

Священник Михаил Легеев

ФОРМИРОВАНИЕ КАФОЛИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В ИСТОРИИ ЦЕРКВИ: ОТ КОЛЛИВАДОВ К ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ

Богословие истории, в частности, призвано раскрывать те исторические задачи (в том числе, и даже прежде всего, задачи догматического характера), которые встают перед Церковью в тот или иной период ее жизни. Время XVIII–XIX вв. представляет собой переход от исторической проблематики общинного бытия Церкви к проблематике ее кафолического масштаба. Это время ставит перед Церковью предельные и невиданные прежде вопросы о ее собственном бытии как единого целого, о ее внутреннем устройстве и ее отношении с миром. Зарождению этих вопросов и посвящена настоящая статья. Особое значение как для их постановки, так и для раскрытия приобретает контекст христоподобной жертвы Церкви — жертвы кафолического целого, жертвы общины и жертвы отдельного человека. Соучастие евхаристической Жертве Христа со стороны Церкви приобретает особое внимание в глазах богословов данного времени; однако выводы из этой посылки оказываются различны.

Ключевые слова: богословие истории, проблемы современной экклесиологии, Константинопольский Патриархат, Константинопольская Православная Церковь, Русская Православная Церковь, русское богословие, колливады, филетизм, евхаристическая экклесиология.

1. Введение

Сохранение видимого торжества Церкви в воцерковленном социуме русского мира после падения Константинополя в 1453 г. стало отправной точкой для развития русской богословской мысли. Постепенное формирование новой богословской школы совпало с упадком мысли греческой, однако традиции последней все же сохранялись, и латентный период ее истории скрывал формирование новых парадигм мышления «константинопольского мира». Спустя полтысячелетия после отпадения Западной Церкви два новых менталитета постепенно шли к тому, чтобы стать двумя ключевыми центрами православия.

Их диалог был неизбежен, как неизбежно было и определенное противостояние. И хотя общий приоритет в последующие века следует по праву отдать русской мысли, однако в решении определенных исторических задач греческая мысль была способна внести более существенный вклад.

2. Движение колливадов: у преддверия кафолической проблематики

В XVIII столетии началось обширное наступление на Церковь секуляризма, что принципиально усилило процесс обмирщения Церкви и апостасии — прямого отхода от Церкви ее членов. Связанные с этим процессом специфические задачи,

Священник Михаил Викторович Легеев — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (m-legeev@yandex.ru).

стоящие перед Церковью, были осознаны прежде всего именно в греческом мире (где этот процесс начался ранее¹). Их исполнение взяли на себя отцы, названные колливадами, сформировавшие обширное церковно-просветительское движение, охватившее весь грекоязычный мир: равноап. Косма Этолийский², прпп. Никодим Святогорец и Афанасий Парийский, свт. Макарий Коринфский и их соратники.

Движение колливадов не было простым возрождением традиционализма, как полагают некоторые исследователи; скорее напротив, внутренней интенцией этого движения было новаторство, желание ответа на острые вызовы современности³. Сочетание этого внимания с опорой на церковное Предание, умелое применение наследия святых отцов к решению совершенно новых задач обеспечило успех их дела и засвидетельствовало святость лидеров движения.

Антисекулярная цель греческого просветительского движения второй половины XVIII в. имела под собой две ключевых задачи, или два ключевых акцента: **миссионерский**⁴ и **катехизический**⁵. Для решения этих задач колливады сосредоточились на следующих основных направлениях своей деятельности:

1. **«Выход в народ»**, миссионерская проповедь среди мирян [Зоитакис, 2008, 120–144, 172, 180].
2. **Литературно-богословская и издательская деятельность**, ориентированная на широкие слои Церкви; переводы святоотеческих творений на разговорный язык современного человека (новогреческий) [Зоитакис, 2008, 144–169].
3. **Внимание к вопросу причащения**; пламенный призыв к евхаристическому соединению со Христом [Никодим Святогорец и др., 2004].

В противовес богословию *торжествующего общинного бытия Церкви*, развиваемому русской школой [Легеев, 2019], колливады представили, прежде всего, практическое *богословие удержания*, или собирания, распадающегося общинного бытия (внутреннего ослабления общинного духа в церковных членах). В этом состояла специфика их мысли, их менталитета, их жизненного опыта в данный период исторического времени.

Деятельность колливадов, и особенно их призыв к участию в таинствах Церкви, и прежде всего в Евхаристии, была направлена против «атомизации экклезиологического пространства» — индивидуализации церковного бытия церковных членов с соответствующей утратой «экклезиологического сознания», происходящей под влиянием специфических искушений внешнего мира того времени⁶. Лишь участие в Евхаристии могло связать воедино распадающиеся миры «индивидуумов» Церкви. Изначально

¹ Да и сама Константинопольская Церковь, ввиду специфических условий своего существования, начиная с сер. XV в. была ориентирована на «опережение событий» католического масштаба, представляла более акцентированно взгляд в будущее, нежели сохранение прошлого. См.: [Легеев, 2019].

² Деятельность которого, строго говоря, предворяет движение колливадов; само наименование «колливады» появляется несколько позднее, в связи с «вопросом о коливе» (формирование колливадов как организованного движения началось с их противодействия практике литургического поминовения усопших в воскресный день). Однако впоследствии имя колливадов становится нарицательным, обретая стойкую связь исключительно с просветительским движением в греческом мире XVIII в.

³ Греческие просветители «не принадлежали к „консерваторам“, отвергавшим новые идеи... [как раз] напротив» [Зоитакис, 2008, 175]. См. также: [Говорун, 2001, 89].

⁴ Внешний — направленный на возвращение в Церковь отпавших её членов.

⁵ Внутренний — направленный на укрепление самой Церкви, воцерковление секуляризованного народа.

