Соборная практика

Пол Вальер

Соборы как выявление Церкви

Paul Valliere

Councils as a Manifestation of the Church

Paul Valliere — Butler University in Indianapolis (Indiana, USA). pvallier@butler.edu

In this essay the author develops the theme of councils as living ecclesiology, as a manifestation of the reality of the Church. The meaning of councils is not limited to their agenda. The primary source of their charisma is the fact of assembly as such. The conciliar assembly manifests the essential relationships on which the Church is founded. One of the author's chief concerns is to describe how councils help to shape the dynamics of leadership in the Christian Church. The orientation of conciliar leadership is horizontal and inclusive, not vertical and elitist. Councils are nodes of a network, not components of a pyramid. The history of councils is long and complex. A summary of that history is not the aim of this essay. Certain crucial moments in conciliar history are mentioned because they remain enduring reference points for the Church's conciliar practice even today. Among the historical moments considered here are the origin of councils, the relation of councils to "catholicism," the legacy of the Ecumenical Councils, the Great Eastern Schism, the significance of medieval Western conciliar practice for the wider Church, and the renewal of conciliar practice in modern times.

Keywords: Church, councils, catholicism, sobornost, ecclesiology, conciliarism, representation, patristics, canons.

Соборы как живая экклезиология

Архиепископ Роуэн Уильямс в статье, которая вскоре будет опубликована, замечает, что «дело богословия — не описание Бога, а выявление Бога»[1]. То же самое можно сказать и об экклезиологии: ее дело — не описание Церкви, а выявление Церкви. Тем более это справедливо относительно церковных соборов, которые суть проявления живой экклезиологии, воплощение ее в жизнь не только в речи, но и в действии — через общее дело собрания, молитвенное различение и принятие решений. Отец Александр Шмеман говорит как раз об этом, когда пишет: «Собор не есть „власть“ в юридическом смысле слова, потому что не может быть власти над Церковью — Телом Христовым. Собор есть *свидетельство* о тождестве всех Церквей как Церкви Божией: в вере, в жизни, в любви». То же различение применимо и к первенству, так как собор есть коллективное первенство: «сущность и цель [первенства] — не „власть“, а выявление существующего единства Церквей в вере и жизни»[2].

Грядущий в 2016 году Святой и Великий собор Православной церкви предоставляет мировому православию уникальную возможность *явить* Церковь, показать, что́ она есть. Неосведомленный взгляд извне Церкви или даже изнутри, но с точки зрения христиан, которые не могут схватить суть, видит в Церкви либо религиозную организацию, либо благотворительное общество, либо культурную ассоциацию, либо даже хуже — проводника некоей идеологии. С этой точки зрения от Церкви ждут той же поведенческой динамики, как от любой другой организации, ассоциации или идеологической силы. Соответственно, церковные соборы рассматриваются как политические — или, точнее, церковно-политические — события. Проблематичный характер понятия «церковной политики» совершенно игнорируется. В этой ситуации Святой и Великий собор призван оспорить все аналогии, которые сводят Церковь к «миру сему» и помещают ее среди властей этого мира, даже если ей предоставляется первое место, как это было в различных теократических идеологиях, известных

1. Williams, R. (2016) “Changing the Subject”, Foreword to *Correlating Sobornost: Conversations between Karl Barth and the Russian Orthodox Tradition*, ed. Ashley John Moyse, Scott A. Kirkland and John C. McDowell. Minneapolis: Fortress Press.
2. Schmemann, A. (1963) “The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology”, in Meyendorff, J., Schmemann, A., Afanassieff, N., Koulomzine, N. *The Primacy of Peter*. London: The Faith Press, pp. 44, 48.

из истории христианства. Святой и Великий собор может стать «святым и великим» только в том случае, если он будет преследовать совсем другую цель: явить общину *веры* в живого Бога, общину *жизни* в Воскресшем и в радикальной любви — *агапе*. Призвание грядущего собора, как и всякого собора, состоит в том, чтобы соответствовать этой цели.

Возможно ли ее достичь? Не является ли наше представление о призвании соборов столь возвышенным, что большинство имевших место церковных соборов (или даже все) следует признать не справившимися со своей задачей? О возможной неудаче собора 2016 года говорит его заявленная повестка — весьма скромная по тематическому охвату. Многие вопросы восходят к длящимся уже десятилетия межправославным консультациям, активная фаза которых приходится на то время, когда большинство автокефальных православных церквей жили во враждебном политическом окружении и в весьма стесненных условиях. Эпоха свободы, которая началась в конце 1980-х, и принесенные ею новые вызовы, касающиеся служения и миссии Православной церкви, слабо отражены в повестке собора. Именно поэтому ожидания, связанные с собором, столь скромны. Слабые ожидания — противоядие от разочарования. Должна ли теория соборов следовать в этом русле? Будет ли правильным советовать Церкви отказаться от трансцендентного призвания соборов в пользу более ограниченного, более мирского понимания их задач? Будет ли такое понимание соборов более уместным и приемлемым?

Все как будто об этом и говорит. Однако такой подход упускает нечто очень важное в вопросе о соборах, а именно ту харизматическую реальность, которая связана с самим *фактом собрания как такового*. Смысл соборов не исчерпывается их повесткой. Сам собор как собрание предшествует любой повестке и превосходит все свои решения. Именно собрание как таковое выявляет те *взаимоотношения*, которые и составляют сущность Церкви: отношения к Богу во Христе при содействии Духа, единство многих церквей, разбросанных по миру, солидарность епископов, священников и народа (при правильном понимании принципа иерархического управления), отношение Церкви к миру посредством миссии и служения. Все эти отношения могут быть с особой силой выражены через собор как собрание.

Если все признанные соборы обретают свой смысл прежде всего благодаря факту их проведения, то в случае с грядущим собором это более чем справедливо просто потому, что на протяже-

нии многих веков не было всеправославного собора. Наиболее значимым является сам факт того, что предполагается созвать собор мирового православия — и именно *теперь*. Поэтому вполне оправданны высокие ожидания, связанные с этим собором, несмотря на его скромную повестку.

Это не значит, что надо преуменьшать значение соборной повестки или принятых собором решений. В церковной истории были случаи, когда именно тематическая широта соборных дискуссий и деяний определяла значимость собора. Так, два главных события в недавней истории соборов — Всероссийский собор 1917–1918 гг. и Второй Ватиканский собор (1962–1965) — выявили трансцендентную реальность Церкви через обширность их повестки. Многообразие вопросов, ставших предметом рассмотрения на Всероссийском соборе, было беспрецедентным для истории православия. В этом отношении также и Ватикан II превзошел все предыдущие соборы, включая Второй Латеранский (1215) и Тридентский (1545–1563).

Значение соборов может быть связано также и с рассматриваемыми ими вопросами трансцендентного характера. Так, повестка Первого Вселенского собора в Никее включала только один *пункт*, но при этом столь важный, что этот собор воспринимается многими христианами как первый по значимости. При этом не следует забывать, что в то время вопрос, рассматриваемый в Никее, далеко не всеми считался ключевым. Константин Великий ожидал, что Никейский собор принесет мир в Церковь, в том числе в его новые восточные провинции. Что же касается богословской проблемы, поставленной христологией Ария, то он считал ее «очень глупой»[3]. Но вряд ли именно по этой причине Церковь назвала Константина «Великим»! И гораздо меньшие светила, чем Константин, не осознавали значимости тех вопросов, которые обсуждали церковные соборы. Однако даже в случае соборов, которые решали столь важные вопросы, следует обращать внимание на харизматическое измерение этих событий. Неслучайно, что в стандартных православных канонических сборниках правила соборов предшествуют правилам святых отцов. Отдель-

3. Эти слова присутствуют в письме Константина епископу Александрийскому Александру и Арию, с помощью которого император пытался выступить посредником в споре. См.: “Victor Constantinus Maximus Augustus to Alexander and Arius”, in Eusebius, *Life of Constantine*, intro., trans. and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 118. Это письмо сохранилось в “Жизни Константина” 2.64–72 (*PG*, vol. 20: 1037–1048).

