторону церкви мы улавливаем в своих определениях, в своих понятиях. Мы можем видеть полноту Церкви только в мистической Церкви, а можем стремиться достичь той же самой полноты в церкви мистериальной, евхаристической, совершающей таинства.

Таким образом, если вернуться к вопросу о единстве церкви, то Церковь мистическая всегда должна быть равна себе и всегда должна быть единой. Иначе она не является той самой мистической соборной Церковью. А вот как она себя воплощает, как она себя являет, — это вопрос непростой. Очень часто нам хочется видеть полноту явления Церкви в евхаристии, тем более что в истории говорилось: «где евхаристия, там и Церковь»[3]. Но вот насколько это так, это уже вопрос. Это иногда так, а иногда не так. Не случайно и в древности, и в новое время говорили, что можно у людей причащаться, а у Бога остаться не причащенным. В евхаристии можно участвовать индивидуально, индивидуалистически, а можно соборно, церковно, неся в своем сердце общение во Святом Духе со всеми членами общины, собравшимися на евхаристию. Если нарушается евхаристическое общение, то нарушается мистериальное единство. Мы знаем, что сейчас в церкви есть такого рода нарушения, и значит, на этом уровне церковь претерпевает искушения, испытания. Она должна еще обрести свое единство, которое пошатнулось в последнее время. Впрочем, почему только в последнее время? Всегда были какие-то церковные собрания, которые не имели евхаристического общения с канонической семьей православных церквей. Это могли быть старообрядцы, старостильники, в свое время члены так называемой Карловацкой церкви, т. е. Русской православной церкви за рубежом. Все они православные, не протестанты и не католики, но евхаристического общения с ними не было, а с кем-то из них нет и до сих пор.

Церковь может быть понята и как каноническое единство. Я должен здесь, пожалуй, себя поправить. То, что я сейчас гово-

3. Ср.: [*Афанасьев, 563*].

рил, это, скорее, относилось к каноническому единству. Евхаристического общения тоже не было, но мы можем признавать таинство евхаристии в той церкви, с которой канонически не общаемся. Мы не отрицали благодатности и действительности таинств карловчан, так же как мы не отрицаем действительности таинств Католической церкви. У нас нет канонического общения с Католической церковью, но благодать их евхаристии мы признаем, и значит можно сказать, что мистериально мы все-таки находимся в единстве. Сейчас, скажем, у нашей церкви нет евхаристического общения с Константинопольским патриархатом, но мы не ставим под вопрос их евхаристию. Мы не причащаемся по другим соображениям — потому что произошел канонический разрыв. Будем надеяться, что он скоро будет преодолен, но пока он не преодолен. Константинопольский патриархат в каком-то смысле находится почти в таком же положении, в каком находится Западная церковь по отношению к Русской. Таинства есть, иерархия есть, все есть, а евхаристического общения нет, ибо канонические церкви не видят возможности сохранять единство.

Единство церкви сохраняется именно благодаря тому, что Дух дышит, где хочет, что мистическая основа единства Церкви — в Духе Святом. Вот Господь может давать благодать вместе с действительными католическими таинствами или с таинствами, совершаемыми в Константинопольской православной церкви. Мы не подходим к чаше в храмах Константинопольской юрисдикции, но мы можем себе представить, что мы находимся в духовном единстве с ее общинами, с ее членами, если они, причащаясь и исповедуя свою веру, эту благодать в себе несут, если они остаются приобщенными к полноте благодати. Раскол — дело тяжелое, но он еще не является окончательным отделением от мистической Церкви. Вот в этом главная наша надежда, что благодать все равно действует и единство может устанавливаться только личностным, неформальным образом.

Конечно, нарушение единства евхаристического и канонического — это потеря, это всегда напряжение, это всегда искушение. Но все-таки Господь бывает сильнее. Тяжелее, допустим, с протестантскими церквами или, скажем, с церковью, которую сейчас называют ПЦУ, Православной церковью Украины, которая получила томос об автокефалии от вселенского патриарха. Мы не признаем священства этой церкви, за некоторым исключением, и поэтому не обретаем возможности причащаться с этой церковью. Мы отрицаем благодатность их таинств, потому что

мы отрицаем действительность их иерархии. Тут вопрос упирается в иерархию, потому что предполагается, что совершать евхаристию может только канонически рукоположенный предстоятель — иерарх, а если таковых нет, то нет и евхаристии. Конечно, это не мистический подход. Мы можем себе представить, что мистически в каких-то случаях евхаристия может совершаться поверх канонических барьеров и евхаристического разделения.

2. Уже в самом вопросе содержится ответ на первую его часть. Да, главные искушения или вызовы, которые переживает Православная церковь в XXI в., прежде всего, сводятся к слишком большому политическому влиянию на церковную жизнь и слишком большому влиянию национальных интересов на жизнь церкви. Ересь филетизма или доминирование политических интересов приводят к потере взаимопонимания между церквами, к тем самым расколам, разделениям церкви. Это действительно самые главные опасности — политическая центробежность, существующая в церковной жизни, и филетизм. Что этому можно противопоставить? Вселенскость, соборность, прежде всего выражающуюся в соответствующем церковном устройстве. Лучше всего церковность и соборность Церкви выражают себя в общинном, общинно-братском церковном устроении.

Конечно, Церковь преодолевает противоположность интересов, существующую в разных церквах как образованиях национальных или политически обусловленных. Противопоставить этим вещам можно только покрывающую все любовь и духовную свободу. Когда Господь присутствует, Он дает благодать в преизбытке, так что все человеческие противоречия исчезают, они становятся несущественными, и люди способны перешагнуть через них. Вот этого и надо достигать. Влияние политических, так же как национальных или националистических факторов в церковной традиционной жизни очень велико. Поэтому нужно находить такие силы в церкви, которые были бы бóльшими, чем силы политические или филетические.

3. Да, конечно, в современном православном мире есть и силы, и идеи, и люди, и движения, которые обновляют понимание церковного единства и способствуют его созиданию и укреплению, преодолению кризисов. Их немного, как вообще бывает немного людей святых или особо одаренных, отмеченных благодатью. Люди и движения, имеющие такую способность обновлять пони-

мание и реальность единства церкви, — это обычно люди, в которых дар Божьей благодати живет с избытком, в которых есть та любовь, которая покрывает множество грехов, преодолевает человеческие разделения, обиды, претензии. Я это, прежде всего, вижу в общинах и братствах, неформальных общинах, неформальных церковных братствах, которых очень немного в православных церквах, хотя они все-таки есть. Господь всегда каким-то образом показывает, во всяком случае, в наше время, в постконстантиновскую эпоху церковной истории, где Ему дышится свободнее, где Дух Божий действует непосредственно. Да, мы можем признать, что Дух Божий может действовать и в других условиях, что Господь иногда находит Себе людей, исполненных Духом, и там, где все очень неблагоприятно.

Мы вынуждены снова и снова обращаться к опыту общин и братств, как исторических, так и современных, которые показывают свою способность разрешать многие современные проблемы. Интересно, что как таинства, так и церковная иерархия в большой степени утратили эту способность. Может быть, потому, что таинства совершаются таким образом, когда духовные дары не имеют возможности себя проявлять. Иерархия тоже живет и действует так, что духовные дары себя не проявляют. Поэтому многие церковные проблемы, в том числе связанные с церковным единством, не разрешаются, а усугубляются и остаются неразрешенными на протяжении длительного времени. Беда в том, что традиционное христианское общество часто оборачивается назад, опирается на опыт константиновского периода церковной истории, но тогда никакое исцеление ран и расколов невозможно.

4. Каждый тип экклезиологии по-своему формирует границы Церкви, по-своему их определяет. Только в первоначальной церкви никакая типология не разрушала единство границ церкви. Но очень быстро в церкви эти границы стали расходиться. Чем дальше шел исторический процесс, тем сильнее было это расхождение. Это, конечно, следствие греха, это следствие негативного влияния исторических процессов на церковь. Сейчас уж никак нельзя отождествить Церковь мистическую и мистериальную, церковь мистериальную и каноническую, церковь каноническую и институциональную, которая может быть и не очень канонической. Вот нам стоит обращать на это внимание.

Вопрос о типах экклезиологии важен, поскольку без этого разобраться в сложных вопросах канонического устройства бывает

невозможно. Мы всегда что-то теряем, когда все унифицируем, когда не видим различий экклезиологических типов или подходов к реальной церковной жизни.

Конечно, в конце концов, нас интересует мистическая реальность. Бог являет Себя в этой мистической реальности. Он не подчиняется нашим канонам или требованиям наших таинств, не подчиняется тогда, когда Он находит их противоречащими Себе, Своей Жизни.

Мистической жизнью церкви никто из людей не может руководить. Эта жизнь выстраивается, прежде всего, Богом и самой мистической Церковью. То есть это жизнь Богочеловечества. Но она не имеет человеческого руководства. Здесь руководит Дух Святой всеми членами Церкви, включая ее иерархических членов.

Расхождение границ Церкви — это большое искушение, это то, что в нормальном случае очень нежелательно. В идеальном случае не должно быть этого разделения. Церковь каноническая, мистериальная, мистическая и просто институциональная должна быть одной и той же Церковью. Но расхождение есть, и возникло оно очень давно. Со временем оно только увеличивается. Пока процесс повернуть в обратную сторону не удается. Может быть, это следствие объективации Духа; может быть, так работает история, исторический процесс, что с одной стороны, есть некоторое накопление духовных даров, а с другой — их утрата.

Мистическая Церковь всегда эсхатологична. На этом настаивал протопр. Александр Шмеман и, по-моему, очень правильно[4]. Мистическая Церковь всегда соотнесена с Царством Небесным напрямую. Церковь никогда — еще раз повторю — не является сама Царством Небесным, но она должна вести своих членов к этому Царству, приближать их к нему. Это и делает ее эсхатологической.

Но все-таки мы надеемся, что восстановление единства может происходить и в историческом времени. Должны надеяться, потому что «сила Божья в немощи совершается» *[1]. Конечно, наши разделения — это плод нашей немощи и наших грехов, но мы надеемся, что Господь способен простить эти грехи и исцелить наши немощи еще здесь, в историческом времени, до перехода в метаисторическое пространство.

*[1] 2 Кор 12:9

4. Это отмечается, в частности, и во вступительной статье к собранию статей протопр. Александра Шмемана 1947–1983 гг. См.: [*Кырлежев, 6*]. — *Прим. ред.*

Для этого нужно что-то менять в своей жизни, нужно какое-то покаяние, нужно смотреть, что привело церковь к кризису, к расколу, разделению, пусть даже не на мистическом уровне, а на уровне каноническом. Надо сделать что-то такое, что имело бы силу таинства покаяния. Видимо, это надо делать всем, это не может быть односторонне, если речь идет о поместных православных церквах. Вот хуже всего, когда какая-то одна церковь ждет покаяния от другой, а сама не готова признать своих недостатков, просчетов, ошибок и грехов, вольных и невольных, которые спровоцировали, скажем, недостатки другой церкви и раскол.

Господь нам открывает возможность обновления Нового Завета, так же как в Ветхом Завете было обновление Завета без перехода к какому-то новому по отношению к предыдущему. Мы сейчас видим в этом необходимость и ощущаем возможность этого. Не то, что это неизбежно, но это возможно, если мы сделаем все необходимые выводы из происшедшего раскола. Нужно очень всерьез переоценить себя и посмотреть, все ли надо нам наследовать из того, что нам дал константиновский период церковной истории, потому что как раз недостатки этого периода играют против самой мистической Церкви, они подталкивают ее — на уровне каноническом — к расколу. Нужно делать адекватные выводы из понимания нами разницы законов жизни доконстантиновской, константиновской и постконстантиновской церковных эпох. Это очень сложный вопрос, как обновлять Новый Завет, как переходить к общинно-братской экклезиологии, как противостоять клерикалистской экклезиологии и даже поместно-приходской, которая себя изжила к нашему времени.

**Дьякон Василий Фельми**
*доктор богословия, почетный доктор Московской духовной академии и богословского факультета Бухарестского университета; ординарный профессор кафедры истории и богословия христианского Востока в Эрлангенском университете*

1. Признанные православные богословы идентифицируют «единую святую кафолическую и апостольскую Церковь» Никео-Константинопольского символа веры с Православной церковью. Процитирую в качестве примера ленинградского профессора прот. Ливерия Воронова, который говорит, «что именно Православная Церковь есть Единая, Святая, Соборная и Апостольская

Церковь вселенского Символа веры» и затем, немного смягчая, добавляет: «или ее чистейшее и совершеннейшее выражение на земле» [*Воронов, 67*].

Так исповедуемое единство [Православной] церкви — предмет веры, а не опыта. Но Православная церковь придает большое значение тому, чтобы опытная реальность соответствовала основополагающему взгляду на единство Церкви. Действительно, единство Православной церкви как предмет веры в определенной мере познаваемо. При всех проблемах, о которых еще предстоит говорить, все православные церкви признают канон Священного писания, а также решения семи Вселенских соборов. В высокой оценке некоторых местных соборов, например, соборов, которые привели к признанию, а затем канонизации св. Григория Паламы, православные церкви, по существу, едины. Богословие во всех православных церквах в большей или меньшей степени испытало и испытывает влияние наследия святых отцов. Таинства в православных церквах, несмотря на некоторые различия, в своем основании имеют схожие последования, восходящие к образцам Древней церкви. Не имеется существенных различий в первую очередь в порядке совершения евхаристии. Изменения в последовании божественной литургии, предпринятые в Константинополе более тысячи лет назад, в целом восприняты другими православными церквами. И чинопоследования, и гимнографические сочинения больших праздников в значительной степени совпадают. Мы обращаем внимание на то, в какое время и в какой стране были написаны православные иконы, но при этом существует несомненное единство иконографии, выходящее за границы поместных церквей. Только в последние три-четыре столетия эти церкви отчасти уклоняются от привычных связующих норм. Но и без дальнейших доказательств очевидно, что исходные черты, объединяющие православный мир, превосходят границы поместных православных церквей.

Все православные церкви управляются епископами. Это единство не нарушается даже тем, что в различных церквах разное значение имеет назначенный в помощь епископам синод. По существу, все официально канонизированные православные святые почитаются во всех православных церквах. Хотя это и не относится к местночтимым святым. Все православные церкви автокефальны или подчиняются другой автокефальной церкви. Принцип автокефалии как таковой внутри православия не оспаривается, но различаются взгляды на количество автокефальных церквей и способы

провозглашения автокефалии. На сегодняшний день двенадцать церквей имеют автокефалию, признание других автокефальных церквей, напротив, спорно. Только всеми признанные церкви могут быть приглашены на Всеправославный собор.

Тем не менее, в истории церкви повторяются разделения, которые не разрушают ее единства. Так или иначе, эти разделения не достигают такой глубины, как с Римско-католической церковью или с протестантскими церквами и общинами. Русская православная церковь отделилась от Вселенского Константинопольского патриархата, когда на Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439 гг.) была заключена уния с Римом, — о схизме в этой связи невозможно говорить.

К разделениям, которые, как правило, не были долгими, добавилось то, что с начала XIX в. православные поместные церкви в разных странах провозглашали себя самостоятельными после освобождения от Османского господства. Приведу некоторые примеры: в 1833 г. Элладская православная церковь провозгласила свою автокефалию, спровоцировав тем самым схизму с Константинополем. В 1870 г. Болгарская православная церковь отделилась от Константинополя, который признал ее автокефалию только в 1945 г.

Общность этих случаев обусловлена тем, что происходивший таким образом распад единства православия каждый раз имел отношение к Константинополю как к церкви-матери; при этом другие православные церкви, как правило, оказывались вытесненными из этого спора. Например, имевшее место в 1967 г. отделение Македонской православной церкви от Сербской до сегодняшнего дня не признано никакой другой православной церковью. После Октябрьского переворота в России Русская православная церковь, напротив, была вовлечена в спор о единстве православных церквей. Это, в частности, было связано с тем, что в результате окончания Первой мировой войны и заключения мира в Брест-Литовске многие страны и народы, входившие в состав Российской империи, обрели самостоятельность. Некоторые церкви, ставшие автокефальными, подчинились Вселенскому константинопольскому патриархату. Случались протесты Московского патриархата, но это не приводило к разделению церквей. Так, в 1948 г. Москва признала автокефалию Польской церкви, которую Константинополь еще в 1924 г. провозгласил автономной. В 1951 г. патриарх Алексий I и Священный синод предоставили автокефалию Православной церкви в Чехословакии; в 1943 г. Московским патриархатом была признана автокефалия

Грузинской православной церкви, несмотря на протест патриарха Константинопольского, хотя Константинополь никогда не подвергал сомнению отмену грузинской автокефалии в 1811 г. Когда под давлением советской власти Московский патриархат запретил русским православным христианам за рубежом молиться о преследуемых в советском государстве христианах, живший в Париже митр. Евлогий (Георгиевский) временно перешел в состав Константинополя. В этих ситуациях Константинополь действовал так же, как при предоставлении автокефалии независимой от Москвы Православной церкви Украины в 2019 г.

Но события 2019 г. существенно отличаются от того, что происходило ранее, когда обострение противоречий не приводило к разрыву единства православия в целом. Хотя включение Парижской митрополии в состав Константинопольского патриархата с точки зрения Русской православной церкви канонически может вызвать вопросы, это, тем не менее, был акт большой мудрости, который защищал внутреннюю духовную свободу русских верующих за рубежом. В этом смысле и Русская православная церковь за рубежом, с момента своего возникновения в 1922 г. под предстательством митр. Антония (Храповицкого), считала себя «свободной частью» Русской православной церкви, не разрушая внутренней связи с Москвой. В 2019 г. предоставление автокефалии Украинской церкви, отделенной от Москвы, напротив, не было ни полезным, ни канонически необходимым, кроме того на Украине есть почти самостоятельная православная церковь Московского патриархата, в которой развивавшиеся тенденции к автокефалии все же не приводили к просьбе об этом. К тому же Вселенский патриархат совершил беспрецедентный шаг, аннулировав снятие сана и отлучение от церкви киевского «патриарха» Филарета (Денисенко) Московским патриархатом в 1997 г. и приняв его в общение Вселенского патриархата без акта покаяния и без примирения с Русской церковью. Этот шаг вызывает уже экклезиологические вопросы, тем более что он не достиг и своей цели — объединить православие на Украине. «Патриарх» Филарет между тем покинул объединенную с Константинополем Православную церковь Украины и возглавляет отделенную от Москвы и Константинополя Украинскую православную церковь Киевского патриархата.

Согласно тенденции, издавна доминирующей в Константинопольском патриархате, только Константинопольские патриархи имеют исключительное право предоставлять автокефалию. Утверждение этого права привело к тяжелым противоречиям,

в частности в ситуации, когда Вселенский патриархат предоставил автономию Эстонской православной церкви, которая не была представлена в полноте, вопреки большей части православной Эстонии, желавшей остаться под предстательством Московского патриархата.

Результаты развития событий на Украине достигли других величин. Это обусловлено совершенно другими масштабами, но еще больше тем, что церковь на Украине входит в состав Московского патриархата и до 2017 г. она была признана всеми православными церквами, а также патриархом Константинопольским, как единственная православная церковь на Украине, и, наоборот, все православные церкви поддержали негативную позицию Московского патриархата по отношению к украинским церковным диссидентам. Предоставление автокефалии отделенным от Москвы украинцам было только отчасти поддержано другими православными церквами. Но после некоторого промедления Александрийский патриархат и Греческая церковь признали церковь, которую поддержал Константинополь. Восстановлению поврежденного единства Православной церкви этот шаг не способствовал, поскольку Московский патриархат не поддержал единства с Афинами и Александрией, и ожидаемое объединение православных на Украине под Константинополем не привело к действительному единству, особенно когда Киевский патриархат снова отказался от общения с Вселенским патриархатом.

В этом противостоянии Константинопольский патриархат следует принципу, согласно которому первенство, данное ему над всеми церквами, допускает вмешательство в жизнь дочерних православных церквей. Эта переоценка прерогатив первенства вредит единству православия. Термин «Церковь-Матерь» не встречается в древнецерковных документах.

3. Понятие цезарепапизма спорно, потому что он обозначает очень разные, подчас мало сопоставимые явления. О начале цезарепапизма можно говорить уже со времен Константина Великого, когда у императора появилось право собирать соборы и оказывать влияние на распределение епископских мест. Император Юстиниан I, с которым часто связывают это явление, оказывал влияние даже на принятие богословских решений, но в качестве верующего православного христианина и признавая преимущество церковной иерархии. Православие русских императоров, начиная с Петра I, напротив, носило поверхностный характер, но именно они

управляли Русской церковью, прежде всего посредством института Синодальной обер-прокуратуры — и, без сомнения, всегда в соответствии со своими вкусами. Бóльшими правами церковного управления, чем православные императоры, в результате прусской унии оказались наделены евангелические князья. Английские короли считались и главами своей церкви, что оказало влияние на церковную реформу в России. Поэтому феномен цезарепапизма не является типично православным. Требуются подробные исторические исследования, чтобы доказать, насколько неблагоприятно повлиял феномен цезарепапизма на единство православия.

4. Ранее я говорил, что евхаристическая экклезиология следует правильному пониманию единства Православной церкви. Мы обязаны протопр. Николаю Афанасьеву пониманием, что евхаристическое собрание воплощает Церковь и тем самым ее единство. Но как православный богослов он не мог отождествлять Единство церкви в ее соборности и единство Восточной церкви. В этом смысле его видение Церкви уточнено таким богословом, как митр. Пергамский Иоанн (Зизиулас). Но, по меньшей мере как личность митрополит Иоанн, являющийся советником Вселенского патриарха, несет ответственность за украинский вопрос, а значит за то, что прекрасные идеи евхаристической экклезиологии почти не повлияли на поиск единства церкви в современном Православии.

**Евгений Анатольевич Пилипенко**
*д-р теологии, доцент ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия*

1. Говорить о единстве Православной церкви возможно, если мы верующим взором видим в ней Церковь Христову[5], которая, согласно Никео-Цареградскому Символу веры, есть Церковь единая. Однако не только в свете ряда кризисных ситуаций, через которые в последнее время проходит православный мир, но и вообще утверждать и выражать его фундаментальную целостность, неочевидную в силу отсутствия единой, централизованной административной структуры в сообществе поместных церквей, явля-

5. Ср.: «Основные принципы отношения к инославию Русской Православной Церкви», § 1.1: «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, Церковь утвержденная и исполняемая Духом Святым, Церковь, о которой Сам Спаситель сказал: “Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее” (Мф 16:18). Она есть Единая, Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь, хранительница и подательница Святых Таинств во всем мире, “столп и утверждение истины”» (1 Тим 3:15).

ется непростым делом, требующим как богословских, так и церковно-политических усилий.

К формальным признакам единства Православной церкви обычно относят общность вероучения и канонического строя, выработанных главным образом на Вселенских соборах первого тысячелетия и в святоотеческом Предании, безоговорочное взаимное признание апостольского преемства иерархии, проявляемое в литургическом поминовении предстоятелей церквей, и действительности совершаемых таинств. На более глубоком уровне находятся сакраментальные признаки — укорененное в крещении и основанное на единой благодатной жизни в Святом Духе общение в таинствах, прежде всего в евхаристии[6]. Как первое, так и второе нуждается в постоянной актуализации и практической реализации в жизни церквей-сестер. Однако если формальное единство может быть временно поколеблено, ослаблено или нарушено, например, по причине возникших канонических или богословских разногласий, что может вести к структурным разрывам, это не принудительным образом сказывается на внутреннем, сущностном единении, обеспечиваемом силой божественной благодати. В этом контексте православной экклезиологией ставится вопрос о природе Церкви с целью выявления первоисточника ее харизматической жизни и *онтологического* обоснования ее единства, которое, по мнению протопр. Александра Шмемана, выражает ее сущность[7] и не зависит от внешних, случайных человеческих факторов и исторических антиномий. «Жизнь Церкви — это союз и единство… Церковь — в единении. И, разумеется, единение это не внешнее, а внутреннее и органичное» [*Флоровский 2000а, 142–143*].

Такие обоснования носят большей частью тринитарный, христологический или пневматологический характер. Так, митр. Макарий (Булгаков) указывал на то, что Церковь едина по своему внутреннему устроению,

> по которому Господь Иисус, проникая и животворя единою и тою же благодатию всех до единого верующих в Него, соединяет их в Самом Себе как истинной Главе Церкви *[1], — так что верующие при этой двойственной связи действительно суть едино тело и един дух *[2] [*Макарий, 235*].
>
> *[1] Еф 5:23
>
> *[2] Еф 4:4

6. См. «Основные принципы отношения к инославию Русской Православной Церкви», § 1.6, 1.8–1.9, 1.18.

7. См.: [*Шмеман, 5*].

Согласно А. С. Хомякову, истинное, безусловное и существенное «единство Церкви следует необходимо из единства Божьего» и единства Божьей благодати. «Церковь же, тело Христово, проявляется и исполняется во времени, не изменяя своего существенного единства и своей внутренней, благодатной жизни» [*Хомяков, 39*]. Протоиерей Георгий Флоровский также был убежден в наличии единой церковной природы как предельной, преславной и таинственной «Новой Реальности», доступной *духовному* зрению, однако с трудом поддающейся четкому определению[8]. Эта природа может быть сложной, богочеловеческой, оставаясь при этом основой для единства Церкви.

Таким образом, принимая во внимание методологическое различение сущностных принципов и структурных аспектов, а также предпринимая усилие веры для осуществления ожидаемого и уверения в вещах невидимых *[1], можно утверждать, что Православная церковь, несмотря на возросшую в силу различных обстоятельств разрозненность на данном историческом этапе, едина, так как обладает внутренним, мистическим единством как носительница единой богозданной церковной природы, изначально сообщенной ей Спасителем при учреждении: «Созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» *[2]. В перспективе указанного выше методологического различения становится понятным, что введенное Священным синодом РПЦ 14 сентября 2018 г. молитвенное прошение на сугубой ектенье «да не умалится и не поколеблется единство ея» относится к структурному уровню Святой Вселенской Православной Церкви, в то время как сущностное церковное единство, которое мы исповедуем в Символе в качестве положения веры, не может принципиально претерпеть умаления.

*[1] Евр 11:1

*[2] Мф 16:18

2. Одним из вызовов является подспудно присутствующее в Православной церкви воззрение, что дарованное Богом единство *по существу* не требует с необходимостью непрестанной заботы о структурном единении и продвижения в этом направлении, поскольку последнее представляется в духе дуализма лишь внешним и не имеющим с внутренним принципом единства прямой связи, а потому никак не могущим на него влиять, по меньшей

8. См.: [*Флоровский 2000в, 186–187*]. В соответствии с этим точным наблюдением трудно согласиться с отождествлением архим. Кириллом (Говоруном) природы Церкви с общиной (см.: [*Hovorun, 181–182*]), которая скорее является выражающей и конкретизирующей внутреннюю сущность «ипостасью», образом существования. В этом отношении точнее усматривать природу Церкви в общении (см.: [*Зизиулас*]).

мере ничего к нему прибавить. Как следствие, возникает известная легкость отношения к этому так называемому внешнему, пагубное пренебрежение им и безвольное упование на «единство свыше», зачастую с отсылкой к прообразу в Пресвятой Троице. Между тем троичная аргументация имеет весьма ограниченный характер в силу абсолютно трансцендентного характера бытия Трех Ипостасей в Единой Божественной Сущности, не имеющего аналога в тварной природе *[1]. Говоря же о богочеловеческой двуприродности Церкви по аналогии со Христом, следует помнить о диофелитском догмате, согласно которому человеческая воля Спасителя *активно* следовала и содействовала Его божественной воле, взаимно сошедшись с ней для спасения рода человеческого [*Деяния, 222*]. Соответственно, политической центробежности и филетизму современного Православия необходимо в первую очередь противопоставить глубокое, обновленное и здравое учение о Церкви, лишающее почвы автокефалистскую экклезиологию, направленную на самодостаточность, партикуляризм и изоляцию. Вместе с тем к важнейшей богословской задаче относится тщательное прояснение и описание, запечатление и закрепление в сознании верующих, пастырей и священноначалия главных характеристик подлинной церковной сущности, как и способствование поддержанию и созиданию адекватных структурных форм и благоприятных условий для ее полноценной реализации в конкретных культурно-исторических обстоятельствах. Термин «автокефалия» должен быть подвергнут тщательной герменевтической переработке в соответствии с насущными задачами в свете экклезиологии единства. Также общность догматического учения должна быть подвергнута научной перепроверке как с целью выявления допустимых разночтений или достижения подлинного согласия в понимании, так и на предмет установления проблемных, спорных, требующих дальнейшего уточнения и разрешения пунктов, а не сводиться к простой декларации верности богословскому наследию древнего христианства.

*[1] См.: *Ioan. Damasc. De fide orth. 1. 14*

В практической области насущной необходимостью является усиление разностороннего общения на всех уровнях и вопреки любым препятствиям церковно-политического и личностного характера. Должны иметь место на регулярной основе такие устоявшиеся традиционные формы, как церковные соборы, совещания, консультации, визиты и т. п., которые при этом могут быть дополнены многочисленными иными возможностями, предоставляемыми новейшими средствами глобальной коммуникации.

3. На мой взгляд, сегодня наиболее способно внести вклад в обновление понимания единства Церкви и его созидание академическое сообщество богословов, активно участвующее в междисциплинарном дискурсе (в том числе взаимодействуя с психологией, философией, политологией и социологией) и в диалоге с искусством; а также обновлению способствуют экуменические процессы с участием богословских экспертов при вовлечении широких кругов церковной общественности в осмысление и усвоение их результатов, распространение живой культуры христианского взаимоуважения и открытости. Не называя кого-либо поименно, скажу, что почва и ресурсы для этого в мировом Православии несомненно есть. Конечно, для большей эффективности требуется ясно выраженная на всеправославном соборном уровне воля к такой широкомасштабной, последовательной и долгосрочной деятельности.

Если говорить о ее фундирующей и направляющей идее, то, пожалуй, наиболее емкой является идея *общения* — со Христом и во Христе. В гуманистическом проекте всемирного объединения Церковь могла бы играть ведущую и неповторимую роль, реализуя и предлагая себя в качестве территории открытой встречи и взаимопроникновения божественного и человеческого. Ибо

> Церковь есть единство не только в том смысле, что она одна и единственна; она есть единство прежде всего потому, что самое существо ее состоит в воссоединении разделенного и разрозненного человечества [*Флоровский 2000а, 143*].

**Петрос Василиадис**
*д-р теологии, профессор Нового завета*
*Университета им. Аристотеля*

1. Со времени закрепления разрыва евхаристического общения с Римской церковью, после неудачной попытки Ферраро-Флорентийского собора XV в. разрешить многовековое отчуждение между восточным и западным христианством, церковь на Востоке потеряла, наверняка неосознанно, главную точку своей идентичности — «чувство единения» (*oneness*) Церкви Христовой. Неслучайно Восточная церковь стала называться «православной»: акцент был сделан на верности доктрине с минимальной отсылкой к пространственной «кафоличности» ее существования. Отсюда сосредоточенность на самой себе; чрезвычайно консервативное

отношение к миссионерским обязанностям, которые понимаются в основном как сохранение богатой «традиции»; сдержанная позиция в отношении экуменизма, главной целью которого является поиск *единства*, преодоление трагедии схизмы и восстановление «единой» Церкви Христовой. Достаточно поздно, по принципу дополнительности, мы начали говорить о «кафоличности во времени» и о «кафоличности в пространстве» и начали воплощать свою миссионерскую ответственность. В такой ситуации вполне естественно, что православные воспринимают свою церковь скорее как «церковь святых отцов» или «церковь предания», нежели как «Церковь Христову».

Другой признак идентичности Православной церкви — «церкви соборов» — также потерял свою значимость, что исторически выразилось в неприятии двух последних совместных с Римской церковью, т. е. с Западом, соборов — Лионского и Ферраро-Флорентийского, — обоснованном необходимостью сохранения верного учения церкви, даже в ущерб ее консилиарности, а также во внезапной недавней отмене Всеправославного собора, готовившегося около века и ставившего перед собой цель (как это было официально заявлено) — подтвердить *православное единство*.

Все вышесказанное не означает, что я недооцениваю ошибки Старого Рима в его упорном продвижении «первенства универсальной юрисдикции», разрабатывавшегося в течение столетий церковью *в* Риме (но не Римской церковью) после VII Вселенского собора, в особенности в официальном утверждении, что главой Церкви Христовой является не Христос-Спаситель, а ее епископ, Римский папа. В то же самое время, если говорить честно, мы не должны игнорировать тот факт, что епископы Византийской церкви принимали участие в соборах второго тысячелетия не по богословским, вероучительным или хотя бы миссионерским мотивам, но сугубо по политическим, с целью защиты восточного христианского мира от наступления мусульман.

Обратимся к нынешнему *кризису* внутри Восточной православной церкви, особенно обострившемуся после одностороннего разрыва евхаристического общения Московского патриархата с Вселенским патриархатом (согласно решению Священного синода РПЦ от 15 октября 2018 г.), а впоследствии и с другими православными автокефальными церквами. Не будем забывать, что эти канонические меры были приняты не по вероучительным, но исключительно по административным мотивам. Настоящие причины этого современного кризиса и очень печального положения

дел в нашей Православной церкви не следует связывать только с вопросом украинской автокефалии; они гораздо глубже. Даже если эта «неофициальная схизма» будет уврачевана (а мы надеемся и молимся об этом), как это произошло в аналогичной, хотя и менее напряженной ситуации в Эстонии (в 1996 г. — *Прим. ред.*), Православная церковь будет по-прежнему с трудом поддерживать институциональное единство, до тех пор пока она не соберется разрешить извечную богословскую проблему аутентичного понимания модели церковного единства, в которое она верит, исповедует и в котором ей суждено жить.

2. Главные вызовы единству Церкви не ограничены только нынешним временем или даже одним лишь XXI в. Как я сказал выше, текущий кризис церковного единства имеет более глубокие корни. За ним стоит спор о *первенстве* (которое могло бы способствовать действенному решению второстепенных межправославных проблем). Этот спор вызван отказом Русской православной церкви признать прерогативы Вселенского патриархата, которые столетиями утверждались канонически и принимались повсеместно. К сожалению, за многие века существования Православной церкви, а в особенности за вторую половину второго тысячелетия, мы, православные, сами того не замечая, выработали «негативную» самоидентичность: мы не соотносим себя с тем, что оставила нам в наследство наша традиция (если иметь в виду наше евхаристическое и крещальное богословие); мы просто считаем себя не такими, как другие. Защищая целостность церкви в ситуации повсеместной миссионерской деятельности протестантов, многие православные зашли так далеко, что стали оспаривать центральное для своей веры место Библии, тем самым маргинализируя ее, нивелируя важность подлинного учения «исторического Иисуса» и высшую ценность благовестия Христа. Однако более важным для вопроса, который мы обсуждаем, является наше (негативное) отношение к католическому богословию и в особенности к его экклезиологии, сложившееся из-за распространенного до II Ватиканского собора искаженного взгляда на первенство римского епископа. Мы выработали, большей частью опять-таки неосознанно, наше видение единства Церкви — без *первого (protos, primus)*, без *первенства*, иными словами, без зримого выражения церковного единства, которое, несомненно, должно рука об руку идти с соборностью.

За последние два века положение внутри православного мира еще более ухудшилось. Это вызвано внешними по отношению к церкви геополитическими процессами, связанными с возникновением национальных государств, что стало следствием Великой французской революции и стремительного развития эпохи Просвещения. Единая Церковь Христова (для нас православных) оказалась поделена (говоря вашими словами, в силу политической центробежности) на различные «автокефальные» церкви.

Позвольте мне чуть подробнее проанализировать это развитие экклезиологического устройства восточного христианства во втором тысячелетии.

В первом тысячелетии за все административные вопросы ответственность несла известная «пентархия» с епископом Рима на первом месте (по принципу старшинства, *presveia*); потом шел епископ «Нового Рима», занимающий — согласно IV Вселенскому собору — «то же место (как и Старый Рим) в церковных делах… следуя вторым за ним» (28 правило); далее следовали Александрия, Антиохия и Иерусалим. Во втором тысячелетии, начиная с растущей независимости (но все еще не автокефалии в современном смысле) церкви на Руси, единственной православной церкви (которой впоследствии также было присвоено патриаршее достоинство), располагавшейся на территории, не завоеванной Османской империей, традиционная экклезиологическая первосвятительская власть на Востоке начала распадаться. Все это происходило иначе, чем в Западной церкви, сохранившей особый авторитет для римского епископа. Тот факт, что их церкви был присвоен титул «Католическая», едва ли случаен, поскольку никто не будет отрицать их абсолютное единство, несмотря на его институциональную — и потому строго централизованную — природу.

В последние два столетия второго тысячелетия подъем односторонне самопровозглашенных независимых национальных православных церквей неизбежно послужил причиной канонических нарушений и привел к ситуациям раскола — особенно в моей собственной Греческой (Элладской) автокефальной церкви (между 1833 и 1850 гг.). Все эти события сформировали новое нетрадиционное представление, будто одной из главных характеристик Православия является *автокефалия*. (После III Вселенского собора был прецедент с Кипрской церковью, однако он произошел не по национальным/этническим/языковым, но строго по географическим/административно-территориальным причинам.)

Из-за этого в 1872 г. и был созван общий Всеправославный собор, который осудил *этнофилетизм* (подходящий для данного явления церковный термин, который вошел в историю).

Во все последующие ситуации экклезиологических и близких к схизме нестроений вмешивался Вселенский патриарх, следуя праву служителя (*diaconical*), данному ему священными правилами Вселенских соборов, и в конечном счете уврачевывал существующие расколы, возвращая миллионы людей в каноническое пространство православия за счет того, что даровал автокефалию их церквам, фактически предоставляя независимые административные права на части его бывшей территориальной юрисдикции. Так происходило со всеми новыми патриархатами и автокефальными православными церквами, и было вполне естественно применить это и к Украине, в особенности на том основании, что, как утверждает Константинопольская церковь, она никогда не передавала юрисдикцию над Киевской митрополией Московскому патриархату.

Поэтому, отвечая на Ваш вопрос, отмечу, что нам крайне необходимо вернуться назад к экклезиологическому устройству неразделенной церкви, конечно, с необходимыми поправками, и к вытекающему из него подлинному духовному пониманию церковного единства.

3. Вы совершенно правы. Церковь на православном Востоке сталкивалась не просто с искушением цезарепапизма, она согласилась с евсевианским взглядом на отношения между политическим и религиозным, между государством и церковью как на отношения прямой тесной связи. Не следует забывать, что политическое — а не духовное, харизматическое — представление о единстве было изобретением светских правящих кругов Римской империи после Константина, направленным на то, чтобы сохранить единство империи. Хотя римский император и мог быть *фактическим* защитником православного общества, эта модель не является идеалом свидетельства Церкви о Евангелии. В доконстантиновскую эпоху, т. е. до признания христианства официальной религией Римской империи, пророческое служение Церкви, а также литургический опыт христианской общины были немыслимы без ее социального измерения. Это измерение, столь ярко засвидетельствованное в Новом завете, было подхвачено и еще более актуализировано в трудах свв. Иустина и Иринея и особенно в трудах отцов, коренным образом повлиявших на формирова-

ние церковного богослужения: свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста. Протоиерей Георгий Флоровский и протопр. Александр Шмеман рассматривают данный период жизни церкви (вплоть до ее признания государством) как период, выражающий подлинную православную экклезиологию. В силу многих причин православные общины оставили затем миссионерский настрой и профетический характер христианского богослужения в пользу более богословского, слишком доксологического литургического и церковного умонастроения и благочестия.

Даже величественная религиозная архитектура *базилики* с ее ярко выраженным миссионерским символизмом, представляющим церковь в виде корабля (ср. Церковь как νοητή ναυς, отсюда *Naos* — «неф» и т. п.), была практически полностью замещена стилем, возникшим благодаря архитектурному чуду храма Святой Софии (Премудрости) *(Hagia Sophia)*. Следует помнить, что это («Православное» с большой буквы) архитектурное решение символизирует движение церкви не *вперед*, но *вверх*, соединяя нижнее с высшим. Потому вполне естественно, что церковь, не отдавая себе в том отчета, практически полностью оставила миссионерские обязанности. Заслугой современного православного богословия является то, что благодаря Божественному Провидению и водительству Святого Духа оно восстановило в жизни современной церкви на многие века оставленное служение миссии/свидетельства, введя понятие *литургии после литургии* (которое оказалось в фокусе всех православных движений обновления), как и заботу об окружающей среде, о созданном Богом мире.

Одной из отличительных черт всех исторических движений обновления в Православной церкви — начиная с монашеского, которое предпочло не «империю», но «пустыню», и далее, вплоть до различных мирянских движений и православных общин, братств и сестричеств, помимо их критического отношения к недостаткам церковного истеблишмента, — было чувство соборности. Без открытой встречи традиционного церковного управления с живым динамизмом мирянских движений и православных братств/сестричеств, а также без их взаимодействия, невозможно сохранить духовное единство внутри нашей Православной церкви, не говоря уже о ее институциональном единстве. Без этого никакое «стенание твари» *[1], никакой плач людей в нищете *[2] не помогут церковно понять, разобраться в том, насколько наша нынешняя социальная, экономическая и экологическая ситуация противоречит Божьему замыслу «жизни с избытком» *[3].

*[1] Рим 8:22

*[2] Иер 14:2–7

*[3] Ин 10:10

Мы все испытываем на собственном опыте, как, вместо того чтобы возводить мосты для обретения единства, мы с легкостью строим новые разделения, ставим барьеры и границы, и все это чтобы дистанцироваться от «другого», любого другого, неважно, неправославного или даже православного (на которого слишком легко навесить ярлык еретика, раскольника, номинального или неправильного православного и т. д.). Мы отворачиваемся от нашего ближнего, от мира живой природы, как и от абсолютного Другого — Бога и Его правды. Сообщества раздроблены, отношения разорваны, а наша алчность и эгоцентризм угрожают как нашей церкви, так и социуму, в котором мы живем.

