

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 4

2023

*Иеромонах Геннадий (Поляков)*

## Экклезиология Иоанна Кармириса

УДК 271.22(495)-72

DOI 10.47132/1814-5574\_2023\_4\_70

EDN VRJFT



*Аннотация:* В статье излагаются основы экклезиологии выдающегося современного православного греческого богослова Иоанна Кармириса. Для этого используются «Православная экклезиология» как его основное сочинение, посвященное данной теме, а также его различные брошюры и статьи, которые раскрывают отдельные экклезиологические вопросы. Значительное внимание уделяется межправославным и межхристианским отношениям, в которых греческий богослов принимал непосредственное участие. Отмечается определенная эволюция, которую претерпели взгляды И. Кармириса в вопросе о роли мирян в жизни Церкви и в его отношении к представителям других конфессий и религий. Труды И. Кармириса рассматриваются в контексте богословской жизни Греции, которая в период его активной деятельности переживала расцвет. И. Кармирис находился на пересечении университетского и неопатристического направлений в богословии, включая в свою мысль обе традиции, и его деятельность в дальнейшем вызвала различные, но в подавляющем большинстве положительные оценки, а интерес к его трудам сохраняется и в настоящее время.

*Ключевые слова:* Иоанн Кармирис, догматическое богословие, современное православное богословие, православная экклезиология.

*Об авторе:* **Иеромонах Геннадий (Поляков Эдуард Анатольевич)**

Кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: [ieromonah.gennadij@gmail.com](mailto:ieromonah.gennadij@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6919-5203>

*Для цитирования:* Геннадий (Поляков), иером. Экклезиология Иоанна Кармириса // Христианское чтение. 2023. № 4. С. 70–88.

Статья поступила в редакцию 06.06.2023; одобрена после рецензирования 17.07.2023; принята к публикации 28.08.2023.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2023

---

*Hieromonk Gennady (Polyakov)*

## Ecclesiology of John Karmiris

UDK 271.22(495)-72

DOI 10.47132/1814-5574\_2023\_4\_70

EDN VRJJFT



*Abstract:* The article presents the fundamentals of the ecclesiology of the prominent contemporary Greek Orthodox theologian John Karmiris. To do this, “Orthodox Ecclesiology” as his main work dedicated to this subject is used, as well as his various brochures and articles that delve into specific ecclesiological issues. Considerable attention is given to inter-Orthodox and inter-Christian relations, in which the Greek theologian directly participated. Also noted is a certain evolution in J. Karmiris’ views of the role of laypeople in the life of the Church and his attitude towards representatives of other denominations and religions. J. Karmiris’ works are analyzed in the context of theological life of Greece, which was flourishing at the time when his activities were ebullient. He was at a crossroads of academic theology and neopatristic school, incorporating both traditions into his thought, and later, his activities received various but overwhelmingly positive assessments, with interest in his works persisting to this day.

*Keywords:* John Karmiris, dogmatic theology, contemporary Orthodox theology, Orthodox ecclesiology.

*About the author:* **Hieromonk Gennady (Polyakov Edward Anatolyevich)**

Candidate of Theology, Associate Professor of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: ieromonah.gennadij@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6919-5203>

*For citation:* Gennady (Polyakov), hierom. Ecclesiology of John Karmiris. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 4, pp. 70–88.

The article was submitted 06.06.2023; approved after reviewing 17.07.2023; accepted for publication 28.08.2023.

## Введение

Иоанн Кармирис (1903–1992), подобно Х. Андруцосу, П. Трембеласу и А. Феодору, являлся профессором Богословского факультета Афинского университета, всю свою жизнь посвятившим научно-преподавательской деятельности на благо Православной Церкви. Окончив этот факультет в 1926 г., он в дальнейшем повышал уровень своего образования в различных учебных заведениях, в том числе в университетах Берлина и Бонна. Параллельно с этим он занимался преподавательской деятельностью, а в 1939 г. был избран профессором Богословского факультета Афинского университета, где преподавал до 1969 г. догматику, христианскую этику, символику и историю догматов. Уйдя на пенсию, И. Кармирис продолжал активную общественную деятельность, будучи членом различных церковных комиссий, а также принимая активное участие в организации межправославных и межконфессиональных встреч. Одновременно с этим он издал множество статей и брошюр, в основном посвященных вопросам экклезиологии и межхристианских отношений. В результате он стал одним из самых плодотворных греческих богословов XX в. [Φοράντος, 1976, Θ'–ΚΒ'].

Среди трудов И. Кармириса выделяется обширная «Православная экклезиология». Эту книгу он назвал «Пятая часть догматики. Православная экклезиология», очевидно, подразумевая рубрикацию догматического богословия, как она встречается, например, в учебнике П. Трембеласа, где экклезиология составляет пятый раздел. В своей книге И. Кармирис постарался подробно раскрыть эту часть церковной догматики. Он подробно рассказал о зарождении и развитии Церкви, различных ее проявлениях в нашем мире, четырех основных свойствах, ее административном устройстве и отношениях с государством. Отдельные главы этого большого труда были переведены на французский язык с целью познакомить католического читателя с православной экклезиологией, однако данная работа полностью не была завершена по причине смерти переводчика. Этот главный богословский труд И. Кармириса дополняется различными статьями и брошюрами, подробно раскрывающими те или иные аспекты учения о Церкви, помогающими лучше понять ее нынешнее состояние.

В своих многочисленных сочинениях И. Кармирис часто повторяет один и тот же материал, обильно ссылается на Библию, отцов Церкви, современные официальные документы и богословские труды, превращая свои работы во многом в подборку цитат, но нередко высказывая и свое личное мнение. Он опирается исключительно на отцов до окончания эпохи Вселенских Соборов, не используя поздневизантийские творения. Хотя в поздние годы под влиянием эпохи он начал говорить о необходимости изучения исихазма и трудов свт. Григория Паламы (Καρμίρης, 1974, 38), однако в своих сочинениях это наследие не использовал. Довольно активно в подтверждение своих слов он приводит тексты из православного богослужения, указывая, что через молитву Церковь также авторитетно выражает свое вероучение (Καρμίρης, 1973а, 180). Он приводит и множество ссылок на труды современных православных и западных авторов, показывая хорошее знакомство с богословской литературой своего времени, выгодно в этом отношении отличаясь от многих других греческих богословов. Находясь в гуще церковных событий, различных межправославных и межхристианских встреч и дискуссий, он живо рассказывает о них как зачастую непосредственный участник, что придает его сочинениям актуальный и конкретный, в какой-то степени журналистский характер. Но даже столь начитанный грек не знал русского языка и все ссылки на русских авторов приводил, опираясь на тексты на западноевропейских языках.

## Содержание экклезиологии Иоанна Кармириса

Во вступлении к своему труду «Православная экклезиология» И. Кармирис замечает, что наше время характеризуется особо активными усилиями различных христианских конфессий к взаимному сближению и лучшему пониманию друг

друга. В связи с этим особую важность приобретает такой раздел догматического богословия, как экклезиология. Учению о Церкви посвящено множество работ современных инославных богословов, однако труды православных в этой области еще явно недостаточны. Поэтому И. Кармирис предпринимает попытку создать сводный труд по православной экклезиологии, который охватывал бы в одном томе ее разнообразие аспекты и показывал, вопреки католическим и протестантским попыткам создать «новую экклезиологию», что она полностью соответствует Священному Писанию и святоотеческому Преданию. Конечно, он признает свою работу недостаточной, но все же полагающей основу для других, еще более обширных и качественных сочинений (Καρμίρης, 1973а, 5–8).

Свое изложение учения о Церкви И. Кармирис начинает с истории ее возникновения. Поскольку Церковь есть Тело Христово, то она существовала в намеревающемся в дальнейшем воплотиться Боге Слове еще прежде создания мира. Но тогда она существовала только потенциально и находилась в Божьем плане и воле о спасении всех. Церковь изначально была предназначена стать Царством Божиим, охватывающим всю сферу благодати, поэтому она является произведением не человека, но Самого Господа (Καρμίρης, 1973а, 19–21). В ходе творения мира этот предвечно существующий план начинает реализовываться. Церковь становится первым и любимейшим творением Божиим. Начало ей полагает Отец как главная причина всего существующего, и в определенном смысле слова Его тоже можно назвать Главой Церкви, приводит ее в бытие Сын как Свое Тело, а животворит и ведет к совершенству Святой Дух как Свой храм и жилище. Таким образом, учение о Церкви является не только христологическим, как это нередко представляется, но и триадологическим, и пневматологическим (Καρμίρης, 1973а, 199–201).