ные отцы могут говорить от имени Церкви, но, когда их мнения приобретают статус соборных решений, они становятся больше чем отцами. В особенности это справедливо применительно к церковному вероучению. Догмат веры — не просто коллективно утвержденное мнение. Догмат — харизматичен в том смысле, что он связан с харизмой Церкви как таковой, с внутренними отношениями, определяющими ее бытие. Отдельный отец Церкви или несколько отцов не могут устанавливать догматы, даже если их учение вполне согласно с верой Церкви. Только соборы устанавливают догматы. Или, точнее, только соборы могут действительно *распознать* догмат — и это хороший пример того, что соборы являются живой экклезиологией, выявлением Церкви в ее трансцендентном бытии и в сущностных внутренних отношениях.

Происхождение соборов

Происхождение соборов туманно. Так называемый Иерусалимский собор, о котором говорится в 15-й главе книги Деяний Апостолов, стал для Церкви библейским примером соборного принятия решений, однако документально подтвердить историческую связь этого собрания с возникновением церковных соборов не представляется возможным. Впервые соборы появляются в конце II века в связи с монтанистским кризисом, который охватил церкви в Малой Азии. Существуют попытки обнаружить некий соборный «ген», который передавался из Иерусалима в Антиохию и затем — в Малую Азию, но подобную генеалогию нельзя подтвердить. Игнатий Антиохийский и Поликарп Смирнский, которые писали в первой половине II века, о соборах не упоминают. Однако Тертуллиану, в конце II века, уже известно о соборах в Малой Азии[4]. Его свидетельство особенно интересно, поскольку он жил в Северной Африке, то есть в регионе, который вскоре стал второй «лабораторией» соборной практики древней Церкви. В то же время для Тертуллиана соборы были новшеством,

4. Aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex uniuersis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna uenerатione celebratur («В некоторых местах греческих провинций проводятся соборы всех церквей, на которых самые важные и насущные вопросы рассматриваются сообща и представительство всей христианской общины празднуется с величайшим благоговением») — Tertullian, *De ieiunio* [Тертуллиан, *О посте*] 13 (*PL*, vol. 2: 1024).

а не явлением, уже характерным для того контекста, в котором он пребывал.

Ясно одно: соборы были связаны с епископским служением. Церкви в Антиохии и в Малой Азии стали тем пространством, где впервые появляется представление о монархическом епископате[5] и где чуть позднее появляются соборы. Скорее всего, соборы возникают из тех собраний, целью которых было поставление новых епископов. Рукоположение епископа не было локальным событием в Церкви, поскольку для этого требовалось участие других епископов, прежде всего ближайших. Поэтому логично предположить, что по мере возникновения проблем в церковной жизни определенного региона их решением занимались уже известные епископские собрания. В то же время соборная практика не была прямым следствием распространения епископальной структуры. Везде нужно было поставлять новых епископов, но далеко не везде развивалась практика созыва соборов.

Неудивительно, что соборное принятие решений не было общей практикой древней Церкви. Формы церковного лидерства и принятия решений различались. Власть соборов соперничала с авторитетом апостольских кафедр, таких как Рим и Александрия. Возможно, далеко не случайным является тот факт, что практика соборного принятия решений впервые возникла в провинциальных контекстах, достаточно удаленных от главных церковных кафедр, или, как в случае Северной Африки, в церкви, главная кафедра которой не имела апостольского происхождения. Логика концилиаризма — скорее горизонтальная, чем вертикальная. Соборы предполагают существование множества центров власти. С точки зрения их идеального типа соборы — это собрание равных. Участник собора, который имеет бóльшую власть или значимость, чем другие участники, или же претендует на это, является

5. Термин «монархический епископат» указывает на способ организации церковного управления в раннехристианской церкви, выстроенного вокруг фигуры епископа, власть которого сравнивается с властью абсолютного монарха и противопоставляется коллегиальному способу церковного управления. Термин появился в протестантском богословии в XIX веке. Изначально он имел негативный характер и использовался в критике епископата как института управления в церкви. Со временем этот термин стал употребляться в более нейтральном смысле, обозначая определенный этап становления христианской системы церковного управления — между первыми христианскими общинами и организацией соборного управления в рамках митрополий. Термин связывают с тем видением церковного управления, которое отражено в посланиях сщмч. Игнатия Антиохийского: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося до церкви» (Смирн. 8). — *Прим. ред.*

для собора потенциально разрушительным элементом. Конечно, даже в провинциальном контексте существует разница в степени власти и влияния членов собора, и это лишь свидетельствует о том, что никогда не было и, скорее всего, не будет идеальных условий для соборной практики. Но это обстоятельство лишь означает, что подобные различия могут порождать разные конфигурации. Чем меньше различий между отдельными местными церквами и кафедрами в определенной церковной области, тем лучше для реализации соборной практики. При этом другим фактором является количество участников соборного процесса. В данном случае наиболее ярким примером является Северная Африка. Как отмечает о. Иоанн Мейендорф, в Северной Африке долгое время сохранялась традиция, возможно изначальная, согласно которой предстоятелем каждого местного церковного (евхаристического) собрания был епископ[6]. Поэтому в Северной Африке было большое количество епископов. Сосуществование множества епископов, возглавляющих небольшие по масштабу церковные общины, представляет собой наилучшее условие для расцвета концилиаризма.

Горизонтальный характер соборной практики может быть вызовом для всех участников собора, а не только для наиболее известных или влиятельных. Каждый епископ в своей церкви является предстоятелем и занимает первое место в общине. Однако когда епископы собираются вместе, на собор, они перестают быть такими предстоятелями и становятся коллегами, соработниками или, как говорят апостолы Петр и Иаков, — просто «братьями» (Деян 15:7, 13). Конечно, и в своих общинах епископы тоже призваны быть братьями по отношению к другим членам, однако иерархический статус епископа затрудняет реализацию принципа братского общения *фактически*, а не только *риторически*. Соборы же являются формой именно общего лидерства и принятия решений.

В то же время было бы неправильно понимать собор как инстанцию, которая порождает общий дух Церкви. Как раз наоборот: в древней Церкви соборная практика стала возможной и реально осуществимой именно благодаря общинному характеру самой Церкви. Этот факт нельзя недооценивать, особенно в связи с вопросом о роли епископата в соборной практике. Никоим образом не следует переносить централистские тенденции и вертикальные структуры развитого патристического иерархиз-

6. Meyendorff, J. (1989) *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.*, p. 146, n. 29. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

ма на раннюю Церковь. Здесь не место обсуждать вопрос о том, когда в церковной истории произошел поворот, в результате которого епископат получил особые привилегии, отделившие его от остальной Церкви. Ясно, что этот разрыв стал нарастать задолго до VI века, когда Дионисием Ареопагитом было введено понятие «иерархии»[7]. Нам в данном случае важно подчеркнуть, что руководящая роль епископов, о которой говорят источники II века, не связана с высоко дифференцированной или стратифицированной общинной структурой, в соответствии с которой предстоятели и народ существуют в отдельных сферах и ведут разный образ жизни. В этом отношении показательны послания епископа Антиохии Игнатия, написанные в начале II века. В них отражаются радикально общинный дух и сильное переживание органической целостности Церкви. Подчас автор использует музыкальные метафоры, описывая собранную вокруг епископа местную церковь как хор, который единогласно поет песнь Богу Отцу «чрез Иисуса Христа, дабы он услышал вас и по добрым делам вашим признал вас членами Своего Сына»[8]. Именно в такой атмосфере созываются первые соборы, и процесс принятия соборных решений вполне ее отражает. Этим можно объяснить не только появление, но и развитие соборной практики, имевшей столь важное значение в истории Церкви. Общинный дух ранней Церкви также должен предостерегать нас от преувеличения вызовов соборного «горизонтализма», перед которыми стоял древний епископат. На соборе епископы действительно были призваны взаимодействовать в духе общности, однако они уже обладали соответствующими навыками. Соборное общение не было им чуждым, так как они имели опыт такого общения в своих церквах.