4. Нет никакого сомнения, что единство *Церкви* не может быть отделено от экклезиологии, то есть от правильного понимания *Церкви*, «экклесии» (*экклесио*-логия). Однако существует много видов экклезиологии, представленных не только в «схоластических» богословских категориях, иногда очень близких к официальной доктрине нашей Православной церкви, но и в категориях кенотических. Не в том дело, как они именуются: «евхаристическими», «крещальными» или «универсальными». В подобных дискуссиях я всегда отвечаю отсылкой на теперь уже официальное Заявление о православной миссии — «Миссия Православной Церкви в современном мире», единогласно принятый (и, наконец, введенный в действие) документ Святого и Великого собора на Крите (2016 г.):

Церковь Христова живет *в мире*, но она *не от мира* *[1]. Церковь как Тело воплотившегося Бога Слова… является живым «присутствием», знамением и образом Царствия Троичного Бога в истории, благовествуя… о мире, в котором «болезни уже не будет» *[2]. Этим чаянием Церковь уже живет и предвкушает его в особенности при совершении Божественной евхаристии, собирая «вкупе» *[3] рассеянных чад Божиих *[4] без различия расы, пола, возраста, социального или иного положения во единое тело, где «нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского» *[5]… Находя постоянное вдохновение в этом чаянии и предвкушении Царствия Божия, Церковь не остается безучастной к проблемам человека в каждую эпоху, но разделяет его озабоченность и насущные проблемы, принимая на себя, подобно своему Господу, боль и раны, причина которых — действующее в мире зло, и, подобно доброму самарянину, словом «терпения и утешения» *[6] и действенной любовью возливая на раны его елей и вино *[7]. Ее слово, обращенное к миру, имеет целью в первую очередь не судить и осуж-

*[1] Ср. Ин 17:11 и 14–15

*[2] Откр 21:4–5

*[3] 1 Кор 11:20

*[4] Ин 11:52

*[5] Гал 3:28, ср. Кол 3:11

*[6] Рим 15:4, Евр 13:22

*[7] Лк 10:34

дать мир *[1], но предложить ему в качестве руководства Евангелие Царствия Божия, надежду и уверенность в том, что последнее слово в истории не за злом, под каким бы видом оно ни выступало, и что нельзя позволять ему направлять ее ход [*Миссия*].

*[1] Ср. Ин 3:17 и 12:47

Это библейски и евхаристически фундированное и *миссионерски* ориентированное понимание Церкви и есть то, что делает экклезиологию богословски оправданной. В конце концов, в реальности существует не *идея* Церкви, а *сама* Церковь. Церковь — это не только «доктрина», догматическое учение с жесткими каноническими правилами, это «экзистенциальная предпосылка всякого научения», как говорил о. Георгий Флоровский [*Флоровский 2000б, 601*]. Никакое схоластическое богословие, посредством которого формулируется вероучение, не способно описать всеохватывающую реальность Церкви. А эта реальность, по Флоровскому, есть необходимое основание всего догматического устройства Православия. Согласно нашему православному сознанию Церковь есть реальность, в которой мы находимся, а не объект, который мы изучаем. Вдобавок, экклезиология — это современное богословское сооружение, вызванное к жизни проблемой разделения «единой» Церкви Христа. Неразделенная Церковь первого тысячелетия занималась в основном Вторым лицом Святой Троицы, сосредоточившись исключительно на христологии; даже пневматология была богословски недостаточно развита.

Харизматическое выражение Церкви, Церкви, простирающейся за канонические границы любой институции, предполагает понимание «единства» в *антропном* и *филантропическом* плане, включающее не только человечество, но и весь сотворенный мир (экология).

**Архимандрит Кирилл (Говорун)**
*д-р филос. наук, кандидат богословия, директор Института Хаффингтона, профессор университета Лойола-Меримаунт в Лос-Анджелесе*

1. Я уверен, что Православная церковь сохраняет единство, как и ранее сохраняла его, несмотря на обстоятельства, которые бывали и хуже нынешних. Вообще прошлое церкви — это неиссякаемый источник оптимизма по отношению к ее настоящему и будущему. В настоящем нет ничего такого, чего уже не было в прошлом церкви, и это прошлое часто было намного мрачнее

и безысходнее настоящего. Поэтому церковная история — лучший психотерапевт для тех, кто переживает кризис своей церковности, наблюдая происходящее в церкви сейчас.

Конечно, прошлое не оправдывает настоящего. Например, то, что сто лет назад на Балканах были полномасштабные войны между православными народами, нисколько не может быть оправданием военным конфликтам между православными народами в 2008 г. и начиная с 2014 г. Мне кажется важным, что единство православного мира сохраняется даже несмотря на эти конфликты, хотя они в значительной мере и привели к нынешним кризисным ситуациям. Например, я считаю, что именно события в Крыму и на Донбассе стали триггером для украинской автокефалии, которая, в свою очередь, привела к кризису в межправославных отношениях. Однако и этот кризис — не фатальный для церковного единства. Речь не идет даже о схизме, а скорее о повышенной напряженности в отношениях. Этот кризис может быть даже использован во благо, так как дает церквам возможность более активно и конструктивно реагировать на вызовы нашего времени.

2. Один из вызовов нашего времени — это превращение тесного сообщества православных церквей в конгломерат суверенных церковных территорий. Эта модель сначала возникла в политической жизни Западной Европы и известна нам как Вестфальский мир. Когда я изучал развитие восточно-христианских церковных институтов, в том числе канонической территории, меня поразила эта почти полная схожесть современной модели автокефальных церквей и Вестфальской системы суверенных государств. Как в свое время христианская церковь копировала политическую матрицу Римской империи, так в наше время она копирует современные политические матрицы — порой неосознанно. Филетизмы — это лишь часть данной проблемы. Они скопировали противостояние наций и империй в эпоху «Весны народов» и по своей сути являются секулярными конструкциями. Кстати, я рассматриваю два типа церковного филетизма: базирующийся на национальной и на цивилизационной идентичностях. Первый характерен для балканских церквей, а второй — для церквей «греческого» и «русского» мира. Новосозданная Православная церковь Украины рискует отождествиться с балканским типом филетизма. Противопоставить этому противостоянию филетизмов можно лишь возвращение к пониманию того, какова не-

изменная природа Церкви и чем она отличается от церковных структур, которые под видом церковности часто являются политическими.

3. Все поместные церкви в XX в. прошли через опыт отделения от государства. Даже те церкви, которые формально остаются государственными, как Элладская или Финская, в реальности живут отдельно от государства. У кого-то этот опыт был очень болезненным, как у Русской церкви, которая как никакая другая церковь в новой истории пострадала от гонений со стороны советского государства, а у кого-то — менее болезненным. Но для каждой из церквей опыт отделения от государства был травматическим и одновременно очень оздоравливающим. Среди прочих благ, которые принесло церквам их отделение от государства, было более четкое осознание ими себя как Церкви Христовой, со своей уникальной и одновременно универсальной миссией в мире. Весь XX в. прошел под действием этого болезненного, но благотворного открытия Церковью самой себя. Отсюда многочисленные экклезиологические рефлексии, которые позволили даже назвать прошлый век веком экклезиологии.

4. Я даже не знаю, что приходит первым: осознание общецерковного единства или соответствующая экклезиология. И в XX в., и ранее церковно-политические реалии влияли на экклезиологические рефлексии и наоборот. Современная экклезиология — это зеркало, в котором отражаются и церковное самосознание, и церковно-политические реалии. Иногда это зеркало напоминает зазубренные осколки — однако такова и современная церковная реальность. Например, стали чаще звучать призывы перекрещивать тех, кто обратился бы в Русскую церковь из недавно созданной Православной церкви Украины. Да, в православном мире ведутся дебаты по поводу каноничности епископских хиротоний внутри этой структуры, но никому в голову не приходит сомневаться в действительности крещений в ней. Даже в тех поместных церквах, которые пока не признали ПЦУ, к чаше без всяких препятствий допускают верных этой церкви. При том что РПЦ, например, принимает католиков не только без перекрещивания, но даже в сущем сане, если это католические священники. Налицо очень противоречивая практика, которая подразумевает совершенно искаженную экклезиологию. В этом и других случаях, как, например, при разрыве евхаристического общения с церква-

ми, признавшими ПЦУ, мы имеем дело с разрывом церковной теории и практики — своего рода церковной шизофренией. И она характерна не только для Русской церкви, но по-разному и для других церквей. На мой взгляд, выход из ситуации один — приводить церковную практику и политику в соответствие с нашей православной экклезиологией.

**Томас Бремер**
*д-р теологии, профессор Мюнстерского университета*

1. На этот вопрос можно ответить и положительно, и отрицательно. Да, Православная церковь сохраняет единство. Кроме Московской патриархии, ни одна церковь не прервала евхаристические отношения ни с одной другой. Большинство церквей находятся в данный момент в общении и с Константинополем, и с Москвой. Мне даже известны случаи, когда верующие с благословения своего священника (из РПЦ) причащались у священника церкви, с которой у РПЦ нет общения. Можно с уверенностью сказать, что в таких случаях разделение остается на административном уровне, что евхаристическая связь гораздо более глубока, чем любые официальные решения. С другой стороны, невозможно не увидеть разрыв, который происходит в Православии. Церкви и иерархи больше не общаются, одни не приходят на встречи с другими, и все засыпают друг друга упреками. Кризис серьезный. Но все-таки определенная надежда связана с тем, что этот кризис относится к вопросам церковного устройства, а не к вере в Бога и в спасение. Все церкви исповедуют ту же веру, с тем же Символом. Но как устраивать церковь, какие структуры создавать, это вопрос второстепенный. Здесь речь идет о влиянии, власти, силе, и факт, что это измерение многих верующих очевидно не очень интересует, — я считаю положительным знаком.

2. Мне кажется, что в основе теперешних прений лежат некоторые нерешенные экклезиологические вопросы. Один из них — это больной вопрос о том, как поместная церковь может стать автокефальной. Разрешить его сейчас не представляется возможным, так как конкретный конфликт, связанный с этим вопросом (я, конечно, имею в виду Украину), не решен. Но в принципе, не учитывая Украину и другие поля (возможных) конфликтов как в Северной Македонии, так и в Северной Америке, православные церкви должны найти способ решения этого важного вопроса.

Они пытались это сделать в процессе подготовки Всеправославного собора 2016 г., но, как известно, без результата. Однако игнорировать этот вопрос не получится.

Я думаю, что Православная, да и Католическая церкви должны переосмыслить свои экклезиологические принципы. До сих пор вся наша экклезиология покоится на принципе территориальности: каждый епископ, каждый приход имеет свою территорию. Но в какой мере это соответствует нашей церковной реальности? Мы придумываем названия для викарных епископов: вы, православные, берете их в пригородах, а мы, католики, — в Африке (католические викарные епископы носят титулы бывших епархий, находившихся в Северной Африке). В Москве кроме патриарха (т. е. собственного епископа Москвы) имеется еще 18 викарных епископов. Епископ Рима, конечно, папа Франциск, но в диоцезе действуют еще два викарных кардинала и шесть ауксилиариев, не говоря о большом числе епископов в римской курии. Разумеется, это имеет практические причины. Но мы должны признать, что мы готовы отказаться от территориального принципа из-за этих практических причин.

Многие люди в любой церкви, особенно в городах, ходят не в тот храм, к которому они территориально принадлежат, а в тот, где им больше нравится священник, или литургия, или здание, или по любым другим причинам. Так что территориальный принцип уже давно не действует так, как полагается. Я понимаю, конечно, что экклезиологию невозможно менять решением сверху, но мне кажется, что теология должна более глубоко думать в этом направлении и находить возможное решение таких тяжелых ситуаций, какая сейчас сложилась в Православии.

3. Я не уверен, что связь между единством церкви и политическими факторами очень благотворна. Это касается любой (настоящей или исторической) империи, если она претендует на то, чтобы служить принципом церковного единства, т. е. когда ее границы определяют форму и границы церковных структур. Но это касается в такой же мере и национальных государств, когда они определяют церковные границы. Иными словами, связь единства поместной церкви с империей (восточно-римской, российской или другой) может привести, как оказалось, к опасным последствиям. Но сочетать единство с нацией тоже проблематично. История показала (и по всей вероятности и в будущем покажет), что империи рушатся, что государства образуются и распадают-

ся и что национальное сознание развивается. Поэтому Церкви не рекомендуется входить в слишком тесные отношения с политическими структурами.

Это значит, что Церковь должна сосредоточиться на формах единства, которые не связаны с внешними влияниями. Христианская традиция предоставляет для этого много возможностей, среди которых — представление о роли епископа в единстве церкви и об отношениях между епископами. В последние годы многие теологи занимались подобными вопросами. Следует назвать проблему, возникающую во всех церквах — разрыв между церковными руководителями и теологами. Теологические дискуссии часто не принимаются во внимание в кругах епископов и тех, кто принимает решения, так что возможные пути решения назревших проблем не достигают воплощения. В наше время вопрос единства кажется почти неразрешимым, потому что и в церквах голоса расходятся и разделяются все больше. Мы должны еще более внимательно отличать единство от однообразия.

4. Как выше уже было сказано, я считаю, что необходимо мыслить в новых экклезиологических категориях. Но я думаю также, что это относится и к православной, и к католической церкви. Примат «римского» типа отнюдь не оберегает от проблем сохранения единства — а соборное начало ни в коем случае не гарантирует участие всех. В современном Православии наблюдаются очень сильные проявления единства, но и мощные признаки разделения. В сегодняшней католической церкви такая же ситуация: чувство единства и сплоченности, и в то же самое время сильное стремление в разные стороны. Проблема не в типе экклезиологии (хотя проблема, конечно, всегда в экклезиологии, если позволите такую шутку), но в том, какие критерии для единства мы предъявляем. А это широкое поле, может быть, тема для другой конференции…

*В литургии свт. Василия Великого есть фраза: «положи конец разделению церквей, восстания ересей скоро расстрой». Она предполагает ситуацию существования самостоятельных отдельных церквей. Может ли Церковь делиться; если да, на каких основаниях?*

На каждой литургии звучит молитва: «о мире всего мира, благостоянии святых Божьих церквей и соединении всех, Господу помолимся». Авторы этих литургических текстов очевидно по-

няли две вещи: им было ясно, что церкви существуют и в множественном числе, а также, что опасность разделения церквей всегда есть. О Православии можно с полным правом говорить как о «православной церкви», так и о «православных церквах», в зависимости от того, имеются в виду поместные церкви или их численная совокупность. Но если вопрос поднимается о том, можно ли и другие христианские вероисповедания назвать церквами, то необходимо спросить, что означает их крещение и таинства. Если, например, католики крестят своих детей, празднуют с большой серьезностью евхаристию, молятся, живут по Божьим заповедям — можно ли тогда сказать, что они в такой же мере не церковь, как например Красный Крест не церковь (который тоже совершает добрые дела, но никто его церковью не считает)? Очевидно, нет. А это значит, что деление церкви не только возможно, но и реально — но реально и нечто совместное, неразделенное. Мы все соединены в крещении, нас не крестили в Римско-католическую или Русскую православную церковь, но в Церковь Христову. Это неразделенная основа. А на поверхности находятся разделения, возникшие по разным причинам и проникшие на различную глубину.

*Разделяет ли церковь введение в нее элементов национальной истории и культуры, политических предпочтений, разные исторические эпохи или психологические типы людей? что является системообразующим для единства Церкви? что нужно, чтобы называть Церковь единой?*

У православных русских и албанцев почти нет совместной истории, у них разные культуры, языки, политические системы — а все-таки они принадлежат одному и тому же Православию. То же самое можно сказать и о католиках в Польше и в Боливии, например. Очевидно, такие различия не мешают единству церкви. А с другой стороны, мы иногда видим самые острые религиозные конфликты внутри одной культуры — противники и сторонники никоновских реформ в истории России, католики и протестанты во время реформации в Германии и пр. Церковь всегда живет в определенной эпохе, в конкретных обстоятельствах, которые обязательно влияют на нее. Это становится проблемой только тогда, когда национальные, политические или любые другие нецерковные факторы преобладают. Поэтому для единства церкви необходимо сохранение и поддержание того, что ей свойственно. Национальные, культурные и политические

цели преследуют и другие и, как правило, достигают их лучше церкви. А привести людей к спасению может только она. Самый сложный из ваших вопросов тот, что делает Церковь единой. Мне кажется, что эту тему еще нужно исследовать подробнее, но, наверное, идея взаимного признания здесь будет играть важную роль.

*Вопрос о церковном единстве встал в начале XX в., хотя разделения были уже много веков. Почему это произошло именно в это время?*

Это связано с бóльшей мобильностью людей в настоящее время, в разных значениях. Одни церковные представители думали, что только они имеют право на существование, а не другие, но все-таки, те другие церкви продолжали существовать. Эти другие церкви даже росли, имели успехи у нехристиан. И те люди заметили, что в этих других было много глубоко верующих людей, настоящих христиан. Неслучайно начало экуменических усилий было положено в Северной Америке, где не было государственной религии (как почти везде в Европе), а те, кого преследовали из-за их религиозных убеждений, нашли убежище. В Европе контакты также стали более многочисленными в XX в. Большинство православных, католиков и протестантов в XVII в. вообще не имели возможность встретить членов других церквей, а те редкие контакты, которые случались, были главным образом военного характера. Как русский православный, португальский католик и норвежский лютеранин могли тогда познакомиться и пообщаться? Никак! Это стало возможно только позже, а со временем не только американские, но и европейские теологи, священники, епископы стали прилагать усилия в этом направлении, как представители православной, так и католической церквей.

*Может ли церковный народ что-то реально сделать для церковного единства?*

Молиться. Интересоваться другими христианами. Читать объективные книжки про них. Ходить к ним. Относиться к ним по-дружески. Понимать духовное сокровище, которое находится у других и которое помогает нам лучше видеть и понимать наше собственное духовное сокровище. Любить ближнего. Ценить свое без принижения другого. Это все реально и действительно возможно. Нужно только начать.

**Штефан Липке**
*канд. филол. наук, директор Института св. Фомы*

*В литургии свт. Василия Великого есть фраза: «положи конец разделению церквей, восстания ересей скоро расстрой». Она предполагает ситуацию существования самостоятельных отдельных церквей. Может ли Церковь делиться; если да, на каких основаниях?*

Уже в Новом завете слово «Церковь» (как известно, пишется ли это слово с заглавной буквы, не играет роли, так как в те времена существовали только заглавные) встречается в двух смыслах. Когда Иисус обещает, что построит Свою Церковь на Петре, как на камне *[1], очевидно, Он имеет в виду Церковь, у которой множественного числа не бывает. Она единственная, так же как и жена, символизирующая Церковь *[2] — одна-единственная. Так же возлюбленная Невеста, которой Церковь является для Христа *[3], может быть только одна.

*[1] Мф 16:18
*[2] Откр 12
*[3] Еф 5

В других же местах однозначно говорится о том, что церквей много. Например, в начале Откровения св. Иоанна Дух говорит «церквам» *[4], ап. Павлу поручено «попечение обо всех церквах» *[5], он же относится по-разному к различным «церквам», в зависимости от их ситуации *[6].

*[4] Откр 2–3
*[5] 2 Кор 11:28
*[6] 2 Кор 11:8

Как эти два понятия сочетаются? Церковь одна или существует множество церквей? На этот вопрос отвечает тот же ап. Павел, когда пишет о своей ревности, с тем чтобы дать церковь в Коринфе Христу в жены «чистою девою» *[7]. Разумеется, о полигамии речи быть не может, невеста у Христа одна. Но тем не менее церковь в Коринфе — одна из нескольких церквей; такая же близость должна быть между Христом и церковью в Македонии, например. Поэтому стоит сказать, что единая Церковь присутствует в каждой общине, которая является Церковью, а также состоит изо всех этих церквей, как говорится также в мирной ектенье, в которой мы молимся «о благосостоянии святых Божьих церквей».

*[7] 2 Кор 11:2

Таким образом, везде, где возникает община верующих, истинно связанных со Христом, возникает отдельная церковь, в которой присутствует вселенская Церковь. Традиционно это происходит по территориальному принципу, но это может также быть по принципу культурной принадлежности, особенно в наш век глобализации. Скорее всего, это происходит в смешанном виде: Московская церковь, Армянская церковь, Римская церковь в Польше или на Филиппинах… — это изначально территориальные обра-

зования, но теперь уже 100 лет можно чувствовать себя принадлежащим к ним, славить Бога согласно их уставам, находясь далеко и даже никогда не побывав на «исторической родине».

Проблема начинается только тогда, когда эти церкви перестают друг друга признавать, символом чего традиционно является прекращение взаимной молитвы о тех же предстоятелях. Тогда между отдельными церквами возникает разделение, о преодолении которого следует молиться, а ради восстановления единства можно и поститься, и страдать.

*Разделяет ли Церковь введение в нее элементов национальной истории и культуры, политических предпочтений, разные исторические эпохи или психологические типы людей? что является системообразующим для единства Церкви? что нужно, чтобы называть Церковь единой?*

Как уже было сказано, наличие особенностей разных церквей или внутри них не мешает единству. Даже Первая мировая война, во время которой христиане, особенно католики, между собой были жесткими врагами, не мешала их церковному единству. Для него нужно совместное признание Христа, которое выражается в совместном причащении или, как говорит сщмч. Игнатий Антиохийский, общность «внутри алтаря», в общении в слове (почему, например, в конце послания апостол просит общину колоссян дать христианам в Лаодикии прочесть данное Послание, а самим прочесть то, что было отправлено в Лаодикию *[1]), в признании предстоятеля или предстоятелей всеми, о чем свидетельствуют, например, послания сщмч. Игнатия Антиохийского. Также нужен общепризнанный способ решать вопросы церковной жизни, о чем свидетельствует собор апостолов *[2].

*[1] Кол 4:16

*[2] Деян 15

*Может ли церковный народ что-то реально сделать для церковного единства?*

Народ может проявлять единство в любви и в страдании. Опыт совместного служения бедным и страдающим, а еще лучше — разделения их жизни, а также опыт совместного свидетельства вплоть до крови показывает, что единство во Христе глубже разделений. Примером может служить то, что в ГУЛАГе часто естественно возникала необходимость и возможность общения в таинствах. Также совместное пролитие крови членами группы «Белая Роза», состоявшей из протестантов, католиков и одного

православного, в Мюнхене в феврале 1943 г. показывает, что свидетельство о Христе глубже отдельных догматических вопросов.

## Литература


1. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь, председательствующая в любви // Он же. Церковь Божия во Христе : Сборник статей. М. : ПСТГУ, 2015. С. 542–600.
2. *Воронов* = Воронов Ливерий, прот. Конфессионализм и экуменизм. Отношение православия к инославию // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 8. С. 52–72.
3. *Деяния* = Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. 3-е изд. Казань : Центральная типография, 1908. III, 307 с.
4. *Зизиулас* = Иоанн (Зизиулас), митр. Местная Церковь в перспективе общения // Он же. Бытие как общение : Очерки о личности и Церкви. М. : СФИ, 2006. С. 253–266.
5. *Интервью* = Современная православная экклезиология: природа Церкви и ее границы : Интервью с митр. Каллистом (Уэром), свящ. Георгием Кочетковым, прот. Валентином Асмусом, А. Г. Дунаевым, А. В. Шишковым // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского института. 2018. Вып. 26. С. 9–37.
6. *Кырлежев* = Кырлежев А. И. Протопресвитер Александр Шмеман // Шмеман Александр, протопр. Собрание статей, 1947–1983. М. : Русский путь, 2009. С. 5–10.
7. *Макарий* = Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие : В 2 т. 4-е изд. Т. 2. СПб. : Тип-я Р. Голике, 1883. 675 с.
8. *Миссия* = Миссия Православной Церкви в современном мире. URL: https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset_publisher/VA0WE2pZ4Y0I/content/mission-orthodox-church-todays-world?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=ru_RU (дата обращения: 18.03.2020).
9. *Флоровский 2000а* = Флоровский Георгий, прот. Кафоличность Церкви // Он же. Избранные богословские статьи. М. : Пробел, 2000. С. 141–158.
10. *Флоровский 2000б* = Флоровский Георгий, прот. Христос и Его Церковь : Тезисы и критические замечания // Лосский В. Н. Богословие и боговидение : Сборник статей / Под общ. ред. В. Пислякова. М. : Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 600–615.
11. *Флоровский 2000в* = Флоровский Георгий, прот. Церковь : Ее природа и задача // Он же. Избранные богословские статьи. М. : Пробел, 2000. С. 186–200.

12. *Хомяков* = Хомяков А. С. Церковь одна // Он же. Сочинения богословские. СПб. : Наука, 1995. С. 39–56.
13. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Церковь и церковное устройство. Париж : Церковный вестник, 1949. 23, [1] с.
14. *Hovorun* = Cyril (Hovorun), archimandrite. Scaffolds of the Church : Towards Post-Structural Ecclesiology. Eugene, OR : Cascade Books, 2017. XII, 262 p.

## Сокращения

| | |
|---|---|
| *Ioan. Damasc. De fide orth.* | Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры |

# “Contemporary Orthodox Ecclesiology: Church Unity and Divisions in the Church”. Theology and Research Conference

*An Interview with Fr. Georgy Kochetkov, Deacon Vasiliy Felmy, E. A. Pilipenko, P. Vasiliades, Archimandrite Kirill (Govorun), Th. Bremer, Fr. Stephan Lipke*

This series of interviews published in the SPhI Journal is a foretaste of what will be heard at SPhI’s annual conference focusing on issues of contemporary Orthodox ecclesiology. The conference “Church Unity and Divisions in the Church” will be the most recent in a series: “Between Eucharistic Ecclesiology and the Reality of Parish Life” (2017), “The Nature of the Church and Its Boundaries” (2018), “Ministry and Structure of the Church” (2019). On the one hand, the Eastern and Western churches continue to take steps, if not towards reunion, at least towards increased dialogue and the elimination of historically accrued stereotypes. On the other hand, a number of new challenges to church unity have appeared. In particular, there have been a number of recent events in the Orthodox world, such as the non-participation of several local churches in the Pan-Orthodox Council, the establishment of a new metropolis under the jurisdiction of Constantinople in Ukraine, and the debates around the status of the Archdiocese of Orthodox Parishes of Russian Tradition in Western Europe. In light of these tendencies, we ask Orthodox and Roman Catholic theologians to answer a number of questions about the nature of church unity and the prospectives for preserving visible unity between Christian churches in the contemporary world.

KEYWORDS: Church unity, sobornost, conciliarity, Christian dialogue, types of ecclesiology, Phyletism, borders of the Church.

## References


1. Afanasiev Nicholas, protopresbyter (2015). "Tserkov', predsedatel'stvuiushchaia v liubvi" ["The Church Which Presides In Love"], in Idem. *Tserkov' Bozhiia vo Khriste : Sbornik statei* [The Church of God in Christ : collected articles], Moscow : Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities, pp. 542–600 (in Russian).
2. Cyril (Hovorun), archimandrite (2017). *Scaffolds of the Church : Towards Post-Structural Ecclesiology*. Eugene, OR : Cascade Books.
3. *Deianiia Vselenskikh Soborov* [Acts of the Ecumenical Councils], v. 6, 3 ed., Kazan : Central printing house, 1908 (in Russian).
4. Florovsky George, archpriest (2000). "Kafolichnost' Tserkvi" ["The catholicity of the Church"], in Idem. *Izbrannye bogoslovskie stat'i* [Selected Theological Articles], Moscow : Probel, pp. 141–158 (in Russian).
5. Florovsky George, archpriest (2000). "Tserkov' : Ee priroda i zadacha" ["The Church: her nature and task"], in Idem. *Izbrannye bogoslovskie stat'i* [Selected Theological Articles], Moscow : Probel, pp. 186–200 (in Russian).
6. Florovsky George, archpriest (2000). "Khristos i Ego Tserkov' : Tezisy i kriticheskie zamechaniia" ["Christ and His Church"], in V. Lossky. *Bogoslovie i bogovidenie : Sbornik statei* [Theology and Vision of God : A Collection of Articles], Moscow : Publ. St. Vladimir's Brotherhood, pp. 600–615 (in Russian).
7. Khomiakov A. S. (1995). "Tserkov' odna" ["The Church is One"], in Idem. *Sochineniia bogoslovskie* [Theological writings], St. Petersburg : Nauka, pp. 39–56 (in Russian).
8. Kyrlezhev A. I. (2009). "Protopresviter Aleksandr Schmemann" ["Protopresbyter Alexander Schmemann"], in Schmemann Aleksandr, protopr. *Sobranie statei, 1947–1983* [Collection of articles, 1947–1983], Moscow : Russkii put', pp. 5–10 (in Russian).
9. Makarii (Bulgakov), metropolitan (1883). *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie* [Orthodox dogmatic theology]: In 2 v., 4 ed., v. 2, St. Petersburg : Typ. R. Golike (in Russian).
10. Schmemann Aleksandr, protopresbyter (1949). *Tserkov' i tserkovnoe ustroistvo* [Church and church structure]. Paris : Tserkovnyi vestnik (in Russian).
11. "Sovremennaia pravoslavnaia ekkleziologiia: priroda Tserkvi i ee granitsy: Interv'iu s mitr. Kallistom (Uerom), sviashch. Georgiem Kochetkovym, prot. Valentinom Asmusom, A. G. Dunaevym, A. V. Shishkovym" ["Contemporary Orthodox Ecclesiology: the Nature of the Church and Its Boundaries : Interview with Metropolitan Kallistos (Ware), Priest Georgy Kochetkov, Archpriest Valentin Asmus, A. G. Dunayev, A. V. Shishkov"]. *Svet Khristov prosveshchaet vsekh: Al'manakh Sviato-Filaretovskogo instituta*, 2018, v. 26, pp. 9–37 (in Russian).

12. Voronov Liverii, archpriest. “Konfessionalizm i ekumenizm. Otnoshenie pravoslaviia k inoslaviiu” [“Confessionalism and Ecumenism. The attitude of Orthodoxy towards non-Orthodoxy”]. *Zhurnal moskovskoi patriarkhii*, 1968, n. 8, pp. 52–72 (in Russian).
13. Zizioulas J. D. (2006). *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*. Moscow : SPhI (Russian translation).

## Abbreviations

| | |
|---|---|
| *Ioan. Damasc. De fide orth.* | John Damascene. An Exact Exposition of the Orthodox Faith |

**Конференция «Современная православная экклезиология: единство Церкви и церковные разделения» : Интервью со свящ. Георгием Кочетковым, дьяк. Василием Фельми, Е. А. Пилипенко, П. Василиадисом, архим. Кириллом (Говоруном), Т. Бремером, свящ. Штефаном Липке // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 112–148.**
**DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.005**

**А. Г. Дунаев**

# Комментарий к одной «главе» святителя Григория Паламы, входившей в антипаламитский сборник

Анализируется глава, содержавшаяся в сделанном антипаламитами собрании выдержек из сочинений свт. Григория Паламы, после чтения которой на Соборе 1351 г. возникло волнение, так что прения Паламы и его оппонентов были прекращены императором. Глава дошла в сочинении Арсения Тирского, повествующем о Соборе, сохранилась также в иных произведениях антипаламитов и взята из 3-го Опровержения Паламы против Акиндина. Доказывается, что антипаламиты вслед за Никифором Григорой цитируют первоначальный текст, а дошедший в рукописях Паламы подвергся позднейшей правке с целью смягчить неосторожное выражение. Палама, в свою очередь, в первоначальном варианте текста опирался на вольно интерпретируемые им выражения из сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита. Приводятся иные примеры правки сочинений Паламы самим автором, выявленные современными учеными (3-е письмо к Акиндину, «Диалог православного с варлаамитом», «О Святом Духе» и др.), и делается вывод, что пользоваться сочинениями Паламы как первоисточниками при реконструкции подлинной истории паламитских споров и паламитского богословия следует с осторожностью.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: поздневизантийское богословие, паламитские споры, Григорий Палама, Константинопольский собор 1351 г., «Ареопагитский корпус».

В ходе Собора 1351 г.[1] антипаламиты упорно настаивали на прочтении некоего собрания «глав» (т. е. цитат) из сочинений свт. Гри-

1. О нем см. подробнее: [*Дунаев*]. Имеющиеся там необходимые отсылки к первоисточникам в данной статье, как правило, опущены. Переводы первоисточников наши (наличие иных русских переводов оговорено в списке литературы). Все цитаты, приводимые по TLG, сверены с оригиналь-

гория Паламы[2], причем у них имелись и соответствующие автографы Паламы для устранения сомнений в подлинности. Согласно Филофею Силиврийскому, всего в антологии было 7 глав, но Никифор Григора говорит о 20 главах. (Эта антология либо не сохранилась, либо остается не введенной в научный оборот[3].) Прочтение глав состоялось на третьем и четвертом заседаниях. Есть также расхождения свидетельств в том, сколько глав было прочитано на каждой сессии, — здесь также представляются более верными слова Григоры о чтении трех глав на третьем заседании и трех на четвертом. Анализируемая в настоящей работе глава (скорее всего, шестая по общему счету) была прочитана последней на четвертом заседании, после чего возникло негодование из-за сомнительных богословских выражений Паламы не только среди антипаламитов, но и среди сторонников Паламы, в том числе у Макария Филадельфийского, так что императору пришлось остановить чтение прочих глав. Это вмешательство императора, по сути, предопределило последующее течение Собора, поскольку дальнейшее чтение и обсуждение глав могло привести к поражению Паламы в прениях.

Текст этой главы сохранился целиком в отчете о Соборе 1351 г. у Арсения Тирского:

Ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ πολλὰς καὶ διαφόρους ὑποστάσεις καὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργείας ὁ Θεὸς ἔχει, εἰ μὴ ἕν τι τὸ αἴτιον ἐν αὐταῖς, πολλαὶ καὶ διάφοροι ἔσονται ἀρχαὶ τῆς θεότητος[4].

Но поскольку Бог имеет много различных[5] Ипостасей, и сил, и действий, то, если не одна некая причина в них, будут многие различные начала божества.

Издатель записки Арсения Тирского И. Полемис не смог установить источник цитаты, однако много позднее цитата была определена им при издании сочинения Феодора Дексия[6]. Оказа-

ными критическими изданиями (используется система ссылок бумажного издания, если она расходится с TLG); при наличии произведения в «Патрологии» Ж.-П. Миня дополнительно указывается и соответствующее место в PG. Поскольку в настоящей статье акцент сделан прежде всего на текстолого-филологическом разборе, богословский комментарий сведен к минимуму.

2. Здесь и далее «чин святости» и полное имя приводятся лишь при первом упоминании того или иного древнего автора.

3. Некоторые антипаламитские флорилегии, в которых сохранились, среди прочих, и места, отсутствующие (или измененные) в дошедших рукописях сочинений Паламы, указаны в кн.: [*Nadal 1995, 472*].

4. *Arsenius Tyrius*. Contra palamitas [P. 267: 439–441 Polemis]. (В данной статье используется авторская система сносок, примечаний и оформления источников. — *Прим. ред.*)

5. Букв.: «многие и различные» (риторическая фигура «гендиадис»).

6. Ἐπεὶ πολλὰς καὶ διαφόρους ὑποστάσεις καὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργείας ὁ Θεὸς ἔχει, εἰ μὴ ἕν τι τὸ αἴτιον ἐν αὐταῖς, πολλαὶ καὶ διάφοροι ἔσονται ἀρχαὶ τῆς θεότητος (*Theodorus Dexius*. Appelatio adversus Joannem Cantacuzenum, 54 [P. 144: 132–135 Polemis]).

лось, что впервые в произведениях антипаламитов она встречается в первом Опровержении (Антирритике) Никифора Григоры и была идентифицирована издателем сочинения Х. Байером[7]. Рассматриваемая цитата многократно приводится Григорой и в других его сочинениях[8]. Надо полагать, что именно он сделал ее «популярной» среди антипаламитов.

Источник цитаты находится в «Опровержениях Акиндина» Паламы. Там текст сохранился в таком виде:

Ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ διαφόρους ὑποστάσεις καὶ πολλὰς δυνάμεις καὶ ἐνεργείας ἔχει ὁ θεός <в 3 ркп. ὁ θεός ἔχει>, εἰ μὴ ἕν τι τὸ αἴτιον ἐν αὐταῖς, πολλαὶ καὶ διάφοροι ἔσονται ἀρχαὶ τῆς θεότητος, ὃ τῶν ἑλληνικῶν ὕθλων μᾶλλον ἢ τῶν εὐσεβῶς φρονούντων ἐστί[9].
Но поскольку Бог имеет различные Ипостаси и многие силы и действия, то, если не одна некая причина в них, будут многие различные начала божества, что свойственно скорее эллинским басням, нежели мыслящим благочестиво.

Х. Байер при издании первого Опровержения Григоры отметил в аппарате расхождений цитат одну любопытную особенность. Если у Григоры, Дексия и Арсения сказано «много различных Ипостасей, и сил, и действий» (πολλὰς καὶ διαφόρους ὑποστάσεις καὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργείας), то у Паламы имеется небольшая перестановка слов: «различные Ипостаси и многие силы и действия» (διαφόρους ὑποστάσεις καὶ πολλὰς δυνάμεις καὶ ἐνεργείας). Возникают вопросы: имеет ли значение такое, казалось бы, несущественное разночтение и какое чтение подлинно?

Приведенное антипаламитами высказывание Паламы в самом деле вызывает определенные богословские трудности при его истолковании.

Во-первых, это указание на «многие» Ипостаси (данный момент был отмечен во время прений на Соборе 1351 г.[10]).

Во-вторых, для богословия Паламы было характерно утверждение (отвергаемое антипаламитами), что наличие в Боге мно-

7. Φάσκει γὰρ οὕτωσίν· Ἐπεὶ πολλὰς καὶ διαφόρους ὑποστάσεις καὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργείας ἔχει ὁ θεός, εἰ μὴ ἓν τὸ αἴτιον ἐν αὐταῖς, πολλαὶ καὶ διάφοροι ἔσονται ἀρχαὶ τῆς θεότητος (*Nicephorus Gregoras*. Antirrhetica priora. II, 6 [P. 339: 7–9 Beyer, cf.: ibid., lin. 15–16; 24–25]). Григора пропускает «τι» («некая») по недосмотру, поскольку местоимение фигурирует в этой цитате в других его сочинениях.

8. Пример см. ниже в сноске 14.

9. *Gregorius Palamas*. Orationes antirrheticae contra Acindynum. III, 22, 104 [P. 236: 16–20 Kontogiannes — Phanourgakes].

10. Подробнее см. в нашей статье о Соборе 1351 г. [*Дунаев*].

жества различных энергий не вредит Его простоте, поскольку в Нем имеются разные Ипостаси[11].

В-третьих, в данной цитате у Паламы нет различения между внутритроичными ипостасными отношениями и «икономическим» богословием (действиями Бога вовне), что, видимо, и вызвало следующее замечание Дексия:

Τοῦτο δὲ τὸ ἓν εἶναι τὸ αἴτιον, πάντως κἀν τῇ τῶν Ἑλλήνων θεογονίᾳ θεολογεῖται[12].
Во всяком случае, это «единое начало» богословствуется и в происхождении богов у эллинов.

Таким образом, перестановка эпитетов «многие» и «различные», имеющаяся в сочинении Паламы «Опровержения Акиндина», представляется весьма существенной, поскольку отчасти смягчает критику в его адрес.

Остается вопрос, какое чтение первоначально. Иначе говоря, исказили ли антипаламиты цитату из сочинения Паламы (впрочем, такое мнение представляется невозможным при допущении, что для всех глав в самом деле были представлены автографы Паламы) или данное место было исправлено позднее в сочинении Паламы?

По целому ряду соображений приходится признать, что в своем первоначальном виде цитата сохранилась у антипаламитов, а в современном издании сочинения Паламы она дана в уже отредактированном (еще в рукописях) виде.

Во-первых, именно такая цитата неоднократно приводится разными авторами, как было показано выше[13].

Во-вторых, даже если считать, что распространение цитата получила благодаря антипаламитскому флорилегию, откуда ее и заимствовали авторы, то нет никаких сомнений, что Никифор Григора почерпнул ее непосредственно из сочинения Паламы. Это доказывается более пространным цитированием из третьего Антирритика Паламы в «Византийской истории» Григоры[14].

11. Подробнее см.: [*Demetracopoulos, 272–280, особен. 273–274*].

12. *Theodorus Dexius*. Appelatio adversus Joannem Cantacuzenum, 54 [P. 144: 135–136 Polemis].

13. Она встречается и в сочинениях позднейших антипаламитов, но у них она могла быть заимствованной из произведений их предшественников. Ср., напр.: Καί φησιν ὁ Παλαμᾶς, Ἀλλ' ἐπεὶ πολλὰς καὶ διαφόρους ὑποστάσεις καὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργείας ὁ Θεὸς ἔχει, εἰ μὴ ἕν τι τὸ αἴτιον ἐν αὐταῖς, πολλαὶ καὶ διάφοροι ἔσονται ἀρχαὶ τῆς Θεότητος (*Manuel Calecas*. De essentia et operatione [PG 152, 328 CD]).

14. καὶ πάλιν· ἀλλ' ἐπεὶ πολλὰς καὶ διαφόρους ὑποστάσεις καὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργείας ὁ θεὸς ἔχει, εἰ μὴ ἕν τι τὸ αἴτιον ἐν αὐταῖς, πολλαὶ καὶ διάφοροι

В-третьих, сочетание слов πολλὰς καὶ διαφόρους характерно для стиля Григория Паламы, о чем свидетельствуют результаты компьютерного поиска данного словосочетания в TLG, где оно (в точно таком виде) встречается 94 раза, при этом на тексты Паламы приходятся 12 случаев. Второе место после Паламы занимает Никифор Григора (10 случаев), но это объясняется частым присутствием в его сочинениях рассматриваемой цитаты из произведения Паламы. (При поиске данного словосочетания во всех родах и падежах множественного числа, с допуском еще 3 слов между ключевыми прилагательными, обнаружилось, что из 791 случая 52 приходятся на сочинения Григория Акиндина[15], 39 — свт. Иоанна Златоуста, 34 — Паламы, 31 — Григоры, у прочих авторов частотность этого словоупотребления более низкая.)

В-четвертых, на третьей сессии[16] Собора 1351 г. Палама, отвечая на обвинения в свой адрес, подразумевает именно эту цитату. В томосе 1351 г. это излагается следующим образом:

Πρὸς δὲ τὴν παρὰ τῶν ἀντιλεγόντων <προφερομένην> κατηγορίαν ἐκεῖνο λέγω. Δύο μὲν ἐγὼ θεότητας, ἢ **πολλὰς καὶ διαφόρους** ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ὡς ἄλλην μὲν εἶναι τοῦ Πατρός, ἄλλην δὲ τοῦ Υἱοῦ, ἄλλην δὲ τοῦ Πνεύματος, οὔτε ἐφρόνησα, οὔτε φρονῶ, οὔτε μὴν φρονήσω τῇ χάριτι τοῦ Χριστοῦ[17].
На обвинение же, <выдвигаемое> возражающими, я говорю следующее. Я не помышлял, и не помышляю, и, конечно, не буду помышлять, благодатью Христовой, двух божеств или **многих различных** у Святой Троицы, будто одно Отца, другое Сына, другое Духа (здесь и далее полужирный в цитатах наш. — *А. Д.*).

