

Священник Михаил Легеев,
иеромонах Мефодий (Зинковский),
иеромонах Кирилл (Зинковский)

«ВПЕРЁД К ОТЦАМ» ИЛИ «НАЗАД В БУДУЩЕЕ»? ДВЕ ТЕНДЕНЦИИ В БОГОСЛОВИИ XX ВЕКА

«Методология церковной истории ещё не выработана; это задача для церковной мысли» (Лосский В. Н. Соблазны церковного сознания // Лосский В. Н. Боговидение. Минск, 2007. С. 238).

«Прежде всего историк-христианин будет рассматривать историю одновременно и как тайну, и как трагедию, — тайну спасения и трагедию греха. Он будет настаивать на всестороннем характере нашего понятия о человеке» (Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 707).

«Церковь есть общество грядущего... как если бы кто путешествовал по времени в обратном направлении» (Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 195–196).

«Жизнь человечества парадоксальна до такой степени, что никакой ум человеческий уже не может ясно уразуметь происходящее в истории» (Софроний (Сахаров), архим. Человечество и его история // Таинство христианской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 200).

В то время как экклезиология представляет собой главную проблемную область богословия XX века, ключом к современной экклезиологии, по мнению авторов настоящей статьи, выступает богословие истории. Таким образом, основные тенденции богословской мысли прошедшего столетия характеризуются в значительной степени и даже, прежде всего, своим отношением к истории — к тому, какими историческими закономерностями могут быть описаны Церковь и человек в их отношениях с Богом и миром. Несмотря на кажущуюся простоту вопроса, попытки своего, оригинального ответа на него были даны ключевыми направлениями мысли

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

Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич) — доктор богословия, преподаватель кафедры «Педагогика и теории образования» ОЦАД на базе РХГА (rev.methody@yandex.ru).

Иеромонах Кирилл (Зинковский Евгений Анатольевич) — доктор богословия, преподаватель кафедры «Педагогика и теории образования» ОЦАД на базе РХГА (ierej.cyril@mail.ru).

и виднейшими богословами. Диаметральные противоположные акценты при ответе на этот вопрос, обозначенные такими течениями как «неопатристический синтез» и «евхаристическая экклезиология», находят попытки их сближения, объединения и примирения у таких богословов как протопресвитер Иоанн Мейендорф и архимандрит Софроний (Сахаров), открывая возможность для создания «догматического языка экклезиологии» в рамках строгих понятий догматической мысли.

Ключевые слова: единая Церковь, община, богословие истории, историософия, неопатристический синтез, евхаристическая экклезиология, эсхатология, Предание, развитие богословия.

1. Введение. Об историческом развитии богословия

Можем ли мы говорить о тенденциях в богословии XX века?

Генеральная линия современной богословской мысли есть, безусловно, экклезиология. Но что такое экклезиология в своём современном развитии и простирации, сама богословская наука часто представляет лишь в самых общих и интуитивных чертах. В чём отличие современной экклезиологии от, скажем, экклезиологии святых Игнатия Антиохийского и Киприана Карфагенского? И почему все черты современной экклезиологии мы уже находим у этих древних святых и, *одновременно с этим*, те экклезиологические проблемы, которые ставит перед церковным сознанием история сегодня, принципиально иные — глубже, шире и полноводнее проблем, поставленных на заре христианства?

Для ответа на этот вопрос обратимся к истории Церкви, Промыслу Творца о Ней в ходе человеческой истории, к внутри-временному событию церковного сообщества с Богом. Образ горчичного дерева, представляющий нам самого Христа Спасителя (преп. Ефрем Сирий, преп. Симеон Новый Богослов, преп. Феодор Студит)¹, из которого вырастает грандиозное историческое дерево Церкви, изображает разные исторические периоды, эпохи её вызревания и роста. Семя, корни, ветви, почки, соцветия, плоды, семена... — каждое из них *по-своему* и в новых реалиях

¹ Симеон Новый Богослов, преп. Catecheses, Oration 34, line 307; В. Krivochéine and J. Paramelle, Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses, Sources chrétiennes 113. Paris: Éditions du Cerf, 1965, p. 296; Ефрем Сирий, прп. Толкование на Четвероевангелие, «Но Господь, дабы сделать ясным и несомненным, что Он воспринял тело, сравнил душу Свою (Самого Себя) с зерном (горчичным), которое посеяно в земле и из земли заимствовало себе тело, где и укрылась птица», Творения в 8-ми тт. Т. 8. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Отчий дом, 1995. (Репринт: б/м., б/г.) С. 165.

окружающей среды, изменяющегося времени года и, вместе с тем, внутренней зрелости являет *одну и ту же полноту* совершенной природы Семени. Семя здесь есть образ Ипостасного Логоса, а семена — образ человеческих ипостасей. И именно в смысле и плане ипостасного (а для Церкви и соборно-ипостасного) контекста — выходящего экзистенциально за контекст природы², лежащего в некоторой совершенно иной смысловой плоскости — следует понимать слова Христовы: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и *большие сих сотворит*» (Ин. 14:12).

Образ растущего дерева представляет собой историю как самой Церкви — живого Организма, развивающегося от Божественного Семени-Христа, так и её Предания — то есть всего того, что составляет накопленный исторический жизненный опыт Церкви. Предание с внешней, видимой стороны охватывает совершенно конкретные одухотворенные «вещи» и события — конкретных людей, их освященные мысли, чувства и желания, слова и труды, деяния и наследие, тексты и исторические документы. С внутренней же, невидимой стороны, Предание неуловимо, его оживотворяет и питает Сам Дух Святой. Именно к Нему восходит дух многих церковных членов, усваивающих, каждый в свою меру, «ум Христов» (1 Кор. 2:16). Дух составляет в своём единстве невидимую основу Предания, а упомянутые освященные человеческие мысли, чувства, слова и дела составляют постоянно прирастающие «душу» и «плоть» Предания, *передаваемого* из поколения в поколение, обогащающегося новым одухотворенным содержанием, но вместе с тем, являющим в себе то же самое Тело Христово. Область вероучения, церковных догматов, составляет важнейшую часть видимой стороны Предания Церкви — ту часть Предания, которая способна направлять дух человека к Богу.