⁶ Атомизация, или индивидуализация, станет впоследствии «оборотной стороной медали» зарождающейся глобализации мирового пространства. Характерным свидетельством этого станет появление уже в XX в. таких произведений как «Маленький принц» Антуана де Сент-Экзюпери. Именно об этом впоследствии будет неоднократно писать протопр. А. Шмеман.

это было **общинной проблематикой** (то есть имело задачей преодоление тенденций распада общинного бытия, ослабления общинного сознания в церковных членах), но также и преддверием проблематики кафолической⁷.

Практика частого причащения, распространяемая колливадами, имела и другой смысловой аспект. Человек нового времени, одолеваемый многочисленными искушениями, оказывался неспособен к суровой аскезе. Частые и небольшие личные усилия, синергично необходимые для участия в таинстве, могли представлять более действенный и глубокий результат евхаристического соединения человека со Христом, чем практика значительной подготовки, соответственно сочетаемая с редким причащением [Легеев, 2018а, 266–267].

Следует заметить, что традиции, принесенные прп. Паисием Величковским в Русскую Церковь (и принятые им от колливадского движения), не были просто «возрождением на Руси исихазма» или принесением афонских традиций древности⁸. Они были веянием исторического нового, именно *новым опытом Церкви* (флагманом которого был на тот момент греческий мир), хотя и опирающимся на Предание прошлого. Уже в XIX в. эти традиции, постепенно укореняясь на русской почве, явили себя в житиях таких святых, как оптинские старцы, прп. Серафим Саровский, свт. Феофан Затворник, св. прав. Иоанн Кронштадтский и других. Главные особенности колливадского движения⁹ в служении этих святых будут сохранены, и порой принесут еще более весомые плоды.

3. Филетизм как историческое явление, и два подхода к его преодолению

Распадение *общинного бытия*, с которым боролись колливады, вскоре продолжилось в центробежных тенденциях распада уже **межобщинного бытия**, с возникновением такого специфически нового явления, как филетизм¹⁰. Возникшие веяния к сепаратизации и «атомизации» общинного бытия как такового были способны перерасти (и перерастали) в филетизм целых Поместных Церквей. Всё это порождало угрозу кафоличности Церкви (или, если сказать точнее, угрозу утраты кафоличности и повреждения кафолического сознания в таких общинах), выступая *внутрицерковным* провоцирующим фактором¹¹ к пробуждению кафолической проблематики.

Методика преодоления этих новых деструктивных процессов выделась в Константинопольской и Русской Церквах по-разному.

3.1. Взгляд Константинопольской Церкви

Греческий церковный мир, имевший опыт локального кенозиса и более остро предчувствовавший приближение и нарастание всеобщего кенозиса Церкви, кенозиса кафолического масштаба, видел способ противодействия этому процессу и «исправления ситуации» в *собрании «расползающихся» общин*. Именно к этому он и изыскивал средства; отсюда и берет начало та идея, которая позднее будет

⁷ Ближайшее время XIX века покажет актуальность борьбы с индивидуализмом не только на личном уровне, но и на общинном — с возникновением такого явления, как филетизм, которое станет характерным искушением для отдельных Поместных Церквей.

⁸ Таковое мнение — достаточно распространенный взгляд. См., напр.: [Нобл и др., 2016, 93–94].

⁹ Внимание к вопросу причащения, ориентация на широкие народные массы, издательская и просветительская деятельность.

¹⁰ Само понятие «филетизм» возникает в 1870-х гг. и впервые официально формулируется на Соборе Константинопольской Церкви (при участии представителей ряда Поместных Церквей) 1872 г., посвященном «болгарскому расколу».

¹¹ Был и внешний фактор, о котором мы еще упомянем ниже.

названа «константинопольским папизмом»¹², — идея той или иной *корреляции* особой роли, места, а впоследствии и власти Константинопольского патриарха с католической полнотой Церкви.

Определенный мотив к такому пониманию существа дела исправления ситуации давала сложившаяся историческая роль Константинопольских патриархов:

- в период с IV по X вв. патриархов столицы воцерковленной экумены (именно в силу этих причин носивших титул «Вселенский», Οἰκουμηνικός), имевших особенное влияние в церковных (а отчасти и политических) делах империи;
- в период с XI по 1-ю пол. XV в., кроме того¹³, имевших первенство чести среди предстоятелей Поместных Церквей;
- начиная со 2-й пол. XV в. — также¹⁴ этнархов всего православного населения Османской империи и подвластных ей территорий¹⁵.

Идеи «первенства», «координирующего центра», а иногда и прямой власти всегда носились в «константинопольском воздухе», *не имея, впрочем, прямо эклизиологического характера и обоснования*. Как видно, на протяжении обозначенных периодов влияние Константинопольских патриархов росло; в сочетании с обозначившейся проблематикой католического бытия Церкви этот рост влияния представлял очевидное искушение к интерпретации Константинопольскими патриархами своего места в католическом организме Церкви в качестве особого места, с соответствующей мотивацией к последующему богословскому (и даже догматическому) обоснованию такого видения¹⁶.

Отчасти побуждаемое такой мотивацией, само понятие «Вселенский» (Οἰκουμηνικός), закрепленное в титуловании Константинопольского патриарха со времен бытности его *патриархом столицы имперской экумены*, претерпело в константинопольской богословской мысли постепенную метаморфозу; параллельно *претерпело метаморфозу и само понятие «экумены»* (οἰκουμένη).

Уже предыдущая эпоха Вселенских Соборов давала мотив и повод к отождествлению *католического и экуменического (вселенского) бытия* Церкви, ведь границы того и другого тогда совпадали, — именно через экуменический, вселенский масштаб, через собирание «всех концов» воцерковленной экумены, тогда и находила свое выражение католичность церковного бытия. Умозрительное, научное отделение друг от друга этих планов¹⁷ не лежало в области актуальных задач того времени, — и происходящее в видимой полноте (οἰκουμηνική) мыслилось напрямую коррелируемым с происходящим в полноте внутренней (καθολική).