ἔσονται ἀρχαὶ τῆς θεότητος. καὶ μετ' ὀλίγον· ὁ μὲν <οὖν> υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρός· αἱ δὲ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι ἐκ τῆς μιᾶς τρισυποστάτου φύσεως. καὶ γὰρ οὐχ ἡ οὐσία ἐκ τῆς σοφίας, ἀλλ' ἡ σοφία ἐκ τῆς οὐσίας (*Nicephorus Gregoras*. Historia Romana. XXIII, 3, 2 [V. II, p. 1114 Bekker — Schopen; PG 148, 1401 A]). Григора цитирует после разбираемого нами места: *Gregorius Palamas*. Orationes antirrheticae contra Acindynum. III, 22, 104 [P. 236: 29–32 Kontogiannes — Phanourgakes] — причем текст полностью соответствует имеющемуся в «издании Христу», кроме одной пропущенной у Григоры частицы (заключена нами в угловые скобки).

15. Такое количество достигается за счет цитирования, в опровержение слов Паламы, фразы из «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина: Τὸ δὲ ἐκ πολλῶν καὶ διαφόρων συγκείμενον σύνθετόν ἐστιν («Состоящее же из многого и различного сложно») (*Joannes Damascenus*. Expositio fidei I, 9 [P. 31: 2–3 Kotter; PG 94, 833 B]).

16. Хотя на самом деле цитата обсуждалась на четвертом заседании, томос составлялся в конце или после Собора как сводный документ, в котором к тому же были опущены многие неудобные для паламитов моменты. О тенденциозности томоса 1351 г., а также его изложения у прот. Иоанна Мейендорфа см. в нашей статье [*Дунаев*].

17. Tomus Synodicus 1351 [PG 151, 725 A]. В угловых скобках добавлено слово согласно изданию И. Кармириса и цитате из Томоса у свт. Филофея Коккина (*Philotheus Coccinus*. Antirrhetici duodecim contra Gregoram, 9 [P. 345: 687–691 Kaimakes]).

Как мы видим, аллюзия соответствует цитате у антипаламитов, а не современному чтению в издании «Антирритиков против Акиндина» Паламы.

В-пятых, Палама сам указывает на «Ареопагитский корпус» как на источник данного словосочетания. На этом следует остановиться подробнее.

Палама в двух местах эксплицитно связывает выражение «πολλὰς καὶ διαφόρους» с именем Дионисия Ареопагита.

а) Ὁ δὲ **μέγας Διονύσιος πολλὰς καὶ διαφόρους** εἰπὼν **προόδους** τοῦ θεοῦ καὶ τούτων εἶναι τὰς παρ' ἡμῶν ἐξυμνουμένας **πολλὰς καὶ διαφόρους θεωνυμίας**, εἶτά φησι· καὶ μὴ ἄλλο καὶ ἄλλο τούτων ἑκάστην εἶναι, ἀλλ' ὡς ἑνὸς θεοῦ τούτων ἁπασῶν οὐσῶν[18].
А великий **Дионисий**, сказав, что **много различных исхождений** Бога и у них **много различных богоименований**, нами воспеваемых, затем говорит: «И каждое из них не иное и иное, но все они принадлежат единому Богу».

б) Τί δὲ **ὁ μέγας Διονύσιος** καὶ Βασίλειος ὁ μέγας… καὶ τὴν θείαν φύσιν ὀνομάζοντες θεότητα, μᾶλλον δὲ προσήκειν τοὔνομα λέγοντες τῇ προνοίᾳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ καὶ τῇ θεατικῇ δυνάμει καὶ τοῖς παραπλησίοις, ἆρ' οὐχ ἕνα ἴσασιν ὄντα τὸν δημιουργὸν ἁπάντων; Ἢ ἕνα μέν, ἀλλὰ τρισυπόστατον καὶ παντοδύναμον καὶ ὡς μὲν τρεῖς ὑποστάσεις ἔχοντα τρισυπόστατον αὐτόν, ὡς δὲ **πολλὰς καὶ διαφόρους δυνάμεις** μᾶλλον δὲ πάσας παντοδύναμον[19];
А **великий Дионисий**, и Василий Великий… называющие божественную природу божеством, скорее же говорящие, что это имя подобает промыслу Божию, власти, зрительной силе и тому подобному, разве не знают единого Творца всего? Или единого, но триипостасного и всемогущего, и как Он трехипостасен, имея три ипостаси, так и всемогущ, [имея] **много различных сил**, лучше же [сказать] — все [силы].

Во всем «Ареопагитском корпусе» сочетание эпитетов «многие» и «различные» встречается, согласно TLG, только один раз[20], так что источник цитаты Паламы устанавливается однозначно: это глава 5, параграф 8 сочинения «О божественных именах» (другое место из этой главы цитирует сам Палама как раз в связи с разбираемым выражением):

18. *Gregorius Palamas*. Dialogus Orthodoxi cum Barlaamita, 40 [P. 203: 14–18 Mantzarides].

19. *Gregorius Palamas*. Epistula ad Ioannem Gabram, 26 [P. 353: 31 — 354: 9 Matsoukas] (по мнению греческих издателей, здесь подразумевается: *Ps.-Dionysius Areopagita*. Epistula 2).

20. Поиск проводился по всем словоформам.

Εἰ γὰρ ὁ καθ᾽ ἡμᾶς ἥλιος τὰς τῶν αἰσθητῶν **οὐσίας** καὶ **ποιότητας** καίτοι **πολλὰς καὶ διαφόρους** οὔσας ὅμως αὐτὸς εἷς ὢν καὶ μονοειδὲς ἐπιλάμπων φῶς ἀνανεοῖ καὶ τρέφει καὶ φρουρεῖ καὶ τελειοῖ καὶ διακρίνει καὶ ἑνοῖ καὶ ἀναθάλπει καὶ γόνιμα εἶναι ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ ἐξαλλάττει καὶ ἐνιδρύει καὶ ἐκφύει καὶ ἀνακινεῖ καὶ ζωοῖ πάντα καὶ τῶν ὅλων ἕκαστον οἰκείως ἑαυτῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ἑνὸς ἡλίου μετέχει καὶ τὰς τῶν πολλῶν μετεχόντων ὁ εἷς ἥλιος αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προείληφε, πολλῷ γε μᾶλλον ἐπὶ τῆς καὶ αὐτοῦ καὶ πάντων αἰτίας προϋφεστάναι τὰ πάντων τῶν ὄντων παραδείγματα κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἕνωσιν συγχωρητέον, ἐπεὶ καὶ **οὐσίας** παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν[21].

Если наше солнце возобновляет, питает, сохраняет, совершенствует, различает, объединяет, согревает, заставляет плодоносить, взращивает, изменяет, укореняет, порождает, пробуждает, оживляет **сущности и качества** чувственных [вещей], хотя они **многие и различные**, само будучи, однако, единым и воссиявая единовидным светом, и всё и каждое из всего соответственно самому себе причастно одному и тому же солнцу, и одно солнце единовидно предвозымело в себе причины многих причастных [ему] — то тем паче следует согласиться, что у Причины его [солнца] и всех [вещей] предсуществуют образцы всех сущих согласно единому сверхсущему единству, поскольку она изводит и **сущности** по исхождению от сущности.

Следует обратить внимание, что Палама, заимствуя в приведенных выше цитатах буквально выражение Ареопагита «πολλὰς καὶ διαφόρους», значительно трансформирует смысл данного пассажа, заменяя «сущности» (а именно к ним у Ареопагита относятся эпитеты «многие разные») иными словами, встречающимися в других местах у Ареопагита, как-то «исхождения» (προόδους), «богоименования» (θεωνυμίας) или «силы» (δυνάμεις), что позволяет затем Паламе соотнести их с «энергиями». Энергии, по Паламе, не обладают самостоятельной (собственной, отдельной) сущностью (во избежание обвинений в многобожии), тогда как Ареопагит говорит в разбираемом месте именно о «сущностях». Эти энергии, по Паламе, суть приобщаемые проявления единой неприобщаемой Пребожественной сущности, отличные, но неотделимые от нее, так что их можно с полным правом называть и «божествами». Такая «трансформация», вопреки предыдущим стараниям христианских комментаторов Ареопагита, неизбежно

21. *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus. V, 8 [P. 187: 17 — 188: 6 Suchla; PG 3, 824 BC].

возвращает ареопагитскую систему обратно к ее истокам — прокловской философии, в которую множество «божеств» вписывается вполне органично, хотя сам Ареопагит старательно избегал таких аллюзий: во всем корпусе слово «божество» употребляется исключительно в единственном числе (в собственном смысле применительно к сверхсущему бытию, но также и к «боготворящему дару»).

Вывод о намеренной правке (*post factum*) сочинения Паламы подтверждается и другими аналогичными случаями. В современной науке выявлены три таких произведения Паламы, хотя, по наблюдениям А. Риго[22], примеров правки (притом собственноручной!) в сочинениях Паламы гораздо больше.

Прежде всего, это третье письмо Паламы к Акиндину. Впервые оно было издано прот. Иоанном Мейендорфом в 1953 г. по двум рукописям[23]. В этой же редакции (с привлечением еще одной рукописи) текст переиздан им же в «издании Христу» в 1962 г. (еще две рукописи из пяти, известных на сегодняшний день, остались неиспользованными). Однако в 1974 г. Хуан Надаль Каньельяс, S. J., издал[24] другую версию этого письма по рукописи *Mon. gr. 223, f. 32 r–49 v*, не учтенной предыдущими публикаторами. Эта редакция значительно короче; в ней также присутствует «опасное» выражение Паламы о «высшем и низшем божествах», ставшее затем «антипаламитским знаменем». Приведем здесь оба варианта (полужирным шрифтом выделены позднейшие вставки Паламы):

Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη κατὰ τοὺς θεοσόφους θεολόγους, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης[25] («Итак, есть божество низшее, согласно богомудрым богословам, являющееся даром высшего»).

Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη κατὰ τοὺς θεοσόφους θεολόγους, **ὡς κἀνταῦθ' εἶπεν ὁ μέγας Διονύσιος, ἡ θέωσις**, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης **οὐσίας τοῦ θεοῦ**[26] («Итак, есть божество низшее, согласно богомудрым богословам, **как**

22. Личное сообщение А. Риго (письмо от 5 сентября 2019 г.), подтверждающее и расширяющее сведения, приведенные в статье: [*Rigo*].

23. ИАБ. 6. № 933 (там же указаны переиздания и рус. пер.).

24. [*Nadal 1974, 250–257*] (с пар. фр. пер.).

25. *Gregorius Palamas*. Epistula 3 ad Acindynum [Redactio A], 5 [P. 252: 10–12 Nadal]. У Паламы здесь несомненная аллюзия на: *Ps.-Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus. V, 2 [P. 181: 17–18 Suchla; PG 3, 816 C] (θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας). Хотя Палама заменяет множественное число (Ареопагит отрицает множество божеств) на единственное, присутствие высказывания о двух божествах несомненно, что и вызвало отрицательную реакцию Варлаама и Акиндина.

26. *Gregorius Palamas*. Epistula 3 ad Acindynum [Redactio B], 15 [P. 306: 18–20 Meyendorff].

**и тут сказал великий Дионисий, — обожение**, являющееся даром высшей **сущности Бога**») [27].

По мнению Надаля, опубликованная им редакция является первичной, а текст, изданный Мейендорфом, — позднейшей переработкой. В полемике, разгоревшейся с тех пор и не утихающей до сего времени, православные ученые настаивали на том, что подлинной является пространная версия, а краткая намеренно искажена оппонентами Паламы, хотя аргументация Надаля представлялась большинству ученых более обоснованной. В последние годы полемика возобновилась, так что возник даже специальный проект с участием нескольких ученых из разных стран и разной конфессиональной принадлежности по отдельному изданию третьего письма (вместе с неизданным ответом Акиндина) [28]. Из предварительных исследований этих ученых [29], позиции которых остаются различными [30], видно, что найдены дополнительные, в том числе палеографические, аргументы в поддержку мнения Надаля, которое можно теперь считать окончательно доказанным. Таким образом, хотя обе версии «подлинны» в том смысле, что их автором может считаться сам Григорий Палама, первоначальной должна быть признана краткая версия, а пространная — более поздним вариантом.

Во-вторых, текст «Диалога православного с варлаамитом» Паламы [31] часто отличается от цитат из этого произведения, представленных в «Малом опровержении» Акиндина [32]. Нет никаких сомнений, что у Акиндина сохранился первоначальный вариант, тогда как дошедшие рукописи Паламы предлагают «окончательную» версию [33].

В-третьих, сочинение «О Святом Духе» дошло до нас лишь в позднейшей редакции второй половины 1355 г. [34], тогда как пер-

27. В другом сочинении Палама признается, что эта фраза имела место, но якобы принадлежала Варлааму и опровергалась Паламой по смыслу (но не по словам), а Акиндин намеренно опустил это указание (см.: *Gregorius Palamas*. Contra Barlaam et Acindynum, 3 [P. 86–87 Phanourgakes]). Однако в полной редакции 3 письма далее в 15 главе говорится лишь, что на основании этих слов Варлаам обвинил Паламу в двоебожии.

28. Подробнее см.: URL: https://www.akindynos.unibe.ch/en_index.html (дата обращения: 30.10.2019). По сообщению Р. Бурри (письмо от 19 декабря 2019 г.), публикация обоих произведений ожидается в 2020 г.

29. [*Heyden 2017 a; Heyden 2017 b; Alexopoulos; Burri*] (некоторые из этих статей, а также резюме докладов на научных конференциях доступны на сайте *Academia.edu*).

30. Феодор Алексопулос подчеркивает аутентичность пространной редакции, тогда как другие авторы ставят акцент на том, что краткая версия является первоначальным авторским вариантом.

31. *Gregorius Palamas*. Dialogus Orthodoxi cum Barlaamita.

32. *Gregorius Acindynus*. Refutatio parva.

33. Подробнее см.: [*Nadal 1995, l–lv*].

34. О датировке см.: [*Kakridis, 52–85; Nadal 2006, 104–107; Rigo, Scarpa, 152–153; Kakridis, Taseva, 9–10*].

вая (сильно отличающаяся) редакция 1334–1335 гг. сохранилась только в сербском славянском переводе (*Dečani 88*, Белград), не так давно изданном[35]. От первого варианта на греческом дошли два листа в рукописи *Vind. theol. gr. 78* вместе с обширной правкой, совпадающей со второй редакцией[36], причем, по мнению А. Риго[37], речь идет об автографе Паламы[38]. Значение этого наблюдения Риго трудно переоценить: выясняется, что правка производилась самим «учителем безмолвия», а не редакторами его творений (хотя и последнее не исключено)[39].

Таким образом, выявленная в настоящей статье позднейшая правка «опасного выражения» Паламы (по всей видимости, произведенная им самим) не является чем-то исключительным. Это лишний раз подтверждает, что пользоваться сочинениями Паламы как первоисточниками при реконструкции подлинной истории паламитских споров и паламитского богословия следует с осторожностью.

## Первоисточники


1. *Arsenius Tyrius*. Contra palamitas // Polemis I. D. Arsenius of Tyrus and his Tome against the Palamites // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1993. Bd. 43. S. 241–281 (текст на с. 254–276). — TLG 4467/1.
2. *Gregorius Acindynus*. Refutatio parva // [*Nadal 1995.* P. 413–430]. — TLG 3192/3.
3. *Gregorius Palamas*. Contra Barlaam et Acindynum / Ed. B. Phanourgakes // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα / Ed. P. K. Chrestou. In 5 v. V. 4. Thessaloniki : Ethniko Idrima Erevnon, 1988. P. 85–100. — TLG 3254/16.
4. *Idem.* Dialogus Orthodoxi cum Barlaamita [Redactio 2] / Ed. G. Mantzarides // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα / Ed. P. K. Chrestou. In 5 v. V. 2. Thessaloniki : Ethniko Idrima Erevnon, 1966. P. 164–218. — TLG 3254/11, Orationes dogmaticae, opus 4. Рус. пер. (только версии 2, без учета вариантов у Григория Акиндина) Р. В. Яшунского: Собеседование православного с варлаамитом // Свт. Григорий Палама. Трактаты. Краснодар : Текст, 2007. С. 121–182.


35. [*Kakridis, Taseva, 44–278*] (с пар. нем. пер.). Основная часть рукописи датируется по водяным знакам примерно 1360–1370 гг. (14 отреставрированных листов восходят к сер. XVI в.).

36. [*Καλτσογιάννη*].

37. [*Rigo 2019, 393 (и илл. 3)*]. Ср.: [*Καλτσογιάννη, 96*].

38. Итальянский ученый впервые обнаружил и (или) идентифицировал автографы Паламы, более подробные сведения будут им обнародованы позднее.

39. О расхождениях сербского перевода письма Паламы к Анне Палеологине и дошедшего греческого текста см.: [*Кнежевић, Стојановић*].

5. *Idem.* Epistula 3 ad Acindynum. a) [Redactio 1] // [*Nadal 1974.* P. 250–257]; b) Epistulae ad Acindynum et Barlaam [Redactio 2] / Ed. J. Meyendorff // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα / Ed. P. K. Chrestou. In 5 v. V. 1. Thessaloniki : Ethniko Idrima Erevnon, 1962. P. 296–312. — TLG 3254/6. Рус. пер. прот. Иоанна Мейендорфа: ИАБ. Раздел 6. № 933.
6. *Idem.* Epistula ad Ioannem Gabram / Ed. N. A. Matsoukas // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα / Ed. P. K. Chrestou. In 5 v. V. 2. Thessaloniki : Ethniko Idrima Erevnon, 1966. P. 325–362. — TLG 3254/12, Epistulae, 2. Рус. пер. С. В. Кравченко (под ред. А. Ю. Волчкевич и Д. А. Поспелова): Свт. Григорий Палама. К мудрейшему, ученейшему и дражайшему мне в Господе Иоанну Гавру <послание> // Камень веры: Духовное наследие Христианства и Ислама. Вып. 1. М. : Волшебная гора, 2011 [изд. 2017]. С. 287–323.
7. *Idem.* Orationes antirrheticae contra Acindynum / Ed. L. Kontogiannes, B. Phanourgakes // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα / Ed. P. K. Chrestou. In 5 v. V. 3. Thessaloniki : Ethniko Idrima Erevnon, 1970. P. 39–506. — TLG 3254/10. Рус. пер.: 1) А. Г. Дунаева (первые 2 опровержения): Свт. Григорий Палама. Полемика с Акиндином / Изд. подг. А. Г. Дунаев. Афон, 2009. С. 23–192, переизд.: Византийские исихастские тексты / Сост. и общ. ред. А. Г. Дунаева. М. : Изд. Московской патриархии, 2012. С. 172–296; 2) Р. В. Яшунского (полный перевод): Свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Краснодар : Текст, 2010. 368 с.
8. *Joannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Ed. B. Kotter. Bd. 2. Berlin : W. de Gruyter, 1973. S. 3–239. (Patristische Texte und Studien; 12); также: PG 94. Col. 789–1228. — TLG 2934/4. Рус. пер. А. А. Бронзова: Точное изложение православной веры : Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Репр. воспр. изд. 1894 г. Ростов-на-Дону : Братство Святого Алексия, 1992. 464 с. (переизд. с изм. под ред. Д. Е. Афиногенова: Творения преподобного Иоанна Дамаскина : Источник знания. М. : Индрик, 2002. С. 156–337).
9. *Manuel Calecas*. De essentia et operatione // PG 152. Col. 284–428. — TLG 3230/7.
10. *Nicephorus Gregoras*. Antirrhetica priora // Nikephoros Gregoras. Antirrhetika I / Hrsg. v. H.-V. Beyer. Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1976. S. 123–431. (Wiener Byzantinistische Studien; 12) (с пар. нем. пер.). — TLG 4145/3.
11. *Idem.* Historia Romana // Nicephori Gregorae historiae Byzantinae / Ed. I. Bekker, L. Schopen. Bonn : E. Weberus. V. 1. 1829; V. 2. 1830; V. 3. 1855. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae); также: PG 148–149. — TLG 4145/1. Рус. пер. Р. В. Яшунского: Никифор Григора. История ромеев.

Т. 1. Кн. 1–11. СПб. : Свое изд-во, 2013; Т. 2. Кн. 12–24. СПб. : Квадривиум, 2014; Т. 3. Кн. 24–36. СПб. : Квадривиум, 2016.

12. *Philotheus Coccinus*. Antirrhetici duodecim contra Gregoram // Φιλοθέου Κοκκίνου δογματικὰ ἔργα. Μέρος Α΄ / Ed. D. V. Kaimakes. Thessaloniki : Kéntro Vyzantinôn Ereunôn — APTH, 1983. P. 19–515. (Thessalonian Byzantine Writers; 3). — TLG 3251/1.
13. *Pseudo-Dionysius Areopagita*[40]. De divinis nominibus // Corpus Dionysiacum. V. 1: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / Ed. B. R. Suchla. Berlin; New York : W. de Gruyter, 1990. P. 107–231. (Patristische Texte und Studien; 33); также: PG 3. Col. 585–984. — TLG 2798/4. Рус. пер.: 1) А. Ф. Лосева: Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита : С приложением перевода трактата «О Божественных именах» / Подг. текста и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2009. С. 142–218; 2) группы переводчиков под ред. Г. М. Прохорова с парал. греч. текстом: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб. : Глаголъ, 1994. С. 10–339 (и последующие переработанные издания).
14. *Idem.* Epistula 2 ad Gaium monachum // Corpus Dionysiacum. V. 2: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin; New York : W. de Gruyter, 1991. P. 158. (Patristische Texte und Studien; 36); также: PG 3. Col. 1068–1069. — TLG 2798/6, Epistulae, 2. Рус. пер. Г. М. Прохорова под ред. В. М. Лурье (парал. с греч. текстом): Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. СПб. : Алетейя, 2001. С. 188–191 (и переиздания).
15. *Theodorus Dexius*. Appelatio adversus Joannem Cantacuzenum // Theodori Dexii Opera Omnia / Ed. J. Polemis. Turnhout : Brepols; Leuven : University Press, 2003. P. 3–185. (Corpus Christianorum. Series Graeca; 55). — TLG 3253/1.
16. Tomus Synodicus 1351 // PG 151. Col. 717–764. (Дополнительная информация о других изданиях: ИАБ. 6. № 601; [*Дунаев*]). Рус. пер. избранных отрывков И. Бея: URL: https://www.academia.edu/7667282 (дата обращения: 10.11.2019).

40. Сочинения Ареопагита переводились несколько раз до революции и в последующее время (в России и за рубежом). Указываем последние издания как наиболее доступные.

## Исследования


1. *Дунаев* = Дунаев А. Г. [Константинопольский Собор 1351 г.] // Православная энциклопедия. Т. 37. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. С. 328–335. URL: http://www.pravenc.ru/text/2057126.html#part_52 (дата обращения: 10.11.2019) или, с сохранением пагинации: URL: http://www.danuvius.orthodoxy.ru/SynCNP.pdf (дата обращения: 10.11.2019).
2. *Кнежевић, Стојановић* = Кнежевић М., Стојановић Ј. Посланица Ани Палеологини Григорија Паламе (уз издање српскословенског превода из зборника 41 манастира Свете Тројице код Пљеваља) // Зборник Радова Византолошког Института. 2019. Вып. 56. С. 197–231. (Статья доступна на сайте *Academia.edu*).
3. *Alexopoulos* = Alexopoulos Th. The Problem of the Distinction between Essence and Energies in the Hesychast Controversy. Saint Gregory Palamas' Epistula III: The Version Published by P. Chrestou in Light of Palamas' Other Works on the Divine Energies // Studia Patristica. [Issue] XCVI. V. 22. Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters, 2017. P. 521–533.
4. *Demetracopoulos* = Demetracopoulos J. A. Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God's «Essence» and «Energies» in Late Byzantium // Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500 / Ed. by M. Hinterberger, C. Schabel. Leuven : Peeters, 2011. P. 263–372.
5. *Burri* = Burri R. The Textual Transmission of Palamas' Epistula III to Akindynos: The Case of Monac. gr. 223 // Studia Patristica. [Issue] XCVI. V. 22. Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters, 2017. P. 535–546.
6. *Heyden 2017a* = Heyden K. Introduction: The Two Versions of Palamas' Epistula III to Akindynos // Studia Patristica. [Issue] XCVI. V. 22. Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters, 2017. P. 507–510.
7. *Heyden 2017b* = Heyden K. The Two Epistulae III of Palamas to Akindynos: The Small but Important Difference between Authenticity and Originality // Studia Patristica. [Issue] XCVI. V. 22. Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters, 2017. P. 511–519.
8. *Kakridis* = Kakridis I. Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen : Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert. München : O. Sagner, 1988. 362 S. (Slavistische Beiträge; 233).
9. *Kakridis, Taseva* = Gegen die Lateiner : Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung / Hrsg. Y. Kakridis, L. Taseva. Freiburg i. Br. : Weiher, 2014. (Monumenta Linguae Slavicae; 63).

10. *Nadal 1974* = Nadal J.-S.[= Nadal Cañellas J.]. La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos // Orientalia Christiana Periodica. 1974. V. 40. P. 233–285.
11. *Nadal 1995* = Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam / Nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas. Turnhout; Leuven : University Press, 1995. cxc, 485 p. (Corpus Christianorum; Series Graeca; 31).
12. *Nadal 2006* = Nadal Cañellas J. La Résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas : Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment. V. 2 : Commentaire historique. Leuven : Peeters, 2006. viii, 353 p. (Spicilegium Sacrum Lovaniense: Études et documents; 51).
13. *Rigo, Scarpa* = Rigo A., Scarpa M. Le opere antilatine di Gregorio Palamas a Bisanzio e tra gli Slavi (XIV–XV secolo) // Réduire le Schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident : (XIII$^{e}$–XVIII$^{e}$ siècle) / Ed. par M.-H. Blanchet, F. Gabriel. Paris : ACHCByz, 2013. P. 151–161. (Collège de France-CNRS. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies; 39).
14. *Rigo* = Rigo A. La lettre de Nicolas Pépagoménos à Grégoire Palamas // The Literary Legacy of Byzantium : Editions, Translations, and Studies in Honour of Joseph A. Munitiz SJ / Ed. B. Roosen, P. Van Deun. Turnhout, Belgium : Brepols, 2019. P. 381–414. (BYZANTIOς: Studies in Byzantine History and Civilization; 15).
15. *Καλτσογιάννη* = Καλτσογιάννη Ε. Δύο άγνωστα αποσπάσματα του δεύτερου Αποδεικτικού Λόγου του Γρηγορίου Παλαμά Περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος (cod. Vind. theol. gr. 78) // Ελληνικά. 2009. Τ. 59. Ν. 1. Σ. 89–100. (Статья доступна на сайте *Academia.edu*).

## Сокращения

ИАБ — Исихазм: аннотированная библиография / [Сост. А. Г. Дунаев и др.;] Общ. ред. С. С. Хоружего. М. : Изд. совет Русской православной церкви, 2004. Частично доступно: URL: http://www.danuvius.orthodoxy.ru/hes_ogl.htm (дата обращения: 02.03.2020).

PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. V. 1–160. Paris, 1857–1866.

TLG — Thesaurus linguae Graecae. URL: http://stephanus.tlg.uci.edu/ (дата обращения: 02.03.2020).

**A. G. Dunaev**

# A Commentary on One of Gregory Palamas' "Chapters" Preserved in Antipalamite Sources

This article analyzes a chapter contained in a collection of antipalamite extracts taken from the works of St. Gregory of Palamas, which after being read at the Council of 1351 caused such agitation that the controversy around the Palamite and his opponents was brought to a halt by the Emperor. The chapter comes to light in an essay of Arsenios of Tyre relating to the Council, is also preserved in other antipalamite sources, and is taken from Gregory's 3rd Refutation of Akindin. The article shows that the antipalamites, following Nicephorus Gregoras, quote an original text, while what has come down to us in the Palamite manuscripts has been subject to later correction with the goal of softening careless expressions of thought. In the original version, Gregory relies on his own liberal interpretation of expressions from the works of Pseudo-Dionysius Areopagite. The article also gives other examples of changes made to the works of Gregory Palamas by the author himself, which have been brought to light by contemporary scholars (the 3rd letter to Akindin, "Dialogue Between an Orthodox and a Barlaamite", "On the Holy Spirit", and others). The author comes to the conclusion that it is wise to proceed with caution when using the works of Gregory Palamas as a primary source in the reconstruction of the history of the Palamite controversy or Palamite theology.

KEYWORDS: late-Byzantine theology, Palamite Controversy, Gregory Palamas, 1351 Council of Constantinople, Corpus Dionysiacum, Dionysian Corpus.

## References

### SOURCES

1. Arsenius Tyrius. "Contra palamitas", in Polemis I. D. (1993). *Arsenius of Tyrus and his Tome against the Palamites*. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 1993, Bd. 43, S. 241–281. — TLG 4467/1.
2. Gregorius Acindynus. *Epistula 3 ad Acindynum*, a) "[Redactio 1]", in Nadal Cañellas J. (ed.) (1974). "La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos". *Orientalia Christiana Periodica*, 1974, v. 40, pp. 250–257; b) Meyendorff J. (ed.) (1962). "Epistulae ad Acindynum et Barlaam [Redactio 2]", in Chrestou P. K. (ed.). Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα : In 5 v., v. 1, Thessaloniki : Ethniko Idrima Erevnon, pp. 296–312. — TLG 3254/6. Russian translation: Meyendorff J. HAB. 6. № 933.
3. Gregorius Acindynus. "Refutatio parva", in Nadal Cañellas J. (ed.) (1995). *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus*

*dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam*, Turnhout; Leuven : University Press, pp. 413–430, (Corpus Christianorum; Series Graeca; 31). — TLG 3192/3.

4. Joannes Damascenus. “Expositio fidei”, in Kotter B. (ed.) (1973). *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. 2, Berlin : W. de Gruyter, S. 3–239, (Patristische Texte und Studien; 12). — TLG 2934/4. Russian translation: Bronzov A. A. (transl.) (1992). *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi very : Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashego Ioanna Damaskina* [An Exact Exposition of the Orthodox Faith : The Works of St. John Damascene], Repr. ed. 1894, Rostov-on-Don: Bratstvo Sviatogo Aleksiia (reprint: Afinogenov D. E. (ed.) (2002). *Tvoreniia prepodobnogo Ioanna Damaskina : Istochnik znaniia* [Works of St. John of Damascus : Source of Knowledge], Moscow : Publ. Indrik, pp. 156–337).
5. Kontogiannes L., Phanourgakes B. (eds.) (1970). “Orationes antirrheticae contra Acindynum”, in Chrestou P. K. (ed.). Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα : In 5 v., v. 3, Thessaloniki : Ethniko Idrima Erevnon, pp. 39–506. — TLG 3254/10. Russian translation: 1) Dunaev A. G. (transl., ed.) (2009). *Svt. Grigorii Palama. Polemika s Akindinom* [St. Gregory Palamas. The polemic with Akindin], Afon, pp. 23–192; reed.: Dunaev A. G. (ed.) (2012). *Vizantiiskie isikhastskie teksty* [Byzantine Hesychast texts], Moscow : Publ. Moscow Patriarchate, pp. 172–296; 2) Iashunskii R. V. (transl.) (2010). *Svt. Grigorii Palama. Antirretiki protiv Akindina* [St. Gregory Palamas. Antiretics against Akindin], Krasnodar : Tekst.
6. Manuel Calecas. “De essentia et operatione”, in *PG* 152, col. 284–428. — TLG 3230/7.
7. Mantzarides G. (ed.). (1966). “Dialogus Orthodoxi cum Barlaamita [Redactio 2]”, in Chrestou P. K. (ed.). Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα : In 5 v., v. 2, Thessaloniki : Ethniko Idrima Erevnon, pp. 164–218. — TLG 3254/11, Orationes dogmaticae, opus 4. Russian translation: Iashunskii R. V. (transl.) (2007). “Sobesedovanie pravoslavnogo s varlaamitom” [“Conversation of the Orthodox with Varlaamit”], in Svt. Grigorii Palama. *Traktaty* [Treatises], Krasnodar : Tekst, pp. 121–182.
8. Matsoukas N. A. (ed.). (1966). “Epistula ad Ioannem Gabram]”, in Chrestou P. K. (ed.). Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα : In 5 v., v. 2, Thessaloniki : Ethniko Idrima Erevnon, pp. 325–362. — TLG 3254/12, Epistulae, 2. Russian translation: Kravchenko S. V. (transl.), Volchkevich A. Iu., Pospelov D. A. (eds.) (2011). “Svt. Grigorii Palama. K mudreishemu, ucheneishemu i drazhaishemu mne v Gospode Ioannu Gavru <poslanie>” [“St. Gregory Palamas. To the wisest, most learned and dear to me in the Lord John Gabras <Epistle>”], in *Kamen’ very: Dukhovnoe nasledie Khristianstva i Islama* [Stone of Faith: The Spiritual Heritage

of Christianity and Islam], is. 1, Moscow : Publ. Volshebnaia gora, pp. 287–323.

9. Nicephorus Gregoras. “Antirrhetica priora”, in Beyer H.-V. (Hrsg.) (1976). Ibid. *Antirrhetika* I , Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften, S. 123–431, (Wiener Byzantinistische Studien; 12). — TLG 4145/3.
10. Nicephorus Gregoras. “Historia Romana”, in Bekker I., Schopen L. (eds.) (1829, 1830, 1855). *Nicephori Gregorae historiae Byzantinae*, vv. 1–3, Bonn : E. Weberus, (Corpus scriptorum historiae Byzantinae); also: *PG* 148–149. — TLG 4145/1. Russian translation: Iashunskii R. V. (transl.) (2013, 2014, 2016). *Nikifor Grigora. Istoriia romeev* [Nicephorus Grigor. History of the Romans], v. 1, book 1–11, St. Petersburg : Publ. Svoe izd-vo; v. 2, book 12–24, St. Petersburg : Publ. Kvadrivium; v. 3, book 24–36, St. Petersburg : Publ. Kvadrivium.
11. Phanourgakes B. (ed.) (1998). “Gregorius Palamas : Contra Barlaam et Acindynum”, in Chrestou P. K. (ed.). Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα : In 5 v., v. 4, Thessaloniki : Ethniko Idrima Erevnon, pp. 85–100. — TLG 3254/16.
12. Philotheus Coccinus. “Antirrhetici duodecim contra Gregoram”, in Kaimakes D. V. (ed.) (1983). Φιλοθέου Κοκκίνου δογματικὰ ἔργα. Μέρος Α΄, Thessaloniki : Kéntro Vyzantinôn Ereunôn — APTH, pp. 19–515, (Thessalonian Byzantine Writers; 3). — TLG 3251/1.
13. Pseudo-Dionysius Areopagita. “De divinis nominibus”, in Suchla B. R. (ed.) (1990). *Corpus Dionysiacum*, v. 1 : *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*, Berlin; New York : W. de Gruyter, pp. 107–231, (Patristische Texte und Studien; 33); also: *PG* 3, col. 585–984. — TLG 2798/4. Russian translation: 1) Losev A. F. (2009). *Izbrannye trudy po imiaslaviiu i korpusu sochinenii Dionisiia Areopagita : S prilozheniem perevoda traktata «O Bozhestvennykh imenakh»* [Selected works on the name-bearing and corpus of the writings of Dionysius the Areopagite : With the translation of the treatise “On the Divine Names”]. St. Petersburg : Publ. Olega Abyshko, pp. 142–218; 2) Prokhorov G. M. (ed., transl.) (1994). Dionisii Areopagit : *O bozhestvennykh imenakh. O misticheskom bogoslovii* [Dionysius Areopagite : On the Divine Names. The Mystical Theology]. St. Petersburg : Publ. Glagol, pp. 10–339. (And subsequent revised editions).
14. Pseudo-Dionysius Areopagita. “Epistula 2 ad Gaium monachum”, in 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; New York : W. de Gruyter, p. 158, (Patristische Texte und Studien; 36); also: *PG* 3, col. 1068–1069. — TLG 2798/6, Epistulae, 2. Russian translation: Prokhorov G. M. (transl.), Lur’e V. M. (ed.) (2001). *Dionisii Areopagit. O tserkovnoi ierarkhii. Poslaniia* [Dionysius

Areopagite. The Ecclesiastical Hierarchy. The Epistle], St. Petersburg : Publ. Aleteiia, pp. 188–191. (And reprints).
15. Theodorus Dexius. “Appelatio adversus Joannem Cantacuzenum”, in Polemis J. (ed.) (2003). *Theodori Dexii Opera Omnia*, Turnhout : Brepols; Leuven : University Press, pp. 3–185, (Corpus Christianorum. Series Graeca; 55). — TLG 3253/1.
16. “Tomus Synodicus 1351”, in *PG* 151, col. 717–764. (Additional Information on Other Publ.: HAB. 6. № 601; [*Дунаев*]). Russian translation of selected passages by I. Bei: available at: https://www.academia.edu/7667282 (10.11.2019).

## BIBLIOGRAPHY

1. Alexopoulos Th. (2017). “The Problem of the Distinction between Essence and Energies in the Hesychast Controversy. Saint Gregory Palamas’ Epistula III: The Version Published by P. Chrestou in Light of Palamas’ Other Works on the Divine Energies”, in *Studia Patristica*, [is.] XCVI, v. 22, Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters, pp. 521–533.
2. Burri R. (2017). “The Textual Transmission of Palamas’ Epistula III to Akindynos: The Case of Monac. gr. 223”, in *Studia Patristica*, [is.] XCVI, v. 22, Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters, pp. 535–546.
3. Demetracopoulos J. A. (2011). “Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God’s ‘Essence’ and ‘Energies’ in Late Byzantium”, in Hinterberger M., Schabel C. (eds.). *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, Leuven : Peeters, pp. 263–372.
4. Dunaev A. G. (2015). “Konstantinopol’skii Sobor 1351 g.” [“Council of Constantinople 1351”], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia], v. 37, Moscow : Publ. Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia», pp. 328–335, available at: http://www.pravenc.ru/text/2057126.html#part_52 (10.11.2019) or, while maintaining pagination: available at: http://www.danuvius.orthodoxy.ru/SynCNP.pdf (10.11.2019).
5. Heyden K. (2017). “Introduction: The Two Versions of Palamas’ Epistula III to Akindynos”, in *Studia Patristica*, [is.] XCVI, v. 22, Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters, pp. 507–510.
6. Heyden K. (2017). “The Two Epistulae III of Palamas to Akindynos: The Small but Important Difference between Authenticity and Originality”, in *Studia Patristica*, [is.] XCVI, v. 22, Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters, pp. 511–519.
7. Kakridis I. (1988). *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen : Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*. München : O. Sagner, (Slavistische Beiträge; 233).

8. Kakridis Y., Taseva L. (Hrsg.) (2014). *Gegen die Lateiner : Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung*. Freiburg i. Br. : Weiher (Monumenta Linguae Slavicae; 63).
9. Knežević M., Stojanović J. (2019). "Poslanitsa Ani Paleologini Grigorija Palame (uz izdanje srpskoslovenskog prevoda iz zbornika 41 manastira Svete Trojitse kod Pljevalja)" ["The letter to Anna Palaiologina of Gregory Palamas (with the edition of the Serbian Church Slavonic translation from codex 41 of the Monastery of the holy trinity of Pljevlja)"]. *Zbornik Radova Vizantoloshkog Instituta*, 2019, is. 56, pp. 197–231.
10. Nadal J.-S.[= Nadal Cañellas J.] (1974). "La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos". *Orientalia Christiana Periodica*, 1974, v. 40, pp. 233–285.
11. Nadal Cañellas J. (ed.) (1995). *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam*. Turnhout; Leuven : University Press, (Corpus Christianorum; Series Graeca; 31).
12. Nadal Cañellas J. (2006). *La Résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas : Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, v. 2 : *Commentaire historique.* Leuven : Peeters, (Spicilegium Sacrum Lovaniense: Études et documents; 51).
13. Rigo A., Scarpa M. (2013). "Le opere antilatine di Gregorio Palamas a Bisanzio e tra gli Slavi (XIV–XV secolo)", in Blanchet M.-H., Gabriel F. (eds.). *Réduire le Schisme? Ecclésiologies et politiques de lUnion entre Orient et Occident : (XIIIe–XVIIIe siècle)*, Paris : ACHCByz, pp. 151–161, (Collège de France-CNRS. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies; 39).
14. Rigo A. (2019). "La lettre de Nicolas Pépagoménos à Grégoire Palamas", in Roosen B., Deun P. Van (eds.). *The Literary Legacy of Byzantium : Editions, Translations, and Studies in Honour of Joseph A. Munitiz SJ*, Turnhout, Belgium : Brepols, pp. 381–414, (BYZANTIOς: Studies in Byzantine History and Civilization; 15).
15. Καλτσογιάννη Ε. (2009). «Δύο άγνωστα αποσπάσματα του δεύτερου Αποδεικτικού Λόγου του Γρηγορίου Παλαμά Περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος (cod. Vind. theol. gr. 78)». *Ελληνικά*, 2009, v. 59, n. 1, pp. 89–100.

## Abbreviations

HAB Hesychasm: Annotated Bibliography / [Comp. A. G. Dunaev et al .;] General. Ed. by S. S. Khoruzhiy. Moscow : Publ. Council of the Russian Orthodox Church, 2004. Partially available: http://www.danuvius.orthodoxy.ru/hes_ogl.htm (02.03.2020).

PG Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. V. 1–160. Paris, 1857–1866.

TLG Thesaurus linguae Graecae, available: http://stephanus.tlg.uci.edu/ (02.03.2020).

**Дунаев А. Г. Комментарий к одной «главе» святителя Григория Паламы, входившей в антипаламитский сборник // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 149–168.**
**DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.006**

**Священник Виктор Жук**

# Воображение в духовных практиках Востока и Запада: сопоставление подходов

В статье проводится сравнение двух противоположных подходов к использованию воображения в молитве. Положительный подход проиллюстрирован при помощи метода созерцания евангельских отрывков, содержащегося в «Духовных упражнениях» св. Игнатия Лойолы. Негативный взгляд представлен учениями святого кармелита Иоанна Креста, а также исихастских авторов. Хотя между двумя подходами существуют значительные различия, есть также и общее понимание негативного аспекта, связанного с действием воображения. Однако если его оппоненты из-за риска обмана с крайним подозрением воспринимают откровения, полученные через воображение, Игнатий Лойола избирает путь тщательного различения истины и лжи при помощи соответствующих правил. Другой вывод касается той взаимодополняющей роли, которую эти противоположные взгляды могут играть по отношению друг ко другу. Для игнатианского созерцательного метода более явной становится необходимость подчинения работы воображения «единому духовному движению» в поиске пути следования за Христом, а также более ясное понимание опасности неосознанных проекций через воображение, если речь идет о личности, недостаточно «очищенной от страстей», и/или незрелой в психоэмоциональном плане. Для противников же использования воображения в процессе общения человека с Богом встает вопрос, как помочь верующему человеку пережить опыт глубокой и всеобъемлющей встречи со Христом Евангелий, содержащий сокровище тайн Его земной жизни.