Приведённый образ дерева оказывается многомерен. Он представляет как саму Церковь, так и её Предание, как область догматов, так, наконец, и экклесиологию. Из всего сказанного следует тот простой вывод, что одно и то же учение Церкви о самой себе в различных исторических реалиях со-бытия Церкви с окружающим миром, равно как и в различных исторических реалиях зрелости самой Церкви, представляет спектр разнообразных вопросов и богословских формул, которые в силу общей закономерности истории имеют тенденцию к накоплению и расширению.

² См. подробнее об этом: *Методий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во. О. Абышко, 2014. С. 176–182.

Почему же, как показывает практика, именно экклезиология оказалась наиболее долго развивающейся областью вероучения, тогда как такие области богословия как учение о Святой Троице, Христе и даже отдельном человеке как церковном члене оказались, при всей их таинственности и потенциальной бесконечности, исторически, так сказать, «исчерпанными» — доведёнными ходом исторической жизни Церкви и исторического развития её Предания практически до предельно возможной для земного нашего ограниченного бытия ясности? Не потому ли, что именно предмет экклезиологии — Церковь — окажется вполне исчерпанным лишь с окончанием её истории, которая в своём течении согласно Промыслу Божию всё время открывает новые и новые грани церковного бытия, требующие своего богословского осмысления?

2. Жизнь Церкви в истории как «двигатель» экклезиологической проблематики

При поиске побудительных мотивов исторического развития экклезиологии, прежде всего, обратим внимание на наиболее общие закономерности общего хода истории. Они могут быть представлены разными моделями и образами; некоторые из них будут носить *линейный*, некоторые *циклический* характер, в то время как самые сложные системы имеют, как правило, *спиралевидную* схему развития?³

Духовно «завоевав» окружающий её мир, Церковь, несмотря на любые нестроения, внутренние катаклизмы, расколы и прочее — до определённого исторического момента — была духовной обладательницей экумены — культурного ядра человеческого сообщества, заключённого в слова «обитаемая вселенная». Любые расколы, включая самые значительные, наподобие монофизитства, были (даже, несмотря на их порой грандиозные размеры) всё же содержательно периферийным, а значит и маргинальным явлением на просторах этой «вселенной».

Раскол 1054 года принципиально изменил ситуацию, разделив мир христианства на два внешне разнозначных ядра. Эта утрата в XI веке

³ «Ничего из пришедшего в бытие нет совершенно неподвижного по своему [природному] логосу..., все движется либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно» (Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну // О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 59–60. (Амбигва II). См. также об этом: *Мефодий (Зинковский) иером., Легеев М. В.* Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. М., 2012. № 4(61). С. 69–106.

Церковью экумены внешнего мира стала провозвестником ещё более многократного будущего внешнего умаления, кенозиса Церкви при неизменном сохранении ею невидимой кафоличности и полноты. Утрата Церковью экумены поставила перед её самосознанием, хотя и в достаточно удалённой перспективе, новые экклезиологические вопросы — вопросы исторических судеб её собственного развития. Историческая модель жизни и развития Церкви в истории, *в её отношении с внешним миром, который она воцерковляет и одухотворяет*, представленная линейными образами лестницы, восходящей к Богу, женщины, непрестанно молодой и усовершенствующейся в своей духовной силе и славе⁴ и т. д., и применёнными к самому этому внешнему воцерковляемому миру, оказалась уже неспособной объяснить новую экклезиологическую реальность — реальность бытия Церкви в мире некогда обрётённой и вновь утраченной экумены и реальность её собственной исторической зрелости.

Следующим исторически значимым переломным моментом для экклезиологии стало падение Константинополя в XV веке. Грекоязычный мир неожиданно оказывается перед лицом совершенно невиданной ранее экклезиологической ситуации — бытия Церкви в разцерковлённом и даже враждебном мире. Вследствие этих событий в не менее новой ситуации, требующей богословского осмысления, оказывается русский мир Церкви. «Второй Рим» как воцерковлённое государство и после 1054 года представлял бытие Церкви в ½ экумены, хотя бы и номинально; «третий Рим» — пребывает в реалии утраченной экумены. К эпицентру этой экклезиологической проблематики сходятся все значимые события (как богословского, так и церковно-практического плана) XVI—XVII веков: собственно идея «Москва — третий Рим» инока Филофея; богословие отношений Церкви и мира даже в предельно отрешённых от мира проявлениях церковной жизни, таких как монашество, преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого; реформы патриарха Никона, стремящегося нивелировать именно внешний разрыв между двумя православными «мирами», и другие, сопутствующие, события.

Начавшееся в Греции в XVIII веке движение колливадов, впоследствии, уже в XIX веке, перекинувшееся (хотя и в других формах) и на русскую почву, стало новым поворотным пунктом и провозвестником перемен в экклезиологическом бытии, а, следовательно, и самосознании Церкви. Движение за частое причащение засвидетельствовало образовавшийся

⁴ См.: *Пастырь Ерма* // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 175–176. Видение 3, 10–13.