Некогда воцерковленная экумена мира (давшая название титулу Константинопольских патриархов) распалась, и католический масштаб Церкви продолжал исторически существовать в рамках «утраченной экумены», то есть в условиях кенотической ограниченности Церкви во внешнем мире¹⁸. Мир видимых церковных пределов

¹² См., напр.: [Софроний (Сахаров), 1950, 8–33].

¹³ Несмотря на уменьшение воцерковленной экумены мира до «экумены» воцерковленного социума.

¹⁴ Несмотря на последующее уменьшение «экумены» воцерковленного социума до «экумены» чисто церковного пространства.

¹⁵ «Константинопольский патриархат официально не имел власти над другими патриархами (Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским), но в силу своего положения в столице империи он выступал как их защитник перед султаном и мог в полном смысле управлять ими, что весьма облегчалось тем, что высшая иерархия везде была почти исключительно греческой» [Рансимэн, 2006, 385].

¹⁶ Эту мотивацию мы можем видеть вполне осуществленной сегодня, когда эклизиологическая система митр. Иоанна (Зизиуласа) и его учеников дает видимо стройную концепцию вписанности места Константинопольского патриарха в общее устройство Церкви.

¹⁷ Католического, экуменического.

¹⁸ См., напр.: [Легеев, 2018а, 147–149].

начинает видеться и восприниматься этой мыслью в качестве своего рода «малой экумены», экумены как собственного пространства Церкви, независимо от ее внешнего и видимого распространения и влияния в мире. Можно проследить следующую динамику представлений об «экумене» в Константинопольском патриархате, исходя из видимой логики событий, фактов, документов:

1. Воцерковленная «экумена» **мира** — доминирующего мирового пространства, в пределах которого Церковь становится главной движущей силой;
2. «Экумена» отдельно взятого воцерковленного **социума**;
3. «Экумена» церковного пространства, отделенного от социума (а значит, и «экумена» церковных членов — «экумена» отдельно взятого **человека**).

Предсказуемым результатом становится отождествление понятий «καθολική» и «οἰκουμένη» с вытекающим из этого понимания поиском особых (по определению центральных) места и роли **Вселенского (Οἰκουμένης) патриарха** в **кафолическом** устройстве Церкви.

Другой стороной такого отождествления выступает внимание к самому Телу Церкви, начиная от лаиков и заканчивая церковной иерархией. На этом фоне в константинопольском богословии зарождается (и получает последующее, уже в XX–XXI вв., развитие) идея созыва Вселенского (Οἰκουμένης) Собора¹⁹.

Так зерна «кафолической экклесиологии» константинопольской школы, из которой вырастет впоследствии богословская система митр. Иоанна (Зизиуласа) и его учеников²⁰, активно зарождаются именно в это время — в XIX в.

3.2. Взгляд Русской Церкви

Совершенно другой метод противодействия тенденциям разобщения общин мыслился и предлагался в Русской Церкви. Он был основан на значении воцерковленного социума (пусть и локального масштаба) для кафолической полноты Церкви. Ответственность за воцерковленную **общину** для Русской Церкви была тождественна с ответственностью за **социум**, в том числе за ре-воцерковление расцерковленного или расцерковляющегося социума. **Такая ответственность мыслилась аналогом ответственности за воцерковленного отдельного человека и за воцерковление человека**. Это был путь подлинного продолжения дела колливадов²¹ (лишь примененный уже не к отдельному человеку, но к социуму), хотя и исходящий из традиций другой школы²².

Это был путь утверждения кафоличности (в общине) *через* исцеление самого общинного бытия, мыслящегося как исцеление и воцерковление социума. **Путь не внешнего и координирующего собрания, а исправления самих частей** через последовательное и поступенное утверждение в них *аскесы, торжества и кенозиса* христоподобной жизни. Жизнь народа, нации имела в этой модели значение настолько, насколько тот или иной народ составлял реальную органическую, «социальную» общность,

¹⁹ Впервые соответствующая инициатива была высказана накануне Константинопольского Собора 1872 г., который и планировался греками именно как Вселенский Собор, однако эта идея встретила противодействие со стороны Русской Церкви.

²⁰ Предлагающая свой вариант *синтеза идей* о связующем центре православия и необходимости созыва Вселенских Соборов, с соответствующей проработкой богословских деталей и возведением экклесиологических положений к троическому богословию.

²¹ Ведь и они мыслили путь собрания общины не через актуализацию или упрочение центра власти, а через воцерковление конкретного человека, ослабленного духом времени.

²² Можно привести тому исторические аналогии: например, борьбу с монофизитами блж. Феодорита Кирского можно рассматривать как подлинное продолжение дела свт. Кирилла Александрийского, несмотря ни на то, что эти святые происходили из разных школ, ни даже на то, что они были идейными противниками в прошлом.

особенно если она была выражена в государственном устройстве или, по крайней мере, имела стремление к такому выражению, как государственность. Таким подходом русское богословие подчеркивало собственно значение органического, *ипостасного характера бытия социума*, откуда вытекала возможность возведения социума до общинного бытия, до экклезиологического бытия церковной общины. Русская мысль неизменно выступала против недооценки этого факта.

Место и функция православного монарха (то есть главы социума) на этом пути имели ключевое значение. Две исторические фигуры — Петра I и святого Николая II — знаменуют собой два подхода или, лучше сказать, два акцента к осмыслению этого места и этой роли.