ключевые слова: воображение, Игнатий Лойола, Иоанн Креста, исихазм, созерцание, прелесть, молитва.

В христианской духовной традиции присутствуют два значительно отличающихся друг от друга подхода к воображению: 1) воображение как способность, помогающая человеку выстраивать связь с Богом; 2) воображение как пространство иллюзии, искушения и самообмана, которые уводят человека от истины. Цель этой статьи — сопоставить эти подходы, рассмотреть аргументы «за» и «против» использования воображения в духовной жизни, а также попытаться ответить на вопрос, насколько непримиримы

эти позиции. В изложении позитивного подхода я буду опираться на молитвенный метод «Духовных упражнений» св. Игнатия Лойолы. Негативный подход будет рассмотрен на примере представителей исихастской традиции, а также западных авторов, представляющих апофатическую духовную школу, в частности св. Иоанна Креста.

## 1. Научные подходы к феномену воображения

Основатель школы психосинтеза Роберто Ассаджиоли считает, что воображение — это «одна из наиболее важных спонтанно-активных функций человеческой психики — как на сознательном, так и на бессознательном уровнях» [*Ассаджиоли, 121*]. Он видит ее как точку пересечения четырех функций: ощущений, чувств, мышления и интуиции. Лев Выготский рассматривает воображение и фантазию как «функции, обслуживающие нашу эмоциональную сферу» [*Выготский, 62*]. Французский философ Поль Рикёр в рамках своей герменевтической теории выделяет *репродуктивное* воображение, т. е. способность извлекать из хранилищ памяти образы вещей, воспринятых в прошлом, и *продуктивное* (творческое) воображение, которое создает в уме читателя образы *из языка*, устанавливая связи между ними и создавая новый смысл [*Ricoeur, 119*]. Таким образом, воображение понимается как пространство, в котором происходит «слияние горизонтов»: читатель одновременно относит себя и к горизонту литературного произведения, и к своим реальным действиям. П. Рикёр применяет этот подход и к процессу взаимодействия с библейскими текстами, открывая возможность для осмысления того, как Слово Божье, «живое и действенное» *[1], актуализируется в жизни верующего человека через его способность восприятия.

*[1] Ср. Евр 4:12

Воображение связано, с одной стороны, с памятью, с другой — со способностью человека определять свое будущее и является, таким образом, необходимой частью процесса осознания человеком себя как единой личности в разных моментах и этапах своего существования. Другой аспект связи воображения с проектированием будущего — это участие в проявлении личностью своей свободы. Как пишет П. Рикёр, «свобода, в ее соотнесенности с надеждой… есть не что иное, как творческое воображение возможного» [*Рикёр, 494*]. П.-Х. Кольвенбах утверждает, что роль воображения не будет воспринята правильно, если ее лишить онтологического значения [*Kolvenbach, 137*].

Пояснения требует вопрос разницы между воображением и «фантазированием». С одной стороны, благодаря воображению человек совершает вышеупомянутые операции, которые позволяют ему воспринимать окружающую действительность, взаимодействовать с ней и «отвечать» на нее. С другой стороны, то же воображение способно производить образы, искажающие действительность, создавая иллюзорный мир и вместе с ним предоставляя человеку возможность сбежать от «настоящего» мира. Склонность к фантазированию проявляется на определенных этапах личностного роста ребенка как некий необходимый этап развития. В то же время, как показывает представитель психоаналитической школы Карен Хорни, искажение действительности при помощи воображения является частью внутрипсихических процессов адаптации личности к внешним болезненным обстоятельствам, которые иначе человек не смог бы перенести без тяжелых последствий для психики. В частности, это происходит при невротических отклонениях и достигает патологических размеров при психотических расстройствах [*Horney, 31–36*]. В психотерапии работа с воображением может стать важной частью процесса исцеления. Для обсуждения нашей темы критерием конструктивного или, наоборот, дестабилизирующего использования воображения можно определить ту меру, согласно которой работа воображения (фантазии) помогает или же препятствует человеку адекватно воспринимать правду о себе и об окружающем мире.

## 2. Воображение в молитве: «Духовные упражнения» св. Игнатия Лойолы

Сама идея задействования воображения в молитве не принадлежит св. Игнатию Лойоле: он воспринял этот метод из практики благочестия своего времени и, более непосредственно, из «Краткого компендия Духовных упражнений»[1] благодаря общению с бенедиктинцами из монастыря в Монсеррате на раннем этапе своей подвижнической жизни после обращения (1522 г.). Кроме того, аналогичные указания содержались также в *Vita Christi* Лудольфа Саксонского, которую Лойола читал во время восстановления в родовом замке (1521 г.). Заслуга Игнатия состояла в творческом преобразовании традиции и ее приспособлении к вызовам своего времени [*Меллони, 82*].

1. См. русский перевод: [*Аноним*].

### *а) Воображение в течение Первой недели духовных упражнений*

Воображение занимает прочное место в методе игнатианских духовных упражнений. Каждое время молитвы (упражнения) следует начинать с *представления места*. Как поясняет Игнатий,

> …если размышление или созерцание касается чего-либо *зримого* (например, евангельской сцены), то представление места будет заключаться в том, чтобы взором воображения увидеть *действительное место*, где находится то, что я хочу созерцать… например, храм или гору, где находится Иисус Христос… [*Лойола, 47*] [2] (курсив мой. — *В. Ж.*).

Применительно к первому этапу упражнений, посвященному осознанию греха и покаянию (Первая неделя), стратегия иная:

> В размышлении же о предмете *незримом*, как в данном случае о грехах, представление места будет состоять в том, чтобы взором воображения увидеть мою душу, заключенную в этом тленном теле, как в темнице, а всё это «сочетание» [души и тела] — как бы изгнанником в этой юдоли, среди лютых зверей [*Лойола, 47*] (курсив мой. — *В. Ж.*).

Упражняющийся через свое воображение «примеряет на себя» некую роль, которая связана также с определенным эмоциональным состоянием (как следствием столкновения с реальностью духовной — в данном случае реальностью греха). Применение к себе покаянных образов должно привести к познанию и ощущению освобождения от уз греха благодаря крестной смерти Спасителя:

> Вообразив перед собою Христа, Господа нашего, распятым на кресте, вступить с Ним в беседу: каким образом Он, будучи Творцом, умалился до… временной смерти, к такой гибели ради моих грехов… [*Лойола, 53*].

Этот диалог со Христом — беседа «в собственном смысле» [*Лойола, 54*], через установление личного, непосредственного контакта с Господом. С богословской точки зрения речь идет о том, чтобы воспринимать тайну Спасения, неотделимую от тайны *Спасителя*, как вечно актуальную, т. е. как ту, которая касается

2. В ссылках на книгу «Духовных упражнений» указываются номера параграфов согласно общепринятой нумерации.

каждого момента истории — и личной истории упражняющегося, в частности.

*б) Вторая неделя: созерцание тайн жизни Христа*

На дальнейших этапах игнатианский созерцательный метод раскрывается полнее: в течение Второй недели соприкосновение с евангельскими сценами через воображение становится основным способом духовных упражнений. Вот как представлен процесс созерцания в молитве с тайной Рождества Иисуса. После вступительной молитвы (предстания в Божьем присутствии) и припоминания содержания эпизода следует «представление места»:

> Здесь нужно будет взором воображения окинуть путь от Назарета до Вифлеема, уясняя себе его длину и ширину, ровен был этот путь или шел по долинам или взгорьям. Точно так же рассмотреть место, или пещеру, Рождества: насколько она велика или мала, низка или высока, и как прибрана [*Лойола, 112*].

Отметим, что Игнатий оставляет свободу в представлении деталей даже тех мест, которые он знал из своего собственного опыта паломничества в Святую землю. Этот шаг помогает упражняющемуся укоренить свое внимание в том или ином эпизоде. Вместе с тем если использовать выражение П. Рикёра, «слияние горизонтов» текста Божественного Откровения и мира подвизающегося происходит уже на этом этапе, когда молящийся старается вообразить те внешние обстоятельства, с которыми в реальности скорее всего не знаком, но которые может постараться реконструировать в своем сознании, исходя из тех образов, которые ему доступны благодаря накопленному опыту. Далее следует просьба о благодати («просить о том, чего желаешь» [*Лойола, 104*]), которая и обращается к глубинному духовному желанию упражняющегося, и напоминает о том, что любой плод молитвы — это свободный Божий дар, по отношению к которому человек стремится максимально открыться. В течение Второй недели испрашиваемый дар — это «глубокое познание Господа, ставшего человеком ради тебя, дабы сильнее возлюбить Его и совершеннее следовать Ему» [*Лойола, 104*]. Все частные желания человека призваны быть упорядочены этим единым устремлением ко все более глубокой, личной связи со Христом.

Только после этой вступительной просьбы в продолжение молитвы нужно

узреть присутствующих, то есть Владычицу нашу, Иосифа, служанку и Младенца Иисуса по Его рождении, представляя себя негодным и недостойным рабом; смотреть на них, созерцать их и со всем возможным почтением и благоговением прислуживать им в их нуждах, *как будто действительно там находишься*. Затем предаться размышлению, дабы извлечь некоторую пользу [*Лойола, 114*] (курсив мой. — *В. Ж.*).

Игнатий здесь явно упоминает активное участие молящегося в евангельских событиях через воображение, что следует принять как указания и для дальнейших созерцаний, в каждом из которых есть место также для того, чтобы вслушиваться в речь присутствующих лиц и наблюдать за их действиями. Хотя воображение ассоциируется в первую очередь с визуальными образами, внутреннее представление включает в себя и другие чувства[3]. В конце молитвы нужно оставить место для беседы в том духе, о котором было сказано выше.

*в) Пояснения к игнатианскому методу созерцания*

Задействование воображения в молитве не является самоцелью, но лишь средством, и посему всегда включено в духовный процесс упражнений [*Kolvenbach, 140*]. Цель же — «извлечь некоторую пользу» [*Лойола, 114 и др.*], т. е. духовный плод. По той же причине главное стремление не состоит в том, чтобы как можно ярче и живее представить различные элементы, как в сценах художественного фильма, а в том, чтобы вовлечься, быть «захваченным» евангельским событием, позволить происходящему затронуть эмоционально и вызвать отклик в упражняющемся. Одно из первых правил, содержащихся в книге «Духовных упражнений», гласит, что приоритет следует отдавать не «обильному знанию», но «внутреннему прочувствованию вещи» [*Лойола, 2*]. Воображение на этом пути вглубь представляет собой ценный инструмент, благодаря которому задействованной оказывается *эмоциональная сфера личности*. Именно оно, в сравнении с другими способностями — разумом и волей, наиболее приближено к этой сфере. В этом состоит одна из отличительных особенностей метода

3. Каждый день в течение Второй недели завершается упражнением «приложения чувств», в котором к содержанию предыдущих созерцаний последовательно применяются «внутренние чувства» — зрение, слух и т. д. [*Лойола, 121–126*]. Этот духовный метод, истоки которого можно проследить в учении Оригена, заслуживает отдельного разговора. (См. [*Kolvenbach, 145–147 et passim*].)

духовных упражнений: они должны преобразовать также и эмоциональность молящегося. Оговоримся, что речь идет не о поверхностном сентиментализме, а о необходимой составляющей человеческого существа, которая также призвана быть включенной в нашу духовную жизнь. Эта сфера, как и другие, нуждается в том, чтобы быть «евангелизированной», упорядоченной согласно тем «чувствованиям, какие и во Христе Иисусе» *[1].

*[1] Ср. Флп 2:5

Еще одно необходимое пояснение касается богословского понимания того, что происходит в молитве в процессе нашего взаимодействия со словом Евангелия. Иоанн Эд, католический святой XVII в., пишет в своем трактате «О Царствии Иисусовом»:

> Нам надлежит продолжать и исполнять в себе спасительное дело Христово… <…> Ибо тайны Иисусовы не достигли еще совершенства и полноты. Впрочем, сие уже свершилось, но в Нем, не в нас, членах Его… <…> Сын Божий восхотел совершить в нас все дела и тайны жизни Своей и сим исполнить их. Он жаждет исполнить в нас тайны Воплощения и Рождества Своих, сокрытой жизни Своей, поселяясь в нас и в душах наших рождаясь, в таинстве крещения и Пресвятой Евхаристии, и сотворяя нам жизнь духовную и внутреннюю… [*Иоанн Эд, 1325–1326*].

В наиболее полном смысле актуализация тайны Спасения присуща таинствам Церкви, которые упоминает св. Иоанн. С другой стороны, некоторые богословы называют практику созерцания Тайн Жизни Христа «квази-та́инственным действием» [*Rendina, 126*], что следует понимать не как некую «альтернативную» таинствам практику, но как то, что углубляет и продолжает приобщение верующего действию Божьего спасения через таинства Церкви. Игнатианский метод не может претендовать на исключительность для такого действия Божьей благодати, однако, как замечает П.-Х. Кольвенбах, его особая черта — это стремление наиболее полно вовлечь человеческую личность во всех ее измерениях [*Kolvenbach, 138*].

### *г) Метод Игнатия на фоне духовности его эпохи*

Как уже было сказано, метод духовных упражнений укоренен в предшествующей западной духовной традиции. Вот как, например, звучит приглашение к читателю, обращенное автором произведения *Vita Christi*, которое пересказывает евангельские события вместе с благочестивыми комментариями и иногда дополняет канонический рассказ некоторыми деталями:

Итак, приблизься к Нему с чистым сердцем, чтобы вместе с ангелом стать как бы вторым свидетелем Его сошествия из лона Отца во чрево Девы, в чистоте веры свидетельствуй о святом зачатии; и поздравь Деву Матерь, Которая ради тебя стала беременной. Присутствуй при Его Рождестве и Обрезании как приемный отец, вместе с Иосифом… [*Конвей, 102–103*].

Здесь легко узнается приглашение стать участниками евангельских сцен, что составляет важную часть метода св. Игнатия. Метод, основанный на активном задействовании воображения в восприятии Священной истории, берет свои истоки в *lectio divina,* молитвенной практике западных монахов, целью которой было глубокое усвоение Слова Божьего [*Sheldrake, 97*]. Важным этапом стал вклад св. Франциска Ассизского и его духовных сыновей, которые ввели и распространили практику рождественских вертепов, а также поощряли драматизированные представления Страстей Господних, видя в этом средства приблизить вечную актуальность Евангелия к реальной жизни своих современников [*Меллони, 79*].

Такому стремлению сопутствовал литературный процесс: францисканской традиции принадлежат те благочестивые произведения, в которых добавлено множество деталей, отсутствующих в канонических евангелиях. Одним из них являются «Размышления о жизни Христа» францисканца Иоанна де Каулибуса (Псевдо-Бонавентуры, конец XIV в.), в которых, к примеру, детально и эмоционально описывается просьба Богоматери к солдатам не ломать ног Ее умершего Сына [*Каулибус, 239*]. Комментируя особенности такой литературы благочестия, С. Тагуэлл делает следующий вывод:

Можно с чувством облегчения поприветствовать силы порядка и закона, которые в XVI в. дисциплинируют медитацию при помощи воображения посредством формального метода. Св. Игнатий настаивает на том, чтобы размышления над Евангелием имели прочное основание в подлинной истории, записанной в Священном Писании; и хотя акцент остается на желаемом аффективном (эмоциональном) ответе, Игнатий признает, что вовлечению воли и чувствований должно предшествовать понимание рассматриваемого материала. Одновременно с этим, все упражнение подчиняется весьма конкретной цели — поиску Божьей воли для того, чтобы тщательно ее исполнить [*Tugwell, 110*].

Итак, молитвенный метод «Духовных упражнений» св. Игнатия Лойолы органично вписывается в историю западной

духовности, однако одновременно он вносит ряд важных изменений и по-новому расставляет акценты. Как замечает Р. Барт в своем анализе труда св. Игнатия, с началом Нового времени совершается переворот в иерархии чувств и зрение становится главным органом восприятия, в то время как слух теряет первенство.

Таким образом, здесь грозило дать о себе знать противоречие между новым восприятием, которое следует за видением, и старой верой, опора которой — слушание [*Барт, 253*].

Французский философ видит заслугу Игнатия в том, чтобы «смягчить это противоречие: он хочет сделать ортодоксию основанием образа (то есть внутреннего “видения”), как новой единицы созидаемого им языка» [*Барт, 253*]. Св. Игнатий достигает этого, «привязывая» работу воображения в молитвенных упражнениях к каноническому тексту Писания и делая критерием оценки его задействования «духовную пользу (плод)».

## 3. Воображение в сфере духовного: возражения со стороны христианской традиции

### *а) Западная апофатическая традиция*

Св. Иоанн Креста в «Восхождении на гору Кармель» определяет воображение и поясняет способ его задействования в молитве:

Эти две способности (воображения и фантазии. — *В. Ж.*) относятся к размышлению, то есть деянию разума, производимому посредством образов, форм и фигур, сотворенных или представленных двумя поименованными чувствами, как то: Христос распятый или бичуемый, или в ином действе, или великое могущество Бога Отца, сидящего на престоле. Возможно также воображать себе славу Божью как прекраснейшее сияние и т. д. [*Иоанн Креста, 113*].

Однако далее в тексте кармелита говорится:

От всех этих образов надлежит опустошить душу, оставаясь во тьме относительно этих чувств, чтобы достичь Божественного единения, поскольку сии образы не могут быть истинным средством достичь единения с Богом [*Иоанн Креста, 113*].

Важно заметить, что такое отношение касается также и любых других человеческих способностей, в частности, воли и рассудка: «то, к чему [душа] стремится, превосходит все, даже самое высокое, что только может душа знать или желать; и потому она должна поверх всего этого пройти к неведению» [*Иоанн Креста, 86*]. Тем не менее Иоанн допускает, что вовлечение воображения, равно как и размышление, являются необходимыми предварительными этапами к тому виду молитвы и единения с Богом, который он ценит больше всего и считает самым подлинным. Он подробно рассматривает «признаки, которые должен заметить в себе монах, чтобы узнать, когда ему следует оставить размышления и рассуждения и перейти к созерцанию» [*Иоанн Креста, 116*].

Подобную мысль о созерцании тайн жизни Христа как некоем промежуточном и поэтому несовершенном этапе, высказывает цитируемый выше Псевдо-Бонавентура:

> …Созерцание бывает трех родов: два главных — для совершенных, а третий — добавочный, для несовершенных. Два главных — это созерцание Божия величия и созерцание небесной курии [т. е. двора]. Третий род, для начинающих и несовершенных, — это созерцание человечества Христа. <…> С него тебе следует начинать, если хочешь подняться к более высоким… [*Каулибус, 159–160*].

С. Тагуэлл, комментируя такой апофатический подход, указывает на «слабость [этой] духовной традиции с доктринальной точки зрения» [*Tugwell, 172*]. Он пишет:

> В то время как благочестие (*devotionalism*) с трудом движется от человечества Христа к Богу, подобная набожность, сосредоточенная на Боге, с трудом находит способ придать Христу более, чем просто переходное значение» [*Tugwell, 172*].

Поучительным в этом контексте является свидетельство другой представительницы кармелитской духовности — св. Терезы Авильской: попробовав безмолвную молитву, она попыталась «отстранить все телесное» и оставаться «сосредоточенной в присутствии Бога». Обобщая опыт св. Терезы, И. де Андиа пишет:

> Одно лишь воспоминание об этом наполняет ее болью, хотя она и совершила это “предательство” лишь по неведению. Отрешиться от человечества Христа в действительности значит предать Его дружбу… [*Де Андиа, 298*].

С. Тагуэлл далее поясняет этот аргумент при помощи образов из Евангелия от Иоанна: Иисус — не только *Дверь*, через которую верующий выходит на пажити вечные (к этому образу обращается, к примеру, автор «Книги сокровенного совета» (*Book of Privy Counseling*), более известный как автор «Облака неведения»), но и *Путь*, который нельзя оставить [*Tugwell, 171*].

*б) Исихастская традиция о воображении*

В восточной духовной традиции и особенно в исихазме воображение воспринимается в негативном ключе. Архимандрит Софроний (Сахаров), пересказывая наставления афонского старца св. Силуана, приводит следующее радикальное мнение: «Мир человеческой воли и воображения — это мир “призраков” истины. Этот мир у человека общий с падшими демонами, и потому воображение — есть проводник демонической энергии» [*Софроний, 168*]. Архимандрит Софроний, обобщая исихастскую традицию, выделяет четыре вида воображения: 1) действие плотских страстей через воображение; 2) «мечтания», происходящие от действия фантазии; 3) способность представления, необходимая для решения различных проблем; 4) попытки рассудка, задействующие и воображение, проникнуть в Божьи тайны [*Софроний, 163–164*].

Касательно третьего вида использования воображения архимандрит Софроний не дает дополнительных пояснений кроме того, что подвижник, для того чтобы «всецело сосредоточиться в Боге», должен «нестяжанием ограничить себя во всем» [*Софроний, 164*]. Четвертый же аргумент перекликается с тем апофатическим подходом, который мы уже встретили у Иоанна Креста: рассудок, воображение и какие-либо иные человеческие способности не могут вместить Божью тайну и от них нужно полностью отказаться. По этой причине «подвижник … безвидною молитвою обращается к Богу», однако, поясняет архим. Софроний, «если снизойдет боговоление Божие к молящемуся и будет дано ему вкусить приближение Бога, то и в этом случае ведение о Боге сверхобразном преложится в тот или иной образ, однако, образ этот не “выдуман” подвижником или пророком, но “дан” ему свыше» [*Софроний, 165*]. Как Иоанн Креста, так и авторы «Добротолюбия» предлагают игнорировать даже подобное откровение, аргументируя это тем, что плод Божественного действия в любом случае останется в душе и без привязывания себя к образу или разумному пониманию. Так, св. Григорий Синаит, цитируя св. Исаака

Сирина, учит: «Что от Бога, то само собою приходит, тогда как ты и времени того не знаешь» [*Григорий Синаит, 207*].

*в) Воображение как источник страстных образов*

Наиболее интересны для нашего исследования первые два вида действия воображения, выделенные архим. Софронием. Для иллюстрации первого вида высказываний об опасности, исходящей из воображения подвижника, приведем слова Евагрия Понтийского, который учит: «Все демонские помыслы вносят в душу представления чувственных вещей, и ум, приняв отпечаток их, вращает их в себе» [*Евагрий, 539*]. Однако он тут же добавляет:

и самому уму, когда человек приводит его в движение, обычно воспроизводить воображения того, что было; но только те из воспоминаний бывают от бесов, которые вместе возбуждают раздражение или вожделение, что неестественно [*Евагрий, 539*].

Подобным образом поучает и св. Максим Исповедник:

Ум Боголюбивого вооружается не против вещей и помышлений о них, но против страстей, сопряженных с помышлениями сими. То есть, он не против восстает женщины, ни против обидевшего, ни против воображения их: но против страстей, сопряженных с сими воображениями [*Максим Исповедник, 202*].

Более детально поясняя эту мысль, прп. Максим пишет:

Иное есть вещь, иное помышление, иное страсть: вещь, например, — муж, жена, золото и проч.; помышление — простое воспоминание о чем-либо из сказанного; страсть — или бессловесная любовь, или безрассудная ненависть к чему-либо из того. — С такою-то страстью брань у монаха [*Максим, 202*].

Итак, не образы и воображение как таковые являются источником духовной опасности, а *страсти*, в которых заключена внутренняя неупорядоченность, и именно они являются предметом противостояния для подвижника-исихаста.

Также согласно Игнатию Лойоле воображение — это место искушения. Так, одно из правил распознавания духов гласит:

враг… представляет мнимые удовольствия, заставляя воображать чувственные наслаждения и удовольствия, дабы крепче удержать и глубже погрузить… людей в пороки и грехи [*Лойола, 314*].

Однако стратегия Игнатия — не отказываться от воображения, но очищать его. Глубинным мотивом для такого подхода является вера в то, что сам Господь Иисус Христос, приняв человеческую природу, воспринял также и эту часть человеческого существа, поэтому и она должна быть искуплена и вовлечена в процесс спасения.

*г) Опасность прелести*

Воображение — источник «прелести»: здесь, согласно исихастской традиции, заключен основной аргумент для того, чтобы полностью отвергнуть эту человеческую способность в духовном делании. Из множества примеров, которые можно привести как иллюстрацию учения отцов «Добротолюбия», остановимся на знаменитом трактате прп. Симеона Нового Богослова «О трех образах внимания и молитвы»[4]:

[Первый образ молитвы есть] когда кто-либо стоит на молитве и руки и очи вместе с умом воздевает к небу, а ум воображает божественные мысли и представляет небесные красоты, ангельские чиноначалия, обители праведных; говоря попросту, все, что слышал из Писания, собирает в уме во время молитвы, — он побуждает свою душу к божественному вожделению, явно всматриваясь в небо [*Симеон, 92*].

Далее автор предупреждает:

…потихоньку [молящийся так] начинает кичиться в сердце, возноситься, мнить происходящее божественным утешением и молиться, дабы всегда пребывать в таковом делании. Это признаки прелести, ибо добро перестает быть добром, если совершается не должным образом [*Симеон, 92*].

Далее достаточно подробно прп. Симеон описывает последствия такого пребывания в заблуждении: «Одни и вовсе стали одержимы бесами, бродя в помешательстве… <…> Иные нало-

4. Вопрос авторства этого трактата выходит за рамки настоящего исследования (ср. обсуждение в [*Дунаев, 106–114*]); я буду называть автором, следуя традиции, прп. Симеона Нового Богослова.

жили на себя руки…» [*Симеон, 92*]. Подобные предостережения перед увлечением образами, которые появляются во время молитвы, можно встретить у многих авторов «Добротолюбия».

Заметим, что в приведенной цитате говорится о «кичении ума» и о привязанности к внешней стороне плодов молитвы как непосредственных причинах прелести. Другой автор, свт. Игнатий Брянчанинов, подробно описывает, как те, кто впадают в прелесть, создают себе «мнение», считая себя достигшими высших уровней добродетели и Божьих даров и самообольщаясь таким образом [*Брянчанинов, 229–257*]. Примечательно, что во второй части трактата «О трех образах внимания и молитвы», которая содержит вопросы и ответы, прп. Симеон допускает, что опытные старцы, продвинувшиеся на пути к совершенству, могут употреблять первый образ молитвы, «устремлять к небу чувственное око вместе с духовным», хотя и изредка и ненадолго [*Дунаев, 110*]. Автор трактата ссылается на авторитет св. Иоанна Лествичника, который учит соблюдать правильную последовательность в духовном делании. Первой необходимой ступенью является освобождение от страстей: очевидно, что именно они становятся причиной заблуждения и самообольщения для тех, кто ищет Божественных даров, не достигнув сперва внутреннего очищения. Подобную последовательность должен соблюдать и тот, кто совершает игнатианские духовные упражнения: перед тем, как приступить к поиску воли Божьей в контексте созерцания тайн жизни Христа во Второй неделе, необходимо пройти Первую неделю — этап осознания своей греховности в свете Божьего милосердия и очищения от неупорядоченных привязанностей (который, с другой стороны, длится всю жизнь). Добавим, что, согласно св. Игнатию, этап Второй недели предназначен не для всех: если сопровождающий не находит в упражняющемся необходимых для дальнейшего духовного делания качеств и способностей, или же становится очевидной незрелость этого человека, духовные упражнения не стоит продолжать.

### *д) Демоны, искушающие «под видом ангелов света»*

Иным общим убеждением среди отцов-исихастов касательно риска прелести является то, что злые духи имеют способность искушать, не только возбуждая грубые страсти, но и «под видом ангелов света», т. е. представляя уму подвижника нечто, имеющее связь с Божественной реальностью, как то образы из Священного

писания — однако лишь с той целью, чтобы через подобные образы увести подвижника с истинного пути. Так, к примеру, св. Нил Синайский поучает:

> Когда ум начнет наконец чисто и бесстрастно молиться, тогда демоны наступают на него уже не от шуиих, а от десных: представляют явление будто славы Божией и какое-либо образное представление, чувству приятное, так что ему покажется, будто он совершенно достиг уже цели молитвы [*Нил Синайский, 182*].

Именно по этой причине и отрицаются всяческие образы: ум подвижника должен их отвергать, «обращаясь внутри сердца» [*Симеон, 96*]. В «Правилах о распознавании духов», предназначенных для Второй недели, св. Игнатий Лойола также говорит о такой возможности: «злому ангелу, притворяющемуся ангелом света, свойственно входить так, как угодно благочестивой душе, а выходить по-своему…» [*Лойлола, 332*]. Однако стратегия Игнатия иная, чем отцов-исихастов: он учит не отвергать из-за такой опасности любые вдохновения, но «просеивать» их, внимательно распознавая их источник. Именно этому и служат упомянутые правила, которые нужно учиться применять к собственному опыту под водительством опытного духовного руководителя. Причина для выбора такой стратегии состоит в том, чтобы не отвергать то благое, что исходит от «доброго духа»: в отличие от Иоанна Креста и отцов-исихастов, Игнатий считал, что подобные вдохновения, если они действительно из благого источника, драгоценны и помогают верующей душе исполнять Божью волю. В этом состоит важное отличие двух подходов. Однако Игнатий полностью согласен с тем, что «все, приходящее в душу… коль скоро сомневается в нем сердце, не приемля его, не от Бога есть» [*Григорий Синаит, 206*], а также с тем, что в распознавании и в суждении о собственном духовном опыте в целом необходима помощь знающего духовника[5]. Послушание духовнику доказывает готовность оставить своеволие и гордыню.

### *е) Воображая Страшный суд*

На фоне строгих предупреждений против обращения к образам в исихастском учении примечательной является практика «памяти

5. Ср. [*Лойлола, 17 и др. вступит. примеч.*].

об аде и Страшном Суде», поощряемая многими авторами и предполагающая задействование воображения:

> Не преставай воображать и воспоминать бездну темного огня, немилостивых служителей, Судию немилосердого и неумолимого, бесконечную глубину преисподнего пламени…

— поучает св. Иоанн Лествичник [*Иоанн Лествичник, 440*]. По всей видимости, в подобном представлении ада отцы не предполагали возможности обольщения и прелести, и рассматривать это упражнение стоит как часть «первой духовной ступени», т. е. борьбы со страстями, против которых направлена память о последних вещах. Тем не менее Евагрий после похожего перечня адских наказаний добавляет для представления подвижником и «блага, отложенные праведным, дерзновенное освоение с Богом Отцом и Христом Его, с Ангелами, Архангелами, властями и со всем ликом святых, Царство с сокровищами его, радость и наслаждение» [*Евагрий, 519–520*]. В подобных свидетельствах можно увидеть, что запрет на задействование воображения в исихазме не абсолютен, и тем интереснее становится задача понять мотивацию, стоящую за предостережениями, с одной стороны, и допущением образов, с другой. Проведу здесь еще одну параллель с «Духовными упражнениями»: во время Первой недели Игнатий предлагает «размышление об аде» [*Лойлола, 65–72*], которое похоже и по содержанию, и по своей цели на упомянутую практику из «Добротолюбия». Стоит добавить, что, как замечает Р. Барт, в изложении материала св. Игнатий, по сравнению с другими католическими авторами, более схематичен и уравновешен[6].

## 4. Воображение и духовные практики: богословские аспекты

### *а) «Воспринято, дабы быть искупленным»*

Катафатический путь, частью которого является игнатианский метод молитвы, опирается на веру в Боговоплощение: Предвечное Слово принимает все стороны человеческого существования и все сферы человеческой сущности, кроме извращающего его

6. См. примеры, приводимые Р. Бартом [*Барт, 238, прим. 3*].

греха[7]: вот основное богословское обоснование для апологетики воображения. «О том … что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни» *[1] возвещает апостол своим адресатам. Ради более глубокого усвоения Слова жизни и предназначен рассмотренный выше молитвенный способ восприятия Евангелия, которое всегда «живо и действенно» *[2] и продолжает быть адресованным к настоящему людей любой эпохи[8]. Драгоценность человеческого аспекта природы Христа, каким Он представляется нам в канонических евангелиях, подчеркивается в таком желании живой встречи с Господом. С другой стороны, чтение повествования о жизни, страстях и воскресении Христа не может быть таким же, как чтение любого другого текста: речь идет о *тайне*, которая открывается человеку не благодаря простому напряжению его способностей, а благодаря свободному волеизъявлению Бога, всегда остающегося в Своей сути за границами человеческого познания. Апофатическая христианская традиция вносит важный корректирующий аспект в представление возможности Богопознания. Так же, как и другим способностям — рассудку и воле — воображению, наряду с эмоциональной составляющей, нельзя приписывать исключительной роли в процессе общения с Богом: все они должны вписываться в «единое духовное движение» [*Kolvenbach, 138*].

*[1] 1 Ин 1:1

*[2] Ср. Евр 4:12

Воображение самым активным образом участвует в процессе «слияния горизонтов» событий истории Спасения с происходящим в нашем мире. Однако, как мы видели в высказываниях исихастских авторов, воображение, в котором действуют самомнение, «страсти» (или «неупорядоченные привязанности», выражаясь языком св. Игнатия), становится средством прельщения и проводником серьезных заблуждений. Воображение — это место проекций наших глубочайших желаний и устремлений. В этой перспективе воображение, задействованное в молитве, может стать тем пространством, в котором проявляются «помышления и намерения сердечные» *[3], открываются «помышления сердец» *[4], которые должны проявиться, для того

*[3] Ср. Евр 4:12

*[4] Ср. Лк 2:35

7. Иными словами, воображение не исключается из списка тех способностей и свойств человека, которые должны быть восприняты, дабы быть искупленными, согласно принципу, сформулированному отцами Церкви. См., напр., формулировку этого принципа в 1-м послании к Кледонию свт. Григория Богослова: «Невосприятие не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается» [*Григорий Богослов, 10*].

8. См. также выше цитату св. Иоанна Эда о необходимости «свершения» тайн жизни Христа в верующих каждой эпохи.

чтобы пройти испытание на соответствие Духу Христову, быть исцеленными и преображенными Божьей благодатью. Образ иконы может помочь понять, что происходит в этой встрече со Словом Божьим:

> Икона, в отличие от простого портрета, передает максимальное качество присутствия минимальным количеством штрихов… <…> Однако наиболее отличительной характеристикой иконы по сравнению с портретом или зеркальным отражением, является взгляд. <…> Икона передает присутствие Невидимого, она смотрит на нас и одновременно преображает. Метод приложения чувств, таким образом, стремится настроить воображение, чтобы оно раскрылось и приняло взгляд Христа и было преображено в Него. Дело совсем не в том, чтобы заполнить голову картинками: вся суть заключена во взгляде Христа, устремленном на наше желание и нашу историю [*Kolvenbach, 152*].

Подобное понимание происходящего в созерцании подчеркивает важную роль воображения как *посредника* между телом и духом, миром видимого и невидимого. Так же, как в молитве перед иконой, где материальная составляющая становится проводником духовного смысла, молитвенные образы, производимые воображением, становятся инструментом для поиска преображающего Божественного присутствия.

*б) Быть «созерцательными в действии»*

В истории христианской традиции понятие «созерцания» как высшей ступени общения с Богом принимало различные значения. Как для исихастов, так и для Иоанна Креста речь идет о познании Бога помимо любых человеческих способностей, в «незнании, которое выше знания» [*Григорий Палама, 105*] или в «ночи души» [*Иоанн Креста, 82*]. Как мы видели выше, на христианском западе созерцанием стала называться также молитва, в которой верующий при помощи сил души обращался к человеческому естеству Христа, беря за основу евангельские повествования. Как пишет Х. Меллони, в таком подходе дело не в «ограничении мистического горизонта», а в том, чтобы «стремиться не столько к Богу за пределами мира, сколько к Богу, Который открывается миру, дабы привести его обратно к Себе» [*Меллони, 89*]. Образ жизни и служения, который Игнатий Лойола завещал своим последователям в тех историче-

ских обстоятельствах, в которых ему довелось жить и в которых зародились его «Духовные упражнения», состоял в активном действии в миру ради защиты и распространения веры — и в традиционно католической среде, и на территориях миссий. Он требовал подхода к духовности, которая была бы направлена на поиск и исполнение воли Божьей в конкретных условиях, вдохновляясь поручением и примером Самого Христа. Здесь не отрицается возможность присутствия в молитве моментов поистине мистических, т. е. выходящих за рамки обычного познания. Однако подлинно игнатианской мистикой является мистика действия, рождающегося из глубокой связи со Христом в молитве [*Элордуй, 265–266*]. Созерцание Господа Иисуса в Евангелиях позволяет верующим присутствовать и действовать в мире, приближаясь к тем «чувствованиям, какие и во Христе Иисусе» *[1]. Подобная возможность открывается не только тем, кто выбирает путь посвященной жизни, но и множеству христиан, чей образ жизни предполагает деятельность в миру, где необходимо не отрицание человеческих качеств, а скорее их уподобление образу Христа. Повторимся, что такой стиль духовности не претендует на исключительность, но показал свою действенность в жизни церкви на протяжении столетий.

*[1] Ср. Флп 2:5

## Заключение

В данном исследовании мы рассмотрели, с одной стороны, обоснование духовного метода, использующего способность воображения в молитвенной практике, и с другой — предостережения касательно этой способности от представителей авторитетнейших христианских течений Востока и Запада. В рамках одной статьи изложение столь широкой темы не может не быть выборочным, однако были рассмотрены основные аргументы обеих сторон. На основании сопоставления двух позиций можно сделать вывод, что хотя между игнатианским подходом и традициями исихазма и западной апофатики касательно роли воображения есть значительные различия, существует также общее понимание прежде всего относительно негативной роли, которую эта способность может играть в духовной жизни (как сфера, в которой проявляются «страсти» или неупорядоченные привязанности, а также как сфера, подверженная «прелести», самообольщению). Однако если оппоненты воображения из-за риска обмана с крайним подозрением воспринимают открове-

ния через воображение, Игнатий Лойола избирает путь тщательного *различения* истины и лжи при помощи соответствующих правил.

Другой вывод, который можно сделать, состоит в том, что аргументы каждой из сторон играют друг для друга важную корректирующую функцию, намечают границы принятия или строгого ограничения этой человеческой способности в духовной жизни. Так, для игнатианского созерцательного метода более явной становится необходимость подчинения работы воображения «единому духовному движению» в поиске пути следования за Христом, а также более очевидной — опасность неосознанных проекций через воображение, если речь идет о личности, недостаточно «очищенной от страстей» и/или незрелой в психоэмоциональном плане. С другой стороны, перед теми, кто следует апофатическим путем в вопросе вовлечения воображения в процесс общения с Богом, встает проблема того, как предоставить подвизающемуся возможность глубокой, охватывающей всю личность человека встречи с Иисусом Евангелий, которые являются не просто источником учения Господа, но и всегда по-новому раскрывают Его живое присутствие верующим в Него. Отсюда может следовать, как минимум, признание того факта, что описанный выше созерцательный метод для многих является действенным способом открываться преображающему присутствию Христа.

## Источники и литература


1. *Андиа* = Андиа де И. Восточные и западные мистики. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. 376 с.
2. *Аноним* = Аноним. Краткий компендий Духовных упражнений / Пер. со староисп. и лат. А. Коваля // Символ. 2006. № 50. С. 125–221.
3. *Ассаджиоли* = Ассаджиоли Р. Психосинтез : Принципы и техники. М. : Институт общегуманитарных исследований, 2016. 204 с.
4. *Барт* = Барт Р. Лойола // Символ. 2006. № 50. С. 227–263.
5. *Брянчанинов* = Игнатий (Брянчанинов), свт. Сочинения. Т. 1 : Аскетические опыты. СПб. : Изд. И. Л. Тузова, 1886. 568 с.
6. *Выготский* = Выготский Л. Психология искусства. Ростов н/Д. : Феникс, 1998. 480 с.
7. *Григорий Богослов* = Григорий Богослов, свт. К пресвитеру Кледонию, против Аполлинария : Послание первое // Он же. Творения. Т. 2. СПб. : Изд-во П. П. Сойкина, 1912. С. 8–15.

8. *Григорий Палама* = Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. М. : Канон, 1995. 384 с. (История христианской мысли в памятниках).
9. *Григорий Синаит* = Григорий Синаит. О безмолвии и молитве // Добротолюбие : В 5 т. М. : Сибирская Благозвонница, 2014. Т. 5. С. 201–210.
10. *Дунаев* = Дунаев А. Г. Проблемы композиции и авторства трактата : Метод священной молитвы и внимания // Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М. : Изд-во Московской патриархии, 2012. С. 106–114.
11. *Евагрий* = Евагрий Понтийский. Наставления о подвижничестве // Добротолюбие : В 5 т. М. : Сибирская Благозвонница, 2014. Т. 1. С. 496–554.
12. *Иоанн Лествичник* = Иоанн Лествичник. Подвижнические уроки // Добротолюбие : В 5 т. М. : Сибирская Благозвонница, 2014. Т. 2. С. 411–462.
13. *Иоанн Креста* = Хуан де ла Крус, св. Восхождение на гору Кармель. М. : Общедоступный православный университет, 2004. 317 с.
14. *Иоанн Эд* = Иоанн Эд, св. О Царствии Иисусовом : (часть 3, 4) // Литургия Часов : Час чтений. М. : Паолине, 2004. С. 1325–1326.
15. *Каулибус* = Каулибус де Иоанн (Псевдо-Бонавентура). Размышления о жизни Христа. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 320 с.
16. *Конвей* = Конвей Ч. Э. (мл.). Vita Christi Лудольфа Саксонского и позднесредневековое благочестие Воплощения. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. 128 с.
17. *Лойола* = Лойола Игнатий де. Духовные упражнения / [Пер. с исп. А. Коваля]. М. : Ин-т философии, теологии и истории святого Фомы, 2010. 127 с.
18. *Максим Исповедник* = Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви // Добротолюбие : В 5 т. М. : Сибирская Благозвонница, 2014. Т. 3. С. 166–225.
19. *Меллони* = Меллони Х. «Упражнения» св. Игнатия Лойолы в Западной традиции // Точки — Puncta. 2003. № 3–4. С. 66–112.
20. *Нил Синайский* = Нил Синайский. Аскетические наставления // Добротолюбие : В 5 т. М. : Сибирская Благозвонница, 2014. Т. 2. С. 174–256.
21. *Рикёр* = Рикёр П. Конфликт интерпретаций : Очерки о герменевтике. М. : Канон-Пресс-Ц : Кучково поле, 2002. 624 с.
22. *Симеон* = Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова // Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М. : Изд-во Московской патриархии, 2012. С. 91–105.
23. *Софроний* = Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан Афонский. 3-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. 528 с.