разрыв между практикой, относящейся к историческим и экклезиологическим реалиям уже ушедшей эпохи (эпохи воцерковлённых социумов, а не просто отдельного человека, эпохи, породившей столпников и грандиозные человеческие усилия в аскетическом соделывании собственного спасения), и между потребностями той Церкви, историческое движение которой, как выяснилось, может быть описано совсем другими моделями: икономии и кенозиса, исторического подражания Христу, восходящего на Голгофу... а с другой стороны, упадка внешних сил, дряхления Церкви в своей человеческой «оболочке» — «впадение в детство» остатков воцерковлённого мира, который требовал уже вновь не твёрдой пищи, но молока⁵. Таким образом, вопрос о частоте причащения и мере подготовки к нему, поставленный колливадами, явился не столько сакраментологической, сколько экклезиологической проблемой своей эпохи.

И, наконец, уже в конце XIX века, произошёл тот скачок, который вылился в грандиозный всплеск богословия в XX столетии, ядром и закваской которого была и остаётся экклезиология. При достижении некоего критического момента, с потерей воцерковлённой государственности, разрушением «Святой Руси», Церковь внешним, видимым образом как будто окончательно «затерялась» на просторах мировой экумены (оставаясь по-прежнему католическим и неделимым целым, бесконечно превышающим все элементы или «осколки» обступившего её мира). С некоторым даже историческим опережением во внешнецерковном плане этот процесс сопровождался сопутствующим подобным экспоненциально увеличивающемуся снежному кому колоссальным ростом числа христианских (и нехристианских) конфессий и, как следствие этого, возникновением, прежде всего в среде протестантизма, такого явления как экуменизм, стремящегося осмыслить и предотвратить очевидно осознаваемый путь христианства и человечества в целом «в никуда».

Именно тогда возникает весь мегакомплекс так или иначе связанных с экклезиологией богословских идей (которые подспудно вызревали уже и в XIX столетии): исторической свободы человека, границ Церкви, значения ипостасного (личного, личностного) бытия человека в его отношении с еkkлесией и социумом, с собственной природою, с энергиями, с Богом и с другими человеческими ипостасями (такова подоплёка

⁵ Далекое не случайно, что именно Климент Александрийский, описывавший младенческий период бытия древней Церкви и много потрудившийся для воцерковления социума той эпохи, употреблял евхаристический образ молока. См.: *Климент Александрийский*. Педагог. М.; Нью-Йорк, 1996. С. 57. Гл. 1.6.

христианского персонализма). Встаёт вопрос и о том, что же такое Церковь? Что есть богоподобное соборно-ипостасное бытие, и как осмыслить экклезиологию в рамках строгих понятий универсального догматического категориального аппарата. И где начинается «не Церковь»? Именно этим вопросом задаётся проблематика границ Церкви наряду с осознанием все более раскрывающейся сложностью, многомерностью и неоднозначностью поднятых новым временем тем. Наконец возникает насущная необходимость осмыслить и проговорить ту связь, которая существует между экклезиологией, антропологией и учением о Святой Троице — которая и в древности волновала церковную мысль⁶, но теперь встала перед ней в новом контексте экклезиологического круга вопросов.

В рамках этого своеобразного «большого взрыва» экклезиологической мысли и возникают некоторые тенденции, характерно обозначающие важные акценты, некие опорные точки тех векторов движения современного богословия, которые во взаимном диалоге могут оказаться способны с такой ясностью и полнотой изобразить догмат о Церкви, с какой некогда сделали это великие каппадокийцы в отношении догмата о Святой Троице, явившие нам некую парадигму богословия на все времена и для всех насущных вопросов.

3. Тенденции в экклезиологии новейшего времени и их мотивы

В настоящей статье мы не претендуем на то, чтобы дать исчерпывающий обзор экклезиологической проблематики современности. Наша задача — лишь некий эскиз к «богословскому портрету» эпохи.

Как мы отметили выше, именно история, непрерывное и до настоящего времени неоконченное историческое течение Предания выступает подоплёкою не только экклезиологических проблем современности, но и экклезиологии в целом. Как представляется, в силу этого, само *чувство истории* Церкви, характер её богословской рецепции, её видение и отношение к ней являются важнейшими факторами при классификации экклезиологических взглядов вообще и взглядов наших современников или почти современников, в частности. Теория христианской историософии и практика церковной истории подтверждают верность этой мысли. Так, преп. Максим Исповедник отмечает в своих *Вопроосответах*

⁶ От Климента Александрийского и Тертуллиана до Евагрия Понтийского и блаж. Августина Иппонского.

к Фалласию, что «следует придерживаться смысла, (а не буквы) написанного. Ибо... то, что некогда происходило прообразовательно» в истории..., ради нас «было записано в наставление» (1 Кор. 10:11) духовное, — и это записанное **постоянно соответствует происходящему**⁷. Этот отмеченный св. Максимом эффект соответствует упомянутой нами выше спиралевидной схеме развития.

Тема истории, исторического движения, исторического развития, даже «диалектики»⁸, занимает значимое место в трудах богословов XX века. Видение же истории церковного развития, равно как и расстановка акцентов, смысловых приоритетов в значении этой истории, различны. При всём многообразии современного православного богословия, отправную точку которого следует полагать в начале XX столетия, две тенденции мысли, два наиболее общих подхода занимают в нём главенствующее положение: неопатристический синтез и евхаристическая экклезиология. Каждое из этих течений внутри себя неоднородно; более того, представители этих разных направлений порою испытывали взаимное влияние друг друга, и, тем не менее, в наиболее глубоких и принципиальных точках своего подхода эти течения представляют собой два полюса общецерковной мысли. Отношение к истории в её догматической рецепции наиболее точно характеризует это различие.