Преращение патриаршества и учреждение Святейшего Синода стало своего рода символом торжества воцерковленного социума. С точки зрения Петра I и архиеп. Феофана (Прокоповича), царь был главой *единого воцерковленного протранства* (локального масштаба), имеющего как церковное, так и государственное измерение, — главой *государства как Церкви*²³. Стремление распространить локальное торжество русского воцерковленного мира на всю экумену²⁴ вело к стремлению завоевать Константинополь²⁵ — мысль вряд ли оправданная с точки зрения общей логики исторического пути католической Церкви [см.: Легеев, 2017, 55–56; Легеев, 2018а, 147–149], но понятная с точки зрения миссионерских стремлений русского христианского государства. Саму *эту политику отчасти даже следует полагать русской методой утверждения католичности Церкви* (или, вернее сказать, методой попытки такого утверждения, не принесшей, впрочем, реальных исторических плодов). Предполагаемое расширение власти русского государства до вселенских (экуменических) масштабов, конечно же, мыслилось не источником самой католичности Церкви, а *миссионерским способом утверждения и укрепления католичности* в общинах через воцерковление окружающего мира, в котором они существовали, — то есть *мыслилось прямым противодействием разрушительному влиянию мира*. Сама же католичность Церкви традиционно полагалась в русской церковной мысли XVIII–XIX вв. как привходящее на все уровни экклезиологического бытия (в общину, к отдельному церковному члену) «сверху»²⁶; общинное бытие, пусть даже и такое уникально воцерковленное, как русское, не могло быть ее источником ни в каком смысле этого слова²⁷.

Но путь утверждения и внутреннего созидания общинной жизни, акцентированный в Русской Церкви и русской мысли, представлял собой смысловую историю общины, *историю внутреннего развития общинного бытия*²⁸ в ее внутренних закономерностях роста синаксисо-ипостасного организма [Легеев, 2018а, 29–30, 116–117 и др.], опирающихся на модель исторического развития отдельного человека как Церкви [Легеев, 2018а, 98–102], хотя в чем-то уже и несводимого к этой модели. Именно поэтому (ведь всякий земной путь Церкви неизменно завершается христоподобным кенозисом) *экклезиология общинного бытия*, поднятая в своих предельных вопросах в период XV–XIX вв. и именно в Русской Церкви (в такой ее форме, как экклезиология воцерковленного социума), призвана была завершить свой «исторический обзор»

²³ Ср.: «Церковь „влита“ в земное государство» [Хондзинский, 2010, 45]; «[Россия] еже есть в первых Церковь» [Феофан (Прокопович), 1760, 193; цит. по: Хондзинский, 2010, 40].

²⁴ В рамках всего православного мира.

²⁵ Что и составляло стержень внешней политики России, по крайней мере, начиная с Петра I и заканчивая периодом Первой мировой войны.

²⁶ См., напр.: [Малиновский, 2003, 69 (2 ч.)].

²⁷ Символично в этом отношении, например, то, что экклезиология А. С. Хомякова, акцентирующая значение множественности церковных членов для полноценного раскрытия проблематики католичности (в чем-то имеющая опасные крайности, а в чем-то, напротив, предвосхищающая богословскую мысль своего времени), была негативно воспринята церковной мыслью современников.

²⁸ В его отношениях с человеком, католической полнотой Церкви, миром и Богом.

трагедией социума и Церкви. И этот кенозис общинного бытия (именно в Русской Церкви ставший историческим и осмысленным итогом экклезиологии общинного бытия как такового²⁹) означал, вместе с тем, и кенозис государства, социума, означал, наконец, — и *личный кенозис монарха*. Эту историческую задачу исполнил последний русский царь, святой Николай II, явив образ совершенно иного — уже не торжествующего, но кенотического — подхода к миссии Церкви и катехизации ее внутреннего пространства.

Путь воцерковленного социума («государства как Церкви») был совершён до конца, и революции 1917 г. окончательно и бесповоротно положили конец поставленным вопросам. «Государство как Церковь» перестало существовать, ознаменовав своим концом завершение исторического периода осмысления церковной мыслью предельных вопросов экклезиологии общинного бытия; однако Русская Церковь продолжила свой исторический путь.

В плане историсофского вопросы роли отдельной общины, отдельной Поместной Церкви в истории сменялись глобальным вопросом о роли всецелой Церкви во всецелой истории человечества. Проблема взаимоотношения Церкви и мира, как на практике жизни, так и в богословии, встала со всей предельной остротой.

3.3. Путь к синтезу или углубление противостояния?

Таковы были взгляды двух Церквей (и, соответственно, двух богословских школ) на один и тот же комплекс проблем.

Непонимание со стороны Константинополя русской позиции по вопросу преодоления межобщинного разобщения и ослабления католического сознания в национальных Церквях как в XIX в., так и в последующее время, вплоть до сего дня, служило причиной обвинений отсюда самой Русской Церкви в филетизме и узком национальном самосознании, недостатке католической широты богословского взгляда и т. п. В некоторых случаях такие обвинения были верны, однако ошибки отдельных богословов и церковных деятелей не должны и не могут заслонять положительный опыт Русской Церкви, который она приобрела и приобретает в осмыслении экклезиологического догмата — опыт, оставшийся для греческой стороны в значительной степени не понятым и не признанным³⁰.

Осмысление вопросов, связанных с католическим бытием Церкви, впрочем, так же как и историческое осмысление других важнейших вопросов, стоявших перед церковной мыслью в те или иные исторические периоды, требовало католического же сознания, путь к которому лежал через диалог общин, традиций, школ. Важные акценты, привнесенные в осмысление того или иного догмата одной стороной, необходимо должны были быть дополнены другими акцентами и гранями — только тогда переживаемая и осмысляемая Церковью истина могла быть выражена со всей необходимой и возможной полнотой.

Исторический вопрос, поставленный греческой мыслью, о *собирательном факторе католической полноты* (и прежде всего и особенно именно в контексте

²⁹ В каком-то смысле — в отличие от кенозиса греческой Церкви, наступившего в XV в. при других обстоятельствах.