На первом этапе Господь создает невещественные ангельские силы, которые составляют первоначальную Церковь. Нередко об их участии в жизни Церкви забывают, и в ее определения обычно включают только людей. Но И. Кармирис подчеркивает, что создание небесной Церкви входило в предвечный замысел, также как и создание человека, как и воплощение Сына Божьего. Уже в начале творения она приняла свое основание и форму в виде Небесного Иерусалима. С созданием же людей земная Церковь стала отражением и иконой Церкви небесной, составляя вместе с ней одно большое целое. В Сыне Божиим и Церкви находят свое посредничество в общении с Господом не только люди, но и ангельские силы. Нынешнее участие ангелов в жизни Церкви и в прославлении Бога обильно отражается в литургических текстах, в том числе и в поминовении их на проскомидии (Καρμίρης, 1973а, 25–44). Надо отметить, что подобное поминовение, хорошо соотносящееся с мыслями И. Кармириса, характерно для греческой литургической традиции, но отсутствует в традиции русской.

Вместе с созданием первых людей, пишет И. Кармирис, Церковь входит в наш видимый мир и начинает распространяться на земле, составляя таинственный центр человеческой истории. Первоначально она имела тесную связь с Богом, но после грехопадения люди отделились от Него и утратили благодать. В дальнейшем в ходе человеческой истории прежде Боговоплощения образовались две части Церкви, состоящие из праведников Ветхого Завета и представителей языческого мира. К этой Церкви принадлежали все верующие в Единого Бога и ожидающие явления на земле Мессии. К ней принадлежали и язычники, развившие в себе семена истины, которые они получили через естественное откровение и записанный в их сердцах нравственный закон. Все эти члены Церкви, которых можно назвать христианами до Христа, через сошествие Господа в ад и Его проповедь уверовали в Него и были спасены (Καρμίρης, 1973а, 45–63). Наш автор изображает строение древней Церкви в форме, хорошо подходящей для принимаемого им учения об анонимном христианстве, согласно которому не знающие истинной веры язычники также имеют надежду обрести спасение.

Третий этап в жизни Церкви, указывает И. Кармирис, наступает после воплощения Сына Божьего в нашем мире, Его крестной смерти и воскресения. По повелению

Отца Сын в воплощении включает Церковь в Свое Тело и становится ее Главой, более того, воспринимает в Себя и возглавляет весь человеческий род. Через крестную смерть Он очищает нашу природу от греха и примиряет ее с Богом. В воскресении же Христос, как второй Адам, дарует ей жизнь в противоположность первому Адаму, ввергнувшему ее в смерть. После вознесения Он невидимо управляет Церковью и действует через нее, ведя к спасению все человечество. Учреждение новозаветной Церкви завершается ниспосланием Святого Духа, Который одушевляет и животворит ее, наделяет благодатью и становится как бы ее душой, проникающей во все органы тела. Он помогает всей полноте верующих сохранять неповрежденным и правильно формулировать истинное учение, причем это воздействие не ограничивается только охранением от богословских ошибок, но заключается и в активном просвещении умов и сердец к правильному постижению истины и праведной жизни. Отныне возрожденная Церковь становится орудием спасения всех ее членов, помогая им усвоить подаваемую благодать. При этом православный богослов замечает, что в наших догматических и катехизических пособиях утвердилась ошибочная мысль о Пятидесятнице как дне рождения новозаветной Церкви, тогда как на самом деле при сошествии Святого Духа началось только общественное проявление и миротворительное ее действие, процесс же ее основания охватывает все этапы от Боговоплощения до Пятидесятницы (Καρμίρης, 1973а, 74–100). Таким образом, он в своих рассуждениях стремится охватить самые разные аспекты домостроительства нашего спасения, не сосредотачиваясь только на каком-то одном.

Важным аспектом спасения, замечает И. Кармирис, становится учреждение Христом Евхаристии. Это таинство соединяет всех верных в единое Тело и этим созидает Церковь, поэтому может быть названо таинством самой Церкви. Через совершение этого таинства Церковь осуществляется как торжественное евхаристическое собрание и мистическое общение Божьего народа. Совершающая Евхаристию местная община выражает полноту Церкви Божьей во Христе, проявляя себя как Его Тело во всей своей целостности. Подобное восприятие Церкви, замечает И. Кармирис, допустимо называть «евхаристической экклезиологией», но только при этом следует избегать односторонностей, преувеличений и крайностей, в которую впали некоторые ее сторонники, прежде всего прот. Н. Афанасьев (Καρμίρης, 1973а, 94–95).

Приспугая к описанию сущности Церкви, И. Кармирис прежде всего отмечает, что святые отцы, Вселенские Соборы и современные православные богословы не пытались дать ее точное определение, за исключением только перечисления ее четырех основных свойств в Символе веры. Он объясняет этот факт непостижимостью сущности Церкви, ее таинственностью и недоступностью для человеческого ума. Поэтому представление о ней можно получить, только применяя различные образы и метафоры, которые наш автор в дальнейшем и исследует (Καρμίρης, 1973а, 106–107). При этом он никак не оценивает тот факт, что в последние столетия православные догматики, по примеру западных, в своих сочинениях как раз пытались дать Церкви точные определения. Более того, в своем «Обзоре догматического учения Православной Кафолической Церкви» он сам, по сути, дает ей определение, описывая ее следующим образом: «Церковь, согласно отцам называемая так, „потому что всех созывает и вместе собирает“, „есть Тело Христово, полнота Наполняющего все во всем“ (Еф 1:23), или совокупность всех православно верующих во Христа как Бога и Спасителя мира, соединенных органически той же православной верой и теми же таинствами в одном „Теле“ с „Главой“ Господом, различающихся через таинство Священства на освященный клир и народ, и управляемых епископами, возводящими свое начало через непрерывное преемство к апостолам и через них к Самому Основателю Церкви Господу Иисусу Христу» (Καρμίρης, 1957b, 77).

Описывая различные понятия, определяющие сущность Церкви, И. Кармирис прежде всего говорит о ней как о «народе Божьем». Это понятие отражает историческое измерение Церкви, начавшейся в ветхозаветные времена и преемственно воспринятой в Новом Завете как духовный Израиль, в котором она превосходит все

национальные и родовые ограничения. В течение веков и тысячелетий этот народ шествует по земному пути в свое «отечество», то есть в Божье Царство. Включаясь в народ Божий, все верные приобщаются к тройственному служению Христа, обретают пророческое, священническое и царское достоинство (Καρμίρης, 1973а, 112–121). Это представление о Церкви как «народе Божьем», выражающее более ее внешнюю и организационную сторону, греческий богослов дополняет понятием «общества верующих», отражающим мистическую связь верных с Отцом и Сыном в Святом Духе и друг с другом. Эта связь осуществляется в основном через Евхаристию, таинство Тела, участвуя в котором, все христиане, независимо от места и времени, через веру и любовь по благодати становятся одним целым (Καρμίρης, 1973а, 121–128).

Раскрывая ключевое понятие, описывающее природу Церкви, а именно «Тело Христово», И. Кармирис излагает его в свете халкидонского определения об Иисусе Христе как совершенном Боге и человеке. Верующие «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» соединяются со Спасителем и друг с другом в едином Богочеловеческом Телe и ведут одну духовную жизнь, но при этом не смешиваются в одно существо, а сохраняют свои личности и автономное бытие. Этот процесс начался уже в момент Боговоплощения, когда воспринятая Словом индивидуальная человеческая природа была обожена и возрождена благодатью к новой вечной жизни. В силу онтологического единства всех людей это преобразование потенциально было даровано всему человечеству, а актуально начинает переходить во все члены Тела Христова через веру, таинства и прочие средства благодати. Этот союз Божественной и человеческой природ, подобно единству двух природ во Христе, будет вечным и неизменным и никогда не разрушится (Καρμίρης, 1973а, 128–130, 138–140).

Поскольку Православная Церковь является Телом Христа и соединяет через себя с Ним всех верных, И. Кармирис рассматривает ее как ковчег спасения, содержащий в себе всю полноту благодати и истины. Исследуя вопрос о порядке приема инославных в православие, он подчеркивает неудовлетворительность его нынешнего состояния, решаемого в различные эпохи и в различных обстоятельствах по-разному, и призывает дать однозначное правило, общее для всего православного мира. При этом он указывает на сложившиеся издревле три чина приема и призывает не ставить всех инославных в одинаковое положение. И. Кармирис придерживается разделяемого и другими греческими догматистами учения о приеме отпавших от Церкви православных, а также нехалкидонитов, несториан, католиков и признающих основные христианские догматы протестантов по икономии, без совершения над ними таинства Крещения, а только с помазанием их освященным миром. Соответственно, он предлагает отменить строгое постановление Константинополя, принятое в 1756 г., и вернуться к более умеренной практике собора 1484 г. Это не означает, что Православная Церковь одобряет Крещение обливанием и окроплением, но она все-таки признает и его по крайнему снисхождению. И. Кармирис прибавляет, что, по его мнению, приходящих из конфессий, в которых совершается таинство Миропомазания, можно было бы принимать только через таинство Покаяния с официальным отказом от догматических заблуждений (Καρμίρης, 1954b, 238–243). В этом последнем своем мнении греческий догматист предлагает практику, уже применяемую в течение последних веков в Русской Церкви.