24. *Элордуй* = Элордуй Э. Мистическая теология Суареса // Символ. 2017. № 70. С. 183–281.
25. *Horney* = Horney K. Neurosis and Human Growth : The Struggle Toward Self-Realization. New York : W. W. Norton and Co., 1991. 381 p.
26. *Kolvenbach* = Kolvenbach P. H. Images and Imagination in the Ignatian Exercises // The Road from La Storta / Ed. C. F. Starkloff. St Louis : Institute of Jesuit Sources, 2000. P. 137–153.
27. *Rendina* = Rendina S. L'itinerario degli Esercizi spirituali di s. Ignazio di Loyola. Roma : Apostolato della Preghiera, 2004. 229 p.
28. *Ricoeur* = Ricoeur P. Imagination in Discourse and Action // Rethinking Imagination : Culture and Creativity / Ed. G. Robinson and J. F. Rundell. New York : Routledge, 1994. P. 119–135.
29. *Sheldrake* = Sheldrake Ph. Imagination and prayer // The Way. 1984. № 24/2. P. 92–102.
30. *Tugwell* = Tugwell S. Ways of Imperfection : An Exploration of Christian Spirituality. Springfield, Ill : Templegate, 1985. xi, 238 p.

**Priest Victor Zhuk**

## Imagination in the spiritual practices of East and West: a comparison of approaches

The article presents a comparison between two opposite approaches regarding the role of imagination in prayer. The positive approach is illustrated by the method of contemplation of Gospel passages, which is contained in "Spiritual Exercises" of St. Ignatius of Loyola. The negative view is presented by the teachings of St. John of the Cross and the hesychast authors. Even though the two approaches differ from each other significantly, there exists also a common ground, first of all regarding the negative aspect of the activity of imagination. But while its opponents categorically reject any revelations through the faculty of imagination because of the risk of deception, Ignatius of Loyola opts for careful discernment of interior "movements" with the help of special rules. Another conclusion concerns the complementary role which these opposite views may play in relation to each other. For the Ignatian contemplative method, the need to subordinate the work of the imagination to a "single spiritual movement" in the search for a way to follow Christ, as well as a clearer understanding of the danger of unconscious projections through the imagination, if we are talking about a person who is not sufficiently "cleared of passion," and/or immature in psycho-emotional terms. On the other hand, before those who oppose involving imagination in the process of human communication with God, the question

arises of how to help a believer experience a deep and comprehensive encounter with the Christ of the Gospels, which are the invaluable source of the mysteries of His earthly life.

KEYWORDS: imagination, Ignatius of Loyola, John of the Cross, hesychasm, contemplation, self-deception, prayer.

## References

1. Andia de Y. (2012). *Vostochnye i zapadnye mistiki* [Mystiques d'Orient et d'Occident]. Moscow : Publ. St. Thomas Institute (Russian translation).
2. Assagioli R. (2016). *Psychosynthesis : A manual of principles and techniques.* Moscow : Publ. Institute of general humanitarian research (Russian translation).
3. Barthes R. (2006). "Loyola". *Simvol*, 2006, v. 50, pp. 227–263 (Russian translation).
4. Conwey C. A. (jr) (2012). *Vita Christi Ludol'fa Saksonskogo i pozdnesrednevekovoe blagochestie Voploshcheniia* [The Vita Christi of Ludolph of Saxony and late medieval devotion centred on the incarnation: a descriptive analysis]. Moscow : Publ. St. Thomas Institute (Russian translation).
5. Dunaev A. (2012). "Problemy kompozitsii i avtorstva traktata : Metod sviashchennoi molitvy i vnimaniia" ["The problems of composition and authorship of the treatise : Method of sacred prayer and attention"], in A. Dunaev (ed.). *Vizantiiskie isikhastskie teksty* [Byzantine hesychast texts]. Moscow : Moscow Patriarchate Publ., pp. 106–114 (in Russian).
6. Elorduy E. (2017). "Misticheskaia teologiia Suaresa" ["La theología mística de Suárez"]. *Simvol*, 2017, v. 70, pp. 183–281 (Russian translation).
7. Eudes Jean, st. (2004). "O Tsarstvii Iisusovom" ["La Vie et le Royaume de Jésus"], part 3, 4, in *Liturgiya Chasov. Chas chtenij* [Liturgy of the Hours. The Office of Readings]. Moscow : Paoline, pp. 1325–1326.
8. Evagrios of Pontus (2014). "Nastavleniia o podvizhnichestve" ["Teachings on Asceticism"], in *Dobrotolyubie* [Philokalia], In 5 v., v. 1, Moscow : Publ. Sibirskaya Blagozvonnica, pp. 496–554 (Russian translation).
9. Gregory Bogoslov, svt. (1912). "K presviteru Kledoniiu, protiv Apollinariia : Poslanie pervoe" ["To Presbyter Cledonia, Against Apollinaria : First Letter"], in Idem. *Tvoreniia* [Works], v. 1, Saint Petersburg : Publ. P. P. Soikina, pp. 8–15 (Russian translation).
10. Gregory of Sinai, st. (2014). "O bezmolvii i molitve" ["On Stillness and Prayer"], in *Dobrotolyubie* [Philokalia] : In 5 v., v. 5, Moscow : Publ. Sibirskaya Blagozvonnica, pp. 201–210 (Russian translation).

11. Gregory Palamas, st. (1995). *Triady v zashchitu sviashchenno-bezmolvstvuiushchikh* [In Defence of Those who Devoutly Practice a Life of Stillness], transl. by V. Veniaminov. Moscow : Kanon (Russian translation).
12. Horney K. (1991). *Neurosis and Human Growth : The Struggle Toward Self-Realization*. New York : W. W. Norton and Co.
13. Ignatii (Brianchaninov), svt. (1886). *Sochineniia* [Works], v. 1 : *Asketicheskie opyty* [Ascetic Works]. Saint Petersburg : Publ. I. L. Tuzova (in Russian).
14. John Climacus, st. (2014). "Podvizhnicheskie uroki" ["Ascetic Discourse"], in *Dobrotolyubie* [Philokalia] : In 5 v., v. 2, Moscow : Publ. Sibirskaya Blagozvonnica, pp. 411–462 (Russian translation).
15. Juan de la Cruz, san (2004). *Voskhozhdenie na goru Karmel'* [Subida del Monte Carmelo]. Moscow : Alexander Men' University (Russian translation).
16. Kaulibus Ioann de (Psevdo-Bonaventura) (2011). *Razmyshleniia o zhizni Khrista* [Meditaciones vite Christi]. Moscow : St. Thomas Institute (Russian translation).
17. Kolvenbach P. H. (2000). "Images and Imagination in the Ignatian Exercises", in C. F. Starkloff (ed.). *The Road from La Storta*, St Louis : Institute of Jesuit Sources, pp. 137–153.
18. Loyola Ignacio de (2010). *Dukhovnye uprazhneniia* [Ejercicios Espirituales], transl. by A. Kovalia. Moscow : St Thomas Institute Publ. (Russian translation).
19. Maximos the Confessor, st. (2014). "Chetyre sotni glav o lyubvi" ["Four Hundred Texts on Love"], in *Dobrotolyubie* [Philokalia] : In 5 v., v. 3, Moscow : Publ. Sibirskaya Blagozvonnica, pp. 166–225 (Russian translation).
20. Melloni J. (2003). "'Uprazhneniia' sv. Ignatiia Loioly v Zapadnoi traditsi" ["The Exercises of St. Ignatius Loyola in the Western Tradition"], *Tochki — Puncta*, 2003, v. 3–4, pp. 66–112 (Russian translation).
21. Nilus of Sinai, st. (2014). "Asketicheskie nastavleniia" ["Ascetic Discourse"], in *Dobrotolyubie* [Philokalia] : In 5 v., v. 2, Moscow : Publ. Sibirskaya Blagozvonnica, pp. 174–256 (Russian translation).
22. Rendina S. (2004). *L' itinerario degli Esercizi spirituali di s. Ignazio di Loyola*. Roma : Apostolato della Preghiera.
23. Ricoeur P. (1994). "Imagination in Discourse and Action", in *Rethinking Imagination : Culture and Creativity*, G. Robinson, J. F. Rundell (eds.), New York : Routledge, pp. 119–135.
24. Ricoeur P. (2002). *Konflikt interpretacij : Ocherki o germenevtike* [Le Conflit des interprétations : Essais d'herméneutique]. Moscow : Kanon-Press-C : Kuchkovo pole (Russian translation).
25. Sheldrake Ph. (1984). "Imagination and prayer". *The Way*, 1984, v. 24/2, pp. 92–102.

26. Sophrony (Sakharov), Archim. (2011). *Staretz Siluan Afonskij* [Starets Silouan the Athonite]. 3 ed. The Holy Trinity-St. Sergius Lavra (in Russian).
27. Symeon the New Theologian (2012). “Metod sviashchennoi molitvy i vnimaniia” [“Method of sacred prayer and attention”], in A. Dunaev (ed.) *Vizantiiskie isikhastskie teksty* [Byzantine hesychast texts]. Moscow : Moscow Patriarchate Publ., pp. 91–105 (Russian translation).
28. Tugwell S. (1985). *Ways of Imperfection : An Exploration of Christian Spirituality*. Springfield, Ill : Templegate.
29. Vygotskij L. (1998). *Psikhologiia iskusstva* [Psychology of Art]. Rostov n/D : Publ. Feniks (in Russian).

**Виктор Жук, свящ. Воображение в духовных практиках Востока и Запада: сопоставление подходов // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 169–193. DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.007**

**Ю. А. Бирюкова**

# Священник Владимир Востоков — участник белого движения и основатель Братства Животворящего Креста

В статье рассматриваются взгляды и деятельность свящ. Владимира Востокова, который играл заметную роль в общественно-политической жизни белого Юга во время Гражданской войны как лидер организованного им Братства Животворящего Креста. Анализируются причины трансформации братства в православную правую националистическую партию, отношения свящ. Владимира Востокова с церковной властью на Юге России, духовенством, православной общественностью и правыми политическими силами. Его противоречивая, но, безусловно, незаурядная личность рассматривается на фоне политических процессов, протекавших в данный период. Деятельность Востокова впервые в историографии подвергается комплексному изучению и рассматривается на базе источников, основу которых составляет документация Особого совещания Добровольческой армии, Временного высшего церковного управления, Всероссийского национального центра, мемуаристика. Автор приходит к выводам, что крайности позиции свящ. Владимира Востокова, проповедуемая им идея жидомасонского заговора, желание во что бы то ни стало включить антисемитские высказывания в официальный церковный дискурс, воспринимались отрицательно. Поэтому созданное им Братство Животворящего Креста не получило поддержки высшей церковной власти белого Юга. Будучи созданным изначально для защиты веры, если необходимо даже силой оружия, братство стало приобретать черты политической организации и было замечено политическими силами правой ориентации. Вместе с тем проповеднический талант Востокова, его горячая борьба за веру и любовь к родине сделали его популярным в народе проповедником. Возможно, этому способствовал и бытовой антисемитизм казачества. Безусловно, решающее значение в судьбе Братства Животворящего Креста сыграла личность его основателя.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: православное духовенство, Гражданская война, политические взгляды, белое движение, правые партии, национализм, Братство Животворящего Креста.

В последнее время большой научный и общественный интерес вызывают политические взгляды православного духовенства на фоне стремительных социокультурных трансформаций периода Гражданской войны. Особое значение приобретает изучение взглядов и деятельности священников, оказавшихся на территориях, контролируемых Белой армией, в связи с довольно большой свободой, предоставленной белыми православной церкви. На занятой добровольческими силами территории Юга России был представлен самый широкий спектр политических организаций — от конституционно-демократических до крайне правых, от либеральных до националистических[1]. Среди православного духовенства также можно было встретить носителей самых разных политических убеждений. Одним из самых известных церковных и политических деятелей белого Юга стал свящ. Владимир Востоков — организатор и лидер Братства Животворящего Креста. Его называли то либералом, то крайним консерватором, а его взгляды определяли то как социалистические, то как конституционно-монархические, то как крайне правые националистические. Не менее противоречивые оценки вызвала и личность священника: его называли и «Илиодором наоборот» [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 22 об.*], и «незаурядным пастырем-проповедником, глубоко и искренне любившим Россию» [*Иванов 2006, 605*].

Личности протопресвитера Владимира Игнатьевича Востокова (1868–1957) посвящены очерки А. А. Иванова [*Иванов 2006; Иванов 2008*] и биографическая статья в «Православной энциклопедии» [*Знатнов*]; упоминания о нем и его деятельности можно встретить в современной научной литературе, посвященной историческим событиям периода Гражданской войны. Сохранились труды о. Владимира, а также его воспоминания «Розы и шипы» [*Востоков 1954*], изданные в Сан-Франциско. Имя Востокова можно встретить на страницах мемуаров его выдающихся современников: протопр. Георгия Шавельского, А. И. Деникина, П. Н. Врангеля, митр. Вениамина (Федченкова) и других. Источниками данного исследования стали также сводки начальника информационной части отдела пропаганды Особого совещания при Главнокомандующем ВСЮР (далее — Отдел пропаганды или Осваг) о политических партиях и общественных организациях Юга России [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 13, 69*]; докладная записка прот. Владимира Востокова митр. Антонию (Храповицкому)

1. См. об этом: [*Бирюкова 2019*].

от 19 декабря 1922 г. [*ГАРФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 4. Л. 165–171 об.*]; дело канцелярии Святейшего патриарха и Священного синода «По прошению священника Востокова о разрешении совершать богослужения и проповедовать в пределах патриархии» 1918 г. [*РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 154*], а также некоторые документы фонда Временного высшего церковного управления [*ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 2. Д. 4, 7*]. Перечисленные документы позволяют более полно и всесторонне охарактеризовать деятельность свящ. Владимира Востокова на Юге России в период Гражданской войны, а также деятельность созданного им братства.

В январе 1919 г. на Юг России активно поступали известия о многолюдных крестных ходах в Петрограде и Москве, о переполнении церквей молящимися. Это дало повод политическим организациям говорить о религиозном возрождении в обществе [*Журнал, 215*]. Вместе с тем духовенство обрело возможность открыто декларировать свои политические взгляды и действовать в соответствии с ними. На Всероссийском Поместном соборе 1917–1918 гг. произошло повышение статуса прихода до базовой единицы самоуправления, которая приобретала большой общественный потенциал. Белые видели в приходе альтернативу популярным в крестьянских массах социалистическим идеям [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 77.*]. Обсуждалась программа объединения приходов в союзы, которые могли бы играть определенную общественно-политическую роль. Безусловно, все это ставило на повестку дня вопрос об использовании потенциала Православной российской церкви и связанных с нею организаций в политической деятельности.

Так, сводка Отдела пропаганды на Юге России сообщала, что «наиболее оживленная и энергичная работа» ведется не в политических группах и партиях, а в «правых монархических организациях и церковных обществах», которые «идут к единой цели — восстановлению монархии во что бы то ни стало».

Из указанных организаций наиболее крупными являются: 1) Национал-либеральная партия монархистов конституционалистов — осколок Союза «Русского собрания», 2) Братство Животворящего Креста и 3) Союз Русских национальных общин [*Сводка № 2, 2*].

Сообщалось также, что эти организации начинают входить в соглашение, стремясь создать правый блок, в который бы вошли все представители монархических организаций и церковные братства.

Много усилий правые партии прилагают, чтобы склонить на свою сторону священника Востокова, стоящего во главе Братства Животворящего Креста, которое начинает играть большую роль в церковной жизни. Востоков, по-видимому, готов идти на соглашение, но пока торгуется и выжидает, желая тем самым заполучить большое значение [*Сводка № 2, 3*].

Вместе с тем аналитик Отдела пропаганды заключал, что Национально-либеральная партия монархистов и конституционалистов, Общество Животворящего Креста и Союз русских национальных общин имеют схожие политические платформы, и «полное соглашение между ними и совместная работа — вопрос самого ближайшего будущего» [*Сводка № 2, 3*].

Братство Животворящего Креста (далее — БЖК) возникло в апреле 1919 г. в Екатеринодаре по инициативе известного московского проповедника свящ. Владимира Востокова. Очень быстро братство приобрело популярность; оно насчитывало в своих рядах около 8 тыс. человек [*Сводка № 2, 3*].

Целью братства, согласно Уставу, являлось объединение православных христиан под знаменами Святого Креста, которым некогда побеждал святой Константин Великий, против возродившегося в стране язычества, воздвигшего гонение на православную веру. Основные задачи братства в Уставе определялись так: исповедовать и распространять всеми доступными способами православную веру, «словом и делом по мере сил своих участвовать в защите святой православной веры, в помощи гонимым за святую веру и в борьбе с неверием, материалистическим социализмом и всяким насилием», «по примеру святого Сергия, благословившего в стане князя Дмитрия Донского двух послушников: Пересвета и Ослябю, снаряжать отряды воинов на борьбу с гонителями святой веры Христовой» [*ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 2. Д. 4. Л. 12–13*]. Членских взносов не предусматривалось. Планировалось открыть типографию для печати листовок с целью пропаганды идей братства [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 2, 15.*]. Таким образом, противостояние Гражданской войны воспринималось свящ. Владимиром Востоковым и теми, кто разделял идеи братства, как противостояние в основе своей духовное, как борьба материалистического и теистического мировоззрений, но силовой способ борьбы с неверием не исключался.

Однако, по мнению аналитиков Отдела пропаганды, организация БЖК являлась правой националистической партией, основным пунктом программы которой являлась «борьба с еврей-

ством» [*Сводка № 2, 3*]. А. И. Деникин также писал в мемуарах, что организация вышла за рамки братства, преследовала явно политические цели, входила в блок с правыми партиями [*Деникин. Т. 5, 157–158*].

Что же повлияло на трансформацию православного братства, преследующего духовную цель — укрепление в обществе веры, в правую националистическую партию? Ключ к пониманию этого вопроса лежит, конечно, в области личных взглядов основателя братства, который в свойственной ему бескомпромиссной манере писал: «В России может быть монархия самодержавная или анархия пугачевская, или “царизм”… или жидизм» [*Востоков 1926*].

В. И. Востоков, будучи московским священником, получил признание как проповедник, обличитель социализма, писатель и публицист. Не случайно в 1905 г. он был назначен епархиальным миссионером и настоятелем Князь-Владимирского храма при Московском епархиальном доме. В этот период Востоков был категорически против участия священников в деятельности политических партий, в частности, правых, в связи с чем у него в 1906 г. разгорелся конфликт с о. Иоанном Восторговым [*Знатнов, 471*]. Вскоре Востоков снискал признание и уважение великой княгини Елизаветы Федоровны и обер-прокурора Святейшего Синода А. Д. Самарина [*Иванов 2008, 114*].

На страницах своего издания — духовно-литературного журнала «Отклики на жизнь» — он поднимал острые проблемы церковной жизни, такие как воцерковление народа, каноническая чистота церковной жизни, расширение прав прихода, созыв Поместного собора, введение патриаршества, ограничение немецкого засилья во властных структурах, борьба с безбожием и революционной пропагандой и др. [*Знатнов, 471*]. В этот период о. Владимир активно выступал с проповедями и беседами, в которых публично обличал и осуждал Григория Распутина, а 1 мая 1913 г. он высказался против «влияния» Распутина при дворе в журнале «Отклики на жизнь» [*Иванов 2008, 114; ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 15.*]. О деятельности о. Владимира в этот период в аналитической записке Отдела пропаганды Особого совещания, датированной июнем 1919 г., содержится такой комментарий:

В церковном мире его имя связано с оппозицией старой церкви, если его не считали социалистом старые иерархи, то неприятным будером и либералом рисовали почти все. Назначение о. Востокова в Коломну было сделано

в виде наказания за либеральные проповеди и беседы с московскими прихожанами, и больше всего за два письма, адресованные духовнику б<ывшей> Императрицы Александры Федоровны, с требованием к последнему как духовнику повлиять на отношения с Распутиным [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 15*].

По распоряжению В. К. Саблера свящ. Владимира Востокова назначили в Коломну, лишили благословения на выпуск журнала и взяли под негласный надзор Охранного отделения.

В 1915 г. Востоков служил в тюремной церкви города Клина. Его современник Б. Павлов так писал о нем:

Замечательный проповедник, несребролюб, в жизни очень скромный, он быстро приобрел много почитателей и стал одним из самых популярных людей города. Скоро тюремная церковь не смогла вмещать всех приходящих его послушать. Начали устраивать службу прямо на лугу перед церковью [*Иванов 2008, 114*].

Причины такого успеха о. Владимира Востокова аналитики Отдела пропаганды связывали с его проповеднической харизмой:

Считаясь либеральным в среде священников, он умеет привлекать к себе народные массы, но открыто протестуя против церковных беспорядков, никогда не порвет с церковью добровольно, так как истинный церковник. Высланный из Москвы в Коломну, он сумел настолько завладеть рабочими коломенского завода, что во время революции подносил им с амвона очень горькие истины, и это ему не только сходило, но даже и больше: в <19>18 году, когда он случайно оказался в Коломне, к нему рабочие прислали депутацию с просьбой отслужить обедню, и затем, оставшись беседовать с ним, заявили, что твердо помнят все, что им было сказано раньше, сознают свои ошибки, но сейчас бессильны их исправить. Какой же силой держит этот, сам по себе довольно незначительный человек, в своей власти массы? Как проповедник Востоков совершенно меняется. Простота, понятность его речи, доступность аргумента, приятный голос, отсутствие пафоса, даже самый выговор, певучий московский, все это делает его проповедь с внешней стороны не только доступной, но даже завлекательной, вспыхивающий же по временам огонек темперамента, создает глубокий интерес. В доказательствах он нагляден, в выражениях прост, обличает мягко, но не смущаясь. Я скажу больше, беседы Востокова будут иметь все больший и больший успех среди народа, так как в них есть нечто для него бесконечно привлекательное: это нечто — возможность снять вину с народной совести. <…> Он

говорит: «братия, вы поддались внушениям Сатаны, имевшего своим орудием жидомасонов, в вашем грехе ответственность лежит на Дьяволе и слугах его евреях-комиссарах». Вот момент, где кончается Востоков-проповедник и начинается Востоков-демагог [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 15–15 об.*].

В 1926 г. Востоков в своих воспоминаниях также описал эпизод обличения революционно настроенных рабочих:

В воскресенье огромной толпе ликующих рабочих я сказал горькое слово правды: «Мир возрадуется, а вы восплачете и возрыдаете. Свободу вам обещают рабы тления, и их свобода заведет вас в неволю». Рабочие обиделись на меня за это слово «не к месту»… Через полтора года те же самые рабочие мне грустно-смиренно каялись: «уже и восплакали же мы, батюшка, красная свобода завела нас в такую неволю, что и не выговоришь, кажется, уже и не стрясти нам этой неволи со своей шеи» [*Востоков 1926*].

Сам Востоков относит эти события к 4 марта 1917 г., но есть свидетельства, что он не так быстро вступил на путь борьбы с революцией и некоторое время относился к ней сочувственно. Справка Отдела пропаганды поясняла его позицию в революционный период:

После прихода к власти большевиков, он увлекся идеей «крестьянской и рабочей власти», полагая, что власть будет именно таковой, когда ее удастся вырвать из рук… аристократии. Поэтому, когда большевики хотели закрыть храм Христа Спасителя как церковь не приходскую, Востоков их поддерживал. Мотивов у него для этой поддержки было два: 1) стоя всегда в оппозиции к иерархам он желал закрытия храма, как церкви, в которой совершают службы по большей части архиереи, и 2) полагал, что с закрытием храма он тем самым поспособствует его сохранению. Но с проявлением личины большевиков, отец Востоков довольно быстро осознал свою ошибку… просил прощения у патриарха, который его и простил [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 72*].

В 1916 г., приняв приглашение еп. Андрея (Ухтомского), Востоков переехал в Уфу. Все это время он не переставал издавать журнал «Отклики на жизнь», несмотря на запрет и требование митр. Макария (Невского), обращенное к издателю, закрыть журнал, имевшее место в 1914 г. [*Знатнов, 472*]. Востокова обвиняли в ереси, требовали снять с него сан, но в этот период поддержку ему оказали лидер партии октябристов А. И. Гучков и про-

топресвитер военного и морского духовенства Г. И. Шавельский. Последний пригласил Востокова служить полковым священником [*Знатнов, 472*].

Востоков был избран членом Учредительного собрания, принял участие во Всероссийском Поместном соборе 1917–1918 гг. как избранный делегат от Уфимской епархии, причем — и это исключительный случай — от мирян, которые должны были избрать представителя на Собор из своей среды, а не из клира. Этот факт, кстати, стал на Соборе проблемой. Отдел личного состава признал выборы свящ. Владимира Востокова неправильными и подлежащими отмене, но четыре члена отдела — Смирнов, Артамонов, Попов и Аббати — не согласились с заключением отдела и подали особое мнение в пользу Востокова, в котором говорилось, что в избрании Востокова нарушения нет, именно его и хотят видеть миряне своим представителем [*Всероссийский церковный Собор, 221*]. Очевидно, это ходатайство возымело успех.

19 ноября 1917 г. свящ. Владимир Востоков был возвращен митрополитом Московским Тихоном (Беллавиным) в Москву настоятелем храма Космы и Дамиана на Таганке.

У о. Владимира Востокова был большой талант к проповедничеству и миссионерству, даже, можно сказать, жажда, которую он никак не мог утолить в той мере, которая представлялась бы ему достаточной. Поэтому он обратился к патриарху и Священному синоду с просьбой освободить его от должности настоятеля храма, выдать антиминс и патриаршую грамоту с благословением служить и проповедовать в храмах патриархии [*РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 154. Л. 1*]. По свидетельству Востокова, его приглашали многочисленные приходы, братства, монастыри. В то же время начались закрытия храмов, гонения, в отдаленных приходах не звучала проповедь. На эти просьбы он охотно откликался, но вскоре пришел к выводу, что проповедничество трудно совместимо с ролью приходского священника [*РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 154. Л. 2–3 об.*].

Его ходатайство не было удовлетворено.

В январе 1918 г. Востоков произнес на Поместном соборе речь против большевиков, за что был объявлен ими вне закона, и вскоре перебрался в Новороссийск, а потом в Екатеринодар. Здесь он смог реализовать свою давнюю мечту. Он стал проповедовать в соборе св. Екатерины, в храмах и на собраниях Екатеринодара, говоря о «мерзостях большевизма», франкмасонстве и необходимости борьбы с ними. Народ ценил в нем проповедника, «умею-

щего затронуть наиболее животрепещущие для них темы» [*Востоков 1926; Сводка № 2, 3*]. Здесь же он читал текст «Сыновнего обращения к Южнорусскому церковному Собору проживающих в г. Екатеринодаре чад Православной Церкви» от 16 мая 1919 г., после чего слушателям предлагалось подписать текст [*Кандидов, 30*]. Деятельность свящ. Востокова находилась под наблюдением Освага, и его имя фигурировало в аналитических сводках. В частности, о. Владимиру была дана такая характеристика:

> Небольшого роста, довольно невзрачный, при частном знакомстве о. Востоков оставляет впечатление заурядного, робкого, даже панического человека. Приятно видеть в нем горячую любовь к России и искреннее раскаяние в своем старом либерализме. Сейчас он открыто исповедует монархизм, которому он, в сущности, всегда служил, но не крайний правый, а монархизм, поставленный под защиту «православного» парламента, и не немедленный, а после диктатуры твердой и суровой [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 15*].

В Екатеринодаре Востоков сблизился с известным кубанским миссионером прот. Николаем Розановым, который вошел в правление Братства Животворящего Креста [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 22*].

Как член Всероссийского Поместного собора Востоков принял участие в Юго-Восточном Русском Церковном соборе в Ставрополе в мае 1919 г. (далее — ЮВРЦС), где был членом отдела «Об организации Временного высшего церковного управления» и комиссии «По составлению грамот и воззваний» [*Бирюкова 2018, 318*].

На Соборе 1919 г. он выступил против образования Временного высшего церковного управления (далее — ВВЦУ). Востоков сравнивал ВВЦУ с епархиальными советами, противником учреждения которых являлся, считая, что в южных епархиях России должна быть установлена единоличная, ничем не ограниченная церковная власть. Противоположную точку зрения отстаивали архиепископ Таврический Димитрий (Абашидзе) и протопр. Георгий Шавельский. Аргументы «против» основывались на том, что патриарх одобрил подобные церковные учреждения на Украине и в Сибири, а священник Востоков предлагает диктатуру, аналогов которой в церкви нет, поскольку даже при патриархе существует Синод и Высший Церковный совет.

Острая дискуссия развернулась и по поводу «Послания к чадам Православной Русской Церкви» от имени Собора. Востоков счел его слишком мягким:

Не осуждены принципы безнародной и безбожной преступной двухлетней русской революции, не раскрыта истинная природа антихристианского социализма и интернационализма, не раскрыто народу, что Россия находится в темных руках и что 150 миллионов православных отданы во власть кучки комиссаров, в большинстве из евреев… В результате на Руси не жизнь, а ад, и только православная церковная власть может спасти Россию смелым словом правды о революции, социализме и врагах народа. Пусть Собор вспомнит и возьмет себе в пример самоотверженное выступление Патр<иарха> Гермогена, смелым словом правды спасшего Россию в тяжелое лихолетье [*Бирюкова 2018, 146*].

Ему возразил князь Е. Н. Трубецкой, отметив, что «о. Востоков забыл упомянуть про второго Гермогена Русской Церкви — Св<ятейшего> Патриарха Тихона с его огнепальным посланием, за каждое слово которого ему угрожала смерть», и подчеркнув, что обращение настоящего Собора по данному вопросу не произведет должного впечатления, так как «Собор работает в условиях полной безопасности». Востоков заявил, что «при всем благоговении пред личностью Св<ятейшего> Патриарха и признании великих достоинств его послания» послание все же не полно: «В нем много высоких мыслей, но мало реальной жизненной правды». Последнее вызвало протест членов Собора, и Председатель лишил свящ. Владимира Востокова слова [*Бирюкова 2018, 146; ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 2. Д. 4. Л. 36–42*].

В том же заседании Собор обсудил обращение к красноармейцам, с текстом которого его ознакомил свящ. Валентин Свенцицкий. Текст был в целом принят, но Востоков предложил внести поправку: «Умоляем вас, красноармейцев, крещенных в православной вере, наденьте все Св<ятые> Кресты на груди и снимите с картузов масонскую звезду». Князь Е. Н. Трубецкой отметил, что он согласен с мыслью свящ. Владимира Востокова, но выражение поправки «масонская звезда» считает неудачным, ввиду непонятности этого выражения для народных масс, а посему он предлагает поправку передать в редакционную комиссию [*Бирюкова 2018, 116; ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 2. Д. 4. Л. 29–35 об.*]. Поправка в итоге была проигнорирована.

На рассмотрение Собора был представлен устав Братства Животворящего Креста, который передали в отдел о Временном высшем церковном управлении. Отдел поддержал мнение, что Собор должен составить воззвание к православным людям с определением социализма как материалистического и антихристианско-

го учения. Но Собор постановил передать заключения отдела на окончательное решение в ВВЦУ [*Бирюкова 2018, 116; ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 2. Д. 4. Л. 29–35 об.*]. Не было зачитано и одобрено на Соборе «Сыновнее обращение к Южнорусскому церковному Собору проживающих в г. Екатеринодаре чад Православной Церкви». Таким образом, на ЮВРЦС были проигнорированы поправки священника Востокова, содержащие упоминания жидомасонства, а также не получил благословения и устав Братства Животворящего Креста. Так комментировал эти события аналитик Отдела пропаганды:

В этом обращении, прочтение которого не было допущено на Соборе и за желание выпустить которое во что бы то ни стало от имени Собора Востоков был лишен… слова, имеется такая фраза: «Она (революция) у православных воинов отняла Св. Крест, но возложила на них еврейско-масонскую звезду» [*Сводка № 2, 3*].

Позже, 19 декабря 1922 г. в докладной записке митр. Антонию прот. Востоков писал:

Южно-Русский Собор в мае 1919 г. в Ставрополе под председательством архиепископа Митрофана при исключительно деятельном участии протопресвитера Шавельского, работавшего тогда согласованно с начальником штаба генералом Романовским, лишал слова своих членов, пытавшихся определенно высказаться по адресу «бескровного социализма» и палачей-интернационалистов. Слова же «царь» на этом Соборе боялись как огня. Только Южно-Русское церковное управление уже в Крыму открыто осудило цареубийство и позвало народ покаяться в этом страшном грехе, но к самому ценному в покаянии — к принесению плода покаяния — в данном случае к восстановлению русского православного законного царя не решилось позвать и крымское церковное управление [*ГАРФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 4. Л. 165*].

Здесь же он обвинял Деникина в том, что тот «зов “За веру, царя и Отечество” подменил какой-то отвлеченной “единой-неделимой”» [*ГАРФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 4. Л. 165 об.*].

В своих воспоминаниях 1926 года Востоков отмечал:

Протопресвитер Шавельский… на этом же соборе дал волю поляку-эсеру Свенцицкому, чудом каким-то очутившемуся в рясе священника, и тот бичевал, как самых опасных членов собора, немногих тогда открытых монархистов [*Востоков 1926*].

Протопресвитер Георгий Шавельский отнюдь не питал расположения к Востокову:

Много шуму внес в Собор священник В. Востоков, начавший обвинять и духовенство, и Собор, и даже Патриарха в ничегонеделании и теплохладности. Он настаивал, чтобы Церковь выступила открыто и резко против «жидов и масонов», с лозунгом: «За Веру и Царя!» Этот, несомненно, одаренный словом иерей всегда отличался бестактностью, резкостью, часто неуместною прямолинейностью… <…> Его выступление носило митинговый характер и вызвало резкий отпор со стороны кн. Е. Н. Трубецкого, архиепископа Димитрия и епископа Михаила, назвавших его клеветником, бунтовщиком, человеконенавистником. <…> Собор спокойно обошел все подводные камни и, хотя о. Востоков, злословя, обзывал его в Екатеринодаре «еврейским синедрионом», он проявил, при общей смуте, большое спокойствие, понимание церковных нужд и готовность идти им навстречу [*Шавельский, 345*].

Правительства автономных казачьих образований негативно относились к правым партиям. Деникин, в свою очередь, также недолюбливал правых, но и с казаками, которые стремились к независимости от Главнокомандующего, отношения складывались конфликтно. В «Очерках русской смуты» Деникин писал, что его политические «убеждения не были тайной и всецело соответствовали либеральному направлению» [*Деникин. Т. 5, 278*]. Правых он не жаловал, по его словам, за то, что для них «монархизм был не формой государственного устройства, а религией» [*Деникин. Т. 3, 85*], кроме того, крайне правые пытались дискредитировать командование [*Деникин. Т. 3, 136–137*].

Критиковал правых, представленных на Юге России, и протопресвитер Георгий Шавельский:

Приглядевшись к настроению и поведению собравшейся в Екатеринодаре интеллигенции, я вынес прочное убеждение: ничему она не научилась. <…> Революция, по их мнению, бунт, а задача «государственной партии» — вернуть пострадавшим благоденственное и мирное житие, достойно наказав при этом бунтовщиков. Перестройка, обновление жизни, устранение накопившейся в прежнее время гнили, пересмотр жизненных норм, порядков государственных и т. п., необходимость всего этого чувствовалась только очень немногими, а большинством или ставилась под подозрение или совсем отрицалась [*Шавельский, 325*].

Летом 1919 г. обострился конфликт Деникина с Кубанской краевой радой. Кубанская рада постановила закрыть Осваг, закрыть газеты и в 24 часа выслать представителей монархических течений [*Начальник информационной части, 4 об.*]. Кубанское правительство приняло решение: «Изгнать о. Востокова с Кубани за развращение казацких душ монархизмом». Эти гонения только увеличили авторитет о. Владимира в народе, число его почитателей росло [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 63*].

Донские власти разрешили Востокову переехать в Новочеркасск и прочитать две лекции в Новочеркасске и Ростове. В Новочеркасске он занял место настоятеля храма св. Александра Невского. 15 августа 1919 г. в своей лекции при большом стечении народа он сказал о значении приходской общины и о том, что оно должно быть чисто церковное и благотворительное [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 115*].

Он не оставлял попыток развить деятельность БЖК и получить на это официальное благословение. 29 августа 1920 г. генерал-майор П. Ф. Заустинский представил на рассмотрение ВВЦУ проекты типового устава церковно-приходского кооператива и устава Всероссийского БЖК, которые сопровождались ходатайством:

> …Священнослужителям же необходимо вменить в особую обязанность содействовать всеми силами скорейшему учреждению этих организаций, могущих сплотить рассыпавшийся русский народ в одну мощную несокрушимую массу [*ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 2. Д. 7. Л. 20*].

На документе была оставлена помета заведующего канцелярией ВВЦУ Е. И. Махароблидзе:

> Признать учреждение братства во всероссийском масштабе преждевременным. Указать духовенству, что уставы Всероссийских братств не должны быть вводимы в приходскую жизнь без особого на то разрешения ВВЦУ через епархиальный совет [*ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 2. Д. 7. Л. 20*].

Сводки Отдела пропаганды сообщали, что Востоков пытался повлиять на высшее духовенство Юга России с целью склонить ВВЦУ более благосклонно отнестись к деятельности БЖК, но успеха эти попытки не имели. Председатель ВВЦУ архиеп. Митрофан (Симашкевич), протопр. Георгий Шавельский и другие его члены относились к Востокову и его деятельности крайне отрицательно, считая, что «это будет “второй Илиодор”, хотя в обратную сторо-

ну». Но это мало беспокоило Востокова, который утверждал, что братство в таком случае будет существовать нелегально [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 22 об.*]. Обращение к ЮВРЦС, несмотря на неодобрение его Собором, Востоков планировал напечатать тысячами экземпляров и распространить среди войск, населения и красноармейцев с аэропланов, для чего Востоков договаривался с офицерами-летчиками [*Сводка № 2, 3–3 об.*].

Возможно, тогда он обратил более пристальное внимание на правые националистические организации белого Юга. БЖК начало срастаться с Союзом русских национальных общин за счет общих членов правления; было решено совместно формировать «боевые отряды Святого Креста» с целью «защиты православной Церкви от коммунистов и евреев», которые впоследствии должны будут «составить при патриархе род папской гвардии». В первый такой отряд записалось порядка 300 человек.

Состоялось совместное заседание БЖК с группой некоего Лутковского, основная идея которой заключалась в восстановлении на престоле династии Рюриковичей; было «решено печатать листовки, содержание которых постепенно перейдет от религиозно-нравственного к политическому» [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 33*]. По сведениям Отдела пропаганды появилась даже партия «Лига рыцарских орденов», возглавляемая генералом А. Д. Нечволодовым и священником Востоковым, «хотя отношение к деятельности последнего у Русского Собрания было отрицательным» [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 126–127 об.*].

Востоков, конечно, был неправ, когда писал, что белые «клеветали на народ, что он царя не приемлет». Они высоко оценивали потенциал правых организаций в общественной жизни Белого Юга:

> В связи с тем, что всю свою работу правый блок решил проводить в народных массах, настроение которых во многом соответствует проводимым этими партиями взглядам, которые благодаря этому упадут на благоприятную почву, что тем самым, обеспечивает значительную долю успеха [*Сводка № 2, 3*].

> Принимая во внимание то сочувствие широких народных масс к проповедуемым этими партиями лозунгам, стихийную ненависть к евреям, о борьбе с которыми эти партии говорят, сильное пробуждение религиозного чувства и внимание, с которым относится народ ко всему идущему от Церкви, служители которой являются поборниками правых течений, полную усталость

русского народа, отвернувшегося от социальных учений и ищущего залог спокойствия в монархии — нужно прийти к выводу, что успех правых партий, опирающихся подлинно на народные массы, обеспечен… …На выборах в народное собрание они будут иметь большинство [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 33*].

Вполне закономерно, что антисемитские и конспирологические высказывания свящ. Владимира Востокова имели огромный успех среди простого народа. Составляющие значительную часть южнороссийского общества казаки были бытовыми антисемитами. В тот исторический момент эти идеи действительно приобрели популярность, упав на «благоприятную почву». Об этом говорит, например, тот факт, что крайне правая монархическая партия «Русское собрание» в Ростове-на-Дону напечатала известную подделку «Протоколы сионских мудрецов», и тираж 120 тыс. экземпляров разошелся моментально [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 115 об.*].

Вскоре было объявлено о создании «единого политического фронта между Союзом Возрождения, Союзом русских национальных общин и Советом государственного объединения России», одновременно с «актом заседания 5 июня 1919 г. по поводу признания адм<ирала> Колчака Верховным правителем» [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 46*]. Однако затем начались трения между участниками союза, они не смогли договориться по отдельным вопросам политической программы [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 46*]. Союз правых надпартийных организаций Юга России оказался весьма неустойчивым, и, в конечном счете, блок распался. Сказались различия во внешнеполитической ориентации — кто на Антанту, кто на Германию, и даже во взглядах на монархию.

О Востокове же сводки отдела пропаганды в этот период сообщали:

Образованные же им «Братства Животворящего Креста» особенной деятельности не проявляют, и планы Востокова развернуть его организацию во всероссийском масштабе не получили осуществления, так как духовенство как низшее, так и епископы относятся к нему с явным недоброжелательством и обращения его к ним успеха не имеют. Лекции же и беседы по-прежнему имеют громадный успех, привлекая сотни слушателей. Последнее время им читались лекции в Новочеркасске и Новороссийске [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 127*].

Единственным исключением среди епископата, по-видимому, являлся архиепископ Екатеринославский Агапит (Вишневский). Сводки Отдела пропаганды сообщали, что в церковных кругах сформировалось два идейных лагеря. Лидером первого, в который входило ВВЦУ, был назван протопр. Георгий Шавельский. Он имел поддержку Национального центра и фактически стоял во главе церковной жизни Юга России. Второй во главе с оппозиционно настроенным по отношению к первому архиеп. Агапитом (Вишневским), поддерживаемый значительной частью низшего духовенства. Вероятно, сказалась проблема внутрисословного расслоения духовенства, имевшая место накануне 1917 г.