³⁰ Стремление к воцерковлению национальных социумов, воцерковлению наследия, традиций, памяти, жизненного опыта своего народа, с одной стороны, и — стремление к национальному обособлению и разобщению, «атомизации» и индивидуализации общинного бытия, его мнимой «самодостаточности» и абсолютной «независимости» (вплоть до априорной «католичности»), с другой, представляют собой *два* совершенно различных, даже *противоположных* подхода. Впрочем, эти подходы, при всей верности одного и неверности другого, в реальных жизненных ситуациях могут переплетаться и сочетаться друг с другом, поскольку всякое общинное бытие так же не чуждо греха, как и отдельно взятый человек (хотя общинное бытие все же и обладает в этом отношении большей, по отношению к отдельно взятому человеку, устойчивостью и стабильностью). См.: [Легеев, 2018а, 104–105].

конкретной исторической проблемы тенденций разбегания общинного бытия), как представляется, может получить свой ответ со стороны русского богословия. Но очевидно, этот ответ будет иным; ни *Вселенские Соборы*, ни, тем более, *видимый связующий центр* православного мира не смогут претендовать на роль такого связующего фактора.

Каков будет этот ответ? В XIX в. сама проблема ослабления межобщинных связей (именно как проблема), будучи пограничной³¹, во многом различно интерпретировалась в Русской и Константинопольской Церквах. Русским богословием она понималась прежде и более всего как проблема общинного бытия, тогда как греческой мыслью — как проблема именно кафолического масштаба. Такое «отставание» русской мысли, возможно, означало более методичный и осторожный подход к искомому вопросу. Лишь в XX в. русская богословская мысль переключит свое внимание на кафолический масштаб церковного бытия, и все последующее столетие пройдет для нее в поисках выверенного ответа.

4. Взгляд богословия истории на смысл Вселенских Соборов

Уже с позиций XXI в. мы можем задаться вопросом: в чем состоял смысл Вселенских Соборов? Характеризуют ли они (в силу тех или иных причин) лишь *определенную эпоху* в исторической жизни Церкви или, напротив, представляют собой *универсальный и неотъемлемый* способ церковного бытия и выражения кафоличности Церкви?

Богословие истории представляет свой взгляд на этот вопрос.

Кафолическая мысль Церкви, предельные формулы ее богословия во всякое время, всякий исторический период и эпоху имеют совершенный и святой характер — имеют свой источник в кафолическом организме Церкви³², а значит — во Христе и Святом Духе. Однако, подобно тому, как жизненный путь общественного служения Христа не сразу и всецело, а постепенно являл и раскрывал в Его ипостасном земном опыте человеческой жизни Откровение Божие о человеке³³, так и исторический путь кафолической Церкви Христовой в собственных ипостасных (кафолически-ипостасных) формах являет эту *христоподобную постепенность*.

Эпоха Древней Церкви представляла действительную подготовку к предельным словам Церкви, кафолический *πράξις* ее жизни.

Время Вселенских Соборов было эпохой мысли Церкви о Боге и о Христе³⁴, равно как и расцвета и торжества всей церковной жизни, направляемых и побуждаемых этой мыслью о Боге и о Христе.

В эпоху утраченной экумены *богословие имеет принципиально иной характер*. Здесь кафолическая мысль о Боге уступает жертве Ему — постоянной, перманентной и, одновременно, вызревающей жертве кафолического же масштаба; и именно через эту жертву Церковь оказывается способной действительно познавать саму себя — не *теорией* (*θεωρία*)³⁵ единения (или, лучше сказать, видимого явления всегда существующего единства [Легеев, 2018а, 140–141]) собственных познавательных сил, ранее явленной в феномене согласия и единения Вселенских Соборов, а прославлением через богооставленность и, вместе с тем, *через такое кафолическое и видимое явление собственной*

³¹ Так как в ней ставится вопрос о связи *между* общинным и кафолическим бытием Церкви.

³² В Церкви как кафолически-ипостасном образе бытия. См.: [Легеев, 2018а, 29–30, 116–120 и др.].

³³ В Его делах, затем учении и, наконец, Жертве. Ср.: «Я есть Путь и Истина и Жизнь» (Ин 14:6).

³⁴ Временем предельных вопросов, связанных с триадологическим и христологическим догматами.

³⁵ Знаменующей согласие внутренних сил церковного бытия, зримо освящающих видимый мир церковной жизни и содействующих его торжествующим.

жертвенной связи со Христом, которое оказывается **выше и глубже всякого видимого утверждения единства**.

В эпоху утраченной экумены Церковь мыслит о себе самой, и эта мысль совершается кенотическим (в католическом масштабе) жизненным богословием:

1. **парадоксально** — Церковь мыслит о себе и, вместе с тем, через отвержение себя, через автокенозис собственного бытия;
2. **целостно**; то есть это богословие имеет и более целостный характер, — оно совершается через практику собственной жизни Церкви (аналогично тому, как более целостный, глубокий, озаменованный теснейшей связью духовных, душевных и телесных процессов, характер имеет для отдельного человека ступень *θέωσις*³⁶, соучастия в Жертве Христовой и, одновременно, уподобления этой Жертве; перманентного евхаристического теснейшего соединения человека со Христом и, одновременно, исторически линейного восхождения человека до глубин самоотвержения и подлинного явления в нём Христа [ср.: Симеон Новый Богослов, 2017, 222–228. Гимн 31 и др.; Легеев, 2018b, 58–59]);
3. **таинственно и прикровенно**; без вселенских споров и вселенского же их разрешения.

Сам этот исторический процесс, протекающий в заключительную эпоху земного бытия Церкви, имеет в себе *знаки* особого хриstopодобия, акцентированные некогда ещё свщмч. Игнатием Антиохийским (целостность бытия во Христе, парадоксальное преодоление в Нём всех земных противоречий и тайна Его присутствия в мире) [Писания мужей, 2003: *Игнатий Антиохийский, свщмч.*, Еф., 337–338. Гл. 15; Там же: *Он же, Рим.*, 354–355. Гл. 4, 6. И др.], а впоследствии отобразённые в автобиографическом богословии отдельного человека как Церкви и его исторического восхождения к Богу прп. Симеона Нового Богослова [Легеев, 2018b, 58].