Рассматривая же вопрос о том, как можно охарактеризовать инославных, И. Кармирис уклоняется от решительного ответа на него. Он указывает, что в древней, византийской и послевизантийской Церкви их называли еретиками и раскольниками, однозначно подлежащими отлучению. Но в наше время суждение о них не столь решительное, и многие православные богословы относятся к западным христианам — как к не осужденным Вселенскими Соборами и сохраняющим основные догматы веры — более снисходительно, считая их скорее больными членами единой Церкви. Наш автор призывает до всеправославного решения данного вопроса относиться к инославным с любовью и предавать их Божественному милосердию, не вынося над ними окончательного суда (Καρμίρης, 1961, 100–101).

Исходя из довольно строгой позиции, И. Кармирис всех инославных, отделившихся от Православной Церкви, а также представителей других религий лишает единства с нею и спасения во Христе, поскольку Господь живет и действует именно через нее. Но он, подобно другим греческим догматистам, тут же делает оговорку, допускающую возможность спасения для всех инославных и даже иноверцев, которые по не зависящим от них причинам не принадлежат к подлинной Церкви, но при этом стремятся познать истину и ведут добродетельную жизнь в соответствии с нормами своей традиции. Ведь все крестившиеся во имя Святой Троицы получили оправдание и внутренне живут в состоянии благодати, таинственно воспринимая плоды искупительной Жертвы Спасителя, принесенной ради спасения всех людей. Для добродетельных инославных и иноверцев Господь по Своему милосердию и премудрости открывает необычайные средства и пути к Нему, помогая им в какой-то мере приобщиться к элементам и следам истины. Более того, такие люди составляют своеобразную «Церковь вне Церкви», то есть тоже принадлежат к ней, но только внутренне и невидимо, тогда как многие, внешне принадлежащие к Церкви, внутренне отделены от нее (Καρμίρης, 1973а, 193–198).

В дальнейшем И. Кармирис подробнее развил мысль о всеобщем характере спасения. По его словам, замысел Божий охватывает все человечество и все времена и народы, и поэтому нельзя ограничивать его только рамками видимой Церкви, которая, как ковчег спасения, охватывает собою весь мир. Любовь Отца, крестная Жертва Сына и благодать Святого Духа распространяются на все человечество и достигают не только православных христиан, но и христиан инославных, и представителей иных религий. Из них все, отличающиеся верой и любовью к Богу, невидимо и духовно сочетаются с Церковью и некоторым образом становятся ее членами и таинственными причастниками спасающей благодати, даже если видимым образом они этой связи и не имеют, потому что подлинная вера в Бога равна по силе таинству Крещения и способна соединить иноверного с Церковью и без внешних обрядов. При этом механизм, посредством которого таким людям передается спасающая благодать Святого Духа, нам неизвестен (Καρμίρης, 1980, 654–661). Почти все представители всех религий и эпох, продолжает греческий богослов, через внутреннее Божественное откровение веровали в бытие Божественного начала, некоторого высшего Существа, в мире, или вне его, или выше его находящегося, и выражали эту веру в своих религиях. Подобной веры в сочетании с нравственной жизнью по голосу совести через помощь благодати достаточно для спасения и вне христианства. Именно в таком смысле он истолковывает многочисленные места Библии и отцов, не разделяя спасающую веру в грядущего или уже пришедшего Спасителя и веру в какое-либо Божественное начало как таковое. Он указывает, что как первый Адам содержал в себе всю полноту человеческой природы и увлек всех в падение, так и второй Адам в Своем воплощении воспринял всю полноту нашей природы, возглавил все человечество и через это даровал спасение всем без исключения (Καρμίρης, 1980, 669–672).

Рассматривая одобряемую им самим мысль о том, что вне Церкви нет спасения, И. Кармирис при этом, однако, замечает, что она отсутствует в Библии и уже поэтому лишена важнейшего признака православного догмата. Если восточные святые отцы и высказывали ее, то довольно редко, и при этом не понимали в абсолютном смысле слова, но только как призыв к верующим сохранять единство Церкви и не переходить в ереси, расколы и другие религии. Эта формула была выработана в условиях ограниченных представлений древнего мира и указывала на безблагодатность существующих вне единой Церкви религиозных сообществ как таковых, но не каждого находящегося в них человека. Открытие в последние века новых не знавших о Христе народов и более тесное общение с инославными позволило рассматривать эту формулу в более широком контексте, как касающуюся только тех, кто, зная или имея способность узнать истину, тем не менее сознательно упорствует в своем заблуждении. Находящихся же в непреодолимом заблуждении и при этом стремящихся познать истину и вести добродетельную жизнь наш автор называет «Божьими людьми» и выражает

уверенность в возможности для них спасения по икономии, через Божественное снисхождение, которое будет судить исходя из того, о чем они знали, но не из того, о чем они не могли знать (Καρμίρης, 1980, 16–21). Подобно И. Кармирису, другие греческие богословы также высказывали мысль о возможности спасения для находящихся в непреодолимом неведении, но он начал учить и об их невидимом соединении с Церковью. В этой своей последней мысли греческий богослов приблизился к современной католической концепции широкой Церкви, простирающейся далеко за пределы своих видимых официальных границ и включающей в себя так называемых анонимных христиан, или криптохристиан. В результате в его богословии строгий подход ко всем неправославным, лишаящий их благодати, парадоксальным образом стал сочетаться с очень широким подходом, растворяющим христианство во всеобщей религиозности и дарующим спасение всем верующим во что-либо Божественное.

И. Кармирис трудился в период расцвета активных экуменических контактов, поставивших своей конечной целью объединение всех христиан. Если такие богословы, как П. Трембелас и А. Феодору, скорее скептически относились к этому движению и не принимали в нем значительного участия, то наш автор встретил новую эпоху с энтузиазмом. Он приветствовал стремление христиан к восстановлению утраченного единства и переход от ожесточенной борьбы к взаимному уважению и диалогу. Многие его сочинения посвящены рассказам о беседах между православными и инославными и положению дел в различных христианских конфессиях. Но при этом он строго выступал за сохранение целостного православного догматического учения, без каких-либо уступок богословскому минимализму, синкретизму, обмирщению и идеологизации. Каноническое и богослужбное единство, по его мнению, может быть достигнуто только при условии достижения единства в вероучительных вопросах, и основой для этого должны стать Священное Писание и Предание древней Церкви эпохи Вселенских Соборов, прежде всего в области христологии. Неприемлемыми для него являлись теория ветвей и сакраментальное межконфессиональное общение прежде достижения догматического единства (Καρμίρης, 1973b, 307–310).

Исследуя отношения с нехалкидонитами, И. Кармирис отмечал, что хотя они и не имеют канонического общения с Православной Церковью, но близки к ней по вероучению, богослужению, устройству, духу и традиции. Объективно исследуя события прошлого, он не находил достаточных оснований для нашего разделения, а имеющиеся сегодня разногласия рассматривал как разницу в основном только в терминологии и в словесных выражениях халкидонского догмата, но не в сущности его понимания (Καρμίρης, 1964, 564–567). Соответственно, И. Кармирис с большой надеждой смотрел на возможность воссоединения и поддерживал решение Православной Церкви принять в качестве основы для догматического единства христологию свт. Кирилла Александрийского. Он старался показать, что усвоенное этим святым отцом выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» имеет строго православный халкидонский смысл и что нехалкидониты могут признать все Вселенские Соборы и сохранить при этом верность богословию свт. Кирилла (Καρμίρης, 1964, 398–423). В дальнейшем наш автор принимал активное участие в заседаниях, посвященных проблеме воссоединения с нехалкидонитами. В этом вопросе он разделял свойственный тем временам чрезмерный оптимизм, рассчитывающий на быстрое восстановление единства.