3.1. Неопатристический синтез и его отношение к истории

«Вперёд — к прошлому и через прошлое!» — таков пафос богословия, да и самой жизни прот. Георгия Флоровского, одного из основателей неопатристического синтеза, символической фигуры для богословия XX века. Именно его знаменитое выражение «Вперёд к отцам»⁹ стало лозунгом целого направления мысли, известного под именем «неопатристического синтеза». Наиболее яркие и заметные представители этого направления мысли составляют ряд догматистов, оставивших после себя, помимо прочего наследия, систематические труды по догматическому богословию: прот. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский, преп. Иустин

⁷ Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалласию. Часть 1. Вопросы I–LV // Творения. В 2-х тт. М.: Мартис, 1994. Т. 2. С. 178. Вопрос 52.

⁸ См.: Сильвестр, *еп.* Малеванский. Опыт православного догматического богословия. В 5 тт. СПб.: Об-во памяти игуменнии Таисии, 2008. Т. 1. С. 41, 46.

⁹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 641. Часть II, 9, 3.

Попович, прот. Думитру Станилоэ. Некоторые их соратники и ученики, такие как архим. Софроний (Сахаров) или митр. Антоний (Блюм), также внесли немалый вклад в богословие этого направления.

Всех этих авторов отличает не только чувство ценности истории, исторического развития Церкви, её Предания — но и *чувство ценности и значимости именно исторического преемства*, так сказать, «диалектической работы» Церкви в истории¹⁰, чувство значимости и глубокой исторической закономерности каждого этапа, даже каждого момента жизни *единой Церкви* в истории, несмотря на то, очевидны или далеко не очевидны нам причины тех или иных исторических событий или явлений.

Так говорит об этом В. Н. Лосский: «Расслабление церковного сознания, грех уныния по отношению к Церкви, *неверие в полноту Её сил во всякий момент истории* — не новость... Достаточно почитать древних историков или иные свидетельства современников, которые за частными несовершенствами не умели распознать *золотую линию Церкви*»¹¹. От лица всего вышеозначенного богословского направления, именуемого неопатристическим синтезом, В. Н. Лосский утверждает мысль о неизменной святости этой «золотой линии Церкви», преемственно проходящей через всю историю. Эта линия представляет собой парадоксальное сочетание, казалось бы, несочетаемого — историзма Церкви и её неотмирности, вне- и надисторичности, метаисторичности: «Верность... халкидонскому догмату о Церкви заставляет исповедовать *одновременно исторический, конкретный характер Церкви и вместе с тем Её самобытность по отношению к миру*... ибо Она не от мира»¹².

В Церкви «нет разрыва между временным и вечным»¹³. Надмирность Церкви, её эсхатологический опыт, оказывается инсталлирован, встроен в историю, пропитывает историческое спиралевидное движение церковной жизни. Так, «эсхатология может “начинаться” лишь с “конца”». Но этот конец — конец не неподвижный, не предел: конец — это непрестанно возобновляющееся начало бесконечного пути к соединению»¹⁴.

¹⁰ См.: Сильвестр, еп. Малеванский. Опыт... С. 41, 46.

¹¹ Лосский В. Н. Соблазны церковного сознания // Боговидение. Минск, 2007. С. 242–243.

¹² Лосский В. Н. Соблазны... С. 238.

¹³ Флоровский Г., прот. Два завета // Цивилизация и христианство. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 168.

¹⁴ Лосский В. Н. Господство и Царство (эсхатологический этюд) // Боговидение. Минск, 2007. С. 491.

Таково, прежде всего, в рамках данного историософского подхода видение и чувство эсхатологии.

Также и характер церковной миссии, специфического отношения Церкви с миром в каждую конкретную историческую эпоху неслучаен — он выражает срединный путь, «золотую линию Церкви». Упрёки, брошенные Церкви в цезарепапизме или уранополитизме, историческом «зависании» или нездоровом модернизме (и в конечном счёте почти в любом случае — в уходе от истории), не состоятельны. «Одни упрекают Её (Церковь) в... компромиссе с новым миром; другие обвиняют Её в монофизитском формализме, в канонопоклонстве. Но их нападки на Церковь основаны на недоразумении; в действительности они борются между собою»¹⁵. «Пробный камень христианства, — говорит митр. Антоний (Блюм), — такое отношение, такое положение, когда мы равно безразличны как к победе, так и к поражению, когда ни победа, ни поражение не имеют для нас иного содержания, иного значения, чем Гефсимания, Голгофа, Воскресение и Вознесение Христа — таинства славные и таинства трагичные»¹⁶. Эта фраза характеризует подлинное отношение Церкви к своим историческим судьбам, к тому пути, который проходит она от обладания экуменой до кенозиса, нищеты и умаления перед внешним миром.

Опыт Церкви многообразен и многомерен. Важность и ценность реального исторического опыта жизни Церкви в прошлом, святость и значимость этого опыта в его генеральной, выражаемой жизнью всецелой и единой Церкви, линии — именно таково чувство истории, выражаемое неопатристическим синтезом. Именно в этом смысле отец Георгий Флоровский говорит о неиссякаемой современности прошлого. В прошлом — источник будущего. Именно оно, прошлое, подобно семени, содержит в себе *сущностную полноту* будущего, и раскрытие этой полноты всегда органично — таков путь Церкви в истории. «Церковь — это Богочеловек, продолженный во все века»¹⁷; это продолжение Христа в своих членах и составляет исторический путь Церкви.

Полнота ипостасных отношений, полнота соборно-ипостасного бытия Церкви также создается в истории. Она зависит от свободы

¹⁵ Лосский В. Н. Соблазны... С. 243.

¹⁶ Антоний (Сурожский), митр. Взаимоотношения Церкви и мира с православной точки зрения // Труды: в 2-х тт. М.: Практика, 2007. Т. 2. С. 736.

¹⁷ Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005. С. 10.