Согласно такому подходу, подходу, ориентированному на богословский анализ исторических событий, историческое существование Вселенских Соборов (Οἰκουµενικὸν Συνόδων) в эпоху воцерковления экумены (IV–VIII вв.) составляло такую же жизненную *необходимость*, как и *невозможность* их созыва в последующую эпоху церковной жизни — эпоху утраты экумены и утраты очевидного церковного торжества и церковной доминанты в мире.

Не экуменическое торжество Соборов, но именно *кафолическая и хриstopодобная жертва Церкви*³⁶, *соучаствующей в исторической и евхаристической Жертве Христа*, призвана мыслиться тем специфическим *собирательным фактором* католической полноты³⁷ в период особого на эту полноту «натиска антипредания» [Легеев, 2018a, 70], вопрос о котором был поставлен греческой мыслью в XIX в. и о котором мы говорили выше.

Может ли такой взгляд стать общей позицией русского богословия, покажет время.

³⁶ Вся жизнь Церкви в истории евхаристична, ежедневно бескровная Жертва совершается Церковью в тысячах храмов, однако здесь вопрос о жертве Церкви поставлен в ином ракурсе. Не в христологическом аспекте экклезиологии, утверждающем евхаристичность Церкви и её бытие как Тело Христово, но в пневматологическом аспекте, обращающим наше внимание к *характеру и глубине участия* в Жертве Христовой (а значит и в Евхаристии) самой Церкви как ипостасного, органического бытия, — начиная с отдельного человека как Церкви, и заканчивая её католической полнотой.

³⁷ В настоящей статье мы оставляем за кадром вопрос о возможности главенства католической полноты Церкви одним лишь Христом, который был нами рассмотрен отдельно ранее: [Легеев, 2018a, 114–116; Легеев и др., 2017, 64–66]. Ср.: «Где будет епископ, там должен быть и народ, как где Иисус Христос, там и католическая Церковь» [Писания мужей, 2003: *Игнатий Антиохийский, свщмч.*, Смирн., 367).

5. Евхаристия и жертва Церкви как исторический вопрос XIX–XX веков

Жертва Церкви, особо остро осознаваемая самой Церковью и её богословием в эпоху её кенозиса, и особенно тогда, когда этот кенозис приближается к заключительной своей фазе, *находит свои проявления и актуализацию в различных масштабах экклезиологического бытия и отображается в различных практических задачах своего времени, стоящих перед Церковью.*

Колливады первыми почувствовали значение этого в особом историческом смысле жертвенного характера своей эпохи. Это значение в их глазах и с учётом стоящих перед ними конкретных исторических задач было связано с укреплением и возвращением ослабленного или утраченного в сознании многих людей жертвенного духа христианства, с усилением евхаристичности общинной, приходской жизни, а значит, в конечном итоге, — и с жертвою всей Церкви, с её соучастием в Жертве Христовой.

Уже в XX в., когда католический масштаб экклезиологии (а вместе с ним и сам догмат о Церкви как таковой) станет главным предметом внимания богословской мысли, этот *жертвенный характер эпохи* будет верно подмечен богословами, составившими так называемую школу евхаристической экклезиологии. Однако их богословские выводы окажутся тупиковой ветвью. Обращение внимания на Евхаристию, казалось бы, делает эту школу продолжателями дела колливадов³⁸, однако отождествление в её богословии Евхаристии и церковного бытия, Евхаристии и Церкви (фактически сужающее понятие Церкви, в той или иной форме отрицающее бытие Церкви как исторический путь *со Христом* и *ко Христу*, нечувствительное к смыслу этого пути), представляет её скорее как идеальных «мечтателей о будущем», чем как реалистов, ищущих ответы на исторические вопросы в самой истории [см.: Легеев и др., 2016, 117–123].

Другое магистральное направление русской богословской школы XX в. — неопатристического синтеза — подойдёт к этому вопросу с другой стороны; *их подход будет исходить из истории.* Последний крупный представитель этого направления мысли, архимандрит Софроний (Сахаров), ясно обозначит вопрос о жертве Церкви как о жертве каждого, отдельно взятого человека, церковного члена, и — вместе с тем — как о личной жертве католического масштаба³⁹. Начиная с В. Н. Лосского и заканчивая о. Софронием, вопрос о жертве Церкви будет пролонгирован до *пневматологического* и, одновременно, *лично человеческого, общинного и вместе католического масштаба*, окончательно принципиально выведен за границы чисто сакраментологического, чисто евхаристологического, чисто христологического контекста⁴⁰.

Евхаристия Церкви как Жертва Христова и как личная жертва Церкви — как единство этих двух аспектов, так и смысловой зазор между ними становятся важнейшей областью осмысления католической проблематики Церкви в XX в.

6. Заключение

Что такое католическая Церковь?

Внутренние для самой Церкви мотивы постановки этого вопроса были нами обозначены выше в настоящей статье. Зрелость Церкви в истории, её готовность

³⁸ Очевидно также, что и те, и другие исходят в своей деятельности и своём богословии из одних и тех же мотиваций, которые были изложены нами выше: утрата общинного духа, угасание экклезиологического сознания в церковных членах и проч.

³⁹ Ср., напр.: «До последней ясности сознаю, что мое духовное бытие неразрывно связано с духовным бытием мира, человека вообще, человечества» [Софроний (Сахаров), 2002, 277].

⁴⁰ И тем самым расширен до контекста подлинно троического. Вообще, следует заметить, что опора экклезиологии XX в. в троическом богословии составляет общую характерную черту всех направлений мысли, несмотря на их принципиальные между собой различия (что, впрочем, не гарантирует научно-богословской корректности всех таких сопоставлений).

свидетельствовать о себе миру в новом, доселе невиданном масштабе и измерении, таинственно коррелировалась с апостасией самого мира, — и этот совокупный процесс порождал богословие кафоличности.