Активное участие И. Кармирис принял и в беседах со старокатоликами. Он указывал на это направление как на наиболее близкое среди западных христиан к православию, но находящееся под сильным католическим и протестантским влиянием. При условии освобождения от этих влияний он считал возможным довольно легко прийти с ним к единству (Καρμίρης, 1949, 24). Подъем экуменического движения породил в нем в данном отношении новые надежды. Но при этом он отмечал и серьезные пункты разногласий или неясностей взглядов старокатоликов, из которых главными являлись уклонение от однозначного принятия учения об исхождении Святого Духа только от Отца, вступление в сакраментальное общение



с протестантами, принятие в экклезиологии теории ветвей, многочисленные неопределенности в учении о таинствах и в целом недостаток авторитетных вероучительных книг, на основе которых можно было бы вести богословский диалог (Καρμίρης, 1966, 49–78). Наш автор и в последние годы своей жизни принимал участие в работе смешанной православно-старокатолической богословской комиссии, отмечал прогресс в ее деятельности и считал, что до полного воссоединения остается пройти уже небольшой путь (Καρμίρης, 1983, 237). Очевидно, что и в данном случае его надежды на соединение были чрезмерно оптимистичны и впоследствии не оправдались.

В отношении восстановления единства с Католической Церковью И. Кармирис отмечал, что предпринимавшиеся до наших дней попытки объединения оказались бесплодными, потому что обычно носили политический характер или заключались в стремлении Запада подчинить Восток своей власти (Καρμίρης, 1949, 21–23). Общей причиной раскола он считал продолжавшееся на протяжении веков все большее отчуждение между греками и латинянами, а в качестве конкретных догматических причин указывал на вопросы о первенстве папы и об исхождении Святого Духа, все остальное считая второстепенным субъективным поводом для разделения, возникшим от недостатка христианской любви (Καρμίρης, 1954а, 4–5). Воссоединение наш автор считал возможным, но только на основе учения семи Вселенских Соборов первых восьми веков, на равных условиях и с устранением всех последующих нововведений (Καρμίρης, 1954а, 17–18). Он приветствовал произошедшее в 1960-е гг. изменение атмосферы в отношениях между двумя Церквями и их готовность начать богословский диалог на основе искренней любви и взаимного уважения (Καρμίρης, 1965а, 260–262). Однако в 1970-е гг. он констатировал, что обе стороны остаются на своих во многом противоположных позициях и не собираются их менять. В качестве причин, мешающих диалогу, он указывал прежде всего на искажение принципов управления Церковью у католиков, приведшее к установлению жесткой монархической системы, а у православных — на недоверие народа к диалогу с католиками, низкий уровень богословской подготовки и нехватку политической свободы во многих странах (Καρμίρης, 1973b, 278–282).

Среди протестантов И. Кармирис прежде всего выделял Англиканскую Церковь, как сохраняющую многие древние традиции, епископальное устройство вместе с демократической системой управления, и поэтому наиболее близкую к православию. Он выражал надежду на успешность проводимого с нею богословского диалога, который мог бы послужить сближению и с остальными протестантами (Καρμίρης, 1949, 32–33). С лютеранами он признавал диалог в целом полезным, но сталкивающимся с большими затруднениями по причине слишком значительных различий в догматическом учении, богослужении и церковном управлении (Καρμίρης, 1973b, 293). В последние годы жизни наш автор отмечал, что богословский диалог с англиканами, лютеранами и другими протестантами по причине введения ими практики рукоположения женщин в священнический сан осложнился еще более, вплоть до угрозы его полного прекращения (Καρμίρης, 1978, 442).

По вопросу взаимоотношений со Всемирным Советом Церквей И. Кармирис, опасаясь догматического и канонического слияния с протестантами, первоначально выступал за официальное участие православных только в направлении, носящем практический характер, в богословском же направлении считал целесообразным участвовать только неофициальным наблюдателям. Главными условиями для активного участия в экуменическом движении он считал согласие на это всех Поместных Православных Церквей, отказ Совета считать себя «сверхцерковью», принятие им в качестве догматического основания веры в Святую Троицу и в целом учения семи Вселенских Соборов, возможность для православных на равных участвовать в руководящих органах ВСЦ, а также отказ протестантов от прозелитизма (Καρμίρης, 1949, 48–53). В дальнейшем, когда эти условия большей частью были выполнены, И. Кармирис считал полезным взаимодействовать со Всемирным Советом Церквей, чтобы свидетельствовать об истине той части христианского мира, которая способна услышать и понять ее

(Καρμίρης, 1973b, 306). Это взаимодействие греческий богослов продолжал приветствовать до конца жизни, при этом критикуя и серьезные недостатки, присутствующие в устройстве и деятельности ВСЦ (Καρμίρης, 1987, 644–649).

В своей «Православной экклезиологии» И. Кармирис постарался подробно раскрыть четыре основных свойства Церкви. Первое из них, а именно единство, он называет главным, содержащим в себе три остальных. Глубинной основой церковного единства является единство Лиц Святой Троицы в одной Божественной сущности. Церковь внутренне едина и единственна в силу того, что она создана одним Отцом, имеющим единый и неизменный замысел о спасении человеческого рода. Она представляет собою Тело Христово, живой организм, который может существовать только тогда, когда сохраняет свою целостность. Господь является единственным Основателем и Главой Своего Тела. Он пребывает вечным и неизменным и не может иметь много Тел, что обеспечивает уникальность и сущностное постоянство Церкви. Она одушевляется и животворится Святым Духом, Который также обеспечивает ее единство, потому что организм может иметь только одну душу. Таким образом, центром церковного единства является Христос, а силой, поддерживающей это единство, является Святой Дух. Видимым образом это единство выражается в одной вере, богослужении и управлении Церкви (Καρμίρης, 1973a, 237–242).

В связи с учением об этом свойстве Церкви И. Кармирис касается теории ветвей, изображающей все множество христиан сохраняющим внутреннее идеальное единство, но при этом внешне разделенным на несколько конфессий, каждая из которых несет в себе определенную часть древней Церкви и некоторую долю истины. Подобно А. Феодору, он отмечает неприемлемость этой теории для православия, утверждающего сохранение на земле единой истинной Церкви. При наличии многих равных между собою церквей, каждая из которых не может претендовать на сохранение полноты истины, становится невозможным определить точное содержание Откровения и правильно его истолковать. При разделении единого Тела Христова на различные части оно не смогло бы существовать, подобно тому как и любое живое тело при разделении умирает. Наш автор отмечает, что Тело Христово, разумеется, может иметь заблуждающиеся и нездоровые члены, но это обстоятельство не вредит таинственному единству всего церковного организма и не предполагает существование разделенных между собою ветвей христианства. Отрицание такого единства может привести к разрыву между единым Христом и Его разделенной на многочисленные части Церковью. Православное учение о единстве Церкви, отмечает И. Кармирис, ставит перед христианским миром задачу преодоления всех разногласий и восстановления подлинного единства путем богословского диалога на основе христианской любви (Καρμίρης, 1973a, 268–272).

Святость Церкви, пишет И. Кармирис, является естественным следствием ее теснейшего единства со Христом и Духом. Отец освящает Своего Сына, посылая Его в мир и помазывая Его Духом. Сын в воплощении воспринимает Церковь как Свое Тело и освящает ее через приобщение к Себе. Через крестную Жертву Он омывает ее Своею Кровью и очищает от греха, делая целомудренной и непорочной. В результате Церковь становится храмом Святого Духа и домом Божиим, в котором вселяется и живет Сам Господь. Поэтому все христиане, через таинство Крещения включающиеся в мистическое Тело Христово, начинают именоваться святыми и святым народом, но не по своей природе, а по причине приобщения к благодати. Они могут иметь только относительную святость, но не абсолютную, которая принадлежит одному Богу (Καρμίρης, 1973a, 272–275).

И. Кармирис отмечает два измерения святости Церкви — онтологическое и нравственное. Первое носит объективный характер и заключается в наличии в ней Божественной благодати, которая по преимуществу действует через таинства и откровение истинной веры и учения. Соединяясь в неразрывном единстве со Святой Троицей, Церковь во всем своем Теле проникается святостью и не может утратить этого своего качества. Поскольку она есть Тело Христа, то по связи с Ним можно было бы сказать,

что и в Церкви «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2:9). В субъективном же своем измерении Церковь состоит из членов, призванных Господом и освященных благодатью. В этом отношении она может и обязана возрастать в святости, все глубже соединяться с Богом и стараться уподобиться Ему. Все ее земные члены еще только находятся на пути к небесам и поэтому могут восходить ввысь или ниспадать в грех, затем снова очищаясь через покаяние (Καρμίρης, 1973а, 277–284).