Соборы и кафоличность

Соборы возникли в контексте раннего представления о кафоличности. Как известно, наименование христианской Церкви «кафо-

7. Прекрасный анализ понятия иерархии в византийском богословии недавно провел американский православный ученый: Ashley Marie Purpura, “Flexible Fixity: Theorizing, Realizing and Negotiating Byzantine Ideals of Ecclesiastical Hierarchy” (Ph.D. dissertation, Department of Theology, Fordham University, New York, 2014). Сосредоточив внимание на литургических и практических аспектах дионисиевой традиции, а не на созерцательном мистицизме, автор положил начало очень важной для современной православной экклезиологии дискуссии.

8. *Игнатий Антиохийский*. Послание к ефесянам, 4.

лической» впервые встречается у Игнатия Антиохийского[9]. Игнатий также был первым ярким представителем монархического епископата в ранней Церкви, а соборная практика появляется в Малой Азии. К концу II века (если не раньше) служение епископа, понятие «кафолической» Церкви и практика созыва соборов образовали континуум. Эти три элемента принадлежали к одной и той же церковной реальности.

В то же время не столь ясно, что же в действительности означал термин «кафолическая», когда он впервые был приложен к Церкви. Слово обозначает некоторую «целостность», ибо таков его буквальный смысл (от καθόλου — в целом или καθ' ὅλον — имеющее отношение к целому). Но какое целое имеется в виду, когда говорится о христианской Церкви? В церковной истории кафолическая целостность по большей части понималась прежде всего в смысле пространственного и временного *распространения* Церкви. Церковь состоит из множества местных общин, разбросанных в пространстве и времени, но эти общины признают друг друга в качестве составных частей одного и того же сообщества. В этом понимании термина было заключено отвержение сектантских и сепаратистских вариантов христианства. Кафолическая Церковь — это универсальная Церковь, превосходящая свои местные и исторические проявления. В современном богословии, включая православное, понимание термина «кафолическая» в смысле распространения было поставлено под вопрос с точки зрения его, так сказать, *ноэтического* истолкования. Согласно этому второму подходу, кафолическая целостность указывает на целостность *истины* — то есть на содержание самой христианской веры, а не на структуру христианского сообщества. Такой точки зрения придерживается о. Георгий Флоровский в своей знаменитой статье о кафоличности[10]. Оставляя

9. В Послании к смирнянам, 8, где содержится фраза: «Где Иисус Христос, там и кафолическая церковь».

10. Florovsky, G. (1972) "The Catholicity of the Church", in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, pp. 37–55. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company. Первая публикация статьи вышла под заголовком: "*Sobornost*: The Catholicity of the Church", in *The Church of God: An Anglo-Russian Symposium by Members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, ed. E. L. Mascall (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1934). Удалив позднее слово «соборность» из заглавия, Флоровский ясно показал, что его интерпретацию кафоличности не следует ставить в один ряд с дискурсом соборности, утвердившемся в русском богословии XIX — начала XX в. Подробнее о соборности см. ниже в настоящей статье.

в стороне интерпретацию кафоличности в смысле пространственно-временного распространения Церкви, Флоровский предлагает радикально вертикальное и мистическое толкование этого понятия, то есть такую интерпретацию, которая значительно ослабляет связь между кафоличностью и концилиарностью:

> Строго говоря, для того, чтобы узнать и выразить кафолическую истину, мы не нуждается во вселенской ассамблее и голосовании, мы не нуждаемся даже во «Вселенском соборе»... Мнения Отцов и вселенских Учителей Церкви подчас имели бóльшую духовную ценность и окончательность, чем определения иных соборов. И эти мнения не нуждались в оправдании и принятии «всеобщим согласием». Напротив, они сами служат критерием и удостоверением. Именно об этом свидетельствует Церковь молчаливым *receptio* (принятием). Решающая ценность пребывает во внутренней кафоличности, а не в эмпирической вселенскости. Мнения Отцов приняты не в порядке послушания внешнему авторитету, а в силу внутренней очевидности их кафолической истины[11].

Разделяя подход Флоровского, Иоанн Мейендорф так комментирует смысл выражения «кафолическая церковь» в Послании к смирнянам Игнатия Антиохийского:

> [Игнатий] имеет в виду полноту и универсальность спасения, открывшегося во Христе и в Церкви... Согласно св. Игнатию, «кафолическая» Церковь — это христианское собрание, принявшее в полноте божественное присутствие во Христе, целостную истину, полноту жизни, а также взявшее на себя миссию, направленную на спасение всего Божия творения. Хотя позднее прилагательное «кафолическая» употреблялось как синоним «универсальной», ясно, что изначальный смысл не связан с географией. «Кафоличность» — это знак присутствия *Христа*, а Христос, через свое Слово и через таинство Евхаристии, присутствует там, «где двое или трое» собраны во имя Его (Мф 18:20), в каждой местной христианской общине[12].

11. *Флоровский Г.* Кафоличность Церкви // Флоровский Г. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 154–155.
12. Meyendorff, J. (1983) *Catholicity and the Church*, p. 7. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Если, как считают Флоровский и Мейендорф, «кафоличность» означает прежде всего и по преимуществу целостность истины, тогда соборную реальность Церкви следует рассматривать как в лучшем случае производную. Это так потому, что представление о соборной Церкви по необходимости связано с ее пространственным и временным распространением, тогда как, согласно ноэтическому, вертикальному или мистическому («внутреннему»), пониманию кафоличности, каждая отдельная церковная община может быть вполне кафолической. Существование других общин для этого необязательно. Но очевидно, что идея собора как раз предполагает существование других общин. Собор одного — это абсурд. Соборы возникли как региональные собрания соседствующих церквей. Со временем масштаб такого рода собраний увеличился, чтобы включить большее количество церквей. Без пространственного распространения Церкви не может быть никаких соборов.

Мы не можем вдаваться в более подробное обсуждение термина «кафолическая». Однако следует подчеркнуть, что существуют достаточно убедительные аргументы в пользу понимания кафоличности в терминах пространства и времени. Мейендорф считает «очевидным», что Игнатий не имел в виду пространственное распространение Церкви, когда писал: «Где Иисус Христос — там и кафолическая Церковь». Но на самом деле это неочевидно. Высказывание Игнатия столько кратко, и оно настолько не вписано в более широкий контекст, что вряд ли его можно адекватно истолковать исключительно в рамках соответствующего текста из корпуса его писаний[13]. Однако, в целях обсуждения, давай-

13. Единственно, что можно с уверенностью сказать по поводу этого места у Игнатия, что понятие «кафолическая» связано с властью епископа: «Где епископ, там должен быть и народ, так же как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь». Но эта связь может служить в пользу обеих интерпретаций кафоличности в зависимости от того, как толковать понимание епископства у Игнатия. Что же касается аналогии между епископом и Иисусом Христом, то еще один из первых исследователей творений Игнатия — Лайтфут (Lightfoot) — предложил наиболее очевидную интерпретацию: «Иисус Христос представляет здесь вселенскую Церковь, как епископ — конкретную церковь. Подобным образом в другом месте (Магн., 3) Отец именуется „Епископом всех“ (ὁ πάντων ἐπίσκοπος) по сравнению с Дамасом — епископом магнезийцев. Поэтому здесь „кафолическая“ или „универсальная“ Церковь противопоставляется Смирнской церкви, отдельной общине, в которой предстоятельствует Поликарп [Смирнский]» (*The Apostolic Fathers: Clement, Ignatius, and Polycarp*, ed. and trans. J. B. Lightfoot, 2d ed. (Reprint of 1889–1890 Macmillan edition: Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981), Part Two, vol. 1, p. 414). Интерпретация Лайтфута поддерживает понимание слова «кафолическая» в пространственном смысле: епископ является предстоятелем мест-

те прочитаем это высказывание так, как его понимает Мейендорф, и допустим, что слово «кафолическая» изначально было ноэтическим термином, означающим целостность истины. Соответственно, мы должны учитывать тот факт, что термин «кафолическая» стал обозначать пространственно-временное распространение лишь «позднее», как утверждает Мейендорф. Тогда возникает вопрос: как перейти из пункта А в пункт В? Каким образом термин, который изначально указывал на трансцендентную, «внутреннюю» полноту истины, стал обозначать распространение христианских общин в пространстве и времени? Такая смена перспективы требует объяснения. Логика перехода от первого (*предполагаемого*) смысла ко второму (*засвидетельствованному*) смыслу никоим образом не является самоочевидной. Если же, с другой стороны, «кафолическая» указывает прежде всего на Церковь как на распространившееся сообщество, тогда нетрудно понять, как идея распространения могла быть расширена — в конечном счете до самых границ пространства и времени, то есть до границ вселенной.