Не менее значимы были и *мотивы внешние*, которые к началу XX в. представлял непосредственно сам фон активности вселенского масштаба отколотого от Церкви мира — мира, вступившего в очередную фазу исторического пути своей консолидации. Особую роль и значение в этом процессе обеспечил зародившийся в это время экуменический процесс, выступивший своего рода «стержнем» глобализации мира с провозглашённой им идеей «полноты христианства» [См., напр.: Окружное послание, 1920, 68, 69]. Осмысление Церковью собственного бытия не могло не протекать в контексте осмысления бытия этого иного мира — границы между этими двумя мирами представлялись сложными⁴¹, и их распознавание становилось неотъемлемой частью экклезиологии.

Так, сообразно этим двум побудительным причинам, внутренней и внешней, осмысление Церковью собственного бытия ставится и рассматривается последующим богословием в двух ключевых аспектах:

1. В его отличии от бытия окружающего мира (проблематика границ Церкви, экуменизма).
2. В отношении внутреннего устройства и структуры Церкви.

Как русское, так и греческое богословие будет представлять собственные попытки экклезиологии кафоличности, учитывая оба плана.

Источники и литература

1. Августин (1994) — *Августин Иппонский, блж.* О Граде Божием: в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 4. 412 с.
2. Говорун (2001) — *Говорун С.Н.* Движение колливадов // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 86–106.
3. Зоитакис (2008) — *Зоитакис А.* Традиционное просветительство в Греции в XVIII веке: Косма Этолийский и Никодим Святогорец. М.: Изд. дом «Святая Гора», 2008.
4. Легеев (2017) — *Легеев М., свящ.* Логика церковной истории: труд, торжество, кенозис // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 51–63.
5. Легеев (2018a) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 312 с.
6. Легеев (2018b) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории на рубеже эпох: от преподобного Максима Исповедника к преподобному Симеону Новому Богослову // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 51–61.
7. Легеев (2019) — *Легеев М., свящ.* У истоков богословия истории в Русской Церкви // Русско-Византийский вестник / Санкт-Петербургская Духовная Академия. 2019. № 1 (в печати).
8. Легеев и др. (2016) — *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 1 // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 107–127.
9. Легеев и др. (2017) — *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 3. С. 57–80.
10. Малиновский (2003) — *Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. М.: ПСТБИ, 2003. [Репринт.: 2 вып. Сергиев Посад, 1912]. 485, 361, XXXIII с.

⁴¹ Парадигму такой постановки вопроса задает еще блж. Августин Иппонский. См., напр.: [Августин, 1994. Кн. 18].

11. Никодим Святогорец и др. (2004) — *Никодим Святогорец, прп., Макарий Коринфский, свт.* Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении Святых Христовых Тайн. М.: Издат. Совет РПЦ; Ахтырка: Ахтырский Свято-Троицкий м-рь, 2004. 189 с.
12. Нобл и др. (2016) — *Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П.* Пути православного богословия на Запад в XX веке. М.: Изд-во ББИ, 2016.
13. Окружное послание (1920) — Окружное послание Вселенского Патриархата 1920 года // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М.: Изд-во МФТИ; ОВЦС МП, 1999. С. 68–71.
14. Писания мужей (2003) — Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003.
15. Рансимэн (2006) — *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. История Греческой Церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.
16. Симеон Новый Богослов (2017) — *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения: в 3 т. Т. 3: Божественные гимны. Сергиев Посад, 2017. 544 с.
17. Софроний (Сахаров) (1950) — *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу единства Святой Троицы // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. 1950. № 2–3. С. 8–33.
18. Софроний (Сахаров) (2002) — *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломник, 2002. 368 с.
19. Феофан (Прокопович) (1760) — *Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения: в 4 т. М., 1760. Т. 1.
20. Хондзинский (2010) — *Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010.

Priest Mikhail Legeyev. Formation of Catholic Problematics in the History of the Church: from Kollyvades to Eucharistic Ecclesiology.

Abstract: Theology of history, in particular, is intended to reveal the historical tasks (including, and even above all, the tasks of a dogmatic nature) that the Church faces at one time or another in her life. The period of 18th – 19th centuries represents a transition from the historical perspective of community life of the Church to the problems of its Catholic scale. This time raises before the Church the ultimate and unprecedented questions about her own existence as a whole, about its internal structure and its relationship with the world. This article is devoted to the origin of these questions. The context of the Christlike sacrifice of the Church – the sacrifice of the Catholic whole, the sacrifice of the community and the sacrifice of the individual – is of particular importance for both their putting and their revelation. The participation in the Eucharistic Sacrifice of Christ on the part of the Church takes on special attention in the eyes of the theologians of this time; however, the conclusions from this premise are different.

Keywords: theology of history, problems of modern ecclesiology, Patriarchate of Constantinople, the Orthodox Church of Constantinople, the Russian Orthodox Church, Russian theology, Kollyvade, phyletism, Eucharistic ecclesiology

Priest Mikhail Viktorovich Legeyev — Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

Sources and References

1. Avgustin (1994) — Avgustin Ipponskiy, blzh. *O Grade Bozhiey: v 4 t.* [St. Augustine of Hippo. *City of God: in 4 vols.*]. М.: Spaso-Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr' Publ., 1994. Vol. 4. (Russian translation).
2. Govorun (2001) — Govorun S. N. Dvizheniye kollivadov [Movement of kollyvades]. *Tserkov' i vremya*, 2001, no. 3 (16), pp. 86–106. (In Russian).