не только Бога, но и каждого конкретного человека, входящего в русло Божественного плана и при этом воспринимающего в свои личные бытие и образ действия Божественную энергию и Божественную жизнь. Именно в истории свободных отношений Бога и человека вызывает эта ипостасная полнота.

3.2. Евхаристическая экклезиология и её отношение к истории

Совершенно противоположный призыв мог бы стать лозунгом другого важного направления в богословии XX века: **«Возвращение в Отечество — через будущее и в будущем!»**. *«Истинным... отечеством (Церкви) является не история, а эсхатология»*¹⁸, — эти знаковые слова митрополита Иоанна (Зизиуласа) представляют собой резкий контраст по отношению к тем акцентам, которые характеризуют представителей неопатристического синтеза.

Протопресвитер Николай Афанасьев, основатель и вдохновитель этого течения, получившего с его лёгкой руки именование «евхаристической экклезиологии», смещает акценты экклезиологической мысли, обращаясь к теме полноты экклезиологического бытия — той полноты, которая заключена в единственном совершенном (и совершающем все прочие таинства) таинстве Евхаристии¹⁹, но и той полноты, которая ожидает Церковь в её эсхатологической встрече со Христом. Эти акценты имеют своих предшественников (например, можно указать на патриарха Сергия (Страгородского)²⁰), а также находят своих последователей, наиболее яркими из которых оказываются протопресвитер Александр Шмеман и митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас).

Сюжет небезызвестного фильма «Назад в будущее» являет отрицание истории; само название его выступает своего рода символом тотального отрицания истории. Несмотря на это, призывающая, казалось бы, к тому же евхаристическая экклезиология не отрицает историю. Или, было

¹⁸ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 187.

¹⁹ Оно есть «совершение совершений... (тогда как) каждое из (прочих) иерархических совершений (т. е. таинств), будучи несовершенным, (ещё) не совершенствует наше приобщение и присоединение к Единому» (Дионисий Ареопагит, св. О церковной иерархии // О церковной иерархии. Послания. СПб.: Алетейя, 2001. С. 53. Гл. 3.).

²⁰ См. об этом в след. статье: *Легеев М., свящ.* Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. 30.09.2015. С. 146–151.

бы лучше сказать, будет упрощением свести позицию этого направления к отрицанию истории. «Церковь никогда не равнодушна к истории... Церковь является в мире и истории как смысл истории»²¹, — эти слова протопресвитера Николая Афанасьева могли бы раз и навсегда развеять всякие подозрения, если бы вопрос об отношении к истории ставился в таком простом ракурсе.

Однако, тот процесс, который епископ Сильвестр Малеванский назвал «диалектической работой» Церкви в истории, значение и непреложность исторического преемства церковного опыта, отношение к Преданию как реальному жизненному опыту Церкви, актуальному в каждый момент её истории и истории её отношений с миром и являющемуся источником для последующей жизни Церкви, — всё это неприметно ускользает от взгляда представителей евхаристической экклесиологии. Антиномия ухода от истории или подчинения истории, согласно протопресвитеру Н. Афанасьеву, или искушение ухода от нового или подчинения новому, на взгляд протопресвитера А. Шмемана, — таковы соблазны, стоящие перед Церковью, которые она в те или иные периоды своего исторического бытия не смогла преодолеть.

«Насколько бесспорна реальность исторического процесса, настолько спорно участие Церкви в этом процессе»²², — так ставится под сомнение, если не перечёркивается, многовековой опыт церковного бытия в отношениях Церкви с миром. «Церковное сознание либо склонялось к полному отказу Церкви от участия в истории, либо, наоборот, — брало в свои руки весь исторический процесс»²³, «Основным... соблазном (теократического идеала Византии²⁴) был... антиисторизм, нечувствие Византией христианства как пути и истории»²⁵. Подобные цитаты можно было бы продолжать — все они показывают принципиальный взгляд на дело Церкви в истории и отношение её к истории как на череду ошибок. Если В. Н. Лосский говорит о *халкидонском подходе* Церкви к истории как о «золотой линии Церкви», то протопресвитер А. Шмеман ставит Ей в упрёк чуть ли не это же самое: «Нечувствие

²¹ Афанасьев Н., *протопр.* Проблема истории в христианстве // Церковь Божия во Христе. М.: Из-во ПСТГУ, 2015. С. 107.

²² Там же. С. 104.

²³ Там же. С. 104.

²⁴ А, следовательно, и Церкви той эпохи.

²⁵ Шмеман А., *протопр.* Судьба византийской теократии // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 623.

и непонимание истории есть результат основного греха византийской теократии: *смешения абсолютного с относительным, Божественного с человеческим*²⁶.

По мысли протопресвитера А. Шмемана, смешение божественного и человеческого состояло в Византии в том, что такие предикаты Церкви как вечность, святость, единственность были отнесены и к царству как таковому. Отец Александр утверждает «полное нечувствие» Византии к «иноприродности Церкви государству» и отрицает «догматизирование» имперского бытия, усвоение империи по отношению к Церкви и христианской истории таких качеств как необходимость и вечность²⁷. На наш взгляд, здесь налицо, прежде всего, утрирование и преувеличенное обобщение, но также и некоторое противоречие отца Александра своим собственным мыслям, высказанным в других его сочинениях. Так, в «Историческом пути Православия» он отмечал, что, начиная с эпохи императора Константина, «христианство действительно становится судьбой мира, так что на глубине уже все, что бы ни совершилось в нем, так или иначе, связано с христианством, решается по отношению к нему. В этом непреходящее значение той эпохи»²⁸. Но ведь уже поэтому государственное устройство все-таки становится не только необходимым спутником, но и важным фактором жизни христианской общины.