Классическое патристическое толкование понятия «кафолическая Церковь» мы находим у Кирилла Иерусалимского:

> Церковь Соборною [кафолической] называется потому, что находится по всей Вселенной от концов земли до концов ее, что повсеместно и в полноте преподает все то учение, которое должны знать люди, учение о вещах видимых и невидимых, небесных и земных, что весь род человеческий приводит к истинной вере, начальников и подчиненных, ученых и простых людей, и что повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов, душею и телом содеваемых, имеет в себе всякий вид совершенства, являющегося в делах, словах и во всяких духовных дарованиях[14].

В статье «Кафоличность Церкви» Флоровский приводит этот пассаж в качестве доказательства того, что древняя Церковь пони-

ной церкви, Иисус Христос предстоятельствует во всей Церкви — *везде*, до самых пределов вселенной. В то же время, касаясь дискуссии вокруг этого знаменитого места у Игнатия, следует иметь в виду, что до сих пор существует «игнатианская проблема», то есть продолжается спор относительно аутентичности, датировки и текстуальной целостности корпуса Игнатиевых посланий. См.: Joly, R. (1979) *Le Dossier d'Ignace d'Antioche*. Brussels: Éditions de l'Université de Bruxelles; Hübner, R. M. (1997) "Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien", *Zeitschrift für antikes Christentum* 1: 44–72.

14. *Кирилл Иерусалимский, свят.* Поучения огласительные 18, 23.

мала кафоличность «как внутреннее качество»[15]. Но это сомнительная интерпретация. Весьма показательно, что в объяснении термина «кафолическая» у Кирилла первое значение слова — это пространственное распространение. Следует также подчеркнуть, что приложение термина «кафолическая» к христианской вере («кафолическая вера») в патристическом богословии — это позднейшее и производное употребление термина. Прежде всего слово «кафолическая» употреблялось для обозначения Церкви как видимой общины.

Но есть и другой аргумент в пользу пространственного понимания этого термина: историческая связь между кафоличностью и соборной практикой. Значимость этой связи нередко недооценивают в силу того, что акцент делается на доктринальном наследии соборов, а не на самих соборах как событиях различения истины и принятия решений. Поскольку церковная история сообщает о многих соборах, которые заняли доктринальные позиции, позднее признанные еретическими, утвердилось представление о том, что собор — это нейтральный инструмент, которым может воспользоваться любая церковная группировка. Однако соборы не были и не являются нейтральным орудием в истории Церкви. Они возникли как выражение ранней кафоличности, и сама соборная практика развивалась по мере углубления кафолического сознания. Даже если не-кафолические группы порой использовали соборные структуры для продвижения своей повестки, их концилиаризм был производным, то есть имитацией кафолической практики. Имитируя, сектантские и гностические соперники кафолического христианства никогда не достигали духа подлинной соборности. Логика и динамика этих групп по самому существу противоречили соборной практике. С другой стороны, соборы и кафоличность составляют естественную пару, и это не должно вызывать удивления, так как сами соборы возникли из духа кафоличности[16].

Сродство между концилиаризмом и кафоличностью позволяет по-новому взглянуть на давно идущую дискуссию о славянорусских терминах *соборный* и *соборность*. Поскольку слово «соборная» было введено в средневековую славянскую литургию

15. *Флоровский Г.* Кафоличность Церкви. С. 144.

16. См. мою аргументацию в пользу существенной связи между соборами и кафоличностью в книге: Valliere, P. (2012) *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church*, pp. 55–69. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

в качестве перевода термина «кафолическая» в Символе веры, возникло искушение ограничить смысл этого слова именно этим контекстом, отказавшись от семантических ассоциаций слова *соборный* в славянских языках — с *соборами* и с *соборностью* в смысле церковного общения или сообщительности. В греческом языке καθολικός не имеет подобных ассоциаций. Богословы неопатристического направления обычно дистанцируются от широкой и инклюзивной интерпретации *соборности*, которая доминировала в России конца XIX — начала XX века и стала лейтмотивом Всероссийского собора 1917–1918 годов. В конце концов, *дискурс соборности* в позднеимперской России можно рассматривать как следствие случайной семантической возможности, никак не связанной с «внутренней» кафоличностью. А с другой стороны, если наш тезис об исторической связи между кафоличностью и соборной практикой обладает убедительностью, он говорит как раз в пользу дискурса соборности. Эта семантическая случайность оказалась счастливой случайностью, поскольку славяно-русский узус обнаружил связь между кафоличностью и практикой соборов. Какими бы ни были мотивации средневековых славянских переводчиков Символа веры, соборность/кафоличность и соборность/концилиарность внутренне связаны, и их связь восходит к христианской древности.

«Вселенский» соборный процесс

Внутренняя связь между кафоличностью и соборной практикой была условием возникновения Вселенских соборов в период высокой патристики. Когда Константин Великий принял христианство в начале IV века, он положил начало тому, чего ранее не было: появилась Церковь, которая поддерживается империей и которая вскоре стала Церковью империи. Вселенские соборы стали составной частью нового гражданско-религиозного синтеза. По этой причине вполне возможно интерпретировать термин οἰκουμενικός — всемирный, вселенский — просто как синоним «имперского». Соборы были вселенскими потому, что их решения обладали силой в границах Римской империи, считавшейся «всемирной». Хотя эта интерпретация до некоторой степени оправданна, не следует игнорировать сложность феномена соборов в имперскую эпоху. Во-первых, очевидно, что практика церковных соборов не была новшеством, введенным или навязанным Константином и его преемниками. Когда в Арле (314) и в Никее

(325) Константин положил начало имперскому вмешательству в дела Церкви, он использовал уже утвердившийся в христианской Церкви институт собора. Это одна из причин того, что Церковь приняла патронат со стороны императора. Во-вторых, для Константина и его преемников соборы оказались гораздо менее удобным и послушным инструментом, чем они ожидали. Соборы IV–V веков были, мягко говоря, бурными, и для императоров, начиная с Константина, они создавали дополнительные трудности. Соборы были больше причиной раздора, чем инструментом достижения мира. У Церкви была своя собственная жизнь и свои собственные заботы, и это не всегда хорошо сочеталось с политикой империи.

Вселенские соборы в конечном счете приобрели в Церкви столь значимый канонический статус, что сейчас трудно представить, как они воспринимались в то время, когда происходили, то есть прежде чем они стали Вселенскими соборами. Если мы примем в расчет исторический контекст этих соборов, то увидим, что они не спустились с неба, а были результатом некоего процесса — сложного и непредсказуемого. Сам феномен Вселенских соборов для многих стал неожиданностью. Во всяком случае, в Никее об этом не было речи. Со стороны империи, Никейский собор должен был принести мир в Церковь и в государство. Со стороны Церкви, этот собор должен был окончательно утвердить существенное христианское вероучение. Ни церковные, ни имперские организаторы Никейского собора не имели в виду, что он станет первым в целой череде соборов. Другими словами, собор в Никее не был первым Вселенским собором, пока не состоялся второй. А говоря строго, он не стал первым Вселенским собором до тех пор, пока в V веке определение «вселенский» не вошло в обозначение некоторых соборов. В IV веке наиболее страстные защитники Никейского собора упорно настаивали на его уникальности и достаточности. Они не ожидали другого собора.

Несмотря на это, начался «вселенский» соборный процесс. Здесь уместно говорить именно о процессе, потому что последовательно принимаемые соборами вероучительные определения расширяли догматическое содержание христианской веры. И этот процесс не завершился. Ни один Вселенский собор не заявлял, что в будущем невозможен или незаконен еще один Вселенский собор. Тот факт, что сегодня, кажется, никто в Церкви не обладает пророческим даром предвидеть форму или миссию следующего Вселенского собора, не означает, что его не будет. И это также

указывает на невозможность уравнивать «вселенское» и «имперское». Имперский период церковной истории — в прошлом. Но вселенская миссия Церкви продолжается, и связана она, как всегда, с будущим. Второй Вселенский собор ясно засвидетельствовал эту истину, и не только потому, что он был *вторым* Вселенским собором, а потому, что утвердил веру Церкви в божественность Святого Духа, который ведет Церковь в будущее.