3. Zoitakis (2008) — Zoitakis A. *Traditsionnoye prosvetitel'stvo v Gretsii v XVIII veke: Kosma Etoliyskiy i Nikodim Svyatogorets* [Traditional education in Greece in the 18th century: Kosmas Aetolos and Nicodemus of the Holy Mountain]. Moscow: "Svyataya Gora" Publ., 2008. (Russian translation).
4. Legeyev (2017) — Legeyev M., priest. *Logika tserkovnoy istorii: trud, torzhestvo, kenozis* [The Logic of Church History: Labor, Triumph and Kenosis]. *Khristianskoye Chteniye*, 2017, no. 6, pp. 51–63. (In Russian).
5. Legeyev (2018a) — Legeyev M., priest. *Bogosloviye istorii i aktual'nyye problemy ekkleziologii* [Theology of History and Actual Problems of Ecclesiology]. Saint Petersburg: SPbDA Publ., 2018. 312 p. (In Russian).
6. Legeyev (2018b) — Legeyev M., priest. *Bogosloviye istorii na rubezhe epokh: ot prepodobnogo Maksima Ispovednika k prepodobnomu Simeonu Novomu Bogoslovu* [Theology of History at the Turn of Epochs: from the St. Maximus the Confessor to the St. Simeon the New Theologian]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 5, pp. 51–61. (In Russian).
7. Legeyev (2019) — Legeyev M., priest. *U istokov bogosloviya istorii v Russkoy Tserkvi* [At the Origins of Theology of History in the Russian Church]. *Russko-Vizantiyskiy vestnik*, St. Petersburg Theological Academy, 2019, no. 1 [in print]. (In Russian).
8. Legeyev et al. (2016) — Legeyev M., priest., Methodius (Zinkovsky), hieromonk, Kyrill (Zinkovsky), hieromonk. «Vpered k ottсам» ili «nazad v budushcheye»? Dve tendentsii v bogoslovii XX veka. Chast' 1 [“Forward to the Fathers” or “Back to the Future”? Two Tendencies in Theology of the XX Century. Part 1]. *Khristianskoye Chteniye*, 2016, no. 6, pp. 107–127. (In Russian).
9. Legeyev et al. (2017) — Legeyev M., priest., Methodius (Zinkovsky), hieromonk, Kyrill (Zinkovsky), hieromonk. *Put' Tserkvi: askeza, tainstva, kafolicheskaya polnota* [The Way of the Church: Ascetics, the Mysteries, and Catholic Fullness]. *Khristianskoye Chteniye*, 2017, no. 2, pp. 57–80. (In Russian).
10. Malinovskiy (2003) — Malinovskiy N., archpriest. *Ocherk pravoslavnogo dogmaticeskogo bogosloviya* [Essay on Orthodox Dogmatic Theology]. Moscow: PSTBI Publ., 2003. (In Russian).
11. Nikodim Svyatogorets et al. (2004) — St. Nikodim Svyatogorets, St. Makariy Korinfskiy. *Kniga dushepolezneyshaya o neprestannom prichashchenii Svyatykh Khristovykh Tayn* [St. Nicodemus the Athonite, St. Macarius of Corinth. *The Most Heartfelt Book about the Unceasing Communion of the Holy Mysteries of Christ*]. Moscow: Print. Council of the Russian Orthodox Church; Akhtyrka: Akhtyrskiy Svyato-Troitskiy monastyr', 2004. (Russian translation).
12. Nobl et al. (2016) — Nobl I., Bauerova K., Nobl T., Parushev P. *Puti pravoslavnogo bogosloviya na Zapad v XX veke* [Ways of Orthodox Theology to the West in the XX Century]. Moscow: BBI Publ., 2016. (Russian translation).
13. Okruzhnoe poslanie (1920) — Okruzhnoye poslaniye Vselenskogo Patriarkhata 1920 goda [Encyclical of the Ecumenical Patriarchate, 1920]. *Pravoslaviye i ekumenizm. Dokumenty i materialy 1902–1998* [Orthodoxy and Ecumenism. Documents and Materials 1902–1998]. Moscow: MFTI Publ. — OVTsS MP, 1999, pp. 68–71. (Russian translation).
14. Pisaniya muzhey (2003) — *Pisaniya muzhey apostol'skikh* [The Writings of the Apostolic Fathers]. Moscow: Print. Council of the Russian Orthodox Church, 2003. (Russian translation).
15. Ransimen (2006) — Runciman S. *Velikaya Tserkov' v plenii. Istoriya Grecheskoy Tserkvi ot padeniya Konstantinopolya v 1453 g. do 1821 g.* [The Great Church in Captivity. History of The Greek Church from the fall of Constantinople in 1453 to 1821]. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2006. (Russian translation).
16. Simeon Novyy Bogoslov (2017) — St. Simeon Novyy Bogoslov. *Tvoreniya: v 3 t. T. 3: Bozhestvennye gimny* [St. Simeon the New Theologian. *Creations: In 3 vol. Vol. 3: Divine hymns*]. Sergiyev Posad, 2017. (Russian translation).
17. Sofroniy (Sakharov) (1950) — Sofroniy (Sakharov), hieromonk. *Edinstvo Tserkvi po obrazu edinstva Svyatoy Troitsy* [Unity of the Church in the Image of Unity of the Holy Trinity]. *Tserkovnyy vestnik Zapadno-Evropeyskogo Pravoslavnogo Russkogo Ekzarkhata*, 1950, no. 2–3, pp. 8–33. (In Russian).

18. Sofroniy (Sakharov) (2002) — Sofroniy (Sakharov), archim. *Podvig bogopoznaniya. Pis'ma s Afona (k D. Bal'furu)* [*Feat of Knowledge of God. Letters from Mount Athos (to D. Balfour)*]. Esseks: Svyato-Ioanno-Predtechenskiy monastyr'; Moscow: Palomnik, 2002. (In Russian).
19. Feofan (Prokopovich) (1760) — Feofan (Prokopovich), archbishop. *Sochineniya: v 4 t. T. 1.* [*Works. In 4 vols. Vol. 1.*]. Moscow, 1760. (In Russian).
20. Khondzinskiy (2010) — Khondzinskiy P., priest. *Svyatitel' Filaret Moskovskiy: bogoslovskiy sintez epokhi. Istoriko-bogoslovskoe issledovanie* [*St. Filaret of Moscow: Theological Synthesis of the Epoch. Historical and Theological Research*]. Moscow: PSTGU Publ., 2010. (In Russian).