Это течение решило, видимо, оказывать некоторую поддержку о. Востокову, который получив откуда-то деньги (последнее еще не выяснено), в течение минувшей недели развил интенсивную деятельность, напечатав и распространив несколько десятков тысяч листовок с призывом поступать в БЖК. Также им начато издание в Новочеркасске газеты «Вечевой благовест». В ближайшие дни выйдут первые два номера. Все статьи антиеврейского направления и травящие власть имущих [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 151 об.*].

Редактор и издатель готовились к тому, что после первых же номеров их вышлют из Донской области. Востоков, в свою очередь, готовился к переезду в Мариуполь, где ему предложили место законоучителя в унтер-офицерской школе [*ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69. Л. 151 об.*].

В 1920 г. некоторое время свящ. Владимир Востоков служил под покровительством епископа армии и флота Вениамина (Федченкова) и П. Н. Врангеля. С поражением белых, в 1920 г. эмигрировал из Крыма в Галлиполи [*Знатнов, 473*].

Таким образом, изучение деятельности свящ. Владимира Востокова во время гражданской войны на Юге России позволяет нам сделать вывод, что, с одной стороны, политическая деятельность духовенства в послереволюционную эпоху оказалась не только возможной, но даже востребованной, но, с другой стороны, харизматичность православного священника явно не вписывалась в привычные формы политического действия. Страсть к проповедничеству, к миссионерству, к обращению в свою веру определяли личность Востокова. В определенный момент с присущим ему жаром и бескомпромиссностью он увлекся теорией жидомасонского заговора и борьбой с еврейским засильем. Крайности его позиции, резкость высказываний, в том числе по адре-

су конкретных лиц, желание настоять на своем во что бы то ни стало, а также сама проповедуемая им идея жидомасонского заговора, ставшая своего рода новой верой, воспринимались церковным и военным руководством белого Юга с большой настороженностью. Однако позиция Востокова ничуть не мешала его огромной популярности у простого народа, значительную часть которого на Юге России составляло казачество с характерным для него бытовым антисемитизмом. Созданное им Братство Животворящего Креста для защиты веры даже силой оружия, не получило поддержки церковной власти в основном из-за личности его основателя и проповедуемых им идей, но было замечено правыми политическими и надпартийными организациями белого Юга. Возможно, это стало катализатором трансформации братства в политическую партию, основной причиной которой была сама личность о. Владимира Востокова.

## Источники


1. *Востоков 1926* = Востоков В. И. Когда Желябовы смеются, Россия плачет. Белград, 1926. URL: http://monarhist-spb.narod.ru/RP/Vostokov/Vostokov-1.htm (дата обращения: 08.11.2019).
2. *Востоков 1954* = Востоков В. И. Розы и шипы : В 3 ч. Сан-Франциско, 1953–1954.
3. *Всероссийский церковный Собор* = Всероссийский церковный Собор // Донская христианская мысль. 1917. № 14. 1 октября. С. 220–221.
4. *ГАРФ. Ф. Р-3696* = ГАРФ. Ф. Р-3696. Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России. Оп. 2. Д. 4, 7.
5. *ГАРФ. Ф. Р-446* = ГАРФ. Ф. Р-446. Политическая канцелярия Особого совещания при Главнокомандующем вооруженными силами на Юге России. Оп. 2. Д. 13, 69.
6. *ГАРФ. Ф. Р-6343* = ГАРФ. Ф. Р-6343. Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей. Оп. 1. Д. 4.
7. *Деникин. Т. 3* = Деникин А. И. Очерки русской смуты : [В 5 т.]. Т. 3 : Белое движение и борьба Добровольческой армии : Май-октябрь 1918 г. Берлин : Слово, 1924. 271, [5] с.
8. *Деникин. Т. 5* = Деникин А. И. Очерки русской смуты : [В 5 т.]. Т. 5 : Вооруженные силы Юга России. Берлин : Слово, 1926. 367 с.
9. *Журнал* = Журнал заседания общего собрания № 26. 25 мая 1919 г. // Всероссийский национальный центр / Сост. и автор коммент. Н. И. Канищева ; Автор введ. и отв. ред. В. В. Шелохаев. М. : РОССПЭН, 2001. С. 215–221.

10. *Кандидов* = Кандидов Б. П. Церковно-белогвардейский собор в Ставрополе в мае 1919 г. М. : Московский рабочий, 1930. 96 с.
11. *Начальник информационной части* = Начальник информационной части Отдела пропаганды ген. Лукомскому, 22 июня 1919 г. Сводка № 2 // ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 13.
12. *РГИА. Ф. 831* = РГИА. Ф. 831. Канцелярия Патриарха Тихона и Священного Синода. Оп. 1. Д. 154.
13. *Сводка № 2* = Сводка № 2 о политических партиях и организациях с 21 по 31 мая 1919 г. Только генералу Драгомирову и профессору Соколову. 2 июня 1919 г. // ГАРФ. Ф. Р-446. Оп. 2. Д. 69.
14. *Шавельский* = Шавельский Г. И. Воспоминания последнего протопресвитера Русской Армии и Флота. Т. 2. М. : Крутицкое патриаршее подворье, 1996. 412 с.

## Литература

1. *Бирюкова 2018* = Бирюкова Ю. А. Юго-Восточный Русский Церковный Собор 1919 г. : Сборник документов. М. : Новоспасский монастырь, 2018. 372 с.
2. *Бирюкова 2019* = Бирюкова Ю. А. Участие духовенства в политических партиях и надпартийных организациях на белом Юге в период Гражданской войны // Новейшая история России. 2019. Т. 9. № 4. С. 880–899.
3. *Знатнов* = Знатнов А. В. Востоков // Православная энциклопедия. Т. 9. М. : Православная энциклопедия, 2005. С. 471–473.
4. *Иванов 2006* = Иванов А. А. Русский крестоносец. Протоиерей Владимир Востоков (1868–1957) // Воинство святого Георгия : Жизнеописания русских монархистов начала XX века / Сост. и ред. А. Д. Степанов, А. А. Иванов. СПб. : Царское Дело, 2006. С. 592–605.
5. *Иванов 2008* = Иванов А. Востоков // Черная сотня : Историческая энциклопедия. М. : Институт русской цивилизации, 2008. С. 114–117.

## Сокращения

ГАРФ Государственный архив Российской Федерации
РГИА Российский государственный исторический архив

**Yu. A. Biryukova**

# Priest Vladimir Vostokov — Member of the White Movement and Founder of the Brotherhood of the Life-Giving Cross

The article examines the views and activities of the priest Vladimir Vostokov, who played a prominent role in the social and political life of the White South during the Civil war as the leader of the Brotherhood of the Life-Giving Cross organized by him. The author analyzes the reasons for the transformation of the Brotherhood into an Orthodox right-wing nationalist party, as well as the relationship of the priest V. Vostokov with the Church authorities in the South of Russia, the clergy, the Orthodox community, and right-wing political forces. His controversial, but certainly outstanding personality is considered against the background of political processes that took place during this period. For the first time in historiography, this problem is subjected to a comprehensive study and is considered on the basis of sources based on the documentation of a Special meeting of the Volunteer Army, the Provisional Supreme Church administration, the All-Russian National Center, and memoiristics. The author comes to the conclusion that the extremes of the position of the priest V. Vostokov, the idea of a Jew-Masonic conspiracy that he preached, and the desire to include anti-Semitic statements in the official Church discourse at all costs, were perceived negatively. Therefore, the Brotherhood of the Life-Giving Cross created by him did not receive the support of the highest Church authority of the White South. Having been created initially to protect the faith, if necessary even by force of arms, the brotherhood began to acquire the features of a political organization, and was noticed by the right part of the spectrum of political forces. At the same time, Vostokov's preaching talent, his fervent struggle for faith and love for the Motherland made him a popular preacher among the people. Perhaps this was facilitated by the everyday anti-Semitism of the Cossacks. Of course, the personality of its founder played a decisive role in the fate of the Brotherhood of the Life-Giving Cross.

KEYWORDS: Orthodox clergy, Civil war, political views, White movement, rightwing parties, nationalism, Brotherhood of the Life-Giving Cross.

## References

### SOURCES


1. Denikin A. I. (1924). *Ocherki russkoi smuty* [Essays on Russian Troubles] : In 5 v., v. 3 : Beloe dvizhenie i bor'ba Dobrovol'cheskoi armii : Mai-oktiabr' 1918 g. Berlin : Slovo (in Russian).
2. Denikin A. I. (1926). *Ocherki russkoi smuty* [Essays on Russian Troubles] : In 5 v., v. 5 : Vooruzhennye sily Iuga Rossii. Berlin : Slovo (in Russian).
3. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoi Federatsii* [The State Archive of the Russian Federation], coll. R-6343 (Arkhiereiskii Sinod Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi za granitsei), aids 1, fol. 4 (in Russian).
4. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoi Federatsii* [The State Archive of the Russian Federation], coll. R-446 (Politicheskaia kantseliariia Osobogo soveshchaniia pri Glavnokomanduiushchem vooruzhennymi silami na Iuge Rossii), aids 2, fol. 13, 69 (in Russian).
5. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoi Federatsii* [The State Archive of the Russian Federation], coll. R-3696 (Vremennoe vysshee tserkovnoe upravlenie na Iugo-Vostoke Rossii), aids 2, fol. 4, 7 (in Russian).
6. Kandidov B. P. (1930). *Tserkovno-belogvardeiskii sobor v Stavropole v mae 1919 g.* [Church of the White Guard in Stavropol in May 1919]. Moscow : Moskovskii rabochii (in Russian).
7. Kanishcheva N. I., Shelokhaev V. V. (ed.) (2001). "Zhurnal zasedaniia obshchego sobraniia № 26. 25 May 1919" [General Meeting Session Log № 26, may 1919], in *Vserossiiskii natsional'nyi tsentr* [All-Russian National Center]. Moscow : ROSSPEN, pp. 215–221 (in Russian).
8. Nachal'nik informatsionnoi chasti Otdela propagandy gen. Lukomskomu, 22 iiunia 1919 g. Svodka № 2. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoi Federatsii* [The State Archive of the Russian Federation], coll. R–446, aids 2, fol. 13 (in Russian).
9. *Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv* [Russian State Historical Archive], coll. 831 (Office of Patriarch Tikhon and the Holy Synod), aids. 1, fol. 154 (in Russian).
10. Shavel'skii G. I. (1996). *Vospominaniia poslednego protopresvitera Russkoi Armii i Flota* [Memoirs of the last Protopresbyter of the Russian Army and Navy], v. 2. Moscow : Krutitskoe patriarshee podvor'e (in Russian).
11. Svodka № 2 o politicheskikh partiiakh i organizatsiiakh s 21 po 31 maia 1919 g. Tol'ko generalu Dragomirovu i professoru Sokolovu. 2 iiunia 1919 g., *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoi Federatsii* [The State Archive of the Russian Federation], coll. R-446, aids 2, fol. 69 (in Russian).

12. Vostokov V. I. (1926). *Kogda Zheliabovy smeiutsia, Rossiia plachet* [When the Zhelyabovs laugh, Russia cries]. Belgrad, available at: http://monarhist-spb.narod.ru/RP/Vostokov/Vostokov-1.htm (08.11.2019) (in Russian).
13. Vostokov V. I. *Rozy i shipy* [Roses and thorns] : In 3 v. San Francisco, 1953–1954 (in Russian).
14. Vserossiiskii tserkovnyi Sobor" ["The All Russian Church Council"]. *Donskaia khristianskaia mysl'*, 1917, n. 14, 1 October, pp. 220–221 (in Russian).

## LITERATURE

1. Biriukova Iu. A. (2018). *Iugo-Vostochnyi Russkii Tserkovnyi Sobor 1919 g. : Sbornik dokumentov* [Southeast Russian Church Council 1919 : Collection of documents]. Moscow : Novospasskii monastyr' (in Russian).
2. Biriukova Iu. A. (2019). "Uchastie dukhovenstva v politicheskikh partiiakh i nadpartiinykh organizatsiiakh na belom Iuge v period Grazhdanskoi voiny" ["Clergy participation in political parties and supra-party organizations in the white South during the Civil War"]. *Noveishaia istoriia Rossii*, 2019, v. 9, n 4, pp. 880–899 (in Russian).
3. Ivanov A. A. (2006). "Russkii krestonosets. Protoierei Vladimir Vostokov (1868–1957)" ["Russian crusader. Archpriest Vladimir Vostokov (1868–1957)"], in A. D. Stepanov (ed.). *Voinstvo sviatogo Georgiia : Zhizneopisaniia russkikh monarkhistov nachala XX veka* [The army of St. George: Biographies of Russian monarchists of the beginning of the XX century], St. Petersburg : Tsarskoe Delo, pp. 592–605 (in Russian).
4. Ivanov A. A. (2008). "Vostokov" ["Vostokov"], in *Chernaia sotnia : istoricheskaia entsiklopediia* [Black Hundred : Encyclopedia of Russian History]. Moscow : Institut russkoi tsivilizatsii, pp. 114–117 (in Russian).
5. Znatnov A. V. (2005). "Vostokov" ["Vostokov"], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [The Orthodox Encyclopedia], v. 9, Moscow : Pravoslavnaia entsiklopediia, pp. 471–473 (in Russian).

**Бирюкова Ю. А. Священник Владимир Востоков — участник белого движения и основатель Братства Животворящего Креста // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 194–214.**
**DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.008**

**В. Ю. Черняев**

# Зарубежная Россия и ее церковное и историческое значение [1]

Статья посвящена анализу церковного и исторического значения Зарубежной России. Показано концептуальное различие понятий Зарубежная Россия и Русское зарубежье, которые часто ошибочно используют как синонимы. Зарубежная Россия была уникальным феноменом XX в. Деятельность российского Совета послов, не признавшего власть большевиков, закрепила за Парижем, главным центром интеллектуальных сил русских изгнанников, роль столицы Зарубежной России. В статье показана роль Лиги Наций и особенно Ф. Нансена и К. Н. Гулькевича в решении проблем русских беженцев, изгнанников и эмигрантов. Официальное представительство в Лиге Наций Совета послов и других русских общественных организаций и обретение своего международно признанного нансеновского паспорта означали признание де факто Зарубежной России государствами Лиги Наций. Являясь временным государственным образованием, без собственной территории, Зарубежная Россия имела собственный (нансеновский) паспорт, свои гимн, памятные даты и праздники. Только в Зарубежной России продолжала развитие культура Серебряного века. Особое значение в статье уделено Русской православной церкви в Зарубежной России и взаимоотношениям ее руководителей в зарубежье — митрополитов Евлогия (Георгиевского) и Антония (Храповицкого). Главную надежду на духовное преодоление политического раскола между русскими вне и внутри России философы-изгнанники связывали с Русской православной церковью. При всей своей положительной роли зарубежная Русская православная церковь, к сожалению, не смогла стать главной связующей и организующей силой Зарубежной России, в значительной мере из-за соперничества иерархов. Преодолеть свою внутреннюю политическую разобщенность и создать единую волю Зарубежная Россия оказалась не способна. Вторая и третья волны, как и новые поколения первой волны, не смогли вдохнуть силы в вымиравшую Зарубежную Россию. Исчезла Зарубежная Россия вместе с крахом коммунистической системы, которому способствовали ее противостояние и борьба. Пока исследована лишь верхушка огромного айсберга Зарубежной России. Историки лишь на подступах к этому всемирно-историческому феномену и освоению его

1. В основе статьи доклад «Зарубежная Россия как научная проблема», прозвучавший на Международной научно-практической конференции «Куда я вернусь?» (Государственный мемориальный историко-художественный и природный музей-заповедник В. Д. Поленова, 13–14 апреля 2019 г.).

религиозно-философского, литературного, научного, технического, художественного и архитектурного наследия. Особое внимание уделено вопросу о научной и практической ценности, значимости и пользе исследования научных проблем Зарубежной России для решения проблем мигрантов в современной России.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Русское зарубежье, Зарубежная Россия, Русская православная церковь, митрополит Антоний (Храповицкий), митрополит Евлогий (Георгиевский), Лига Наций, Ф. Нансен, К. Н. Гулькевич, русский Зарубежный съезд 1926 г.

Два таких разных понятия, как Русское зарубежье и Зарубежная Россия, часто используют как синонимы, с чем нельзя согласиться. Русское зарубежье — это культурно-этническая общность русских на разных континентах. Она существует с XIX в. Объединяют ее язык, культура, православное вероисповедание, традиции, историческая память. Тогда как Зарубежная Россия — это государственность Русского зарубежья без собственной территории, противостоявшая советской государственности, временный, но уникальный феномен мировой истории XX в.

Революция и братоубийственная Гражданская война вывели Россию из берегов, вызвав невиданный Исход эмигрантов и беженцев, выдавленных политическими и военными событиями, изгнанников силою выдворенных большевистской властью, а также советских невозвращенцев, решивших раствориться в первой волне Исхода. «По размерам своим явление это может быть сравниваемо лишь с еврейской диаспорой, — подчеркивал изгнанник Н. А. Бердяев. — Вне родины оказались миллионы русских людей самых различных социальных слоев, профессий, идейных направлений», не только «испуганные и озлобленные обыватели», но и «цвет русской культуры, русские писатели, ученые, художники, артисты. Огромное количество русской молодежи, прошедшей через гражданскую войну…» [*Путь 1925, 3*].

Большевистские утверждения о дворянском и буржуазном составе Исхода опровергал правый либерал Александр Изгоев[2]:

2. *Изгоев Александр*, псевд. (*Ланде Арон Соломонович*) (1876, Вильно — 1935, Хаапсалу, Эстония) — юрист, профессор Новороссийского университета (Одесса); в 1890-е гг. легальный марксист, затем правый либерал; в 1906–1918 гг. член ЦК конституционно-демократической партии, в 1909 г. участник сборника «Вехи». С 1917 г. — сторонник вооруженной борьбы с большевизмом, в ноябре 1918 г. сослан в Вологду на окопные работы; в сентябре 1919 г. — марте 1921 г. находился в концла-

В основной своей массе эмиграция по социальному составу отражает ту среднюю грамотную Россию, которая лежала между миллионами безграмотных и десятками аристократов и капиталистов [*Изгоев, 500–501*].

Ныне некоторые отечественные историки занижают численность первой волны Исхода до «не более 600 тыс. беженцев и политэмигрантов» [*Хрисанфов, 168*] и, что еще печальнее, пытаются принизить его значение, утверждая:

Главный вклад российской эмиграции первой послереволюционной волны заключается не в «особой миссии», провозглашенной «верхами» эмиграции и пропагандируемой современными историками, а в культурно-просветительной деятельности россиян в странах проживания, где они знакомили местное население, интеллигенцию, с различными сторонами культурной жизни России — от балалаечно-матрешечной до классической музыки и балета [*Хрисанфов, 170*].

Другие отечественные историки определяют численность первой волны Исхода в 1,5–2 млн человек. При этом она

влилась в российскую диаспору общей численностью 8 млн 853 тыс. человек и составила 10 млн, куда вошли значительные группы русского населения, оказавшиеся в силу отхода от России целых областей вне пределов родины на положении национального меньшинства [*Бочарова 2011, 57*].

В новых государствах на бывшей территории Российской империи русские из титульной нации превратились в нежелательное унижаемое национальное меньшинство. Беженцами их не считали, как и тех, кто из-за Первой мировой войны, интернирования, плена остался за рубежом, зная об агрессивной бесчеловечности ленинского режима.

Правительство Ленина законодательно закрепило разделение России на зарубежную и советскую (ее изгнанники называли Внутренней Россией, подъярёмной). Декрет СНК РСФСР от 28 октября 1921 г. «О лишении прав гражданства некоторых категорий лиц, находящихся за границей» охватывал добровольцев, воевав-

герях, устроенных большевиками в Андрониковом и Иоанно-Предтеченском монастырях Москвы, в августе 1921 г. арестован и в ноябре выслан на «философском пароходе» в Германию. Сначала был сотрудником изданий П. Б. Струве, но в 1927 г. отошел как противник монархизма. Член Союза русских писателей и журналистов в Чехословакии. В 1932–1933 гг. неофициальный редактор газеты «Таллинский русский голос».

ших против Красной армии, участников контрреволюционных организаций, беглецов из советской России, а также тех, кто выехал до октября 1917 г. и не получил в представительстве РСФСР до 1 марта 1922 г. заграничный паспорт либо удостоверение; кто выехал с разрешения советских органов, но не зарегистрировался в советском представительстве в положенный срок; кто не воспользовался правом оптации[3] до истечения ее срока [*СУ РСФСР 1921*]. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 15 декабря 1921 г. «О лишении прав гражданства некоторых категорий лиц, находящихся за границей» продлило предельный срок оформления советского гражданства до 1 июня 1922 г. [*СУ РСФСР 1922*]. Но в большинстве стран, где оказались российские беженцы, тогда не было советских представительств.

Вторая сессия ЦИК СССР 29 октября 1924 г. утвердила «Положение о союзном гражданстве». В нем к лишенным гражданства согласно законодательным актам союзных республик и по приговору суда параграф 12 добавил тех, кто, выехав за рубеж «как с разрешения органов Союза ССР или союзных республик, так и без такого разрешения, не возвратились или не возвратятся по требованию соответствующих органов власти» [*СУ СССР 1924*]. Это уже затронуло советских невозвращенцев.

Революция и Гражданская война в России вызвали у многих на Западе представление о выходцах из нее как людях агрессивных, мятежных, нетерпимых. Принимая их на жительство, большинство стран рассчитывали на временность их пребывания, либо на ассимиляцию. Решая, кого из российских беженцев, изгнанников и эмигрантов впустить на свою территорию, некоторые страны, особенно США, отсеивали старых, больных, безденежных, политически неугодных [*Окунцов, 214*].

Покровительство Франции позволило генералу барону П. Н. Врангелю эвакуировать Русскую армию в Константино-

3. *Оптация* — выбор гражданства в связи с отходом территории к другому государству. По соглашениям РСФСР с новыми государствами, возникшими на бывших российских территориях, правом оптации могли там в установленный срок воспользоваться русские для получения гражданства РСФСР, а финны, эстонцы, латыши, литовцы, поляки, грузины, жившие в РСФСР, — для получения гражданства в своих новообразованных государствах. Оптанту полагалось, как уже иностранцу, в течение года покинуть страну. Оптация дала удобную лазейку для легальной эмиграции. Например, уроженец Новгорода, петербуржец художник М. В. Добужинский в начале 1920-х гг. ездил в заграничные командировки, но невозвращенцем, как К. А. Сомов, З. Н. Серебрякова, А. Н Бенуа и другие соратники по объединению «Мир искусства», не стал, предпочтя оптацию, что позволяло легально вывезти свои работы и архив. Как потомок литовских дворян он в апреле 1924 г. принял гражданство Литвы и 1 декабря отбыл из Ленинграда за рубеж, в марте 1949 г. стал гражданином США.

поль, а Белый флот в Бизерту. У Зарубежной России была там своя эскадра до самого признания Францией в 1924 г. СССР. Остро нуждаясь в промышленных рабочих и шахтерах из-за больших потерь трудоспособного населения в мировую войну, Франция охотно приняла российских беженцев и изгнанников.

Англия предпочитала беженцев материально состоятельных. Уводя с русского Севера свои войска, она не впустила хлынувших за ними воинов разгромленной армии генерала Е. К. Миллера. Пришельцев ограничивали в праве на труд. Британский доминион Канада впускал на жительство главным образом рабочих, земледельцев, прислугу.

Особенно приветливо приняло белых воинов и других изгнанников Королевство Сербов, Хорватов и Словенцев (в 1929 г. переименовано в Королевство Югославия). Только оно признало царские военные чины, дипломы, ученые степени, что позволяло найти работу по профессии, даже на государственной службе, в армии и пограничной страже. Королевство помогало православным иерархам, уравняло русских военных инвалидов с сербскими. Елизавета Олехнович[4] так вспоминала впечатления после приезда семьи в Белград:

> Все — православные, церкви — открыты, сербы — симпатичные, к русским хорошо относились. Там я, ребенок, чувствовала себя как дома. Это единственная страна, которая меняла рубли, другие отказались. Русские обожали сербов, и сербы — Россию. <…> Но, конечно, сербы — беднота, малообразованные. Многие русские заняли лучшие места [*Олехнович, 399*].

После гибели короля Александра I[5], русофила и покровителя изгнанников, отношение властей к ним начало ухудшаться.

4. *Олехнович* (в замужестве *Данн*) *Елизавета Алексеевна* (род. 1919, Кисловодск) — дочь генерала и с 1949 г. руководителя КИАФ А. С. Олехновича. Вскоре после рождения увезена матерью в Дрезден; затем семья переехала в Белград и в 1927 г. в Париж. Окончила французскую школу, работала секретаршей. В 1949 г. переехала в США, вышла замуж за американца, преподавала русский и французский языки в Ричмондском университете. В 2008 г. в составе делегации США присутствовала на торжественном подписании в Москве Патриархом Алексием II и первоиерархом РПЦЗ митрополитом Лавром Акта о каноническом общении. 2 сентября 2019 г. праздновала в Ричмонде свое 100-летие.

5. *Александр I Карагеоргиевич* (1888–1934) — второй сын сербского короля Петра I Карагеоргиевича и княгини Зорки Черногорской. Окончил Николаевское кавалерийское училище в Санкт-Петербурге, где стал русофилом. Сватался к дочери Николая II великой княжне Татьяне, но не получил ответа. В Первую мировую войну Главнокомандующий армии Сербии. С 17 августа 1921 г. — король Сербии. Содействовал иммиграции чинов Русской армии Врангеля, противник установления дипломатических отношений с СССР. Застрелен хорватом-усташем в Марселе вместе с министром иностранных дел Франции Луи Барту.

Православие сближало, но не везде. Царство Болгария сначала приняло эвакуированных врангелевцев, в благодарность за русскую помощь в освобождении от османского ига, но уже с 1922 г. начались гонения и выдворение. Королевство Румыния, в Первую мировую войну бывшее союзником России, наотрез отказалось принять беженцев по экономическим, национальным и санитарным причинам. В нелегально переходивших границу стреляли из пулеметов.

В католических странах к изгнанникам из России относились по-разному. Чехословацкая республика радушно принимала либералов и левых, препятствуя въезду правых монархистов. Прага стала главным центром русских социалистов-революционеров. Правительство Чехословакии в 1921–1931 гг. поддержало изгнанников «Русской акцией помощи», которая содействовала получению образования и развитию русской культуры, субсидировало местный Земгор, что позволило создать в Праге Русский народный университет, Русскую библиотеку, Русский заграничный исторический архив. Прага надеялась, что «Русская акция» обеспечит выгодные отношения с Россией, когда она станет демократической республикой.

Королевство Италия не желало принять беженцев под предлогом своего перенаселения и безработицы. Особенно неуютно русским изгнанникам было в Польше. Все русское там искоренялось, беженцев и изгнанников ограничивали в правах и насильно депортировали, даже воевавших на стороне Польши. Борис Савинков тесно сотрудничал с Пилсудским, но в октябре 1921 г. тот выдворил его и савинковцев. Притесняли православных (в Польше их было тогда более 5 млн), церкви и соборы массово сносили, переделывали в костелы, церковную иерархию лишили независимости в церковно-канонических вопросах, в 1938 г. декрет президента Польши обязал церкви использовать только польский язык.

В Германию, недавнюю военную противницу, сначала влекла дешевизна жизни, вызванная сильной послевоенной инфляцией. «На некоторых улицах Берлина в то время действительно можно было слышать также часто русскую речь, как и немецкую», — вспоминал дипломат Ю. Я. Соловьёв[6] [*Соловьёв, 379*]. Немецкие власти появлению 600 тыс. россиян рады не были, ввели налог на

6. *Соловьёв Юрий Яковлевич* (1871–1934) — сын сенатора, действительный статский советник, камергер; с 1895 г. на дипломатических постах, с 1912 г. советник и в 1917–1918 гг. поверенный в делах России в Испании. В 1922–1927 гг. сотрудник Наркомата иностранных дел, затем член исполкома Союза обществ Красного Креста и Красного Полумесяца СССР.

иностранцев, запрет для них на ряд профессий, завышали им плату на жилье либо отказывали в найме. Немок за брак с иностранцем лишали гражданства. Укрепление немецкой марки в 1924 г. вызвало удорожание жизни и отток российских изгнанников во Францию, который резко ускорился с приходом к власти Гитлера и установлением национал-социалистического режима.

Благоприятно складывалось в 1920-е гг. отношение к русским в Эстонии и Латвии, сказалась потребность в специалистах. Ригу называли Парижем Прибалтики, русским языком там пользовались наравне с латышским, свободно развивались русские книгоиздательство и пресса. Гонения на русских и русскую культуру начались после государственных переворотов 1934 г. в Эстонии и Латвии и установления там авторитарных режимов.

Как транзитную страну российские беженцы часто использовали Финляндию, где в 1920-е гг. преобладала идеология финнизации и этнической ненависти к русским. Русским беженцам отказывали в работе, для передвижения по стране им требовалось специальное разрешение, ограничили богослужения на церковнославянском языке. Большинство из 8 тыс. кронштадтских повстанцев, пришедших по льду Финского залива, не выдержали неприязни финских властей и тяжелых моральных и материальных условий и через год вернулись в РСФСР, хотя знали, что там ждут репрессии [*Черняев, 25–26*].

В начале 1930-х гг. отношение к русским эмигрантам в Финляндии начало улучшаться, но даже в Хельсинки с его большой русской колонией, жизнь оставалась крайне сурова. В. А. Сно[7] вспоминала:

> Многие оказывались вынуждены снимать угол в чужой семье, часто без права стирать и готовить еду. Тот, кто помоложе, работал на конфетной фабрике Фацера, на фарфоровой фабрике «Арабия». <…> Работали в две или три смены. Старые мужчины шли в ночные сторожа, и это часто люди в высоком военном чине [*Сно, 337*].

США впускали выходцев из России в расчете на их денационализацию, переход в американское гражданство и врастание

7. *Сно Валерия Анатольевна* (1916–2009) — внучка балерины Мариинского театра Марии Ждановой и выходца из Англии торговца коврами Джона Сноу (в России фамилия — Сно). В 1920 г. увезена семьей в Финляндию, училась в русской школе в Куоккала (ныне Репино), с 1929 г. в Хельсинки работала в типографии. Участница литературно-философского кружка Б. И. Сове, писала прозу. Прихожанка церкви юрисдикции митр. Евлогия, с 1945 г. — Московской патриархии.

в местную культуру. Иван Окунцов[8] писал, как трудно было там русским, слабо владеющим английским языком: «Они — идеалисты и малопрактичны для деловой Америки. Они, живя среди американцев, устраивают свое маленькое гетто, свою “маленькую Россию”. Все американское проходит мимо них» [*Окунцов, 231*].

В конце 1920-х гг. мир охватил экономический кризис. Не имевших подданства русских почти повсеместно удаляли с государственной службы, вытесняли на национальных рынках труда. Удачно устроиться порою удавалось в дальних странах с тяжелым жарким климатом, но хорошим рынком труда и свободными плодородными землями. Дружелюбно встречали там, где нуждались в переселенцах, в специалистах: в Аргентине, второй по величине и богатейшей тогда стране Южной Америки, в Парагвае, Бельгийском Конго, Эфиопии и др. Однако Венесуэла, Перу, Чили отказались впускать евреев из России, а левое правительство Мексики — белых эмигрантов.

В изгнании героизм воинского подвига, по меткому определению П. Б. Струве, «сменился героизмом терпения и мук» [*РЗС, 466*]. Большинству пришлось жить по принципу: «налоги полностью, права с ущербом». Не все выдерживали сложностей адаптации, некоторые кончали с собой. Чужая национальная и поведенческая среда вызывала стресс, побуждала селиться и общаться в своем национальном кругу. Плохо складывались отношения с уже укоренившимися дореволюционными трудовыми эмигрантами из России. Смутно представляя события в России и питая просоветские иллюзии, те враждебно встретили противников большевизма.

Непрошенными, засидевшимися гостями, занозой в чужом теле ощущали себя изгнанники из России. С местным населением, как правило, сходились плохо. Выпускник Тринити колледжа в Кэмбридже В. В. Набоков писал об англичанах:

> Между ними и нами, русскими, — некая стена стеклянная; у них свой мир, круглый и твердый, похожий на тщательно расцвеченный глобус. В их душе нет того вдохновенного вихря, биения, сияния, плясового неистовства, той злобы и нежности, которые заводят нас… [*Набоков 1993а, 212*].

8. *Окунцов Иван Кузьмич* (1874, Забайкалье — 1939, Нью-Йорк) — выпускник Казанской духовной академии, инспектор народных училищ Забайкалья; в 1903–1904 гг. редактор газеты «Верхнеудинский листок». Социалист-революционер, смертную казнь в 1905 г. заменили по просьбам Общества русских писателей пожизненной каторгой. В 1906 г. бежал через Японию в Нью-Йорк; в 1907–1918 гг. редактор газет «Русский голос», «Русское слово», председатель Союза русских рабочих в Америке. С 1918 г. в советской России, арестован, бежал. С 1922 г. в США; автор книг и киносценариев.

Неуютно было ему и в русском Париже, «который плывет с легким креном в зеркалах кабаков, не сливаясь никак с Парижем французским, неподвижным и непроницаемым» [*Набоков 1993б, 225*]. В Париже русские имели свои лавки, столовые, рестораны, газеты, журналы, гимназию и могли почти не соприкасаться с французами, которые, по многим свидетельствам, иностранцев не любили. «Мы как будто на необитаемом острове, в каком-то совсем особом общении», — признал Илья Фондаминский[9], издатель и соредактор парижских «Современных записок», лучшего общественно-политического и литературного журнала Зарубежной России [*Терапиано, 97*].

В изгнании вскрылись слабость старых российских партий и крах левых идеологий. В то же время острее, чем дома, ощущались национальные корни. Княжна Татьяна Ладыженская[10] вспоминала, как в детстве на светском приеме знатный датчанин поучал: раз родилась в Дании, значит — датчанка, а не русская. На это ее старенький дядя возразил: «Сударь, если лошадь родилась в коровнике — это совсем не значит, что она корова» [*Ладыженская-Мейнерс, 42*].

Большинство беженцев и изгнанников жили на чемоданах, ожидая краха большевизма, который позволит вернуться на любимую родину. Парижская газета «Возрождение» в статье «Сущность и значение Зарубежной России» признала: «Мы залегли в окопы “беженского существования” и ждем» [*Возрождение 1926, 1*].

Порою, разуверяясь в возможности вернуться на родину, родители отлучали от нее детей, чтобы облегчить им врастание

9. *Фондаминский Илья Исидорович* (1880, Москва — 1942, Аушвиц) — сын купца 1-й гильдии, член ЦК партии социалистов-революционеров (псевдоним — Бунаков), состоял в штабе Декабрьского восстания 1905 г. в Москве, эмигрант, друг В. М. Зензинова, Б. В. Савинкова, З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковского. В 1917 г. заместитель председателя Всероссийского Совета крестьянских депутатов и генеральный комиссар Временного правительства на Черноморском флоте, депутат Всероссийского Учредительного собрания, затем — в антибольшевистском подполье. С 1919 г. в Париже, хранитель боевого архива эсеров; с 1922 г. член Республиканско-демократического объединения П. Н. Милюкова и Российской Лиги защиты прав человека и гражданина. В 1920–1940 гг. издатель и соредактор журнала «Современные записки» и в 1931–1939 гг. вместе с Г. П. Федотовым — журнала «Новый Град». Активный участник созданного матерью Марией (Скобцовой) объединения «Православное дело». 22 июня 1941 г. арестован нацистами, в концлагере под Компьеном узником-священником о. Константином Замбржицким крещен в Православие, отказался от подготовленного побега, чтобы разделить участь других евреев. Погиб в концлагере Аушвиц (Освенцим), по одним сведениям — в газовой камере, по другим — забит охраной, пытаясь вступиться за другого узника. В 2004 г. причислен к лику святых вместе с матерью Марией и др.

10. *Ладыженская Татьяна Сергеевна, княжна* (1919–2006) — дочь эмигрантов, всю жизнь прожила в Копенгагене, с 1980 г. посещала Россию, помогала старикам-эмигрантам, организовала лечение в Дании детей Чернобыля. С 1988 г. староста прихода Московской патриархии в Дании, в 1989 г. награждена орденом Святой равноапостольной княгини Ольги. В конце жизни создавала женский православный монастырь.

в чужой народ, чужую культуру, не обучали русскому языку, настраивали на смешанный брак, а в странах с русофобией даже представители дворянской знати порою меняли фамилию и имя на местные. Например, в Финляндии светлейшие князья Лопухины-Демидовы взяли фамилию Таммисуу, а князь Павел Эсперович Белосельский-Белозерский стал Пауль Мулин.

Но крайне редки были случаи злого отречения от родины. Так, дочь разоренного революцией петербургского аптекаря Алиса Розенбаум в 1926 г. бежала в США и, став под именем Айн Рэнд (*Ayn Rand*) известным писателем и философом, заявила:

> Мое чувство к России — это безграничная ненависть. Ненависть ко всей стране, включая царский период. Это самая омерзительная и самая мракобесная страна на земле [*Рэнд*].

Переходя на трудовое положение, беженцы объединялись в организации профессиональные, сословные, бытовые, общественные, политические, академические, создавали свои предприятия, учебные заведения, театры, включались в местную культурную жизнь. Из художников и скульпторов известность приобрели в основном модернисты. Выдающихся художников группы «Мир Искусства» Н. А. Бенуа и З. Н. Серебрякову знали лишь соотечественники, за рубежом их работы были не в моде.

Д. С. Мережковский считал: «Мы не эмигранты, мы — мигранты из России прошлого в Россию будущего» [*Струве 2002, 82*]. На заседании литературного общества «Зеленая лампа» он отметил: «Все русские люди жертвуют или Россией — свободе, или свободой — России» [*Терапиано, 67*]. Люди творческие и политически активные обрели в изгнании независимость личности и убеждений и небывалую свободу, невозможные при большевистском режиме. «Если есть какая-либо миссия у эмиграции, — писал Н. А. Бердяев, — то это есть, прежде всего, миссия свободной мысли, свободного и открытого утверждения правды, попираемых в советской России» [*Бердяев, 521*]. В центральных городах Русского зарубежья возникли русские издательства: библиографы выявили более 3 тыс. изданий русской периодики и более 14 тыс. наименований русских книг. Средний тираж русской зарубежной книги был 200 экземпляров, но окупаемость требовала в два-три раза больше [*Базанов, 11*].

Воспринимая свободу как дар, В. В. Набоков писал: «В России и талант не спасает; в изгнании спасает только талант» [*Набоков 1993б, 224*]. Но на чужбине многих талантливых интеллектуа-

лов ожидали трагедия невостребованности и жизнь на обочине, впроголодь. Даже писатель-изгнанник Борис Зайцев, чья жизнь во Франции сложилась благополучнее многих, признал: «Эмигрантство есть драма и школа смирения» [*Зайцев, 97*].

Непосильным оказалось сохранить Белую армию, рассредоточенную в разных частях света. Возникли полковые объединения, но внутренний раскол вызвало появление в 1924 г. двух непримиримых военно-политических организаций: 30 апреля великий князь Кирилл Владимирович создал Корпус Императорских Армии и Флота (КИАФ) и 31 августа объявил себя императором всероссийским, но признан был лишь близкими сторонниками; 1 сентября генерал барон П. Н. Врангель создал Русский Обще-Воинский Союз (РОВС) и 16 ноября его возглавил бывший царский Верховный главнокомандующий великий князь Николай Николаевич. Большинство военных изгнанников поддержало РОВС, стоящий вне политических партий на позиции не предрешения будущего государственного строя в России и отвергший претензии великого князя Кирилла Владимировича на престол. Вступавших в КИАФ исключали из РОВС.

Три главные силы скрепляли Русское зарубежье в единое целое, ставшее Зарубежной Россией: Русская православная церковь, уцелевшие за рубежом элементы старой российской государственности и общественности и русская культура.

Изгнание обострило религиозное чувство. Большой кафедральный собор св. Александра Невского в Париже часто не вмещал всех прихожан. Церковь стала главным объединяющим центром и помогала сберечь культурные и национальные традиции. Селясь колонией, православные всегда сообща строили церковь. Беженские церкви были «бедные как сами беженцы, не имеющие часто самого необходимого: богослужебных книг, сосудов, облачения, но согреваемые пламенем веры, сильные молитвой и слезами, сияющие светом Православия», — писал в 1925 г. С. С. Безобразов (впоследствии епископ Кассиан) [11] [*Безобразов, 102*].

С благодарностью вспоминает Елизавета Олехнович русских священников во Франции:

11. *Кассиан* (*Безобразов*) (1892–1965) — епископ; сын сенатора, окончил в 1914 г. Петербургский университет и преподавал историю Церкви. В 1922 г. из-за репрессий, связанных с изъятием церковных ценностей, бежал за рубеж, преподавал в 1-й Русско-сербской гимназии Белграда; участник РСХД и Братства Св. Софии; с 1925 г. в Париже доцент и с 1946 г. до кончины ректор Свято-Сергиевского богословского института; в 1932 г. пострижен митр. Евлогием (Георгиевским) в монашество, с 1934 г. архимандрит, с 1947 г. епископ Катанский. Похоронен в Сент-Женевьев де Буа.

В чужой стране, которая имела другую религию, священники нас утешали, поддерживали, давали нам силу. Если бы не они, я не думаю, что мы выдержали бы. Но и им трудно было. Русские считали: священник должен жить молитвами. Поэтому священники работали, а в свободное от работы время служили в церквах. Благодаря священникам у нас оставался дух русский, мы вкушали немного свою культуру [*Олехнович, 403*].

При церковном приходе возникали четверговая или воскресная школа для детей и подростков, обучавшая Закону Божьему, русскому языку, истории России, детские приюты, русский дом для немощных одиноких стариков, кассы взаимопомощи, библиотека с читальней. Церковь создала бесплатные амбулатории и убежища для больных, дома отдыха, православную типографию в Словакии, в монастыре Преподобного Иова Почаевского в Ладомирово, издавала духовные журналы, брошюры, книги, устраивала педагогические съезды.

Православная Церковь учреждала братства и сестричества. Наиболее известно Братство Святой Софии, в состав которого вошли крупнейшие религиозные мыслители [*БСС 2000*]. Его участник философ Н. С. Арсеньев [12] позднее признавал: «В этой *встрече* со Словом Божиим, пришедшим в мир, — главный смысл истории, и судеб мира, и человечества. И говорить об этом, может быть, также есть призвание русской эмиграции» [*Арсеньев, 237*].