Четвертый Вселенский собор в Халкидоне (451) является замковым камнем той арки, которую образуют Вселенские соборы. Его значимость связана как с позитивными, так и с негативными факторами. С одной стороны, Халкидонский собор был самым представительным и хорошо организованным из всех Вселенских соборов. С другой стороны, за ним последовали наиболее серьезные церковные разделения, если иметь в виду все семь соборов, а именно Великая восточная схизма, до сих пор не преодоленная. Таким образом, Халкидон воплощает собой саму «иронию» соборной практики: собор как торжественное церковное собрание, целью которого является утверждение правила веры и жизни, одновременно становится катализатором внутрицерковных разделений. Это парадоксальное свойство соборов нередко порождало сомнение в их полезности и даже отвращение к ним со стороны многих думающих христиан. Классический пример такого отношения к соборам мы находим у Григория Богослова, который председательствовал на Втором Вселенском соборе пока не покинул его из отвращения к мелочности его членов и их склонности к раздорам[17]. Соборы похожи на все другие человеческие собрания. Они могут быть беспорядочными и приводить к пагубным последствиям. Сегодня многие православные воспринимают весть о созыве Всеправославного собора с тревогой и даже ужасом, потому что опасаются, что такое собрание приведет скорее к разделению, чем к сплочению верующих.

17. В своих поэтических воспоминаниях Григорий отзывается о епископах, участвовавших в соборе, самым нелестным образом: «Они же каркать начали, / Ворон подобно стае, вдруг нагрянувшей. / Смутьянов юных свора, шайка дикая, / Неистовая буря, пыль несущая. / Никто из тех, кто в страхе Божьем жить привык, / С такими бы и вовсе говорить не стал. / Они — что рой осиный растревоженный, / Который вдруг бросается в лицо тебе» (*Григорий Богослов, свят.* De vita sua [О своей жизни] / Пер. с древнегреч. иерея Андрея Зуевского. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2010. Строки 1680–1687; *PG*, vol. 37: 1146–1147). Об участии Григория в Константинопольском соборе см.: McGuckin, J. (2001) *Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, pp. 350–360. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

После Халкидонского собора, когда внутрицерковный конфликт разрушил политический мир в империи, императоры стали пытаться преодолеть раскол своими силами. Они издавали императорские указы, целью которых было достижение компромисса в вероучительных вопросах. Первым из них и наиболее известным является «Энотикон» императора Зенона (482). Подобные попытки предпринимались и его преемниками в V и VI веках. К созыву соборов уже не прибегали, и после Халкидона соборный процесс на десятилетия был приостановлен. Тогда казалось, что опасности, которые несут с собой соборы, превосходят их пользу. Но в более отдаленной перспективе это прекращение соборной практики оказалось губительным. Когда императорские усилия по восстановлению мира в Церкви не увенчались успехом — а это действительно так и было, — обнаружилось, что в Церкви нет других средств, кроме соборов, для решения возникающих проблем. Спор вокруг Халкидона был богословским, и для его разрешения «требовалось не только достижение формального мира, через навязывание его извне, но также и богословское решение»[18]. Другими словами, требовалось решение, которое было бы принято собором.

Поскольку Великая восточная схизма оказалась столь продолжительной, ее склонны рассматривать как неизбежную. Однако если мы посмотрим на нее в историческом контексте, а не через призму многовекового отчуждения между Православными и Ориентальными (т.н. дохалкидонскими) церквами, то сможем увидеть, что этот раскол никоим образом не был неизбежным: ничто не говорит о том, что схизма V века должна была сохраняться полторы тысячи лет. После Халкидона в течение десятилетий, а может быть столетия или больше, идентичность разделенных церквей была подвижной[19]. Вполне можно было бы найти богословское решение, если бы для этого использовались соответствующие средства, а именно — соборы. В конце концов, в IV веке разногласия после Никейского собора были не менее серьезными, но арианская проблема все-таки была решена. Это потребовало нескольких десятилетий тяжелых, часто противоречивых соборных усилий, но в будущем они принесли плоды. Приостановка

18. Meyendorff, J. *Imperial Unity and Christian Divisions*, p. 205.

19. Это является предметом превосходного исследования Армянской церкви в соответствующий период: Garsoïan, N. (1999) *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Corpus scriptorum christianorum orientalium 574, Subsidia 100. Louvain: Peeters.

соборного процесса после Халкидона привела к противоположному результату. Богословский спор был заморожен и превратился в длящийся раскол — самую большую катастрофу патристической эпохи Восточного христианства.

Обращение к Великой восточной схизме накануне Всеправославного собора вполне уместно, если говорить о его повестке. Одним из плодов экуменического движения XX века стал сорокалетний продуктивный богословский диалог между Православными и Ориентальными церквами. Среди богословски осведомленных представителей обеих сторон уже существует консенсус относительно того, что существенные доктринальные вопросы, разделявшие эти две церковные традиции, разрешены; то есть что доктрины этих традиций, если они правильно поняты, являются двумя способами выражения одной и той же православной веры. Совместная комиссия по диалогу в 1993 году заявила: «В свете четырех наших неофициальных консультаций (1964, 1967, 1970, 1971) и последовавших затем трех официальных встреч (1985, 1989, 1990) мы поняли, что обе семьи [церквей] верно сохраняли подлинно православное христологическое учение и непрерванное преемство апостольского предания, хотя и использовали христологические термины по-разному»[20]. Иными словами, различия между двумя традициями касались богословских идиом и особенностей исторического опыта. Поэтому не существует *фундаментальных* причин, препятствующих восстановлению общения между Православными и Ориентальными церквами[21].

20. Communiqué: Joint Commission of the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches, Geneva, Switzerland, 1–6 November 1993, *Growth in Agreement III: International Dialogue, Texts and Agreed Statements, 1998–2005*, ed. Jeffrey Gros, Thomas F. Best and Lorelei F. Fuchs, Faith and Order Paper No. 204 (Geneva: WCC Publications, and Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), p. 5.

21. Следует отметить, что автор, опираясь на тексты заявлений Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной церковью и Ориентальными церквами, принятых на заседаниях 23–28 сентября 1990 г. и 1–6 ноября 1993 г., не учитывает реакцию на них поместных автокефальных церквей. Так, например, Иерусалимский, Грузинский, Сербский, Болгарский патриархаты вовсе уклонились от участия в самом заседании 1–6 ноября 1993 года. Отрицательную реакцию на результаты работы Смешанной комиссии продемонстрировал священный кинот монастырей святой горы Афон, выпустив «Меморандум о диалоге православных и антихалкидонитов». Русская православная церковь, представители которой участвовали в работе Смешанной комиссии по диалогу, поручила изучить вопрос Синодальной богословской комиссии. Предметом изучения, в частности, стал документ Смешанной комиссии «Второе общее заявление и предложения Церквам», принятый на заседании 23–28 сентября 1990 года. Результаты работы Богослов-

Всеправославный собор мог бы способствовать восстановлению такого общения, если бы формально признал достигнутый богословский консенсус и призвал Ориентальные церкви к проведению объединительного собора, на котором было бы провозглашено восстановление общения. Великая восточная схизма началась на соборе. Она укоренилась по причине отсутствия соборного действия, направленного на ее исцеление. Объединительный собор в наше время мог бы положить конец этому расколу.

Пример Великой восточной схизмы указывает на важную черту самой природы соборов. Соборы — это не научные конференции. Они занимаются не теорией. Соборы принимают решения. Они призваны действовать. Предназначение собора — выявить веру и жизнь Церкви *в актуальных условиях*. Современный богословский диалог между Православными и Ориентальными церквами — замечательное предприятие, и достигнутый в результате богословский консенсус впечатляет. Но пока церкви не подтвердили этот консенсус посредством *действия*, нельзя сказать, что они приняли его всерьез. Можно рассуждать о том, почему Православные и Ориентальные церкви до сих пор не сделали решительного шага, направленного на прекращение схизмы. Страх негативной реакции со стороны традиционалистов? Давнее местное соперничество? Институциональная инерция? Ясно одно: решительное соборное действие может смести все эти преграды и выявить универсальность Церкви. Современные православные богословы часто говорят о *полноте* Евангелия — *totus Christus* — как об одном из критериев Православия. Но они не всегда вполне сознают, что полнота Евангелия предполагает *действие*.