В свойстве кафоличности Церкви И. Кармирис выделяет две стороны — внешнюю, или количественную, и внутреннюю, или качественную. Первая сторона состоит в ее стремлении превзойти любые местные, временные, этнические и половые ограничения и охватить собою по возможности всех людей и все народы, а в идеале и все человечество. В этом отношении Церковь представляет собою союз общин, распространившихся по земле. Более того, она включает в себя всех своих видимых и невидимых членов как из людей, так и из ангелов, и поэтому является центром тварного космоса. Подобная широта необходима для исполнения данной ей заповеди об объединении всего мира для преобразования и обожения во Христе и Святом Духе. Церковь призвана собрать в себе всю совокупность творения и привести к Господу для того, чтобы Он в конечном счете стал Главою всего. Касаясь же внутренней стороны кафоличности, греческий богослов отмечает, что она более важна и существенна и включает в себя способность Церкви содержать в себе полноту истины и непогрешимо наставлять в ней всех верующих. В этом смысле кафоличность Церкви означает ее православность. Эта целостность и внутренняя неповрежденность отличают ее от других сообществ, которые могут иметь частичную истину, но не могут иметь ее полноты (Καρμίρης, 1973а, 291–295, 303–305). Характерно, что качественную сторону кафоличности наш автор, подобно предшествующим ему греческим богословам, не связывает прежде всего с таинством Евхаристии, а делает акцент на истинности вероучения.

Отдельно И. Кармирис останавливается на проблеме национализма, угрожающего нормальному существованию Православной Церкви. Он указывает, что неравенство людей по национальному признаку противоречит таким свойствам Церкви, как единство и кафоличность. Со времени своего зарождения новозаветная Церковь получила заповедь Спасителя свидетельствовать перед всем миром и включить в себя все народы, с самого начала приобретаема всемирный и всечеловеческий характер. Наш автор отмечает, что в древности автокефальные Церкви формировались по территориальному принципу, и только в последние века они стали возникать на национальной основе. Между тем Бог не имеет привилегированных наций, но одинаково любит все народы. Поэтому правильнее было бы говорить не о той или иной национальной Церкви, но о единой Православной Церкви в соответствующей стране. Недопустимой, по мысли И. Кармириса, является и ситуация с православной диаспорой, в которой на одной и той же территории могут находиться несколько национальных епархий. Конечно, стремление к преодолению национализма не означает, что Церковь должна быть отчуждена от народа и государства, наоборот, она должна пронизывать их, подобно тому как душа наполняет тело. Она призвана поддерживать с ними тесные отношения, воплощаться в конкретной культуре, но только при этом не должна подчиняться идеям национальной исключительности и становиться их служанкой (Καρμίρης, 1977, 185–196). Данные рассуждения греческого богослова особенно актуальны в наше наполненное межнациональными и межцерковными раздорами время.

Смысл апостольства Церкви И. Кармирис указывает в ее связи с апостолами и через них с Самим ее Основателем Иисусом Христом. Он является краеугольным камнем Церкви, и Его учеников можно назвать ее основаниями только в относительном смысле — как свидетелей Его земной жизни и проповедников Евангелия. Церковь восприняла от них и сохранила неизменными истинное учение и различные традиции, необходимые для ее устройства, и в целом стала хранителем неповрежденного и неизменяемого Предания. Важнейшим же элементом ее связи с апостолами и посредством их со Христом является непрерывное преемство епископских

рукоположений, обеспечивающее сохранение ею полноты и целостности истины, благодатности совершаемых таинств и всего канонического строя (Καρμίρης, 1973а, 314–319).

Рассуждая о непогрешимости Церкви, И. Кармирис затрагивает важный, вызывающий споры вопрос о ее высшем авторитете, имеющем решающий голос в вопросах вероучения, нравственности и канонического устройства. В XIX в. А. С. Хомяков сформулировал учение об отсутствии в православии разделения на Церковь учащую и учимую и о вступлении соборных решений в силу только после их одобрения всей полнотой Церкви. П. Трембелас, подчеркивая верность мысли о том, что истину должна хранить вся полнота Церкви, в то же время указывал на серьезные преувеличения в высказываниях Хомякова, ведущие к полному нивелированию учительного авторитета духовенства (Τρεμπέλας, 1959, 367). С ним соглашался и архим. Стилиан (Χαρκιанаκίς), будущий архиепископ Австралийский, который, разбирая учение А. С. Хомякова, писал, что голос церковного народа только свидетельствует о соответствии решений Соборов хранимой вере, но не утверждает их действительность и не имеет учительного авторитета (Στυλιανός Χαρκιανάκης, 1965, 149–153). В то же время Василий Ставридис рассматривал каждого члена Церкви как богослова, хотя и не имеющего официально выраженных административных прав, тем не менее участвующего в окончательном утверждении церковной полнотой догматических постановлений Вселенских Соборов (Σταυρίδης, 1961, 9). Некоторые греческие богословы формулировали мысль об общем сознании Церкви, формируемом на основе совокупного мнения клира и мирян, которое по своему авторитету превосходит Вселенские Соборы и утверждает их решения (Καρμίρης, 1973а, 349–350).

Хотя И. Кармирис и замечает, что многие православные мыслители, среди которых находится и он сам, не принимают всех эkkлeзиoлoγичeских взглядов А. С. Хомякова и его единомышленников (Καρμίρης, 1973а, 470), в своих рассуждениях по данному вопросу он, по сути, в основном склоняется к идеям, высказанным русским богословом. Он пишет о том, что непогрешимость Церкви обеспечивается ее единством со Христом, Который посылает ей Святого Духа, сошедшего в Пятидесятницу и наставляющего ее на всякую истину. Непогрешимость Церкви не заключается в формулировании ею новых догматов, не содержащихся в Откровении, но в хранении и более точном формулировании уже существующих вероучительных истин. Церковь непогрешима, только когда она выступает как совокупность Тела Христова, как полнота, в которую входят все православно верующие клирики и миряне, которые формируют общее церковное сознание. Именно эта полнота получает просвещающее воздействие Святого Духа, так что ни одна ее часть, взятая в отрыве от целого, в том числе и отдельная Поместная Церковь, не имеет свойства непогрешимости. Органом, которым народ Божий пользуется для авторитетного формулирования догматов веры, является Вселенский Собор епископов, и только последнему вручено право под наблюдением и благодатным воздействием Святого Духа решать такие вопросы. Но его решения вступают в силу только после одобрения церковным народом как высшим авторитетом, совершающим свой суд на основе Писания и Предания, так что Вселенский Собор непогрешим не сам по себе, но только как орган всей полноты Церкви. Все верующие, в совокупности духовенство и миряне, получают просвещение от Святого Духа, но различие между ними в том, что только духовенство имеет дар активного учительства и руководства, а миряне хранят переданную им истинную веру и защищают ее от повреждения (Καρμίρης, 1973а, 333–358).

Касааясь организации Церкви как общества верующих, И. Кармирис замечает, что с самого основания она имела епископально-синодальную систему управления, в которой первенствующее положение имели апостолы, а затем епископы, но при активном соучастии в управлении низших клириков и мирян. Эта иерархически-демократическая структура управления не появилась в результате случайных исторических факторов, но была учреждена Самим Основателем. Невидимо возглавляемая Христом, видимым образом Вселенская Православная Церковь состоит

из общества независимых Церквей, объединяемых духовными и каноническими связями. Предстоятели этих Церквей равны между собой, и никто из них не может иметь власти над другими, а только первенство по чести. Это положение в несовершенном виде отражает равенство Лиц Святой Троицы, соединенных в Божественной сущности. Способность ограничить власть любого епископа соборным решением наш автор называет отличительной особенностью и преимуществом Православной Церкви (Καρμίρης, 1973а, 520–527).

Высказывая мысль о равенстве всех епископов в полученных благодатных дарах, И. Кармирис отрицает непогрешимость ап. Петра и его первенствующую власть над всеми другими учениками Христа, допуская только его первенство по чести. Все дары и права, которые принял от Господа св. Петр, приняли в равной мере и все остальные апостолы. Свои действия по управлению Церковью он совершал в согласии с другими апостолами, а в случае принятия соборного решения подчинялся ему (Καρμίρης, 1973а, 552–554). Соответственно, сложившееся в древности превосходство Римской Церкви греческий богослов рассматривает только как первенство чести среди равных, вызванное не преемством с ап. Петром, а другими причинами, а именно статусом Рима как столицы империи и уважением, которым пользовался находящийся там архиерей. Также и Константинопольский епископ, замечает И. Кармирис, возвысился исключительно по политической причине своего пребывания в столице империи и получил первенство чести без какой-либо административной власти над епископами и в целом над всей Церковью. Подобным образом и первенство других древних патриархов, утвержденное канонами Вселенских Соборов, было вызвано историческими причинами, имеющими случайный характер (Καρμίρης, 1973а, 589–592).