При этом стоит отметить, что даже и в Церкви в Ее историческом путешествии такие категории, как «вечность», «святость», «единственность» остаются предметом веры и духовного созерцания. Более того, отнесение этих предикатов к царству земному не было характерной «болезнью» всей Византии, ее богословов и философов. И, в конце концов, тот факт, что государство стало необходимой, «длящейся» на протяжении всего исторического пути Церкви категорией христианской истории, подтверждает не только сама история как таковая, но и святоотеческая мысль о государстве или сильном правителе как «удерживающем». Так, в комментариях на книгу пророка Даниила и на 2 Фес 2:7²⁹ большинство святых отцов и учителей древней Церкви

²⁶ Там же. С. 623.

²⁷ Шмеман А., *протопр.* Судьба византийской теократии... С. 623.

²⁸ Шмеман А., *протопр.* Исторический путь Православия. М.: Паломник, 1993. (Репринт: Нью-Йорк, 1954.) С. 133. Гл. 3, 3.

²⁹ «Тайна беззакония уже в действии, только [не совершится] до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий (ὁ κατέχων)».

говорили о государстве (римском) как о силе, удерживающей приход антихриста. Так, святитель Иоанн Златоуст писал: «когда прекратится существование римского государства (ἀρχὴ ἡ Ῥωμαϊκὴ), тогда он (антихрист) придет»³⁰.

Поляризация составляющих бытие Церкви «элементов» — Божественного и тварного, человеческого³¹, — приводит к тому, что для евхаристической экклезиологии становится нечувствительна идея многомерности бытия Церкви, обнимающего в себе «пшеницу и плевелы»³², а потому несводимого к единственной модели Церкви как совершенного евхаристического бытия со Христом³³. *Исторически путь Церкви есть не только путь со Христом, но и ко Христу* — именно путь Церкви — организма, соборно-ипостасной реальности, проживающей внутри себя сложные исторические процессы отношений человека и Бога³⁴. Идея движения Церкви ко Христу — и именно её движения как Церкви, а не как недо-церкви или какого-то нецерковного бытия — малопонятна для всех представителей евхаристической экклезиологии, слишком увлечённых «идеальной составляющей» церковного бытия и расчленяющих идеальное от неидеального в историческом ракурсе³⁵.

Надмирность и неотмирность Церкви, её эсхатологический аспект акцентируются здесь как главный двигатель истории Церкви.

³⁰ Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на второе послание к Фессалоникийцам. Беседа 4. *Joannes Chrysostomus Scr. Eccl.*, In epistulam ii ad Thessalonicenses (homiliae 1–5). {2062.163} (A. D. 4–5) Volume 62. Page 486, line 37.

³¹ «Идеальный элемент» в Евхаристии, равно как и в эсхатологическом будущем совершенном со-бытии со Христом, с одной стороны, и весь прочий церковный опыт, с другой стороны, носящий на себе отпечаток несовершенства и человеческих ошибок.

³² Ср.: Мф. 13:24–30.

³³ См.: «В Церкви мы видим эти два образа человека: себя грешного и *однако* не разлучённого со Христом, и Христа... Он может нас вобрать в Себя, какими мы есть, а не какими мы могли бы быть или должны бы быть» (Антоний (Сурожский), *митр.* Церковь и Евхаристия // Труды: в 2-х тт. М.: Практика, 2007. Т. 2. С. 468, 470.)).

³⁴ См. об этом в статье: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклезиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157.

³⁵ Ярким примером такого «расчленения» является противопоставление человеческих ипостасей как «экклезиологических» или «церковных» и «биологических», предложенное митрополитом Иоанном Зизиуласом в одном из своих сочинений. См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / предисл. протопр. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гэгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 46.

Одновременное пребывание Церкви в эсхатологии и в истории («У христианина нет выбора между эсхатологией и историей, так как он должен принять одно и другое, если он желает оставаться в Церкви»³⁶) означает для протопресвитера Николая Афанасьева, выражающего здесь в общих чертах позицию и своих последователей, лишь *миссию Церкви миру, но никак не внутренний историзм самой Церкви.*

Будущее, *эсхатон*, наконец, евхаристическая встреча со Христом, представляет собой, с точки зрения представителей евхаристической экклесиологии, подлинную и единственную опору экклесиологического бытия. Возврат к этой опоре, к этой «исходной точке», представляет собой самоидентификацию Церкви. Здесь — её Отечество, бесконечное начало, источник её бытия. Такая радикализация экклесиологии, акцентирование эсхатологически-евхаристического аспекта в ущерб к исторически-евхаристическому, убивает её внутреннюю, личную историю, историю отношений человека и Бога *внутри Церкви*, сводя понятие об историзме к отношению Церкви с внешним миром.

Определённого апогея эта тенденция достигает в трудах последнего крупного представителя евхаристической экклесиологии — митрополита Иоанна (Зизиуласа). Обращаясь к триадологической тематике в её связи с экклесиологией и опираясь на принцип приоритетности ипостаси над сущностью, он выступает с идеей «конституирования» (установления) Божественной сущности Святой Троицы общением Божественных Лиц³⁷. Эта мысль, не имеющая оснований в святоотеческом богословии, служит платформой для экклесиологических (и в том числе исторических, составляющих область богословия истории) выводов: по образу троического бытия³⁸ и Церковь, «конституирует» своё настоящее из будущего — жизнь Церкви в истории, её «различные установления и служения...

³⁶ Афанасьев Н., *протопр.* Ей, гряди, Господи Иисусе! // Церковь Божия во Христе. М.: Из-во ПСТГУ, 2015. С. 698.