ской комиссии были рассмотрены Архиерейскими соборами Русской православной церкви в 1994 и 1997 годах. Оба раза собор постановил, что «Второе общее заявление и предложения Церквам» не может рассматриваться как окончательный документ (Определение Архиерейского собора 1994 года «О “Втором общем заявлении и предложениях Церквам” Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Восточными Православными Церквами (Шамбези, Женева, 23–28 сентября 1990 года)», п. 2; Определение Архиерейского собора 1997 года по докладу Синодальной богословской комиссии, п. 4). В Определении 1997 года, в частности, говорилось: «“Заявление” не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения между Православной Церковью и Древними Восточными Церквами, так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках. В связи с этим выразить надежду на то, что христологические формулировки будут и далее уточняться в ходе изучения вопросов литургического, пастырского и канонического характера, а также вопросов, относящихся к восстановлению церковного общения между двумя семьями Церквей восточноправославной традиции» (п. 4). — *Прим. ред.*

Соборы — профетическое напоминание об этом императиве, более того, его профетическое воплощение в жизнь.

Соборы на Востоке и на Западе

В позднепатристический период история церковных соборов становится отдельной темой. Соборы были традиционной практикой Церкви на протяжении веков, однако представление о том, что совокупность каких-то соборов образует своего рода канон — стандарт, с помощью которого оцениваются все остальные, — является позднейшей идей. Когда папа Григорий I сравнил первые четыре Вселенских собора с четырьмя Евангелиями, он обнаружил пример нового умонастроения[22]. Этому новому взгляду также способствовала идея неотменяемости соборов. Следуя примеру Второго Вселенского собора, который заявил о неотменяемости Никеи, собор в Халкидоне распространил этот принцип на все православные соборы[23]. Таким образом соборы, изначально созывавшиеся для того, чтобы свидетельствовать о Священном предании Церкви, сами стали частью этого предания.

Соборная традиция была действенным инструментом, с помощью которого Церковь формировала официальное христианское вероучение. Но кроме этого, соборная традиция имела и практическое значение — за пределами собственно доктринальной сферы — и оказалась весьма эффективным средством для развития миссии и служения Церкви, в особенности на границах христианского мира. Свидетельством этого является церковная деятельность в германских королевствах Запада в позднепатристический и раннесредневековый периоды. Из области в область — меровингская Галлия, королевства свевов и визиготов на Иберийском полуострове, Франкская империя и англосаксонская Британия — концилиаризм служил визитной карточкой кафолического христианства, инструментом, посредством которого Церковь свидетельствовала о кафолическом учении и соот-

22. В одном из своих писем (*Ep.* 1.25; *PL*, vol. 77:478) Григорий пишет: «Я исповедую то, что принял с благоговением, — как четыре книги Евангелия, так и четыре собора... Это я преданно принимаю и этого придерживаюсь со всецелым одобрением; поскольку на них, как на четвероугольном камне, покоится здание святой веры» (см. англ. пер. в издании: *The Book of Pastoral Rule and Selected Letters of Gregory the Great, Bishop of Rome*, ed. and trans. James Barmby, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd series, ed. Schaff and Wace, vol. 12, pp. 81–82).

23. Правило 1 Халкидонского собора гласит: «От святых отец, на каждом Соборе, доныне изложенные правила соблюдать признали мы справедливым».

ветствующих ему социальных и нравственных стандартах. Миссионерская эффективность соборной традиции объясняет бурное развитие соборной практики в германской Европе. Десятки соборов, состоявшихся в период между V и IX веками на германском западе, расширили и обогатили соборную историю Церкви, одновременно утвердив концилиаризм как теперь уже каноническую традицию, на которую они сами опирались.

Соборы в германских королевствах принадлежат истории неразделенной Церкви. Их не следует рассматривать как особые западные соборы. Это были кафолические соборы, созываемые в силу необходимости явить Церковь в тех контекстах, где кафолическая традиция или была недостаточно хорошо известна, или встречала сопротивление. Эти соборы являлись связующим звеном со вселенской Церковью; более того, обнаружение этой связи и было одной из их главных задач. На этих соборах упоминались времена и места, весьма далекие от того мира, в котором жили их участники и местная церковная паства. Никея, Константинополь, Эфес, Халкидон — все эти именования не были естественными ориентирами для германских королей и знати в раннесредневековой Европе. Но они стали таковыми именно благодаря местным церковным соборам.

Неудивительно, что организаторами соборов на германских границах христианского мира выступали деятели, имевшие связи с обширным церковным миром, включающим и Византию. Епископ Браги Мартин, который организовал два собора, утвердившие христианство в Королевстве свевов в Галисии (северная Португалия), был родом из Паннонии, в центральной Европе, но богословское образование и монашеское воспитание получил, судя по всему, в Византийской империи. Епископ Феодор Кентерберийский, который созвал два собора — в Хертфорде и в Хетфилде — ради упорядочения церковной жизни в Англии, был греческим монахом, поддерживавшим живые отношения со вселенской Церковью. Главная задача Хетфилдского собора (679 или 680) состояла в обеспечении поддержки противникам монофелитской ереси накануне Шестого Вселенского собора (680–681), который ее осудил. Географически и культурно Хетфилд далеко отстоял от Византии, но концилиаризм преодолел это расстояние. И действительно, преодоление таких расстояний — это существенный аспект миссии соборов. Концилиаризм противостоит провинциализму, сепаратизму и изоляционизму в Церкви.

Концилиаризм также является средством преодоления ограниченности региональных церковных структур. Как местная церковь не перестает быть провинциальной просто в силу того, что находится под опекой митрополичьей кафедры, так и церковь в митрополии не застрахована от сепаратизма и изоляционизма лишь потому, что является региональным центром. Митрополия и местные церкви *вместе становятся кафолическими* благодаря общению друг с другом, а также благодаря их участию в общей сети кафолических церквей. Чтобы быть кафоличными, Хетфилд нуждается в Византии, а Византия — в Хетфилде. Соборная традиция, противостоя провинциализму и «митрополитанизму», служит кафолическому христианскому космополитизму.

Кафолическая сеть ослабла после того, как христианский Восток и христианский Запад отдалились друг от друга в период Средневековья. Взаимное отчуждение двух церковных сообществ проявилось и в сфере соборной практики. На Западе соборы получили развитие по той причине, что в XI и XII веках Римские папы использовали их для проведения в жизнь своих реформ. Помимо четырех Латеранских соборов, которые состоялись в Риме между 1123 и 1215 гг. и были примером папского концилиаризма, в этот период в Западной Церкви проводились и другие соборы, в том числе к северу от Альп, на которых иногда председательствовали римские понтифики.

Эта соборная активность контрастирует с затуханием концилиаризма на византийском Востоке после IX века. Причина этого затухания не вполне ясна. Объяснением может служить относительная стабильность социальной, политической и религиозной жизни в Восточной Римской империи и, соответственно, отсутствие нужды в соборах для осуществления миссии и служения Церкви, как это было на Западе. Другая причина может быть связана с растущей централизацией соборного управления в Византийской империи, выразившейся в деятельности так называемого «домашнего собора» (ἡ σύνοδος ἐνδημοῦσα). Возникший в позднеантичную эпоху, этот «домашний собор» представлял собой синод Константинопольского патриарха, в работе которого эпизодически участвовали провинциальные епископы, когда они приезжали в столицу империи. В силу своего центрального положения и близости к имперскому правительству «домашний собор» в раннесредневековый период постепенно приобретал все бóльшую власть, включавшую контроль над выборами митрополитов в масштабе всей империи. В конце концов, он стал посто-

янным епископским соборным органом, который управлял всей имперской Церковью[24].