Критикуя сложившееся католическое учение о принципах управления Церковью, И. Кармирис в то же время следил за текущими его изменениями. Анализируя догматическую конституцию «О Церкви» Второго Ватиканского Собора, он отмечает ее разнонаправленные тенденции. Положительным фактом является подчеркивание роли коллегии епископов, что возвышает достоинство их сана и отражает древнюю традицию соборности. Хотя, замечает наш автор, на самом деле Церковь издревле управлялась не собором одних только епископов, но и при определенном участии клириков и мирян. Отрицательным же фактом является то, что роль епископов остается второстепенной и полностью зависимой от власти папы, которая в соборной конституции не только не была ограничена, но еще более укрепилась. Таким образом, делает он вывод, в вопросе церковного управления соборные решения не только не сблизили католиков с православными, но еще более затруднили их диалог (Καρμίρης, 1971, 24–38).

Церковь, пишет И. Кармирис, состоит из двух частей, из которых одной являются священнослужители, а другой — миряне. Он не выделяет монахов как особую ее часть, относя рукоположенных из них к духовенству, а остальных — к мирянам. При этом наш автор подчеркивает не столько превосходство духовенства над паствой, сколько сущностное равенство всех членов в Церкви. Различие между этими двумя частями второстепенно, а главным является их единство в целостном организме Тела Христова. Показательно, что в своем определении Церкви наш автор, подобно А. Феодору, говорит только о различии между ними, но не о разделении, как это было сформулировано в определении Х. Андруцоса. Духовенство является только служителями Бога и Его народа, оно призвано осуществлять по образу Христа тройственное служение учительства, священнодействия и руководства Церковью для приведения всех верных к спасению. Все верующие являются братьями друг для друга, и каждый имеет свои дарования от Святого Духа, священство же становится только одним из таких даров, в какой-то мере распространяющимся и на всех членов Церкви (Καρμίρης, 1973а, 367–371). Так, например, И. Кармирис отмечает, что духовенство имеет традиционно подчеркиваемое апостольское преемство, но при этом и вся Церковь в совокупности, в том числе и миряне, сохраняет преемственно из рода в род строй первоначального

христианского общества. Ведь Святой Дух в Пятидесятницу излился не только на двенадцать апостолов, но и на всю совокупность верующих, получивших от Него различные дарования. Поэтому и сейчас все верные являются хранителями апостольского Предания и полученной тогда благодати (Καρμίρης, 1973а, 396–397).

Такую высокую оценку всех верующих И. Кармирис выводит из того, что вся Церковь изначально состоит из мирян. Все члены Церкви в совокупности составляют святой народ Божий, царственное священство, которое через таинства Крещения и Миропомазания в первоначальной степени воспринимает от Христа Его тройственное служение как пророка, священника и царя. Только на следующем этапе из общества мирян через хиротонию выделяется духовенство, но те и другие продолжают составлять единый Божий народ. Клирики в рукоположении получают особые дарования от Бога и поставлены учить свою паству, совершать богослужения и управлять всеми церковными делами. Но и миряне также призваны Господом к активному участию в церковной жизни под руководящим началом духовенства. В силу единства Церкви не только клирики не должны совершать все свои дела в отрыве от мирян, но и миряне не имеют права действовать без согласия священнослужителей (Καρμίρης, 1973а, 430–440).

В своих ранних сочинениях И. Кармирис утверждал, что миряне исполняют тройственное служение только в духовно-нравственном смысле, и наименование их царственным священством дается им просто как почетное название, не имеющее догматического значения. Их пророческое служение состоит в том, чтобы своим словом и жизнью свидетельствовать об истине, священническое — в том, чтобы приносить себя в жертву Богу, а царское — в том, чтобы покорять свою страстную природу. В церковном Теле каждый член занимает свое место и выполняет определенные функции, поэтому между ними не может существовать равенство и миряне не могут участвовать в делах духовенства. Другое, более реалистическое толкование тройственного достоинства мирян он считал проявлением протестантизма (Καρμίρης, 1957а, 183–188).

Подобный подход вызвал критику П. Трембеласа, который настаивал на том, что царственное священство мирян является не только почетным наименованием, но и заключается в предоставлении им определенных прав и обязанностей для активного участия в церковной жизни (Τρεμπέλας, 2008, 97–103). Этому же мнению придерживались архим. Иероним (Κοτσόνις), будущий архиепископ Афинский (Γερώνυμος Κοτσώνης, 1956, 30–46), Никос Ниссиотис (Nissiotis, 1960, 221–222), Василий Ставридис (Σταυρίδης, 1961, 5–11). В отличие от них, архим. Феофил (Симопулос) более резко подчеркивал превосходство клира над мирянами и понимал царственное священство последних только в духовно-нравственном смысле (Θεόφιλος Σιμόπουλος, 1959, 61).

В дальнейшем И. Кармирис, возможно, под воздействием критики, начал изменять свою позицию. Он стал подчеркивать равенство, равночестность и органическое единство всех членов церковного Тела независимо от их места в иерархии и полученных дарований. Различие служений и дарований не только не вводит неравенства в Церковь, но, напротив, делает каждого необходимым членом Тела Христова, потому что в том случае, если бы все верующие имели одни и те же служения, то они стали бы одним и тем же членом Тела, не нуждались бы друг в друге и не смогли бы составить полноценный и многосоставный церковный организм, крепко связанный во всех своих частях (Καρμίρης, 1965b, 53–58). Конечно, наш автор не отрицал духовно-нравственного смысла тройственного служения всех верующих и в более поздних своих произведениях (Καρμίρης, 1973а, 448–452). Однако вместе с тем со временем он стал все больше подчеркивать их право и необходимость деятельного участия в церковной жизни. Поэтому его более поздние сочинения на эту тему удостоились от П. Трембеласа уже похвалы и одобрения (Τρεμπέλας, 2008, 104–115).

Постепенно И. Кармирис признал, что нынешнее состояние дел в данном вопросе с точки зрения догматического учения о Церкви является неудовлетворительным. Если в первые века участие мирян в церковной жизни было полноценным, то затем их сфера деятельности во многом были усвоена духовенством и светской властью.

Нынешнее время с его демократическими тенденциями и повышением образовательного уровня, замечает он, требует развития новых форм служения мирян, особенно в области катехизации и миссионерства. Решение этого вопроса он призывает вынести на суд грядущего всеправославного Собора, который мог бы уточнить права и обязанности верующих во всех сферах церковной жизни. Конечно, при этом нужно учесть, что расширение этой деятельности не должно нарушать установленные Преданием пределы и привести к слиянию духовенства и мирян, но только к их плодотворному сотрудничеству (Καρμίρης, 1973с, 94–101). В качестве положительного примера он указывал на тот факт, что Католическая Церковь на Втором Ватиканском Соборе призвала к повышению статуса мирян и активизации их участия в церковной жизни, что в дальнейшем может способствовать сближению всех трех ветвей христианства, придерживающихся сходного учения в данном вопросе (Καρμίρης, 1971, 39–43).

Раскрывая в подробностях тройственное достоинство мирян, И. Кармирис их пророческое служение описывает как активную учительную и миссионерскую деятельность на благо Церкви. Принимая помазание Святого Духа, все христиане в определенной степени становятся преемниками ветхозаветных пророков, которые получали откровения от Бога без принятия священного сана. Многие христианские общины были основаны не клириками, а мирянами, ревностно несущими миссионерские подвиги вплоть до принятия мученичества. Издревле наряду с духовенством в Соборах принимали участие и миряне, особенно ученые и способные высказать квалифицированное мнение. Многие труды в различных церковных сферах были написаны либо навсегда оставшимися в мирском состоянии, либо священнослужителями в период еще до своего рукоположения. И сейчас преподавание церковных дисциплин в учебных заведениях во многом осуществляется наставниками, не имеющими сана, причем их учениками нередко являются клирики всех степеней. Если учесть, что и постановления Вселенских Соборов, по словам нашего автора, судятся всей полнотой Церкви, то в результате он признает настолько широкое участие верных в деле учительства, что не находит существенных отличий в этом служении между духовенством и мирянами и отрицает деление Церкви на учащую и учащуюся, подчеркивая единство прав и ответственности всех христиан в данной сфере (Καρμίρης, 1973а, 460–479).

Священническое служение мирян И. Кармирис описывает прежде всего как их участие в принесении бескровной Жертвы. Это служение совершается посредством Христа, Который по Своей человеческой природе вступает в Святая Святых и там с молитвами приносит Жертву Богу, а все верующие участвуют в этом священнодействии, приобщаясь к Его архиерейскому достоинству. Таинства и в целом богослужение клирики совершают от лица всей Церкви, при активной совместной молитве мирян. Это выражается в диалогической форме текстов и в молитвенных выражениях, возносимых духовенством во множественном числе от лица всех верующих, которые, в свою очередь, выражают свое согласие на совершение богослужения. Причащение мирян совершается, как и для клириков, под двумя видами, а в исключительных случаях они могут совершать таинство Крещения и преподавать Святые Дары (Καρμίρης, 1973а, 479–491).