³⁷ См., например: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения / пер. с англ. Д. М. Гзгзяна // Страницы. 1997. № 2. Вып. 1. С. 42, 44. Согласно И. Зизиуласу, Божественные Персоны «имеют главенствующее положение по сравнению с единым бытием Бога», *Letham R. The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship.* P&R Publishing, 2001. P. 463. Подробнее об этом: *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие Личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014. С. 158–182.

³⁸ В котором вневременные и предвечные, но при этом лично иерархические отношения Лиц Святой Троицы служат прообразом уже временных и исторических отношений внутри Церкви.

не могут быть не связаны самым тесным образом с эсхатологической общиной»³⁹.

Евхаристия является образом этой общины⁴⁰. Настоящая жизнь Церкви есть проекция её будущей соборно-ипостасной полноты, «стояние после конца — вот, что сообщает бытие началу»⁴¹. «Онтология эсхатологическая, — полагает митр. Иоанн, — определяет нашу *сущность* не по нашему прошлому, а по будущему»⁴².

Рассмотренная в контексте строгих догматических понятий, эта мысль вступает в противоречие с церковным учением об ипостаси Христа Спасителя, которая содержит в себе всю полноту человеческой сущности — всецелой, всесовершенной и всебоженной человеческой природы, сущности Церкви⁴³. Нося в себе вечность⁴⁴, ипостась Христа есть, прежде всего, основание Церкви — Его постоянное и живое присутствие, сохраняемое и передаваемое из прошлого через настоящее в будущее.

«Будущее не определяется прошлым»⁴⁵, — эти слова, несомненно, встретили бы одобрение догматистов XX века, представителей неопатристического синтеза, если бы в них было заключено понятие об ипостасной свободе человека. «Будущее не зависит от прошлого»⁴⁶, — а вот с этим уже вряд ли могли бы согласиться В. Н. Лосский или отец Г. Флоровский, утверждавшие, что хотя будущее и не определяется прошлым, но зависит от него, как от своего источника.

Следующая мысль, вообще довольно типичная для всех представителей евхаристической экклезиологии, показывает, насколько удивительно сочетаются в этом направлении мысли исторические прозрения и недочувствие истории: «Удобное устройство в истории, мирские почести

³⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия и Царство Божие. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 269.

⁴⁰ См.: Там же.

⁴¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 195.

⁴² Там же. С. 198.

⁴³ Об этом свт. Григорий Нисский говорит так: «Познавший, что Христос есть глава Церкви (Еф. 5 :23), пусть прежде всего размышляет о том, что всякая глава с подлежащим ей телом единопородна и единосущна (ὁμοφυῆς ἐστὶ καὶ ὁμοούσιος)» (Григорий Нисский, свт. К Олимпию о совершенстве. PG 46 273A.).

⁴⁴ «Слово стало плотью, то есть соделалось Богочеловеком. Истина эта — главная истина Церкви, основание Церкви» (Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви // Собрание творений: в 4-х тт. М.: Паломник, 2007. Т. 4. С. 441.).

⁴⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 195.

⁴⁶ Там же. С. 195.

и слава не свойственны её (Церкви) природе. Если Господь её был распят, то и она (Церковь) не может не быть распятой»⁴⁷. Но как возможно имевшее место в истории удивительное сочетание исторического торжества Церкви (в формах воцерковлённой экумены или же отдельных социумов, наподобие Святой Руси), *безусловно временное*, и — кенозис Церкви, её историческое в макромасштабе истории уподобление страданиям и смерти Спасителя? К ответу на этот вопрос данное направление мысли оказывается ещё не готовым.

И вместе с тем, некоторая глубокая правда содержится в позиции представителей евхаристической экклезиологии, поднявших проблему Церкви как совершенного подобия человека Богу. Опасный тезис «Церковь есть не то, что она есть и чем была, а то, чем она будет»⁴⁸ заставляет задуматься, а что же такое Церковь во всей многомерности этого понятия. Поиск этой провозглашённой «Церкви» внутри исторической Церкви составляет главную задачу этого направления мысли. Проблема соотношения единой Церкви, Церкви как общины и Церкви как отдельного человека была этим направлением поставлена (с предложением разных вариантов ответов), но, на наш взгляд, не решена.

(Продолжение статьи — в следующем выпуске.)

⁴⁷ Там же. С. 189.

⁴⁸ Там же. С. 196.

Источники и литература

1. *Антоний (Сурожский), митр.* Взаимоотношения Церкви и мира с православной точки зрения // Труды: в 2-х тт. М.: Практика, 2007. Т. 2. С. 730–753.
2. *Антоний (Сурожский), митр.* Церковь и Евхаристия // Труды: в 2-х тт. М.: Практика, 2007. Т. 2. С. 466–482.
3. *Афанасьев Н., протопр.* Ей, гряди, Господи Иисусе! // Церковь Божия во Христе. М.: Из-во ПСТГУ, 2015. С. 686–700.
4. *Афанасьев Н., протопр.* Проблема истории в христианстве // Церковь Божия во Христе. М.: Из-во ПСТГУ, 2015. С. 104–112.
5. *Григорий Нисский, свт.* К Олимпию о совершенстве. PG 46 273A.
6. *Дионисий Ареопагит, св.* О церковной иерархии // О церковной иерархии. Послания. СПб.: Алетейя, 2001. С. 10–181.
7. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1876. СПб., 1877.
8. *Ефрем Сирий, прп.* Толкование на Четвероевангелие // Творения в 8-ми тт. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Отчий дом, 1995. Т. 8. (Репринт: б/м., б/г.).
9. *Иерофей (Влахос), митр.* Впечатления после «Святого и Великого Собора». URL: <http://www.pravoslavie.ru/96352.html>. (дата обращения: 06.10.2016).
10. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / предисл. протопр. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
11. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия и Царство Божие. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 203–298.
12. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения / пер. с англ. Д. М. Гзгзяна // Страницы. 1997. № 2. Вып. 1. С. 36–47.
13. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 170–202.
14. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005.
15. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви // Собрание творений: в 4-х тт. М.: Паломник, 2007. Т. 4.
16. *Кирилл (Зинковский), иером.* Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014.
17. *Климент Александрийский.* Педагог. М.; Нью-Йорк, 1996.
18. *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157.