Наиболее значимыми соборными событиями в средневековой Византии были Влахернский собор (Константинополь, 1285), который принял томос о *Filioque*, и соборы, утвердившие богословие Григория Паламы (Константинополь, 1341 и 1351). Эти соборы не были масштабными. Решение собора 1341 года подписали лишь семь епископов. В то же время, как замечает Мейендорф, «это был настоящий собор, а не обычное синодальное заседание: прения были публичными, Андроник III председательствовал лично, окруженный сенаторами и "вселенскими судьями", не считая присутствовавших там епископов, архимандритов и игуменов»[25]. Значимость этих соборов связана также и с тем, что позднее их вероучительные определения были положительно восприняты православными элитами, особенно монашеской.

Включение соборных решений в ежегодный литургический ритуал оглашения Синодика (в Неделю Православия) также следует рассматривать как свидетельство о том, как в средневековой Византии относились к соборам. В Синодике, впервые оглашенном в 843 году, вероучительные решения православных соборов обозначены в форме списка, отдельные пункты которого представляют собой либо их подтверждение, либо отвержение (в форме анафемы). Долгое время этот литургический ритуал сохранял динамичность, так как время от времени в оглашаемый список включались новые решения константинопольских синодов. Однако после XV века никаких добавлений уже не было. Став законченным каноном, Синодик как бы увековечил память о соборной истории Церкви, перестав быть стимулом для продолжения соборной практики.

В нарастающем контрасте между восточной и западной соборной практикой в Средние века заключается своеобразная ирония. На Западе, где римские епископы с успехом утверждали свое право быть полномочными законодателями Церкви, соборная практика переживала расцвет. На Востоке, где православные христиане решительно утверждали верховенство соборного авторитета, соборная практика пришла в упадок. Таким образом, в обоих цер-

24. Papadakis, A., Meyendorff, J. (1994) "The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church AD 1071–1453", in *The Church in History*, vol. 4, pp. 185–187. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

25. *Мейендорф И.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 67.

ковных сообществах имела место известная напряженность в том, что касается церковного управления. На практике Западная Церковь была более соборной, чем можно предположить, имея в виду папство как форму церковного правления. А с другой стороны, Восточная Церковь, которая настаивала на принципе соборного управления, в действительности была менее соборной, чем следовало бы ожидать, имея в виду этот принцип.

Перед Восточным православием встает вопрос о том, как рассматривать западный средневековый концилиаризм: как значимый для Вселенской церкви или же как исключительно региональный западный ответ на западные же проблемы. Этот вопрос следует разделить на две части. Первая касается легалистского характера западного концилиаризма, вторая — значения т.н. *консилиаристского* движения[26], то есть идеи, сформулированной западными церковными деятелями в XIV–XV веках и связанной с попытками церковной реформы.

На средневековые западные соборы сильное влияние оказало систематическое изучение канонического права, начавшееся на Западе в XII веке. Конечно, принятие канонических решений в форме церковных правил было функцией соборов начиная с Никеи, однако преимущественное внимание к догматическим вопросам на великих соборах патристической эпохи породило общеправославное мнение, согласно которому собор считается Вселенским только тогда, когда он рассматривает фундаментальные вероучительные вопросы. Примечательно, что самый большой собор патристической эпохи, занимавшийся каноническими вопросами, а именно т.н. Пято-Шестой (или Трулльский, 691–692), считался не Вселенским собором, а своего рода придатком к двум более ранним соборам, которые занимались догматическими вопросами. Таким образом, Пято-Шестой собор светил как бы отраженным светом, хотя фактически он служил маяком для позднейшей канонической традиции как на Востоке, так и на Западе. Средневековый западный концилиаризм, исходя из практических соображений, отверг это подчиненное положение функции канонического творчества. Каноническое право в ту эпоху представляло собой одно из наиболее динамичных развивающихся интеллектуальных направлений. Оно было также главным инструментом папской

26. Далее для удобства понимания словом «концилиаризм» будет обозначаться соборная практика как таковая, а словом «консилиаризм» — конкретный исторический феномен, то есть одноименное движение в Западной Церкви. — *Прим. пер.*

монархии, по отношению к которой соборы находились в подчиненном положении. В этом контексте было вполне естественным надеть на соборы мантию правовой рациональности. Однако дух легализма, который в то время казался творческим, впоследствии заставил многих говорить о том, что его плачевным следствием стало искажение духа Евангелия. Конечно, средневековый христианский легализм и сегодня достоин изучения, так как вопрос о том, как сохранять традицию канонического права, не впадая при этом в легализм, остается актуальным для всех церквей, а не только для Римско-католической. Существует и православный легализм, а также легализм протестантский. Вопрос о том, как сделать так, чтобы церковное право выражало харизму и духовную свободу Евангелия, — это вызов для любой церковной традиции, которая стремится обозначить нормы христианской жизни[27].

Однако развитие соборной практики в средневековой Западной Церкви было связано не только с легализмом, но и с использованием соборов для расширения церковной миссии и служения. Конечно, при таком использовании соборная деятельность становится более экстенсивной, чем в том случае, когда соборы занимаются преимущественно догматическими вопросами. В сфере вероучения Церковь проявляет мудрый минимализм. Но когда речь идет о миссии и служении, минимализм вряд ли можно рассматривать как церковную добродетель. Если соборы оказались эффективными инструментами развития церковной миссии и служения, особенно на границах церковной жизни — а в нашу секулярную эпоху эта граница пролегает рядом с нами! — зна-

27. В своем недавнем исследовании Джон Макгакин высказывает мнение, что в византийской канонической традиции эта проблема решалась через нахождение баланса между соборно определенными нормами и их пастырским применением. Он считает, что «на каждом этапе развития христианского права, начиная с соборов IV века и далее», выше церковных законоположений было «пастырское душепопечение. Конечно, время от времени эти древние правила воспринимаются современным читателем как совершенно античеловечные по своей суровости и неприемлемости. Однако то, как мы их воспринимаем, зависит от контекста. Некоторые из этих правил были приняты в периоды после гражданской войны или случаев отступничества членов общины, продолжающих к ней принадлежать, как, например, канонические прещения, касающиеся т.н. падших во время гонений. Однако многие другие правила были направлены на то, чтобы смягчить действие более древних законоположений через придание милосердию силы права. Каноны также постоянно продвигали идею пастырского снисхождения (неотъемлемого от священнического служения епископа как судьи, но судьи не гражданского) в средоточие римского права» (McGuckin, J. (2012) *The Ascent of Christian Law: Patristic and Byzantine Formulations of a New Civilization*, p. 270. Yonkers, New York: St. Vladimir's Seminary Press).

чит, можно лишь желать активизации соборной практики. Это один из уроков, которые следует вынести из средневекового западного соборного опыта. Конечно, соборы, посвященные миссии и служению Церкви, имели место и на Востоке. Так, например, Владимирский собор 1274 года типологически схож с соборами в германской Европе. В трудных обстоятельствах татаро-монгольского ига этот собор стремился укрепить духовное единство Церкви. Опираясь на патристическую каноническую традицию, собор принял правила, направленные на борьбу с симонией, алчностью епископов и пьянством духовенства; он потребовал тщательного отбора кандидатов в священство и осудил сохраняющиеся языческие практики. Материалы Владимирского собора — первое из дошедших до нас письменное свидетельство о русском соборе — указывают на то, что средневековой Русской церкви был присущ осознанный концилиаризм. Однако такие соборы на Востоке были гораздо более редким явлением, чем на Западе[28].

Второй аспект вопроса о значимости западного концилиаризма для Православия касается собственно консилиаристского движения. На протяжении Средних веков напряжения и противоречия, порождаемые папской монархией, приводили к конфликтам внутри Церкви, а также между Церковью и светскими правительствами Европы. Постепенно ширилось понимание того, что папская власть является чрезмерной и требует реформирования. Один из подходов к такому реформированию был вдохновлен соборной традицией. Обращаясь к патристическим источникам, некоторые критики папской власти утверждали, что высшей управляющей инстанцией в Церкви является не папа, а общецерковный собор. Они, конечно, считали, что папа — глава Церкви, а также председатель общецерковного собора, но при этом настаивали на том, что Церковь — это не только ее глава, но также и все ее члены. Именно общецерковный собор, а не папа, представляет Церковь как целое. Эта «соборная теория» (*conciliar theory*), как ее называют в современной науке, породила движение церковных реформ, известное под именем *консилиаризма*[29].