Царственное достоинство мирян, согласно И. Кармирису, выражается в том, что они совместно с духовенством принимают участие в различных видах церковной деятельности. Так, епископы должны управлять Церковью в тесном сотрудничестве с клиром и мирянами. Верующие могут в той или иной степени участвовать в выборах священнослужителей, вплоть до предстоятелей Поместных Церквей, а во время рукоположения совместно молятся и возгласом выражают свое согласие с хиротонией. Хотя при этом наш автор замечает, что эти выборы не сходны во всем с общественной демократией, потому что клирики являются прежде всего служителями Христа и действуют как Его орудия. Также миряне принимают участие в различных церковных собраниях, начиная с приходских и кончая Вселенскими Соборами, нередко при этом имея и право голоса. Царственное служение проявляется и в их активной административной,

благотворительной, общественной и хозяйственной деятельности на благо Церкви, под руководством духовенства, но и с определенной степенью самостоятельности, как получивших права непосредственно от Бога (Καρμίρης, 1973а, 495–507).

Особо касаясь вопроса участия женщин в церковной жизни, И. Кармирис отмечает, что все права и обязанности, принадлежащие мирянам как царственному священству, относятся и к ним. По природе они равны мужчинам, содержат в себе такой же образ Божий и являются полноценными членами Тела Христова. Греческий богослов, упрощая проблему, стремится показать, что Библия проповедовала равенство и равночестность двух полов, а Церковь давала возможность женщинам активно участвовать в ее жизни. Он призывает и сейчас к активному служению женщин в катехизической, миссионерской, благотворительной и других сферах, в которых они должны занимать равное с мужчинами место, в соответствии с данными им дарованиями (Καρμίρης, 1975, 476–491).

Однако далее И. Кармирис резко меняет ход своих рассуждений на противоположный и указывает, что все вышесказанное не означает, что женщины имеют право доступа в число клириков. Он обосновывает это тем, что ни Сам Христос, ни апостолы, ни их преемники епископы никогда не рукополагали женщин и не допускали их к служению в алтаре, официальной проповеди с амвона и управлению церковными делами. Только мужчина может соответствовать образам Отца и Сына, применяемым в священническом служении, и представлять Христа как Жениха Невесты-Церкви. Каждому полу даются от Святого Духа свои дарования и сферы деятельности, в которых они должны реализовываться, и только мужчине принадлежит дар быть священником и пастырем, хотя при этом женщина более религиозна. Нарушение же этого разграничения может привести к искажению их богоустановленной природы и вызвать расколы в Церкви. И. Кармирис отмечает, что в древней Церкви существовал чин диаконисс, который может быть возрожден и в наше время, но только для благотворительного служения, без рукоположения в священный сан (Καρμίρης, 1975, 492–510).

Раскрывая учение об отношениях между Церковью и государством, И. Кармирис в качестве идеала представляет традиционное православное учение о симфонии двух властей. Церковь и государство представляют собою два автономных и независимых организма, один из которых имеет Божественное происхождение и заботится о вечном спасении людей, а другой — человеческое и предназначен для устройства земных дел. В общественной жизни они неизбежно взаимодействуют друг с другом, однако не должны смешиваться и заменять или подчинять друг друга, но и не разделяться до полного отчуждения и безразличия. Подобное взаимное уважение и содействие основаны на том, что оба института предназначены для служения людям и при правильном функционировании приносят большую пользу. Конечно, замечает наш автор, на протяжении истории отношения между ними складывались по-разному, случались и нарушения должного порядка, что выражалось в попытках государства получить контроль над Церковью, а также в безразличном или враждебном отношении друг к другу, но идеал симфонии и сейчас должен оставаться нормативным (Καρμίρης, 1973а, 706–710).

Свое учение о Церкви И. Кармирис заканчивает эсхатологическим аспектом экклезиологии. Единая в своей основе Церковь, пишет он, состоит из двух основных частей: небесной, или торжествующей, и земной, или воинствующей. Первая содержит в себе ангелов и души прежде усопших, уже достигших своего отечества, а вторая — членов, еще живущих на земле и находящихся на пути к Небесному Царству. Связь между ними осуществляется через молитву и совместное принесение Евхаристической Жертвы. Церковь как Тело Христа отражает две стороны Его существования, одна из которых заключена в Его земной жизни, наполненной трудами, скорбями и крестной смертью, а другая — в Его воскресении и последующей через преобразование вечной славе. Небесная Церковь является осуществленным Божиим Царством, достигшим своего совершенства, и носит сверхисторический характер, тогда как земная есть его образ и отражение в историческом процессе. Последняя начинает его реализацию



в нашем мире, но находится в еще несовершенном состоянии и поэтому призвана к постоянному развитию. Тем не менее, уже сейчас она становится входом в Божье Царство, своеобразным мостом, ведущим верного от земли на небо. Уже на земле христианин призван в ней частично чувствовать себя гражданином Небесного Царства и приобщиться к созерцанию Божьей славы, в будущей же жизни он достигнет этого созерцания в наибольшей для него возможной полноте (Καρμίρης, 1973а, 758–765).

## Заключение

«Православная экклезиология» стала крупнейшим трудом по данной теме в современном греческом богословии. Она опиралась как на древний святоотеческий опыт, так и на современные труды православных и западных авторов. В отличие от многих греческих богословов, И. Кармирис стремился отразить в своих сочинениях явления текущей церковной жизни, в период расцвета его деятельности в 1950–70-е гг. очень бурной и насыщенной. Это делало его труды актуальными и полезными для развития православной догматики, тем более если учесть, что именно экклезиология в последнее столетие находится в центре христианской мысли. Он расширил существовавшее до него в греческом богословии представление о Церкви в основном как о внешней организации, уравнивая его рассуждениями о ее мистической природе, о Церкви как о Телес Христовом и о действующем в ней Святом Духе.

Экклезиологические взгляды И. Кармириса с течением времени в определенной степени изменялись. В вопросе о положении мирян в Церкви это выразилось в том, что сначала он поддерживал четкое первенство духовенства над народом, определяя для последнего скорее символическое участие в жизни Церкви. Но затем его взгляды стали более демократическими и он проявил склонность преуменьшать различие между духовенством и мирянами вплоть до полного устранения различия между ними. Это выразилось, в частности, в утверждении о необходимости одобрения решений всех Соборов полнотой церковного народа и в признании фактического равенства учительного авторитета всех членов Церкви. Вместе с тем, подчеркивая важность более активного участия женщин в церковной жизни, он отрицательно относился к возможности их рукоположения в священный сан.

Большой интерес И. Кармирис проявлял к межконфессиональным отношениям, в организации которых он принимал активное непосредственное участие. Причем сначала он выражал ставшее традиционным довольно строгое отношение к инославным, подчеркивая необходимость видимого участия в жизни Православной Церкви для достижения вечного спасения и разделяя принимаемую многими православными богословами икономическую теорию. Недопустимой для него была и созданная протестантами теория ветвей. Однако со временем он активно включился в екуменические отношения, и его подход к инославным и иноверцам стал смягчаться. Из желания охватить спасающим замыслом Божиим максимальное число людей в мире наш автор перешел на позиции учения об анонимном христианстве вплоть до минимизации сотериологического различия между Церковью и остальным религиозным миром. Участвуя в контактах с инославными, он выражал большой оптимизм в отношении возможности объединения православных с нехалкидонитами и старокатоликами, однако отмечал слишком большие догматические различия с католиками и протестантами.

И. Кармирис находился на пересечении университетского и неопатристического направлений в богословии, вбирая в свою мысль обе эти традиции. В связи с этим явлением возникли противоположные оценки его деятельности. Так, о. Иоанн Романидис рассматривал его как одного из представителей движения, послужившего делу возвращения восточного богословия от заимствований у Запада к святоотеческим основам, и называл И. Кармириса, прот. Г. Флоровского и П. Трембеласа тремя ведущими православными догматистами нашего времени (Ρωμανίδης, 1974, 8). Константин Скутерис также подчеркивал важный вклад И. Кармириса в возрождение

интереса к святоотеческому богословию [Ελιστημονικόν Μνημόσυον, 1993, 298]. Μεγας Φαράνδος указывал на признание заслуг И. Кармириса со стороны многих крупных учебных заведений мира [Φαράντος, 1976, ΙΑ'-ΙΓ']. Напротив, митр. Καλλист (Уэр) считал, что в своем богословии наш автор проникнут западным влиянием и в этом отношении, по сути, ничем не отличается от X. Андруцоса и П. Трембеласа (Καλλιστ Уэр, 2012, 148). В любом случае, личность и сочинения И. Кармириса и сейчас продолжают вызывать оживленный интерес. Так, например, в 2020 г. опубликована посвященная ему работа аспиранта богословского факультета Фессалоникийского университета, в которой греческий богослов характеризуется однозначно положительно [Κοσμαρίκος, 2020, 10].