Духовенства не хватало. По наблюдению французского историка Антуана Нивьера, в священники чаще всего шли бывшие гражданские и военные чиновники, реже интеллигенты. Они не имели полной богословской подготовки. Сначала ее давали только богословские факультеты в Варшаве, Софии, Белграде [*Нивьер, 35*].

Управляющий русскими приходами Западной Европы митр. Евлогий (Георгиевский) сумел собрать более 482 тыс. франков и приобрести в 1924 г. на северо-восточной окраине Парижа небольшое поместье со зданием лютеранской кирхи и несколькими домиками, которое преобразили в Свято-Сергиевское подворье. Там 30 апреля 1925 г. открылись первые богословские курсы

12. *Арсеньев Николай Сергеевич* (1888–1977, Си-Клифф, США), сын дипломата, философ, богослов, поэт. С 1912 г. приват-доцент Московского университета, правый октябрист, в Первую мировую войну уполномоченный РОКК, с 1918 г. профессор Саратовского университета, дважды арестован ЧК, в 1920 г. бежал за рубеж. В 1920–1944 гг. преподавал в Кёнигсбергском университете и в 1926–1938 гг. также и на православном богословском факультете Варшавского университета. В 1941–1942 гг. доброволец Вермахта, переводчик в лагере военнопленных. С 1945 г. преподавал в Париже, Лозанне, с 1947 г. — в Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке, с 1960 г. почетный доктор богословия. С 1971 г. до кончины председатель Русской академической группы в США.

подготовки пастырей. Из них вскоре вырос и развился по образцу российских духовных академий Свято-Сергиевский православный богословский институт, в 1930-е гг. он достиг расцвета и подготовил несколько поколений священников [*Бобринский, 17–29*].

В храмах вернулись к строгой иконописи XV–XVI вв. В то же время о. Александр Ельчанинов [13] сумел «на пушкинском русском языке изложить основные проблемы аскетической духовности» [*Струве 2002, 18*]. Н. А. Бердяев, высланный властями РСФСР в 1922 г. с другими неугодными большевикам интеллектуалами, создал и возглавил в 1925 г. в Париже журнал «Путь». Политическую задачу он считал вторичной, подчиненной задачам роста религиозной сознательности и понимания миссии Зарубежной России, выработке в ней более утонченного умственного и духовного вооружения для творческого развития русской духовной культуры. В «Пути» печатались религиозные философы-изгнанники и французские философы-спиритуалисты.

Оценивая религиозную жизнь в СССР как героизм, рождающий мучеников и исповедников, «Путь» призывал:

> Лишь напряженной духовной жизнью, лишь верностью идее России может русское рассеяние сохранить себя как единый русский народ, органически связанный с русским народом, в советской России сохранившим верность той же идее [*Путь 1925, 4–5*].

Миссию Зарубежной России «Путь» видел, прежде всего, в том, чтобы помочь повысить «религиозную сознательность» и готовить творческие религиозные силы «для грядущего национально-культурного возрождения России» [*Путь 1925, 5*]. Отмечалось, что силы эти накапливаются, «прежде всего, в молодежи, которая жаждет новой христианской жизни, а не реставрации старой греховной жизни», что высший слой культуры и интеллигенция возвращаются «к Христианской вере и Церкви. Это меняет стиль Православия. Оно перестает быть простецким, мужицким по преимуществу» [*Путь 1925, 5–7*].

13. *Ельчанинов Александр Викторович* (1881–1934, Париж) — протоиерей, историк религии. Сын офицера, учился в Петербургском университете и Московской Духовной академии; в 1905 г. редактор газет нелегального Христианского братства борьбы и член совета Московского религиозно-философского общества памяти В. Соловьева. С 1910 г. преподавал в Тифлисе, с 1914 г. директор гимназии. С 1921 г. — в Ницце, преподавал в мужском лицее; в 1926 г. рукоположен митр. Евлогием в сан священника, служил в Свято-Николаевском соборе. Член Братства Св. Софии, один из руководителей РСХД. В 1934 г. назначен священником собора св. Александра Невского в Париже, но, не имея денег на хирургическую операцию, вскоре умер.

В обращении русской прогрессивной интеллигенции к идеализму и религии скептик А. Изгоев увидел поиск «сил для предстоящей, неизмеримо более тяжелой, чем в предыдущие десятилетия, борьбы с коммунистическим и всяким иным государственным всемогуществом» [*Изгоев, 514*]. Но его тревожило, поддержит ли интеллигенцию в этой борьбе Православная церковь. В идее союза церковной иерархии «с борцами за свободу человека много утопического и нереального», — считал он и предсказывал, что защиту духовной и бытовой свободы возьмут на себя «вольные религиозные диссиденты» [*Изгоев, 515*].

«Накопление религиозной энергии идет у молодежи ярче, чем у старшего поколения», — признал философ и богослов В. В. Зеньковский[14] [*Зеньковский 1925, 90*]. Сочетая церковность с религиозной и политической терпимостью и духом свободы, молодежь объединялась в православные кружки и братства. Далекие от политики, активные монархисты и либералы-республиканцы вместе искали в православии ответ на вопросы своей жизни и объяснение трагедии Исхода. «Они несли в Церковь все свои думы и мечты — и если это вытекало из юношеского идеализма, то все же это было сознательное и безоглядное возвращение в Церковь» [*Зеньковский 2014, 44*].

До самой кончины В. В. Зеньковский руководил созданным в 1923 г. Русским студенческим христианским движением (РСХД). Это светское движение имело религиозные цели и охватило многие страны. Съезд РСХД в Хопове осенью 1924 г. счел наилучшим направлением развитие религиозных кружков в православные братства. В связи с этим участник РСХД Н. А. Клепинин[15] в 1926 г. отметил, что подчиненное церковной иерархии

14. *Зеньковский Василий Васильевич* (1881–1982, Париж), в Киеве в 1908 г. соучредитель религиозно-философского общества, профессор университета; в мае — октябре 1918 г. министр исповеданий Украинской державы. С 1920 г. в Белграде профессор университета, в 1923–1926 гг. в Праге — профессор детской психологии и директор Высшего педагогического института. С 1923 г. до кончины председатель и с 1944 г. духовник РСХД. С 1928 г. в Париже профессор и с 1944 г. декан Свято-Сергиевского богословского института; с 1942 г. иерей — рукоположен митр. Евлогием (Георгиевским), с 1944 г. протоиерей, с 1955 протопресвитер. Покоится в Сент-Женевьев де Буа.

15. *Клепинин Николай Андреевич* (1899–1941, Орел) — историк, сын архитектора. Офицер Добровольческой армии. Учился в Белградском университете, с 1926 г. в Париже, один из создателей Братства Св. Серафима, участник РСХД, сотрудничал с «YMCA-Press» и журналом «Путь», соредактор «Евразийского сборника». Друг и соратник С. Я. Эфрона, мужа М. А. Цветаевой, член «Союза возвращения на Родину». С октября 1937 г. жил в Москве, получив фамилию Львов, работал в Восточном отделе Всесоюзного общества культурной смычки. Вслед за С. Я. Эфроном в ноябре 1939 г. арестован, расстрелян. (Его младший брат священник в Париже Дмитрий Клепинин, участник Сопротивления, в 1943 г. арестован немцами, погиб в Бухенвальде, в 2004 г. причислен к лику святых.)

братство — это ядро движения, которое охватывает нецерковных, даже почти неверующих, а они — «живые соки», питающие РСХД. Чтобы не оттолкнуть их, помочь прийти к вере и Церкви, братство должно избегать католического клерикализма и протестантской неограниченной свободы. В оцерковлении молодежи РСХД видел

путь религиозного обновления, путь внутренней победы над революцией — единственный путь к спасению России, не отрицающий и внешнего переворота, но без которого сам этот переворот был бы безрезультатным [*Клепинин, 366–367*].

За рубежом сохранилась и продолжала работу инфраструктура дореволюционных дипломатических представительств. Российские послы, отказавшиеся признать законность захвата государственной власти большевиками, продолжали защищать интересы русских, оказавшихся в зарубежье. Уже в ноябре 1917 г. для согласования своей деятельности они создали в Париже Совещание послов под председательством посла во Франции В. А. Маклакова[16]. Оно отстаивало интересы России и старалось поддержать Белое движение морально и материально.

В феврале 1921 г. в Париже Совещание послов создало постоянный исполнительный орган — Совет послов, который выполнял государственные функции Министерства иностранных дел Зарубежной России. Инициатором его создания и председателем был искусный дипломат М. Н. Гирс[17], старейшина российского дипломатического корпуса и председатель Финансового совета, бережный распорядитель имевшимися за границей денежными активами Временного правительства. (После кончины М. Н. Гирса в 1932 г. преемником стал его ближайший помощник В. А. Маклаков.)

16. *Маклаков Василий Алексеевич* (1869–1957) — выдающийся адвокат, толстовец, в 1905 г. во Франции принят в масоны, участник лож в России и эмиграции; член ЦК Партии народной свободы, депутат Государственной думы, деятель Всероссийского Земского союза, с 1914 г. организатор медицинской помощи воинам. В 1917 г. председатель Юридического совещания при Временном правительстве, в июле назначен послом в Париж, участник Белого движения, статус посла сохранял до признания в октябре 1924 г. Францией СССР. Затем глава Центрального офиса по делам русских беженцев. Во время оккупации Парижа 5 месяцев в 1941 г. сидел в тюрьме, затем стал участником Сопротивления.

17. *Гирс Михаил Николаевич* (1856–1932) — сын министра иностранных дел, с 1878 г. в МИД, посланник в Бразилии и Аргентине, Китае, Баварии, Румынии; посол в 1911–1914 гг. в Константинополе, с 1915 г. до декабря 1917 г. — в Риме дуайен дипломатического корпуса. С 1918 г. в Париже, старейшина русских дипломатов за рубежом, в 1918–1920 гг. член Русского политического совещания, в 1922 г. возглавил Совет послов и в 1923 г. Комитет попечительства о русских детях во Франции.

ИСКРЫ
№ 12. Иллюстрированный художественно-литературный и юмористический журнал съ карикатурами. № 12.
Наши дипломаты.

Михаил Николаевич Гирс
(1856–1932 гг.)

Василий Алексеевич Маклаков
(1869–1957 гг.)

В 1923 г., сидя в российском посольстве, Маклаков четко обозначил свою позицию:

> Временно Россия осталась без законной власти, что осталось [—] это понятие России и русского государства, не зависящее от власти (большевиков. — *В. Ч.*), и все те, которые признают себя гражданами этого государства, могут обращаться ко мне, ибо я сейчас представляю Россию неопределенного правительства, которого нет, не Временного правительства, которое низвергнуто, а Россию вообще, Россию как таковую. <…> И я, покуда сижу здесь, окажу помощь всякому, кто обратится ко мне, как представителю России [*Маклаков, 158*].

Международно-правовое признание СССР вынуждало бывших российских послов уступать здания посольств советским послам и создавать организации с неофициальными дипломатическими полномочиями.

За рубежом возродились старые российские общественные организации. Центральное управление Земско-городского союза (Земгора) возглавил князь Г. Е. Львов[18]. Активную работу вело

18. *Львов Георгий Евгеньевич, князь* (1861–1925) — вождь земского движения, депутат I Государственной думы, с 1914 г. глава Всероссийского земского (с 1915 г. — земско-городского) союза. Со 2 марта по 7 июля 1917 г. глава Временного правительства и министр внутренних дел. В Париже в декабре 1918 — июле 1919 г. — председатель Русского политического совещания, на жизнь зарабатывал ремесленным трудом.

Российское общество Красного Креста (РОКК). Земгор постепенно обрел представительства в разных странах Европы, Азии, Северной Африки. Они защищали правовые интересы русских беженцев и изгнанников, помогали лечиться, устраиваться на работу. Имея значительные денежные средства, Земгор и РОКК финансировали русские школы в разных странах. Детей и подростков объединяли в движения русских скаутов и витязей.

Проявив славянскую солидарность, правительства Югославии, Чехословакии и Болгарии содержали русские школы. В Белграде 1-я Русско-сербская гимназия[19] с 1933 г. заняла 2-й этаж в четырехэтажном Русском доме памяти императора Николая II — подарке короля Югославии Александра I русским изгнанникам [*Арсеньев, Ордовский-Танаевский, 33–80*].

Массовый Исход из России осложнялся для Европы тяжелой экономической депрессией, вызванной мировой войной. Осознав острую и неотложную необходимость решения этой сложной проблемы, Совет Лиги Наций создал в 1921 г. Верховный Комиссариат по делам русских беженцев[20]. Разместили его в здании Лиги Наций. Верховным комиссаром по делам русских беженцев 20 августа 1921 г. назначили Фритьофа Нансена[21], успешного верховного комиссара Лиги Наций по делам военнопленных. Ему удалось вернуть на родину в 26 стран более 427 тыс. военнопленных Первой мировой войны, включая 250 тыс. репатриантов в Россию [*Бочарова 2008, 7–8*]. По предложению Герберта Гувера[22], главы воен-

19. 1-я Русско-сербская гимназия в Белграде открыта 14 октября 1920 г. Курс обучения составлял 8 лет, аттестат зрелости позволял поступить в любой университет или военное училище Югославии. Основатель и до 1925 г. директор Русской гимназии правовед В. Д. Плетнев выхлопотал разрешение совместно обучать учащихся обоего пола. В 1930 г. разделена на мужскую и женскую. В немецкую оккупацию гимназия выжила, закрылась в сентябре 1944 г. в связи с эвакуаций, вызванной приближением Красной армии. Подробнее см.: «Гимназия в лицах. Первая русско-сербская гимназия в Белграде (1920–1944)» [*Арсеньев, Ордовский-Танаевский*].

20. С декабря 1924 г. Верховный комиссариат прикрепили к Международному бюро труда Лиги Наций, которое возглавлял Альберт Тома, поскольку помощь в трудоустройстве беженцев была едва ли не главной проблемой, но уже в 1929 г. вернули в непосредственное подчинение Совету Лиги Наций.

21. *Нансен Фритьоф* (1861–1930), герой полярных исследований, доктор зоологии, основоположник физической океанографии. С 1898 г. почетный член Российской Академии наук. С 1905 г. политик и дипломат, участник разрыва унии Норвегии со Швецией, убедил датского принца Карла стать королем Норвегии Хоконом VII, посланник Норвегии в Лондоне. С 1908 г. профессор океанографии в университете Кристиании (Осло), совершал научные плавания; с 1914 г. президент Союза обороны, с 1918 г. председатель Норвежского союза по созданию Лиги Наций. С 1920 г. в Лиге Наций главный представитель Норвегии и Верховный комиссар. Лауреат Нобелевской премии мира 1922 г.

22. *Гувер Герберт Кларк* (1874–1964) — крупный горный инженер-промышленник, основал в 1919 г. Гуверовский институт войны, революции и мира, в 1921–1928 гг. министр торговли США, в 1929–1933 гг. — 31-й президент США, затем сторонник умиротворения Гитлера, противник предоставления СССР помощи по ленд-лизу, организатор продовольственной помощи Европе после Второй мировой войны. Однофамилец директора ФБР Джона Эдгара Гувера.

но-продовольственного ведомства США и организации АРА, созданной для продовольственной помощи Европе, Нансен являлся верховным комиссаром Лиги Наций по борьбе с голодом в России.

Первым официальным представителем Совета послов в Лиге Наций и ее Верховном комиссариате по делам русских беженцев был И. Н. Ефремов[23], представителем РОКК — Ю. И. Лодыженский. В конце 1921 г. И. Н. Ефремова сменил К. Н. Гулькевич[24], бывший посол в Норвегии, которого Ф. Нансен высоко ценил как искусного дипломата и скромного, глубоко религиозного человека. После своего назначения верховным комиссаром по делам русских беженцев Нансен уговорил Гулькевича переехать в Женеву и стать помощником. Все 14 лет работы в Лиге Наций главный помощник Нансена не имел жалования и секретаря; собственноручно отвечал на многочисленные письма беженцев и в международных кругах быстро завоевал симпатию [*Возрождение 1935; Руднев, 466–470*].

Назначенный специальным экспертом Верховного комиссариата К. Н. Гулькевич сумел привить Лиге Наций понимание того, что проблем российских беженцев не изжить, пока в России большевистская диктатура. По свидетельству В. В. Руднёва[25], достоинствами Гулькевича были «выдержка и такт, умение быть гибким в обхождении препятствий, сохраняя неуклонную верность основной цели, правильно выбрать благоприятный момент для постановки

23. *Ефремов Иван Николаевич* (1886–1945) — казак-дворянин, председатель съезда мировых судей, в 1902–1903 гг. член Международного третейского суда, с 1909 г. председатель Русской группы Межпарламентского союза, член Совета старейшин Государственной думы и в 1912–1914 гг. член ЦК Партии прогрессистов. С 1914 г. до кончины масон. В 1917 г. председатель ЦК Российской радикально-демократической партии, с 11 июля министр юстиции и генеральный прокурор, затем, с 24 июля министр государственного призрения и председатель малого совета (заместителей министров) Временного правительства, с 25 сентября посол в Швейцарии. В 1920 г. участник первого собрания Лиги Наций. С 1921 г. член демократической группы Партии народной свободы. В 1925 г. делегат Всемирного конгресса мира. С 1926 г. возглавлял Комитет помощи русским писателям и ученым во Франции. В 1927 г. соучредитель в Париже Международной дипломатической академии. В 1936–1937 гг. член президиума Совета общественных организаций.

24. *Гулькевич Константин Николаевич* (1865–1935, Лозанна) — с 1886 г. сотрудник МИД России, с 1908 г. — 1-й секретарь посольства в Риме, с 1912 г. советник посольства в Константинополе, с 1915 г. посланник в Осло, с мая 1917 г. посол в Стокгольме, в декабре уволен Троцким, занимал посольство до сентября 1920 г. В 1921 г. уехал в Осло, затем в Берлин, Дрезден, Париж. С января 1922 г. в Женеве, с ноября 1925 г. имел Нансеновский паспорт [См.: *Виттих, 107–136*].

25. *Руднёв Вадим Викторович* (в печатных публикациях — Руднев) (1879–1940), доктор медицины, социалист-революционер. В Первую мировую войну оборонец, врач на госпитальном судне на Волге. В 1917 г. глава московских эсеров, с июня — городской голова Москвы, в октябре-ноябре боролся с большевиками, возглавив Комитет общественной безопасности. В 1918 г. в белой Одессе глава бюро Союза городов, в апреле 1919 г. эвакуирован с французами за рубеж. В Париже с 1920 г. соредактор, с 1939 г. — единственный редактор «Современных записок». Член Исполнительного комитета Земгора и Совещательного комитета представителей русских организаций Международного офиса по делам беженцев им. Ф. Нансена в Лиге Наций.

очередной задачи, использовать полезные иностранные связи» [*Руднев, 467*]. Благодаря ему в Лиге Наций «были проведены международные соглашения, несколько смягчающие бесправное положение эмигрантов; допущено, наконец, представительство самой эмиграции в международном беженском центре при Лиге Наций» [*Руднев, 468*].

Западные круги видели лишь два пути решения беженского вопроса: репатриировать в Россию либо распылить по белу свету и ассимилировать. Не вполне понимая, почему появились эти беженцы и изгнанники, и имея богатый опыт репатриации военнопленных, Ф. Нансен одним махом хотел решить вопрос: вернуть в РСФСР, обещая своим посредничеством гарантировать освобождение от наказаний и нормальное устройство жизни. Ю. И. Лодыженский вспоминал:

> По очевидной подсказке из Москвы Нансен оказался вовлечен в бессмысленный и преступный проект массовой репатриации русских беженцев, и прежде всего контингентов белых армий [*Лодыженский, 217*].

При обсуждении в Верховном комиссариате план Нансена вызвал русский протест. Под дружным давлением общественных организаций Зарубежной России ему пришлось отменить свой план.

В русских зарубежных кругах начали даже подозревать монархиста Нансена в просоветских настроениях. Поводы давал Кремль: не позволяя Лиге Наций открыть представительство, открыл Представительство доктора Ф. Нансена в России (работало до 1924 г.); привлекал Нансена к организации обмена арестованных западных коммунистов на советских политзэков-социалистов. Моссовет 7 февраля 1922 г. избрал его почетным депутатом. Ощутив политическую игру, Нансен отказался, но повторной просьбе в сентябре 1923 г. уступил. Он тщетно пытался уговорить Кремль участвовать в Лиге Наций, идти на сближение с Западом, но на себе испытал противодействие советской бюрократии и Иностранного отдела ВЧК. Узнав об аресте патриарха Тихона, Нансен письменно жестко предостерег Троцкого: расстрел патриарха вынудит прекратить работу организаций помощи РСФСР [*Бочарова 2005, 121–164; Бочарова 2012, 34–37*].

Беженцы и изгнанники из России не имели подданства, обладая утратившим силу царским паспортом или документом власти, исчезнувшей в пекле Гражданской войны. Только Бельгия выдавала удостоверение личности, уравнивавшее в правах

с бельгийцами, а для поездок за рубеж — заграничный паспорт. В большинстве стран получение нового подданства было длительное, многоступенчатое и не во всем уравнивало с коренным населением. При этом новый подданный терял право на помощь Лиги Наций и становился обузой для принявшей страны.

Большинство изгнанников и беженцев из России и не желало натурализации, надеясь вернуться на родину. Поэтому им требовался документ, чтобы легализоваться, избегать отождествления с советскими гражданами, найти работу либо избрать иную страну проживания. Проект паспорта российского беженца разработала для Верховного комиссариата Нансена Центральная юридическая комиссия под председательством барона Б. Э. Нольде[26], созданная при Совете послов в Париже.

Большинство стран не желало уравнивать в правах беженцев со своими подданными. Поэтому из проекта паспорта Конференция стран участниц Лиги Наций 1922 г. в Женеве изъяла все, что касалось прав на трудоустройство, пособия по безработице, болезни, инвалидности. Затем Совет Лиги Наций утвердил текст паспорта российского беженца на двух языках — французском и страны пребывания. Выдавали его на год, но с правом продления. В разных странах различались внешняя форма паспорта, его стоимость, плата за продление. Стоил паспорт не дешево, получить бесплатно мог надеяться лишь совсем неимущий. Законную силу паспорту придавали наклеенные в нем специальные платные марки Лиги Наций с портретом Ф. Нансена (поэтому паспорт прозвали нансеновским).

Паспорт позволял получить визу на выезд, но без права возвращения (этот запрет некоторые страны отменили в 1926 г.). При пересечении границы к обладателю нансеновского паспорта относились с особым интересом. В новой стране обитания полагалось получить новый нансеновский паспорт. Посещение России

26. *Нольде Борис Эммануилович, барон* (1876–1948) — юрист, историк, теоретик международного права. В 1906–1909 гг. член Государственного совета. С 1907 г. служил в МИД, с 1916 г. член ЦК Партии народной свободы. В 1917 г. один из авторов Акта великого князя Михаила Александровича об отказе занять престол до согласия Учредительного собрания; в марте — мае заместитель министра иностранных дел Временного правительства, затем преподавал в Петроградском университете, участник антибольшевистского Правого центра. В 1919 г. бежал в Финляндию, по поручению адмирала А. В. Колчака уговаривал Маннергейма участвовать в походе на Петроград. В Париже — член Национального комитета и бюро съезда Русского национального объединения. С 1927 г. член Междуправительственной совещательной комиссии в Верховном комиссариате по делам беженцев Лиги Наций. Преподавал на Высших военно-научных курсах генерала Н. Н. Головина и Русском отделении Сорбонны. Кавалер ордена Почетного легиона. С 1947 г. председатель Международного института права. До кончины жил с «нансеновским паспортом».

сразу лишало статуса беженца и этого паспорта. Но его владельца легко могли выслать в другую страну или депортировать в СССР как неблагонадежного за просоветские настроения, германофильство и т. д. Высылки участились в годы мирового экономического кризиса. Лишь с 1935 г. некоторые государства Лиги Наций начали уравнивать в правах владельцев нансеновских паспортов со своими подданными.

Кроме беженцев и изгнанников из России Лига Наций предоставила право на нансеновский паспорт только армянским беженцам в 1924 г., приравняв турецкий геноцид армян к большевистскому классовому и политическому террору. В 1926 г. лишили прав на нансеновский паспорт прибывших из СССР легально, с советским паспортом, а также беженцев из новых государств на бывшей территории России (Польша, Литва, Латвия, Эстония, Финляндия).

Число государств, признавших нансеновский паспорт, за 1922–1930 гг. возросло с 12 до 51. Не выполнил данного в Лиге Наций обязательства выдавать этот паспорт Китай, предпочитая держать почти полмиллиона беженцев из России в полной зависимости и бесправии.

После кончины Ф. Нансена Верховный комиссариат в апреле 1931 г. преобразовали в Международный офис по делам беженцев имени Ф. Нансена. К тому времени ведущие страны Европы признали СССР, но представитель Зарубежной России К. Н. Гулькевич не только не утратил полномочий, они даже расширились: он начал участвовать с правом голоса в Административном совете, в Комитете управления и в Финансовой комиссии [*Виттих, 121–122*]. Играя руководящую роль в Совещательном комитете русских организаций, созданном при Международном офисе по делам беженцев, Гулькевич добивался единства, необходимого для защиты интересов Зарубежной России в Лиге Наций [*Руднев, 468*]. Вскоре ему пришлось решать проблемы потока русских беженцев из Германии, где установился сходный со сталинским авторитарный режим Гитлера и его Национал-социалистической рабочей партии Германии.

Официальное представительство в Лиге Наций Совета послов и других русских общественных организаций и обретение своего международно признанного нансеновского паспорта означали признание де факто Зарубежной России государствами Лиги Наций.

(*Окончание статьи в следующем номере журнала.*)

## Источники


1. *Безобразов* = Безобразов С. С. Русский православный богословский институт в Париже // Путь : Орган русской религиозной мысли. 1925. № 1. С. 102–106.
2. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Дневник философа // Путь : Орган русской религиозной мысли. 1926. № 4. С. 521–526.
3. *БСС* = Братство Святой Софии : Материалы и документы 1923–1939. М. : Русский путь; Париж : YMCA-Press, 2000. 336 с.
4. *Возрождение 1926* = Сущность и назначение Зарубежной России // Возрождение. 1926. № 308. 6 апреля. С. 1.
5. *Возрождение 1935* = Вл. Ф[елькнер]. К. Н. Гулькевич // Возрождение. 1935. Т. 11. № 3676. 27 июня. С. 3.
6. *Зайцев* = Зайцев Б. К. Дни. М. : Русский путь; Париж : YMCA-Press, 1995. 480 с.
7. *Зеньковский 1925* = Зеньковский В. В. Религиозное движение среди русской молодежи в эмиграции // Путь : Орган русской религиозной мысли. 1925. № 1. С. 90–101.
8. *Зеньковский 2014* = Зеньковский В. В. Из моей жизни : Воспоминания. М. : Книжница, 2014. 464 с.
9. *Изгоев* = Изгоев А. С. Рожденное в революционной смуте. М. : Дело, 2017. 600 с.
10. *Клепинин* = Клепинин Н. А. Братство и пути православного студенческого движения // Путь : Орган русской религиозной мысли. 1926. № 3. С. 363–368.
11. *Ладыженская-Мейнерс* = Ладыженская-Мейнерс Т. С. Родина — это то, чем живет твое сердце и дорожит душа // Северный Благовест : Журнал приходов РПЦ Московского Патриархата в северных странах. 2007. № 3 (12). С. 42–43.
12. *Лодыженский* = Лодыженский Ю. И. От Красного Креста к борьбе с Коминтерном. М. : Айрис-пресс, 2013. 576 с.
13. *Маклаков* = Спор о России : В. А. Маклаков — В. А. Шульгин. Переписка 1919–1939 гг. М. : РОССПЭН, 2012. 439 с.
14. *Набоков 1993а* = Набоков В. В. Кэмбридж // Он же. Романы. Рассказы. Эссе. СПб. : Энтар, 1993. С. 211–214.
15. *Набоков 1993б* = Набоков В. В. О Ходасевиче // Он же. Романы. Рассказы. Эссе. СПб. : Энтар, 1993. С. 224–226.
16. *Путь 1925* = Духовные задачи русской эмиграции. (От Редакции) // Путь: орган русской религиозной мысли. 1925. № 1. С. 3–8.
17. *Окунцов* = Окунцов И. К. Русская эмиграция в Северной и Южной Америке. Буэнос-Айрес : Сеятель, 1967. 431 с.

18. *Олехнович* = Черняев В. Ю. Голос из Зарубежной России : Беседы с Е. А. Данн (Олехнович) // Нансеновские чтения, 2012. СПб. : Русская эмиграция, 2014. С. 389–434.
19. *РЗС* = Российский Зарубежный Съезд. 1926. Париж : Документы и материалы. М. : Русский путь, 2006. 848 с.
20. *Руднев* = Руднев В. В. К. Н. Гулькевич // Современные записки : Общественно-политический и литературный журнал. 1935. Кн. 59. С. 466–470.
21. *Рэнд* = Васильченко В. Алиса здесь больше не живет. Айн Рэнд и другие советские эмигранты второй волны. URL: https://zona.media/test/2019/01/16/emigration-3 (дата обращения: 28.02.2020).
22. *Сно* = Сно В. А. Круг жизни // Нансеновские чтения, 2010. СПб. : Русская эмиграция, 2012. С. 325–345.
23. *Соловьёв* = Соловьёв Ю. А. Воспоминания дипломата, 1893–1922. М. : Изд. соц.-экон. литературы, 1959. 415 с.
24. *СУ РСФСР 1921* = О лишении прав гражданства некоторых категорий лиц, находящихся за границей // Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства за 1921 г. № 72. Ст. 578. М. : Управление делами Совнаркома СССР, 1944. С. 950.
25. *СУ РСФСР 1922* = О лишении прав гражданства некоторых категорий лиц, находящихся за границей // Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства за 1922 г. № 1. Ст. 11. М. : Управление делами Совнаркома СССР, 1950. С. 10.
26. *СУ СССР 1924* = Положение о союзном гражданстве // Собрание законов и распоряжений рабоче-крестьянского правительства СССР. 1924. № 23. Ст. 202. URL: https://www.lawmix.ru/sssr/16990 (дата обращения: 7.11.2019).
27. *Терапиано* = Терапиано Ю. К. Зеленая Лампа // Он же. Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924–1974) : Эссе, воспоминания, статьи / Сост. Р. Герра. СПб. : Росток, 2014. С. 55–104.

## Литература

1. *Арсеньев* = Арсеньев Н. С. О русской эмиграции (с 1920 по 1971 г.) и о духовном ее служении // Русское Возрождение : Независимый русский православный национальный журнал. 1992–1993. № 60–61. С. 214–237.
2. *Арсеньев, Ордовский-Танаевский* = Гимназия в лицах : Первая русско-сербская гимназия в Белграде (1920–1944) : В 2 кн. / Авторы-составители А. Б. Арсеньев, М. Л. Ордовский-Танаевский. Кн. 1. Белград : Институт славяноведения РАН : МИА принт, 2018. 638 с.
3. *Базанов* = Базанов П. Н. Издательская деятельность политических организаций русской эмиграции (1917–1988 гг.). СПб. : СПбГУКИ, 2008. 468 с.

4. *Бобринский* = Преподобный Сергий в Париже : История Парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института / Отв. ред. протопр. Б. Бобринский. СПб. : Росток, 2010. 710 с.
5. *Бочарова 2005* = Бочарова З. С. «…Не принявший иного подданства» : Проблемы социально-правовой адаптации российской эмиграции в 1920–1930-е годы. СПб. : Нестор, 2005. 351 с.
6. *Бочарова 2008* = Бочарова З. С. Ф. Нансен между двумя Россиями // Нансеновские чтения, 2007. СПб. : Русская эмиграция, 2008. С. 7–25.
7. *Бочарова 2011* = Бочарова З. С. Российское зарубежье 1920–1930-х гг. как феномен отечественной истории. М. : АИРО-XXI, 2011. 304 с.
8. *Бочарова 2012* = Бочарова З. С. «Нансен слишком влиятельная и нужная нам фигура…» (гуманитарная деятельность Фритьофа Нансена в Советской России) // Берега: информационно-аналитический сборник о русском зарубежье. Вып. 16. СПб. : Русская эмиграция, 2012. С. 31–42.
9. *Виттих* = Виттих К. Константин Николаевич Гулькевич — биографические заметки // Нансеновские чтения, 2007. СПб. : Русская эмиграция, 2008. С. 107–136.
10. *Нивьер* = Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе, 1920–1995 : Биографический справочник. М. : Русский путь; Париж : YMCA-Press, 2007. 567 с.
11. *Струве* = «YMCA-Press» в Архангельске. Встречи с Н. А. Струве : Лекции, интервью, беседы. Архангельск : Община храма Сретения Господня, 2002. 184 с.
12. *Хрисанфов* = Хрисанфов В. И. Российский «исход» : Мифы и реальность : Историографическое исследование о численности «первой волны» российской эмиграции 1917–1920 гг. СПб. : Культурно-просветительское товарищество, 2014. 196 с.
13. *Черняев* = Черняев В. Ю. Кронштадтские повстанцы, белая эмиграция и антибольшевистское подполье Петрограда // Нансеновские чтения 2008. СПб. : Русская эмиграция, 2009. С. 17–38.

**V. Yu. Chernyaev**

## Russia Abroad and its Ecclesiastical and Historical Significance

The article is devoted to the analysis of the ecclesiastical and historical significance of Russia Abroad. It shows a conceptual difference between Russia Abroad and the Russians oversees, the concepts which are often mistakenly used as synonyms.

Russia Abroad was a unique phenomenon in the World History of the 20th century. The activities of the Russian Council of Ambassadors, which did not recognize the power of the Bolsheviks assigned to Paris, the main center of the intellectual forces of Russian exiles, the role of the capital of Russia Abroad. The article shows the role the League of Nations and especially the role of F. Nansen and K. N. Gulkevich in solving the problems of Russian refugees, exiles and emigrants. Official representation in the League of Nations of the Council of ambassadors and other Russian public organizations and the acquisition of their internationally recognized Nansen passport meant de facto recognition of Russia Abroad by the States of the League of Nations. Being a temporary State organization without its own territory, Russia Abroad had its own (Nansen's) passport and its own anthem, memorable dates and holidays. Only in Russia Abroad did the Russian culture of the Silver age continue to develop. Special attention in the article is given to the role of the Russian Orthodox Church in Russia Abroad and to the relations between its leaders abroad, — Metropolitan Evlogy (Georgievsky) and Metropolitan Antony (Khrapovitsky). Exiled Russian philosophers connected their main hope for spiritual overcoming of the political split between Russians outside and inside Russia with the Russian Orthodox Church abroad. Despite its positive role, the Russian Orthodox Church abroad, unfortunately, could not become the main connecting and organizing force of Russia Abroad, largely due to the rivalry of hierarchs. Russia Abroad was unable to overcome its internal political disunity and create a unified will. The second and third waves, as well as the new generations of the first wave, could not breathe strength into fading away Russia Abroad that was fading away. Russia Abroad disappeared along with the collapse of the Communist system, which was facilitated by its opposition and struggle. So far, only the tip of the huge iceberg of Russia Abroad has been explored. Historians are still only on the way to this world-historical phenomenon and the development of its religious and philosophical, literary, scientific, technical, artistic and architectural heritage. Special attention is paid to the scientific and practical value, significance and usefulness of the research of scientific problems of Russia Abroad in order to solve the problems of migrants in modern Russia.

KEYWORDS: Russia Abroad, the Russians oversees, the Russian Orthodox Church, the League of Nations, F. Nansen, K. N. Gulkevich, Metropolitan Evlogy (Georgievsky), Metropolitan Antony (Khrapovitsky), the Russian Foreign Congress of 1926.

## References

### SOURCES


1. Berdiaev N. A. (1926). “Dnevnik filosofa” [“Diary of a Philosopher”]. *Put’: organ russkoi religioznoi mysli*, 1926, n. 4, pp. 521–526 (in Russian).
2. Bezobrazov S. S. (1925). “Russkii pravoslavnyi bogoslovskii institut v Parizhe” [“Russian Orthodox Theological Institute in Paris”]. *Put’: organ russkoi religioznoi mysli*, 1925, n. 1, pp. 102–106 (in Russian).
3. *Bratstvo Sviatoi Sofii : Materialy i dokumenty, 1923–1939* [The Brotherhood of Hagia Sophia: Materials and Documents, 1923–1939]. Moscow : Russkii put’; Paris : YMCA-Press, 2000 (in Russian).
4. Cherniaev V. Iu. (2014). “Golos iz Zarubezhnoi Rossii : Besedy s E. A. Dann (Olekhnovich)” [“Voice from the Russia Abroad : Conversations with E. A. Dann (Olehnovich)”], in *Nansenovskie chteniia 2012* [Nansen Readings 2012], St. Petersburg : Russkaia emigratsiia, pp. 389–434 (in Russian).
5. “Dukhovnye zadachi russkoi emigratsii. (Ot Redaktsii)” [“Spiritual Tasks of the Russian Emigration (from the editors)”]. *Put’: organ russkoi religioznoi mysli*, 1925, n. 1, pp. 3–8 (in Russian).
6. Izgoev A. S. (2017). *Rozhdennoe v revoliutsionnoi smute* [Born in revolutionary turmoil]. Moscow : Delo (in Russian).
7. Klepinin N. A. (1926). “Bratstvo i puti pravoslavnogo studencheskogo dvizheniia” [“Brotherhood and Directions of the Orthodox Student Movement)”]. *Put’: organ russkoi religioznoi mysli*, 1926, n. 3, pp. 363–368 (in Russian).
8. Ladyzhenskaia-Meiners T. S. (2007). “Rodina — eto to, chem zhivet tvoe serdtse i dorozhit dusha” [“Homeland is what your heart lives and soul values”]. *Severnyi Blagovest: Zhurnal prikhodov RPTs Moskovskogo Patriarkhata v severnykh stranakh*, 2007, n. 3 (12), pp. 42–43 (in Russian).
9. Lodyzhenskii Iu. I. (2013). *Ot Krasnogo Kresta k bor’be s Kominternom* [From Red Cross to the fight against the Communist International]. Moscow : Airis-Press (in Russian).
10. Nabokov V. V (1993). “Kembridzh” [“Cambridge”], in Idem. *Romany. Rasskazy. Esse* [Novels. Stories. Essay], St. Petersburg : Entar, pp. 211–214 (in Russian).
11. Nabokov V. V. (1993). “O Khodaseviche” [“About Khodasevich”], in Idem. *Romany. Rasskazy. Esse* [Novels. Stories. Essay]. St. Petersburg : Entar, pp. 224–226 (in Russian).
12. “O lishenii prav grazhdanstva nekotorykh kategorii lits, nakhodiashchikhsia za granitsei” [“On the deprivation of citizenship rights of certain categories of persons located abroad”] in *Sobranie uzakonenii i rasporiazhenii rabochego*

*i krest'ianskogo pravitel'stva za 1921 g*. [Collection of laws and regulations of the Workers 'and Peasants' Government of the Union of Soviet Socialist Republics, 1921], n. 72, art. 578, Moscow : Office of the Affairs of the Council of People's Commissars of the USSR, 1944, p. 950 (in Russian).

13. "O lishenii prav grazhdanstva nekotorykh kategorii lits, nakhodiashchikhsia za granitsei" ["On the deprivation of citizenship rights of certain categories of persons located abroad"], in *Sobranie uzakonenii i rasporiazhenii rabochego i krest'ianskogo pravitel'stva za 1922 g.* [Collection of laws and regulations of the Workers 'and Peasants' Government of the Union of Soviet Socialist Republics, 1922], n. 1, art. 11. Moscow : Office of the Affairs of the Council of People's Commissars of the USSR, 1950, p. 10 (in Russian).
14. Okuntsov I. K. (1967). *Russkaia emigratsiia v Severnoi i Iuzhnoi Amerike* [Russian emigration to North and South America]. Buenos-Aires : Seiatel' (in Russian).
15. "Polozhenie o soiuznom grazhdanstve", in *Sobranie zakonov i rasporiazhenii raboche-krest'ianskogo pravitel'stva SSSR* [Collection of laws and regulations of the Workers 'and Peasants' Government of the Union of Soviet Socialist Republics, 1924], n. 23, art. 202, available at: https://www.lawmix.ru/sssr/16990 (7.11.2019) (in Russian).
16. Rudnev V. V. (1935). "K. N. Gul'kevich". *Sovremennye zapiski: obshchestvenno-politicheskii i literaturnyi zhurnal*, 1935, v. 59, pp. 466–470 (in Russian).
17. *Rossiiskii Zarubezhnyi S"ezd. 1926. Parizh : Dokumenty i materialy* [Russian Foreign Congress. 1926. Paris. Documents and materials]. Moscow : Russkii put', 2006 (in Russian).
18. Sno V. A. (2012). "Krug zhizni" ["Circle of life"], in *Nansenovskie chteniia 2010* [Nansen Readings 2010], St. Petersburg : Russkaia emigratsiia, pp. 325–345 (in Russian).
19. Solov'ev Iu. A. (1959). *Vospominaniia diplomata, 1893–1922* [Memoirs of a Diplomat, 1893–1922]. Moscow : Publisher of Social and Economic Literature (in Russian).
20. *Spor o Rossii : V. A. Maklakov — V. A. Shul'gin. Perepiska 1919–1939 gg*. [Debate about Russia V. A. Maklakov and V. V. Shulgin. Correspondence, 1919–1939]. Moscow : ROSSPEN, 2012 (in Russian).
21. "Sushchnost' i naznachenie Zarubezhnoi Rossii" ["The essence and purpose of the Russia Abroad"]. *Vozrozhdenie*, 1926, n. 308. April 6, p. 1 (in Russian).
22. Terapiano Iu. K. (2014) "Zelenaia Lampa" ["Green lamp"], in Idem. *Literaturnaia zhizn' Parizha za polveka (1924–1974) : Esse, vospominaniia, stat'i* [Russian literary life in Paris for half a century (1924–1974) : Essays, memoirs, articles], St. Petersburg : Rostok, pp. 55–104 (in Russian).
23. Vasil'chenko V. (2019). *Alisa zdes' bol'she ne zhivet. Ain Rend i drugie sovetskie emigranty vtoroi volny* [Alice no longer lives here. Ayn Rand and other

Soviet emigres of the second wave], available at: https://zona.media/test/2019/01/16/emigration-3 (28.02.2020) (in Russian).
24. Vl. F[el'kner] (1935). "K. N. Gul'kevich". *Vozrozhdenie*, 1935, v. 11, n. 3676, July 27, p. 3 (in Russian).
25. Zaitsev B. K. (1995). *Dni* [Days]. Moscow : Russkii put'; Paris : YMCA-Press (in Russian).
26. Zen'kovskii V. V. (1925). "Religioznoe dvizhenie sredi russkoi molodezhi v emigratsii" ["Religious movement among Russian youth in exile"]. *Put': organ russkoi religioznoi mysli*, 1925, n. 1, pp. 90–101 (in Russian).
27. Zen'kovskii V. V. (2014). *Iz moei zhizni : Vospominaniia* [From my life: Memories]. Moscow : Knizhnitsa (in Russian).