19. *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // *Христианское чтение.* 2016. № 3. С. 88–99.
20. *Легеев М., свящ.* Отдельный человек как Церковь и его границы // *Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 30.09.2015. С. 146–151.
21. *Лосский В. Н.* Господство и Царство (эсхатологический этюд) // *Боговидение.* Минск, 2007. С. 480–493.
22. *Лосский В. Н.* Соблазны церковного сознания // *Боговидение.* Минск, 2007. С. 237–243.
23. *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну // *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы).* М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 51–383, 396–462.
24. *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I–LV // *Творения:* в 2-х тт. М.: Мартис, 1994. Т. 2.
25. *Мейендорф И., протопр.* Единство Церкви и единство человечества // *Живое Предание.* М.: Паломник, 2004. С. 205–236.
26. *Мейендорф И., протопр.* Исторический релятивизм и авторитет в христианском вероучении // *Живое предание.* М.: Паломник, 2004. С. 39–71.
27. *Мейендорф И., протопр.* Кафоличность Церкви // *Живое Предание.* М.: Паломник, 2004. С. 28–157.
28. *Мейендорф И., протопр.* Смысл Предания // *Живое предание.* М.: Паломник, 2004.
29. *Мейендорф И., протопр.* Христианское благовестие и социальная ответственность: православное Предание в истории // *Живое предание.* М.: Паломник, 2004. С. 300–327.
30. *Мейендорф И., протопр.* Что такое Вселенский Собор? // *Живое Предание.* М.: Паломник, 2004. С. 72–101.
31. *Методий (Зинковский), иером.* Богословие Личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014.
32. *Методий (Зинковский), иером. Кирилл (Зинковский), иером.* Иерархическая антропология преподобного Максима Исповедника. Церковь и время. М., 2013. № 3(64). С. 59–83.
33. *Методий (Зинковский) иером., Легеев М. В.* Ипостасно-природный характер синергии. // *Церковь и время.* М., 2012. № 4(61). С. 84–86.
34. *Методий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во. О. Абышко, 2014.
35. *Пастырь Ерма* // *Писания мужей апостольских.* М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 222–247.
36. *Сильвестр, еп. Малеванский,* Опыт православного догматического богословия: в 5 тт. СПб.: Об-во памяти игумении Таисии, 2008. Т. 1.

37. Симеон Новый Богослов, *прп.* Poeta et Theol., Catecheses. Sources chrétiennes, 113.
38. Софроний (Сахаров), *архим.* Преподобный Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.
39. Софроний (Сахаров), *архим.* Рождение в царство непоколебимое. М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь — Паломник, 2000.
40. Софроний (Сахаров), *архим.* Человечество и его история // Тайнство христианской жизни. М.-Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 173–214.
41. Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Москва, Институт русской цивилизации, 2009.
42. Флоровский Г., *прот.* Два завета // Цивилизация и христианство. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 165–181.
43. Флоровский Г., *прот.* Затруднения историка-христианина // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 671–707.
44. Чурсанов С. А. Богословское понимание личности как методологическая основа современной православной антропологии // Развитие личности. М.: Изд-во МПГУ, 2006. Ч. 1: № 3. С. 115–138; Ч. 2: № 4. С. 55–70.
45. Шмеман А., *протопр.* Исторический путь Православия. М.: Паломник, 1993. (Репринт: Нью-Йорк, 1954.)
46. Шмеман А., *протопр.* Судьба византийской теократии // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 616–630.
47. Шмеман А., *протопр.* Церковь и история // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С.
48. *Joannes Chrysostomus Scr. Eccl.*, In epistulam ii ad Thessalonicenses (homiliae 1–5). {2062.163} (A. D. 4-5) Volume 62.
49. Letham R. The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. P&R Publishing, 2001.

Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky), Hieromonk Cyril (Zinkovsky). “Forward to the Fathers” or “Back to the Future”? Two Directions in 20th Century Theology.

While ecclesiology is the main field of study for theological scholarship in the 20th century, the key to contemporary ecclesiology, according to the authors of the present article, may be found in the theology of history. Thus, the main directions of theological thought of the past century are characterized primarily with respect to their relationship to history, that is, what historical patterns may be used to describe the Church, man, and the relations with God and the world. Though this questions seems simple at first glance, attempts at original answers have been formulated in the key directions of theological thought by the most noted theologians. Diametrically opposed accents set forth in answering this question, given in such schools of thought at the “neo-patristic synthesis” and “eucharistic ecclesiology”, have been subjected to attempts at synthesis, unification and reconciliation by such theologians as Protopresbyter John Meyendorff and Archimandrite Sophronius (Sakharov). This has opened up an opportunity for the creation of a “dogmatic language of ecclesiology” strictly within the bounds of dogmatic thought.

Keywords: unity of the Church, community, Theology of History, philosophy of history, neo-patristic synthesis, eucharistic ecclesiology, eschatology, Tradition, development of theological thought.

Priest Mikhail Legeyev – Candidate of Theology, Assistant Professor at Saint Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

Hieromonk Methodius (Zinkovsky Stanislav Anatolyevich) – Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (rev.methody@yandex.ru).

Hieromonk Cyril (Zinkovsky Yevgeny Anatolyevich) – Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (ierej.cyril@mail.ru).