## Источники и литература

### Источники

1. Καλλιστ Уэр (2012) — *Καλλιστ (Уэр), митр.* Православная Церковь. М.: Изд-во ББИ, 2012. 376 с.
2. Nissiotis (1960) — *Nissiotis N. Le sacerdoce charismatique, le laïcat et l'autorité pastorale // Verbum Caro.* 1960. Vol. 14. Is. 55. P. 217–238.
3. Θεόφιλος Σιμόπουλος (1959) — Θεόφιλος (Σιμόπουλος), αρχιμ. Θέσις κληρου και λαού εν τη Ορθόδοξω Εκκλησία. Αθήναι: [χ.ο.], 1959. 71 σ.
4. Ιερώνυμος Κοτσώνης (1956) — Ιερώνυμος (Κοτσώνης), αρχιμ. Η θέσις των λαϊκών εντός του Εκκλησιαστικού Οργανισμού (κατά το κανονικόν δίκαιον της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας). Αθήναι: [χ.ο.], 1956. 69 σ.
5. Καρμίρης (1949) — Καρμίρης Ι. Η Ορθόδοξος Καθολική Εκκλησία και αι σχέσεις αυτής προς τας ετεροδόξους εκκλησίας και την Κοινωνίαν των Εκκλησιών. Αθήναι: Τύποις «Φοίνικος», 1949. 54 σ.
6. Καρμίρης (1954a) — Καρμίρης Ι. Η διαίρεσις της χριστιανωσύνης και δυνατότης επανενώσεως αυτής: επί τη 900ῃ επετείῳ του σχίσματος 1054–1954. Ισταμπούλ: Πατριαρχικό τυπογραφεῖο, 1954. 24 σ.
7. Καρμίρης (1954b) — Καρμίρης Ι. Πῶς δεῖ δέχεσθαι τοὺς προσιόντας τῇ Ὀρθοδοξίᾳ ἑτεροδόξου // Θεολογία. Τόμος ΚΕ'. 1954. Σ. 211–243.
8. Καρμίρης (1957a) — Καρμίρης Ι. Η εκκλησιολογία του Αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου // Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολῆς του Πανεπιστημίου Αθηνών. Τόμος ΙΓ'. 1957. Σ. 167–216.
9. Καρμίρης (1957b) — Καρμίρης Ι. Σύνοψις της δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Αθήναι: [χ.ο.], 1957. 112 σ.
10. Καρμίρης (1961) — Καρμίρης Ι. Συμβολική. Αθήναι: Εκδόσεις Φοιτητικού Θεολογικού Συνδέσμου, 1961. 170 σ.
11. Καρμίρης (1964) — Καρμίρης Ι. Αι αρχαία αντιχαλκηδόνειοι εκκλησίαι της Ανατολῆς και η βᾶσις της επανενώσεως αυτών μετά της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας // θεολογία. Τόμος ΛΕ'. 1964. Σ. 562–580; Τόμος ΛΣΤ'. 1965. Σ. 73–93, 204–254, 392–435, 550–586; Τόμος ΛΖ'. 1966. Σ. 14–31.
12. Καρμίρης (1965a) — Καρμίρης Ι. Η Γ' Πανορθόδοξος διάσκεψις της Ρόδου και η γ' φάσις της Β' Βατικανείου Συνόδου. Αθήναι: [χ.ο.], 1965. 262 σ.
13. Καρμίρης (1965b) — Καρμίρης Ι. Η εκκλησιολογία των Τριών Ιεραρχών // Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολῆς του Πανεπιστημίου Αθηνών. Τόμος ΙΕ'. 1965. Σ. 3–111.
14. Καρμίρης (1966) — Καρμίρης Ι. Η Δ' Πανορθόδοξος διάσκεψις του Βελιγραδίου. Αθήναι: [χ.ο.], 1966. 103 σ.
15. Καρμίρης (1971) — Καρμίρης Ι. Το Δογματικον Σύνταγμα «Περί Εκκλησίας» της Β' Βατικανείου Συνόδου (Constitutio Dogmatica De Ecclesia) // Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολῆς του Πανεπιστημίου Αθηνών. Τόμος ΙΖ'. 1971. Σ. 15–58.

16. Καρμίρης (1973a) — Καρμίρης *I.* Δογματικής τμήμα Ε'. Ορθόδοξος εκκλησιολογία. Αθήνα: [χ.ο.], 1973. 835 σ.
17. Καρμίρης (1973b) — Καρμίρης *I.* Η Ορθόδοξη Εκκλησία εν διαλόγω μετά των ετερόδοξων Εκκλησιών // Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Τόμος Κ'. 1973. Σ. 231–327.
18. Καρμίρης (1973c) — Καρμίρης *I.* Πληρεστέρα συμμετοχή του λαϊκού στοιχείου εν τη λατρευτική και τη άλλη ζωή της εκκλησίας. Αθήνα: [χ.ο.], 1973. 111 σ.
19. Καρμίρης (1974) — Καρμίρης *I.* Ομιλία περί της Ορθοδόξου Θεολογίας // Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης. Τόμος 19. 1974. Σ. 21–42.
20. Καρμίρης (1975) — Καρμίρης *I.* Η θέσις και η διακονία των γυναικών εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία: ο αποκλεισμός αυτών από της ιερωσύνης // Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Τόμος ΚΒ'. 1975. Σ. 471–527.
21. Καρμίρης (1977) — Καρμίρης *I.* Ο εθνικισμός εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία // Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών. Τόμος 52. 1977. Σ. 181–198.
22. Καρμίρης (1978) — Καρμίρης *I.* Το πρόβλημα της Ιερωσύνης των Γυναικών // Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών. Τόμος 53. 1978. Σ. 427–448.
23. Καρμίρης (1980) — Καρμίρης *I.* Η παγκοσμιότης της έν Χριστώ σωτηρίας // θεολογία. Τόμος ΝΑ'. 1980. Σ. 645–691; Τόμος ΝΒ'. 1981. Σ. 14–45.
24. Καρμίρης (1983) — Καρμίρης *I.* Σύσκεψις Υποεπιτροπής διαλόγου Ορθοδόξων και Παλαιοκαθολικών // Εκκλησία. 1983. Σ. 236–237.
25. Καρμίρης (1987) — Καρμίρης *I.* Ο Ορθοδόξο-Προτεσταντικός Διάλογος // θεολογία. Τόμος ΝΗ'. 1987. Σ. 657–690; Τόμος ΝΘ'. 1988. Σ. 7–47, 209–229, 409–437, 609–659.
26. Ρωμανίδης (1974) — Ρωμανίδης *I.*, πρωτοπρ. Η συμβολή τού καθηγητού Ιωάννου Καρμίρη εις την Ορθόδοξον Θεολογίαν // Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης. Τόμος 19. 1974. Σ. 7–17.
27. Σταυρίδης (1961) — Σταυρίδης *B.* Οι λαϊκοί εν τω Ορθοδόξω κόσμω. Ισταμπούλ: Πατριαρχικό Τυπογραφείο, 1961. 30 σ.
28. Στυλιανός Χαρκιανάκης (1965) — Στυλιανός (Χαρκιανάκης), αρχιμ. Περί το αλάθητον της Εκκλησίας εν τη Ορθοδόξω Θεολογία. Αθήνα: [χ.ο.], 1965. 169 σ.
29. Τρεμπέλας (1959) — Τρεμπέλας *Π.* Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Τόμος 2. Αθήνα: Αδελφότης Θεολόγων «Η Ζωή», 1959. 422 σ.
30. Τρεμπέλας (2008) — Τρεμπέλας *Π.* Οι λαϊκοί εν τη Εκκλησία: το «Βασίλειον ιεράτευμα». Αθήνα: Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», 2008. Η', 310 σ.

## Литература

31. Επιστημονικόν Μνημόσυνον (1993) — Επιστημονικόν Μνημόσυνον του Καθηγητού και Ακαδημαϊκού Ιωάννου Ν. Καρμίρη // θεολογία. 1993. Τόμος ΞΔ'. Σ. 289–322.
32. Κοσμαρίκος (2020) — Κοσμαρίκος *Δ.* Εκκλησία, Ενότητα, Οικουμένη στον Ιωάννη Ν. Καρμίρη. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, 2020. 131 σ.
33. Φαράντος (1976) — Φαράντος *Μ.* Ιωάννης Νικ. Καρμίρης. Βίος, δράσις, συγγραφικόν έργον // Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Τόμος ΚΓ". 1976. Σ. Θ'–ΝΑ'.