## BIBLIOGRAPHY

1. Arsen'ev A. B., Ordovskii-Tanaevskii M. L. (eds.) (2018). *Gimnaziia v litsakh : Pervaia russko-serbskaia gimnaziia v Belgrade (1920–1944)* [High school faces : The first Russian-Serbian gymnasium in Belgrade (1920–1944)] : In 2 v., v. 1. Belgrad : Institut slavianovedeniia RAN : MIA print (in Russian).
2. Arsen'ev N. S. (1992–1993). "O russkoi emigratsii (s 1920 po 1971 g.) i o dukhovnom ee sluzhenii" ["About Russian emigration (from 1920 to 1971) and its spiritual ministry"]. *Russkoe Vozrozhdenie: nezavisimyi russkii pravoslavnyi natsional'nyi zhurnal*, 1992–1993, n. 60–61, pp. 214–237 (in Russian).
3. Bazanov P. N. (2008). *Izdatel'skaia deiatel'nost' politicheskikh organizatsii russkoi emigratsii (1917–1988 gg.)* [Publishing activity of political organizations of the Russian emigration (1917–1988)]. St. Petersburg : SPbGUKI (in Russian).
4. Bobrinskii B. (ed.) (2010). *Prepodobnyi Sergii v Parizhe : Istoriia Parizhskogo Sviato-Sergievskogo Pravoslavnogo Bogoslovskogo Instituta* [Blessed Sergius in Paris: History of the Paris St. Sergius Orthodox Theological Institute]. St. Petersburg : Rostok (in Russian).
5. Bocharova 2012 = Bocharova Z. S. (2012). " 'Nansen slishkom vliiatel'naia i nuzhnaia nam figura…' (gumanitarnaia deiatel'nost' Frit'ofa Nansena v Sovetskoi Rossii)" ["'Nansen is too influential and we need a figure…' (humanitarian activities of Fridtjof Nansen in Soviet Russia)"]. *Berega: informatsionno-analiticheskii sbornik o russkom zarubezh'e*, 2012, v. 16, St. Petersburg : Russkaia emigratsiia, pp. 31–42 (in Russian).
6. Bocharova Z. S. (2005). *"…Ne priniavshii inogo poddanstva" : Problemy sotsial'no-pravovoi adaptatsii rossiiskoi emigratsii v 1920–1930-e gody* ["…Not become other citizen" : Problems of social and legal adaptation of the Russian emigration in the 1920–1930]. St. Petersburg : Nestor (in Russian).

7. Bocharova Z. S. (2008). “F. Nansen mezhdu dvumia Rossiiami” [“Nansen : Between two Russias”], in *Nansenovskie chteniia 2007* [Nansen Readings 2007], St. Petersburg : Russkaia emigratsiia, pp. 7–25 (in Russian).
8. Bocharova Z. S. (2011). *Rossiiskoe zarubezh’e 1920–1930-kh gg. kak fenomen otechestvennoi istorii* [Russian abroad of 1920-1930 as a Phenomenon of National History]. Moscow : AIRO-XXI (in Russian).
9. Cherniaev V. Iu. (2009). “Kronshtadtskie povstantsy, belaia emigratsiia i antibol’shevistskoe podpol’e Petrograda” [“Kronstadt rebels, white emigration and anti-Bolshevik underground of Petrograd”], in *Nansenovskie chteniia 2008* [Nansen Readings 2008], St. Petersburg : Russkaia emigratsiia, pp. 17–38 (in Russian).
10. Khrisanfov V. I. (2014). *Rossiiskii “iskhod” : Mify i real’nost’ : Istoriograficheskoe issledovanie o chislennosti “pervoi volny” rossiiskoi emigratsii 1917–1920 gg.* [Russian exodus : Myths and reality. The historiographical research on the number of first-wave Russian emigration of 1917–1920]. St. Petersburg : Kul’turno-prosvetitel’skoe tovarishchestvo (in Russian).
11. Niv’er A. (2007). *Pravoslavnye sviashchennosluzhiteli, bogoslovy i tserkovnye deiateli russkoi emigratsii v Zapadnoi i Tsentral’noi Evrope, 1920–1995 : Biograficheskii spravochnik* [Orthodox clergy, theologians, and church figures of Russian exile in Western and Central Europe, 1920–1995 : Biographical reference book]. Moscow : Russkii put’; Paris : YMCA-Press (in Russian).
12. Vittikh K. (2008). “Konstantin Nikolaevich Gul’kevich — biograficheskie zametki” [“Konstantin Nikolaevich Gulkevich — biographical notes”], in *Nansenovskie chteniia 2007* [Nansen Readings 2007], St. Petersburg : Russkaia emigratsiia, pp. 107–136 (in Russian).
13. *“YMCA-Press” v Arkhangel’ske. Vstrechi s N. A. Struve : Lektsii, interv’iu, besedy* [“YMCA-Press” in Arkhangelsk. Meetings with N. A. Struve : Lectures, Interviews, Conversations]. Arkhangel’sk : Obshchina khrama Sreteniia Gospodnia, 2002 (in Russian).

**Черняев В. Ю. Зарубежная Россия и ее церковное и историческое значение // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 215–243.**
**DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.009**

# Обзор богословской научно-практической конференции «Перевод богослужения на русский язык: современная практика и перспективы»

*Москва, 5 декабря 2019 года*

Конференция «Перевод богослужения на русский язык: современная практика и перспективы» была организована совместно Свято-Филаретовским православно-христианским институтом и Католическим институтом святого Фомы и проходила в Москве 5 декабря 2019 г.

Тема языка богослужения и богослужебных переводов, ставшая актуальной для Католической церкви после II Ватиканского собора, в Русской православной церкви начала активно обсуждаться еще в начале XX в. в связи с подготовкой Великого Московского собора 1917–1918 гг. Однако дискуссия была остановлена на все время советской власти и возобновилась только в 90-е годы XX в. На сегодняшний день позиции сторон, как отстаивающих неприкосновенность церковнославянского языка, так и аргументирующих возможность использования в богослужении русского языка, широко представлены в литературе и СМИ. Поэтому, открывая конференцию, ведущий первого пленарного заседания декан богословского факультета СФИ, канд. филол. наук Д. М. Гзгзян обозначил задачи конференции следующим образом: попытаться заинтересованно и профессионально обсудить проблемы богослужебных переводов.

В связи с тем, что история и современная практика применения богослужебных переводов на русский язык представляют собой большой, но мало исследованный материал, есть необходимость в его изучении и церковной рецепции. Поиск живого литургического языка, языка богослужения сегодня является одной из насущных церковных задач, в решении которой можно опираться на опыт перевода богослужебных текстов на рус-

ский язык, накопленный в Русской церкви в течение последних десятилетий. Также он отметил, что ни у кого не вызывает сомнений задача перевода — сделать малопонятный или вовсе непонятный текст понятным и доступным, однако сами критерии понятности уже вызывают споры. Были поставлены вопросы о том, необходим ли единый общепризнанный перевод или для кафедрального собора, монастыря или сельской церкви лучше иметь свой вариант, а также на что должен быть ориентирован перевод — на максимальную приближенность к оригиналу или на возможно большую степень свободы и авторской интерпретации переводчика.

В своем докладе «“Λογικὴ λατρεία”: язык как элемент сакраментального действия (на примере Евхаристии)» священник Штефан Липке SJ, директор Институт святого Фомы, указал на то, что литургический язык должен быть языком разума, а не только эмоций или этического призыва, он не должен скрывать от присутствующих на богослужении происходящее, иначе литургия воспринимается как магическое действие. По его словам, и для христиан-католиков, имеющих на сегодня достаточно большое разнообразие переводов богослужения на национальные языки, остается актуальным вопрос создания подходящих текстов, поскольку при переводе необходимо учитывать, например, присутствие на некоторых богослужениях (крещение детей или отпевание) — множества совершенно нецерковных людей. «Мне кажется, следует делать ставку на большее разнообразие и свободу в выборе адекватного перевода», — заметил о. Штефан.

Священник Георгий Кочетков, ректор Свято-Филаретовского института, говоря о литургических переводах и их связи с потребностями церковной жизни, отметил, что на сегодняшний день существует уже немало переводов литургических текстов на русский язык, однако до сих пор отсутствует какая-либо реакция на этот факт со стороны священноначалия Русской православной церкви. По его словам, учитывая разрыв традиции, образовавшийся в результате трагической истории церкви в XX в., создание богослужебных переводов может быть хорошей возможностью восстановления предания.

Представитель Лёвенского католического университета и Грацского университета имени Карла и Франца Базилиус Якобус Гроен в своем выступлении «Поиск подходящего литургического языка: к вопросу о критериях» затронул такие важные темы,

как связь литургического языка с другими элементами богослужения и его соотношение с языком переводов Библии. По его мнению, богослужебный язык должен быть современным, он должен быть понятным, чтобы побуждать человека к действию, но при этом, в отличие от повседневного разговорного языка, быть более возвышенным, для чего он может опираться на современные переводы Писания.

Типологические трудности с переводом богослужебных текстов рассмотрел в своем докладе «Литургия на родном языке — опыт Владикавказской епархии» дьякон Димитрий Асратян (Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия, Институт истории и археологии Республики Северная Осетия-Алания). Заместитель декана Свято-Филаретовского института З. М. Дашевская представила сравнительный анализ двух переводов на русский язык анафоры литургии св. Иоанна Златоуста, сделанных в первой половине XX в. свящ. Василием Адаменко и еп. Макарием (Опоцким).

Многими участниками отмечалась необходимость иметь больше переводов, чтобы у людей была возможность выбрать тот вариант текста, который им близок, будь то церковнославянский, исправленный церковнославянский или русский в той или иной редакции. Тогда можно будет увидеть, какие из предложенных переводов будут пользоваться большим спросом, а какие — меньшим. Кроме того, по мнению одного из участников конференции, использование в церковном богослужении разных текстов молитв поможет людям почувствовать, что молитва — это живое дело. Иначе получается, что церковнославянский язык превращает богослужение в род глоссолалии. При этом необходимо не только работать над переводами, но и готовить людей к их восприятию, потому что все равно в богослужении есть слова, которые останутся для многих людей непонятными, но это не повод идти по пути упрощения текста. Таким образом, перевод — только часть общего дела церковного просвещения и литургического возрождения, с которым связывается и надежда на появление церковных евхаристических общин.

Еще одна проблема, затронутая на конференции, — это необходимость определить не только *как* переводить, но и *что* переводить. Было высказано мнение, что, например, можно часть текстов Минеи оставить в архиве, поскольку что-то уже оторвано от церковной жизни и сохраняется совершенно не из церковных побуждений. Д. М. Гзгзян напомнил, что на Руси была традиция

весьма произвольных переложений греческих канонов даже не на церковнославянский, а на древнерусский язык (который к XV в. уже значительно отличался от церковнославянского). Он подчеркнул, что «если сличить их с византийским оригиналом, то очевидно, что это было не только переводом, но и литургическим творчеством, а это характеризует церковное самосознание — тогда люди понимали, что в этом нет покушения на православную традицию, они просто живут внутри нее и так приносят свою жертву хвалы Богу».

Следовательно, «задача церкви не только вспоминать свою молитвенную традицию, но и развивать ее, — подчеркнул свящ. Георгий Кочетков. — Молитва должна быть действенной, но для этого нужно менять отношение и к молитве, и к самим себе, и к Богу, и друг ко другу, что возможно только в таких собраниях, где люди хорошо знают друг друга и живут одной жизнью». В связи с этим, по словам Д. М. Гзгзяна, создание литургических переводов «не может быть ни частным делом, ни сугубо индивидуальной инициативой, сколь бы удачными они ни были, так как перевод — это потребность жизни христианской общины, понятой как община учеников Христовых, он рождается в ней и для нее».

Участниками конференции вспоминались слова архим. Сергия (Савельева):

> Необходимость перехода на русский язык настолько очевидна, и уже много лет очевидна, что совершенно непонятно, почему наша высшая церковная иерархия даже и здесь проявляет свое полное пренебрежение к нуждам верующих. Что это такое — косность ее или воздействие на нее сил, враждебных церкви? Что бы ни было, а церкви должны переходить на русский язык, и даже явочным порядком, не дожидаясь, когда наши высшие церковные иерархи найдут в себе силы для осуществления этого [1].

На конференции прозвучало шесть докладов, завершилась конференция круглым столом «Церковно-практические аспекты переводческой деятельности и особенности применения богослужебных переводов», где обсуждались цель богослужебного перевода, критерии его адекватности и проблема церковной рецепции.

Участники конференции не только согласились с принципиальной возможностью существования разных переводов, но и от-

1. Сергий (Савельев), архим. Родной мой человек… // Православная община. 1996. № 35. С. 100.

метили необходимость свободы для переводчиков. При этом необходима церковная рецепция, которая позволит отобрать из них лучшие тексты. Кроме того, не менее важно учитывать контекст церковной жизни, поскольку прежде всего современные переводы востребованы в среде церковных общин.

*К. А. Мозгов*

**Мозгов К. А. Обзор богословской научно-практической конференции «Перевод богослужения на русский язык: современная практика и перспективы» (Москва, 5 декабря 2019 года) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 244–248.**

# Обзор конференции «I Неплюевские чтения. Наследие Н. Н. Неплюева и дело духовного возрождения России»

*Москва, 20 декабря 2019 года*

Научно-практическая конференция «I Неплюевские чтения. Наследие Н. Н. Неплюева и дело духовного возрождения России» проходила 20 декабря 2019 г. в Свято-Филаретовском православно-христианском институте в Москве. Она была организована СФИ совместно со Свято-Николаевским и Свято-Георгиевским малыми православными братствами в рамках Форума общенационального покаяния и возрождения «Имеющие надежду» [1].

Имя Николая Николаевича Неплюева, представителя древнейшего рода, одного из богатейших людей России второй половины XX в., посвятившего всю свою жизнь образованию крестьянских детей и деятельности Крестовоздвиженского трудового православного братства, до недавнего времени было известно только узким специалистам. Конференция поставила своей целью способствовать актуализации не только богословских и общественно значимых идей Неплюева, но и его дела возрождения России через утверждение общинно-братских начал в жизни церкви и общества. Как отметил в своем приветственном слове ректор СФИ свящ. Георгий Кочетков: «Мы потеряли единый базис, единый фундамент своей жизни, но его надо обретать. И я думаю, что такие люди, как Николай Николаевич Неплюев, очень могут поспособствовать этому благому и чрезвычайно важному делу».

На пленарном заседании конференции были представлены два доклада. Андрей Александрович Тесля, научный руководитель Центра исследований русской мысли Института гумани-

1. Форум общенационального покаяния и возрождения «Имеющие надежду» — независимый и неформальный круг людей, которые имеют надежду на возрождение человека, народа, общества и церкви в России и предпринимают усилия для этого. URL: https://pokayanie1917.ru/.

тарных наук БФУ им. И. Канта (Калининград) начал свой доклад «Идея коммюнотарности в русской религиозной философии» с утверждения, что для русской и европейской мысли XIX в. вопрос о братстве — один из ключевых. Он оказался определяющим для двух формирующихся в это время европейских идеологий — консерваторов и социалистов. А. А. Тесля показал, что в русской философии западно-европейские традиции консервативной мысли наследовали славянофилы и в то же время они сами повлияли на развитие французского и немецкого консерватизма. Взаимообогащение двух ведущих направлений философской мысли в Европе и в России было глубоко раскрыто докладчиком.

Фундаментальным для русской религиозной мысли стал вопрос о возможности совмещения личности и братства. Для И. В. Киреевского, чьему творчеству во многом был посвящен доклад А. А. Тесли, личность — это «я» в состоянии веры, которую Киреевский определял через понятия «разум» и «свобода». Но каким образом свободная личность может совмещать свободу с братством? Славянофилы решали эту проблему путем жизненного поиска свободного объединения, рассматривали братство через общение и общину. Соловьев рассматривал братство через проблематику родства. В этой связи, подчеркнул А. А. Тесля, возникает вопрос об интерпретации русской истории через категории «соседство» и «братство».

Дмитрий Сергеевич Гасак, первый проректор СФИ, в докладе «Принципы пастырского служения Н. Н. Неплюева» отметил, что зачастую ученые, исследуя деятельность Н. Н. Неплюева, оставляют в стороне его религиозные взгляды, поэтому теряют то, что он сам считал важнейшим в жизни. Представление Н. Н. Неплюева о пастырском служении, выстраданное в процессе многолетнего созидания трудового братства и нашедшее свое отражение в «Частном ответном письме священнику Иванову», не согласуется с тем представлением, которому научались священники в духовных учебных заведениях. Их пастырская подготовка предполагала скорее индивидуальную заботу о прихожанах, нежели собирание церкви как собрания с ясными его границами. Для Неплюева же главной пастырской заботой являлось собирание братства как церкви или церкви как братства в его конкретном составе.

Докладчик выделил ряд важнейших принципов пастырского служения Н. Н. Неплюева, среди которых верность Богу и Церкви, проявляемые в верности Братству; созидание мира в братской

жизни; осуществление братства не в теории, а на практике; «жизненное единение в любви» и любовь пастыря к каждому конкретному братчику. Духовное руководство в таком случае будет приниматься как отклик со стороны тех, кто признает того или иного старшего как пастыря, человека, который ближе к Богу и может больше видеть.

Главный вывод доклада Д. С. Гасака заключался в том, что Н. Н. Неплюев возрождал пастырское служение в апостольском понимании — не как посредничество между религиозным народом и Богом, т. е. жречество, а как кенотическое служение, восходящее ко Христу — «кто между вами хочет быть первым, пусть будет вам раб»[2, *1].

*1 Мф 20:27

Пленарное заседание продолжилось круглым столом «Покаяние у Н. Н. Неплюева и в современном обществе», в котором приняли участие свящ. Георгий Кочетков, А. А. Тесля, проректор по развитию СФИ М. А. Наумова, заведующий кафедрой богословия СФИ А. М. Копировский, председатель Свято-Георгиевского малого православного братства Л. В. Комиссарова. Ведущая круглого стола Л. В. Комиссарова во вступительном слове напомнила о том, что тема покаяния в трудах Н. Н. Неплюева была одной из центральных. Не социальные или политические реформы, а покаяние всех слоев российского общества — основа преображения жизни России, русского общества и русского народа. С призывом стать инициатором всенародного покаяния Н. Н. Неплюев обращался к грядущему Поместному собору Православной Российской церкви. В ситуации нараставшего кризиса церковной и общественной жизни он призывал каяться представителей всех страт общества: иерархов и духовенство, дворян, государственных деятелей, промышленников, профессоров и простой народ, в том числе за свое невежество.

А. М. Копировский и М. А. Наумова по-разному оценили актуальность призыва к покаянию для современного общества, но оба отметили, что сегодня такой призыв может быть услышан не от отдельного человека, а от собрания людей, в практике своей жизни явивших покаяние в преодолении розни мира сего.

А. А. Тесля показал, что сегодня разговор о покаянии важен потому, что звучит очень полезным диссонансом навязываемому триумфализму, когда в официальной политике памяти любая часть прошлого оказывается славной и прекрасной. Одна-

2. Перевод С. С. Аверинцева.

ко прошлое не является пространством непрерывной гордости. Триумфализм, в первую очередь, закрывает глаза на нас самих, на нашу сложность и на то, что мы способны воспринимать собственное прошлое именно как ценность, не отменяя и не исключая того, что в нем есть много такого, что является предметом нашего стыда.

Свящ. Георгий Кочетков подчеркнул актуальность и современность призыва Н. Н. Неплюева. Собор 1917–1918 гг. так и не призвал к покаянию все страты русского общества: современные Собору тяжелые обстоятельства повлияли на то, что на первое место вышли выборы патриарха и решение об этом было принято меньшинством голосов. Это сделало церковную жизнь после 1917 г. раздвоенной. Но призыв к покаянию Н. Н. Неплюева и сегодня воплощается в реальной братской жизни.

Завершился круглый стол общим согласием участников в том, что сегодня трудно говорить о братстве, потому что даже церковь боится братства, хотя она сама и есть братство — так она себя называла в первые века своей истории. Чтобы стать собою, церковь должна начать процесс покаяния с себя.

Основная дискуссия участников конференции развернулась на трех секциях, соответствующих важнейшим направлениям мысли и деятельности Н. Н. Неплюева.

На секции «Как узнать и признать старшего?», которую вел С. В. Смирнов, заместитель директора Института «Центр развития» ВШЭ, были представлены четыре доклада. А. М. Копировский посвятил свое выступление теме «Значение личности попечителя Крестовоздвиженского братства в контексте представлений Х. Зедльмайра о “центре” духовной культуры». Главной темой выступления было введение качеств Неплюева как старшего в контекст концепции известного австрийского философа искусства Ханса Зедльмайра о последовательной утрате культурой Нового и Новейшего времени духовного центра, который в культуре Средних веков занимал Богочеловек-Христос. Докладчик показал, что служение Неплюева было, наоборот, «центростремительным» и потому — максимально собирающим. Его опыт еще раз подтвердил, что главным в служении старшего являются не ярко индивидуальные качества лидера, а его стремление максимально уподобиться Христу.

В докладе З. М. Дашевской, старшего преподавателя СФИ и соискателя кафедры Истории Церкви МГУ, «Особенности молитв за Россию в практике православных братств» были про-

анализированы молитвы, составленные Н. Н. Неплюевым и его последователем в 1920-е — 1930-е годы еп. Макарием (Опоцким), которыми молились в братствах. Молитва за Россию и народ была органичной частью их молитвенно-богослужебной практики. Дашевская подчеркнула, что по содержанию молитвы о России исполнены прошениями не о земном благополучии, хотя и ему есть место, а об указании пути в Царство Небесное. Для Неплюева основной является тема покаяния[3], в молитвах еп. Макария раскрывается тема деятельного служения, поскольку в установлении иного — Христова — миропорядка видят свое служение члены его братства[4]. Докладчик убедительно показала, что «братства в молитве о России выступают по отношению к Русской церкви, стране и народу как коллективный старший, в библейском масштабе — пророк, который ходатайствует перед Богом и взывает к Нему соборным голосом братской молитвы».

На секции «Наследие Н. Н. Неплюева и диалог церкви и общества сегодня» под руководством декана факультета религиоведения СФИ М. В. Шилкиной прозвучали доклады, посвященные взглядам Н. Н. Неплюева на церковно-общественные отношения и практике подобного действия в наши дни. Православный публицист Н. В. Сомин посвятил свой доклад критике «бессистемной благотворительности» Н. Н. Неплюевым. Он показал, что церковное братство призвано не подавать милостыню, а проповедовать любовь Христову, помогать людям воцерковлять свою жизнь, будь они нищие, нуждающиеся в помощи, или благотворители, желающие помочь народу своим богатством, но не умеющие это сделать.

В докладе А. А. Наумова, президента Культурно-просветительского фонда «Преображение», «Деятельность Русского собрания и духовное возрождение России» речь шла о том, что ранние записи Русского собрания сохранили сведения о выступлении Н. Н. Неплюева на одном из первых заседаний, но ни тема,

3. См. Неплюев Н. Н. Звуки души / Предисл. и прим. Н. Д. Игнатович. М. : Культурно-просветительский центр «Преображение», 2012. С. 92.

4. Избранные молитвы : Из наследия братства епископа Макария (Опоцкого) / Авт. предисл. проф.-свящ. Георгий Кочетков ; Публикатор Д. С. Гасак. М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2015. С. 37.

ни текст его доклада неизвестны. Сам факт этого выступления говорит о том, что Н. Н. Неплюев стремился донести свои идеи о покаянии и изменении жизни до всех слоев общества, используя любую трибуну.

Доцент СФИ И. А. Гордеева представила тему «Н. Н. Неплюев и миротворческое движение конца XIX — начала XX вв.», сосредоточившись на анализе современных Неплюеву движений, поднимавших тему мира, и неудачной попытке Н. Н. Неплюева преобразовать один из мировых конгрессов в мировое движение за возвращение народов ко Христу как единственной основе противостояния надвигавшейся мировой военной катастрофе.

На дискуссионной площадке «Христианские педагогические школы России второй половины XIX в. и опыт современного христианского образования» (ведущая О. Н. Борисова, доцент кафедры социальной работы и педагогики ТвГУ (Тверь)) были представлены доклады о трех педагогах России второй половины XIX в., положивших в основу своей просветительской и образовательной деятельности христианские начала, — Н. Н. Неплюеве (Н. Д. Игнатович, исследователь деятельности Н. Н. Неплюева), С. А. Рачинском (А. Д. Коншин, старшина Московского купеческого общества) и А. А. Штевен (О. В. Синицына, выпускница СФИ). Но лишь одна из этих педагогических систем оказалась жизнеспособной и после смерти своего создателя, и даже некоторое время в советских условиях — педагогическая система Н. Н. Неплюева. Основополагающую роль в ее формировании играла личность самого Н. Н. Неплюева и созданное им Крестовоздвиженское православное братство.

Последней частью конференции стал круглый стол «Наследие Н. Н. Неплюева и инициативы по объединению общества сегодня» (ведущий О. О. Глаголев, председатель Свято-Елизаветинского малого православного братства, журналист Медиапроекта «Стол»). В разговоре участвовали: К. П. Обозный, декан исторического факультета СФИ; А. В. Колымагина, редактор газеты «Кифа»; А. А. Наумов, президент Культурно-просветительского фонда «Преображение»; И. А. Гордеева, доцент СФИ.

Главным научным и церковно-общественным результатом конференции стала актуализация идей и опыта Н. Н. Неплюева в разных областях деятельности, а также рассмотрение их в контексте как европейской, так и русской религиозно-философской и педагогической мысли второй половины XIX в. Н. Н. Неплюев предстал не как чудак-одиночка, ставивший социальные

эксперименты в своем имении, а как крупная личность, богослов, общественный деятель, намного опередивший свое время и показавший на практике плодотворность церковной и социальной жизни на евангельских основаниях.

*М. В. Шилкина, канд. филос. наук,*
*председатель оргкомитета конференции;*
*Н. Д. Игнатович,*
*исследователь деятельности Н. Н. Неплюева*

**Игнатович Н. Д., Шилкина М. В. Обзор конференции «I Неплюевские чтения. Наследие Н. Н. Неплюева и дело духовного возрождения России» (Москва, 20 декабря 2019 г.) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 249–255.**

# Рецензия на книгу: Психология религии в России XIX — начала XXI века : [Коллективная монография] / Сост. К. М. Антонов

*М. : Изд-во ПСТГУ, 2019. 534, [2] с.*

Монография «Психология религии в России XIX — начала XX века» вышла в свет в 2019 г. и на сегодняшний день является единственным фундаментальным трудом по истории отечественной психологии религии. Работа содержит более 500 страниц, вмещает в себя три главы и приложения. Глава, посвященная дореволюционному периоду развития психологии религии, написана К. М. Антоновым и Д. С. Дамте (отдельные разделы принадлежат К. А. Колкуновой, П. Н. Костылеву, В. Н. Болдыревой, И. С. Вевюрко, прот. Павлу Хондзинскому, Н. Н. Павлюченко, Б. Б. Сажину). Глава, посвященная послереволюционному периоду, написана Т. А. Фолиевой (довоенная часть), К. М. Антоновым (альтернативные дискурсы о религии советской эпохи), Е. В. Воронцовой, Д. С. Дамте, Е. В. Орел, при участии А. М. Двойнина, Т. А. Фолиевой (позднесоветский период). Глава, посвященная современной психологии религии в России, написана А. М. Двойниным.

Целью монографии является реконструкция истории отечественной психологии религии как религиоведческой дисциплины, что, как отмечают авторы, предварительно может быть основой более обширной темы истории отечественного религиоведения (с. 14). Цель монографии конкретизируется в следующих задачах: создание предварительной периодизации истории отечественной психологии религии; создание предварительной каталогизации основных текстов, персоналий и идей; выявление основных направлений в истории отечественной психологии религии; некоторый анализ отечественной научной традиции в контексте мировой науки, отслеживание основных форм их взаимодействия и концептуальных расхождений.

Методологическая основа и главная структурная единица внимания в монографии — творчество и судьба конкретного автора идей и текстов. Такой фокус внимания позволил авторам успешно решить задачу каталогизации основных текстов и идей. В моно-

графии представлен обширный и богатый каталог персоналий, исследований, текстов, мыслей, в той или иной степени затрагивающих данную проблематику. С этой точки зрения монография представляет большой интерес для исследователей психологии религии, студентов, обучающихся религиоведению.

Решая задачу периодизации, авторы структурируют материал вокруг трех основных периодов: (1) с середины XIX в. до революции (1917–1922 гг.); (2) от послереволюционного времени до 1980-х — начала 1990-х гг.; (3) постсоветский период. Указанные периоды лежат в основе структуры монографии. Они соответствуют периодам российской истории, драматичной смене политических и социальных ситуаций. Рассматривая основные идеи в указанные периоды, авторы изучают их с различных ракурсов. Учитываются такие контекстуальные факторы, как политическая ситуация, взаимодействие с мировой наукой, институты, периодические издания, социокультурный контекст. Представленная периодизация истории психологии религии в России, как отмечают сами авторы, является предварительной и, безусловно, может быть оспорена. Нельзя не отметить, что для реконструкции истории любой научной области в нашей стране (а особенно научного изучения религии) невозможно обойтись без анализа социально-политического контекста. Такой взгляд на периоды развития данной области позволил авторам глубже понять процесс формирования идей, их развитие и дал возможность сделать на этой основе немало научных открытий.

Так, важной в воссоздании истории психологии религии является задача сквозь время увидеть ее преемственность, проследить нить развития и факторы, определяющие современную психолого-религиозную мысль. В частности, особый интерес представляет реконструкция «психологизма», характерная для начального периода и вызревавшая в контексте религиозно-философского направления (с. 97–132). Авторы ведут речь об определенном, направленном на религию, познавательном интересе, способе анализа религии при помощи таких конструктов как «опыт», «чувство», «мотив», «переживание», о стремлении осмыслить субъективную сторону религии (с. 131). Позже такой «психологизм», как отмечают авторы, будет развиваться исследователями-эмигрантами параллельно с советской психологией религии. Другими словами, авторам удалось обнаружить преемственность этапов развития от религиозно-философского направления в сторону углубления психологичности в исследованиях эмигрантов

(с. 190). Вместе с тем авторы правомерно делают акцент не столько на преемственности, сколько на «разрыве» научных идей, характерных для всей истории психологии религии в России.

Еще одним важным, на наш взгляд, фактом является несводимость психолого-религиозных идей 20-х гг. XX в. к идеям «научного атеизма». Авторы отмечают, что, несмотря на «воинствующий атеизм» 20-х — 30-х гг., развитие психологии религии совпало также с творческим подъемом определенных интеллектуальных сил (с. 337). Отдельного внимания заслуживают страницы монографии, посвященные развитию психоанализа религии в указанный период (с. 204–217). Как отмечают авторы, психоанализ отвечал необходимости создания «нового мира» и не противоречил идеям марксизма. «Фрейдизм был авангарден, пластичен, пытался решить проблему человека и поддерживался властью…» (с. 202). В реконструкции этих идей можно увидеть решение еще одной задачи, поставленной перед авторами, — анализ основных форм взаимодействия отечественной научной традиции с мировой наукой. Авторы успешно используют зарубежный контекст как фон для восстановления тех или иных психолого-религиозных мыслей в отечественной науке.

Одной из сложнейших задач, поставленных авторами, является выявление основных направлений в истории отечественной психологии религии. Данная задача решается посредством реконструкции тех идей, который выходят на первый план в каждом из периодов, а также через попытку связать, обнаружить единство и дифференциацию среди них. Основными направлениями периода с середины XIX в. до революции были: психиатрическое, общепсихологическое, философия позитивизма, религиозно-философское, духовно-академическое. Авторы отмечают, что широкое разнообразие направлений данного периода обусловлено высоким уровнем свободы мысли и ее выражения, академическим этосом и материальной обеспеченностью научного процесса (с. 187). В последующих главах авторы не делают акцента на направлениях психологии религии, однако в той или иной степени их можно обнаружить.

Так, например, читая главу о советском периоде, можно обозначить развитие двух направлений — психологии религии с акцентом на общее, социальное, с пренебрежением к единичному (характерно для советского периода), и психологии религии с акцентом на религиозных феноменах индивидуальной психики (характерно для развития психологии религии в эмиграции)

(с. 335). Первая линия развития легко прослеживается в современном отечественном психолого-религиозном знании: психология религии преимущественно изучается как психология верующего с акцентом на социальное. Вместе с тем о полноценных направлениях данной области авторы речи не ведут в силу того, что обе линии развития «демонстрируют высокую степень вовлеченности в мировоззренческие и политические дискуссии вокруг своего предмета» (с. 335). Исследователи, творящие историю отечественной психологии религии, были озадачены скорее проблемой собственного выживания, но не научными дискуссиями и их корректностью (с. 196).

Пеструю картину с точки зрения возможных ключевых направлений мы видим и в описании третьего постсоветского периода. С одной стороны, авторы говорят о двух линиях развития психологии религии — христианской и научной. Однако последняя, оказывается, весьма неоднородна и, пожалуй, может быть представлена только тематическими направлениями научных изысканий, которые касаются психолого-религиозной проблематики. Здесь стоит согласиться с авторами, которые считают, что оживление и умеренный рост исследований по психологии религии в настоящее время является скорее следствием личного энтузиазма и интереса ряда исследователей и не обусловлен внутренней логикой развития науки.

Сложность реконструкции направлений психолого-религиозной мысли сопряжена также с междисциплинарным характером знаний. Например, те направления научных идей, которые авторы выделяют на современном этапе развития, репрезентированы вокруг областей психологического знания (социальные группы, идентичность, нормы, социальное поведение, самосознание, ценности, смыслы и т. д.), в то время как направления периода с середины XIX в. до революции реконструируют развитие «психологизма» как средства анализа религиозных явлений. Вместе с тем нельзя не отметить, что такая, как нам показалось, нехватка цельности в описании истории отечественной психологии религии отражает нелинейный процесс ее развития, погруженность и зависимость от социальных и политических драматических процессов.

В заключении отметим, что поставленные авторами задачи вполне успешно решены. Такие из них, как выявление направлений, определение основных форм взаимодействия и концептуальных расхождений с зарубежной психологией религии, вдох-

новляют и стимулируют на их дальнейшее развитие и дискуссии вокруг того, что авторам уже удалось обнаружить.

Монография представляет собой кладезь научных мыслей, содержит немало открытий и знакомит с судьбами и творчеством ученых и их незаслуженно забытыми идеями. Помимо выявленных закономерностей, безусловной ценностью работы является и то, что авторы находят и обозначают место для научных идей в общей системе психолого-религиозных знаний. Тем самым задается основа для диалога между психологией и религиоведением, между представителями различных идей и направлений. Известно, что о развитии той или иной области науки говорит не столько «аутентичная» публикационная активность ученых, сколько устойчивый вектор на консолидацию сообщества. В монографии речь идет не о личностной рефлексии, осуществляемой в границах личного знания и не об отдельной рефлексии ученых, высказывающих недовольство, критичные суждения и переоценку тех или иных положений своей дисциплины, а о надличностном самосознании данной области науки.

Вышедшая в свет монография «Психология религии в России XIX — начала XX века» является хорошим итогом такой консолидации и совместной работы ученых. В ней представлена рефлексия собственного развития, самоопределения и самоидентификации. Можно с большой долей уверенности сказать, что монография знаменует определенный этап в развитии психологии религии как области научного знания.

*И. С. Буланова,*
*канд. психол. наук*

**Буланова И. С. Рецензия на книгу : Психология религии в России XIX — начала XXI века : [Коллективная монография] / Сост. К. М. Антонов. М. : Изд-во ПСТГУ, 2019. 534, [2] с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 256–260.**

# Сведения об авторах

**Бирюкова Юлия Александровна**
*канд. ист. наук*
доцент Донского государственного технического университета (Ростов-на-Дону)
yliya-biryukova@yandex.ru

**Бремер Томас**
д-р теологии
штатный профессор Мюнстерского университета (Мюнстер)
th.bremer@uni-muenster.de

**Буланова Ирина Сергеевна**
*канд. психол. наук*
доцент Департамента психологии ИППО МГПУ (Москва)
bis_m@mail.ru

**Василиадис Петрос**
*д-р теологии*
профессор Нового завета Университета им. Аристотеля (Салоники)
pv@theo.auth.gr

**Гзгзян Давид Мкртичевич**
*канд. филол. наук*
декан богословского факультета, профессор СФИ (Москва)
davidgz@mail.ru

**Архимандрит Кирилл (Говорун)**
*д-р филос. наук, канд. богословия*
Директор Института Хаффингтона, профессор университета Лойола-Меримаунт в Лос-Анджелесе (Лос-Анджелес)
hovorun@gmail.com

**Дунаев Алексей Георгиевич**
*канд. ист. наук*
ведущий научный сотрудник Института мировой культуры МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва)
danuvius@mail.ru

**Игнатович Наталия Дмитриевна**
специалист по учебно-методической работе СФИ (Москва)
nignatovich@yandex.ru

**Священник Георгий Кочетков**
*канд. богословия*
гл. редактор Вестника СФИ (Москва)
info@sfi.ru

**Священник Штефан Липке**
*канд. филол. наук*
директор Института св. Фомы (Москва)
stephanlipkesj@gmail.com

**Мозгов Кирилл Анатольевич**
старший преподаватель, руководитель издательства СФИ (Москва)
mka@sfi.ru

**Пилипенко Евгений Анатольевич**
*д-р теологии*
доцент ОЦАД им. св. Кирилла и Мефодия (Москва)
dep.aspirantura@gmail.com

**Поцци Альфредо**
Богословский факультет Университета Северной Италии (Милан)
combisalo@gmail.com

**Дьякон Василий (Карл Христиан) Фельми**
*д-р богословия, профессор*
ординарный профессор кафедры истории и богословия христианского Востока Эрлангенского университета (Эрланген)
dr.christianfelmy@web.de

**Черняев Владимир Юрьевич**
*канд. ист. наук*
доцент СФИ (Москва; Санкт-Петербург)
vcherniaev@mail.ru

**Шилкина Маргарита Васильевна**
*канд. филос. наук*
Декан факультета религиоведения, заведующий кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин СФИ (Москва)
mvshilkina@gmail.com

**Шишков Андрей Владимирович**
старший преподаватель кафедры внешних церковных связей и общественных наук Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноапп. Кирилла и Мефодия (Москва)
andrey.v.shishkov@gmail.com

**Протоиерей Джон Эриксон**
*др-р канонического права*
заслуженный профессор Свято-Владимирской семинарии (Крествуд, Нью-Йорк)
jhe@svots.edu

# About the Authors

**Biryukova Yuliya Aleksandrovna**
*Ph.D. in History*
Associate Professor of the Don State Technical University (Rostov-on-Don)
yliya-biryukova@yandex.ru

**Bremer Thomas**
*Doctor of Theology*
Full Professor of Munster University (Munster)
th.bremer@uni-muenster.de

**Bulanova Irina Sergeyevna**
*Ph.D. in Psychology*
Associate Professor of Psychology Department, Institute of Pedagogy and Psychology of Education, Moscow State Pedagogical University (Moscow)
bis_m@mail.ru

**Archpriest John Erickson**
*Doctor of Canon Law*
Professor Emeritus, St. Vladimir's Seminary (Crestwood, NY)
jhe@svots.edu

**Archimandrite Kirill (Govorun)**
*Doctor of Philosophy, Ph.D. in Theology*
Director of Huffington Institute, Professor of Loyola Marymount University in Los Angeles
hovorun@gmail.com

**Gzgzyan David Mkrtichevich**
*Ph.D. in Philology*
Head of Theology and Liturgical Studies Department, SPhI (Moscow)
davidgz@mail.ru

**Dunayev Alexey Georgiyevich**
*Ph.D. in History*
Leading research associate, Institute of World Culture, M. V. Lomonosov Moscow State University (Moscow)
danuvius@mail.ru

**Ignatovich Natalia Dmitriyevna**
Learning support assistant, SPhI (Moscow)
nignatovich@yandex.ru

**Priest Georgy Kochetkov**
*Ph.D. in Theology*
Editor in Chief, SPhI Journal (Moscow)
info@sfi.ru

**Priest Stephan Lipke,**
*Ph.D. in Philology*
Director of St. Thomas Institute (Moscow)
stephanlipkesj@gmail.com

**Mozgov Kirill Anatoliyevich**
Senior Lecturer, Chief Publisher, SPhI
mka@sfi.ru

**Pilipenko Evgeniy Anatoliyevich**
*Doctor of Theology*
Associate Professor of the Ss.Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies (Moscow)
dep.aspirantura@gmail.com

**Pozzi Alfredo**
Theology Faculty of the University of Northern Italy (Milan)
combisalo@gmail.com

**Deacon Vasiliy (Karl Christian) Felmy**
*Doctor of Theology, Professor*
Full Professor of the Chair of History and Theology of the Christian East, Erlangen University (Erlangen)
dr.christianfelmy@web.de

**Chernyaev Vladimir Yuriyevich**
*Ph.D. in History*
Associate Professor, SPhI (Moscow, Saint-Petersburg)
vcherniaev@mail.ru

**Shilkina Margarita Vasiliyevna**
*Ph.D. in Philology*
Dean of Religious Studies Faculty and Chief of the Chair of Humanities and Science, SPhI (Moscow)
mvshilkina@gmail.com

**Shishkov Andrey Vladimirovich**
Senior Lecturer of the Chair of External Church Relations of the Ss. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies (Moscow)
andrey.v.shishkov@gmail.com

**Petros Vassiliadis**
*Doctor of Theology*
Professor of New Testament, Aristotle University (Thessaloniki)
pv@theo.auth.gr

# 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.).

*Публикация бесплатная*

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;
максимальный — 45 тыс. знаков.

Памятку для авторов
и правила оформления библиографии
можно найти на сайте журнала
**https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal.html**

Материалы для публикации
просим присылать на адрес редакции:
**sfi_journal@sfi.ru**

ВЕСТНИК
Свято-Филаретовского института
Выпуск 34 · Весна 2020

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»

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
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
*верстка* М. Воронцова

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 31.05.2020
Формат 70×100/16. Объем 16 ¾ 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
православно-христианский институт, 2020