28. Определения Владимирского собора 1274 года см. в: Памятники древне-русскаго канонического права. Ч. 1. СПб., 1880. С. 84–102. См. также: “Das Landeskonzil in Vladimir”, *Die Orthodoxe Kirche in Russland: Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)*, ed. Peter Hauptmann and Gerd Stricker (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), pp. 163–167.

29. Прорывным исследованием в данном случае является: Tierney, B. (1998) *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from*

Консилиаризм достиг вершины своего влияния во время папской схизмы конца XIV — начала XV века, когда два, а затем три папы соперничали друг с другом за право быть главой Церкви. Констанцский собор (1414–1418), на котором доминировали консилиаристы, ликвидировал папскую схизму и в церковном управлении провозгласил верховенство общецерковного собора. В Констанце было постановлено, что общие соборы должны созываться периодически и иметь целью контроль над папой и продвижение реформы Церкви.

Доминирование консилиаристов длилось недолго. На их втором большом съезде — соборе в Базеле (1431–1449) папе Евгению IV удалось внести в ряды консилиаристов раздор. Часть базельского собрания переместилась на созванный папой собор в Ферраре (позднее продолжившийся во Флоренции и в Риме), а оставшиеся в Базеле сторонники более радикальных взглядов оказались в изоляции. У православных Ферраро-Флорентийский собор (1438–1445) имеет дурную славу потому, что в 1439 году он провозгласил воссоединение Восточной и Западной Церквей — решение, которое не было реализовано в силу его неприятия на Востоке. В Западной Церкви с этим собором связан конец консилиаристского движения, которое продолжало существовать на Западе как значимая школа мысли, но уже никогда не достигало такого влияния, как в период между Констанцским и Базельским соборами.

Консилиаристское движение можно рассматривать как чуждое православной экклезиологии по той причине, что папистская форма церковного управления, которая была главным предметом консилиаристской критики, православию вообще не свойственна. Конечно, православные согласятся с отвержением абсолютистских притязаний папства, но другие аспекты «соборной теории» им менее близки — как, например, тенденция рассматривать иерархического возглавителя Церкви в качестве носителя высшей исполнительной власти, ответственного перед членами Церкви, или же определение общецерковного собора как своего рода церковного парламента, исполняющего в Церкви законодательную функцию. В этих идеях православные экклезиологи усматривают секулярный или, по крайней мере, секуляризирующий дух, то есть скорее отражение позднесредневековых

Gratian to the Great Schism, enlarged new edition. Leiden, New York and Cologne: Brill (первое издание: Cambridge University Press, 1955).

представлений о государстве, чем церковный дух патристической эпохи. Хотя патристическая Церковь нередко прославляла соборы, она не породила никакой соборной теории. Зачем православному соборная теория в отсутствие патристических прецедентов?

Это сложный вопрос, ответ на который чреват серьезными последствиями. Здесь мы хотели бы лишь отметить, что средневековая соборная теория может быть гораздо более полезна для вселенской Церкви, чем это кажется на Востоке и, по правде говоря, даже на Западе. Конечно, в эпоху Средневековья соборная теория представляла собой некоторое новшество, но она также была тесно связана со средневековой политической мыслью. Идея общецерковного собора как представительного собрания, которое призвано ограничить власть монарха (в данном случае папы), способствовала формированию идеи конституционного правления в политической мысли раннего Нового времени. Однако именно по этой причине экклезиологи, которые не любят параллелей между церковными соборами и светскими политическими собраниями, считают соборную теорию опасной: ведь она угрожает введением секулярных процедур в церковные соборы.

Нерв этих разногласий касается самой идеи «представительства». Рукоположенные иерархи не любят, когда о них говорят, что они кого-то представляют, если только это не Петр или кто-то из апостолов, с которыми у них сохраняется апостольское преемство. Разговор о представительстве воспринимается в Церкви как чуждое влияние, как попытка контрабандой протащить в Церковь нечто мирское, свойственное светским политическим органам с их партиями, фракциями, соревновательными выборами и большинством голосов. Что, однако, в данном случае упускается, так это церковное измерение соборной теории. Эта теория была прежде всего и по преимуществу ориентирована на то, чтобы свидетельствовать о Церкви *как неделимом целом*, как о сообществе, объединяющем членов всех званий и состояний, включая иерархов, в единую общину. Соборная теория была требованием сделать единство Тела Христова явным в церковном управлении и процессе принятия решений.

А что же представительство? Разве не очевидно, что это секулярная, а не церковная идея? Критики концилиаризма думали именно так. Однако здесь нужно соблюдать осторожность, чтобы не впасть в анахронизм. В XV веке идея представительства не имела такой долгой, политически нагруженной истории, как позднее, а также не подразумевала демократической формы

правления, ибо подобная идея в Европе просто еще не возникла. Откуда же на самом деле пришла идея представительства? Этот вопрос важен для нас потому, что один из ответов состоит в том, что идея представительства возникла именно в церковном контексте, то есть была присуща самой логике собора епископов[30]. Ранние церковные соборы были епископскими собраниями, в которых каждый участник — епископ — олицетворял свою местную церковную общину. Соборы могли выступать от имени Церкви в целом именно потому, что мистически Церковь как целое присутствовала на соборах в лице епископов. Соборы были воплощением и продолжением раннехристианского понимания Церкви как общения, как мистической целостности. Другими словами, епископы на соборах — вот исток идеи представительства, потому что епископы как бы несли в себе свои церкви, куда бы они ни отправлялись: Церковь была в них так же, как они были в Церкви. Таким образом, можно сказать, что средневековые консилиаристы раскрыли действительный, хотя и скрытый, потенциал христианской церковности — в отстаиваемой ими идее общецерковного собора как представительного собрания Церкви. И они применили эту идею в качестве критического инструмента в том контексте, в котором церковная иерархия — в их случае папа как первоиерарх — оказалась в опасном отчуждении от остального церковного сообщества. Критическая заостренность их соборной теории могла восприниматься как новшество, но ключевая идея не была новой. Эта ключевая идея состояла в том, что Церковь есть органическое целое, Тело Христово.

Предположение о таком происхождении представительства выглядит тем более убедительным, что в античном мире идея представительства отсутствует. Древнегреческие демократии управлялись посредством общего собрания, а не собрания представителей. Римский сенат был не представительным собранием, а элитарным совещательным органом, сенаторы же — аристокра-

30. «Соборы епископов часто были средством церковного управления и принятия законодательных решений — например, в визиготской Испании. Возможно, именно в этом контексте родилась идея представительства, поскольку тогда многие разделяли представление, которое при этом было частью церковного учения, что, говоря словами св. Киприана (епископ Карфагена III века), «церковь — в епископе, а епископ — в церкви». Это означало, что вне своей епархии епископ представляет свою церковь, так что все, что он делает, касается и его паствы, но вместе с тем от него ожидается, что он некоторым образом будет олицетворять свою паству, как если бы он всегда имел ее с собой» (Black, A. (1992) *Political Thought in Europe 1250–1450*, p. 165. Cambridge and New York: Cambridge University Press).

тами, чей статус определялся рождением, богатством и традицией; они никого не представляли — только самих себя. В древней Церкви епископский собор время от времени воспринимался как церковный «сенат», но это ложная аналогия. Римский сенатор и христианский епископ относятся к двум совершенно разным типам начальствующих лиц. Если в ходе истории епископы как «князи церкви» стали напоминать сенаторскую элиту, но уже внутри Церкви, это следует рассматривать как искажение, а не как воспроизведение того представления о епископе, которое было свойственно ранней Церкви. Есть некая ирония в том, что критики консилиаризма все поставили с ног на голову. Идея представительного правления — это не секулярная идея, навязываемая Церкви, а, наоборот, идея, которая возникла в церковном контексте и лишь позднее была воспринята в светском пространстве.

Однако, каким бы ни было происхождение идеи представительства, следует обратить внимание на непреходящую значимость того, что в свое время пытались сделать консилиаристы. Они были озабочены прежде всего проблемой отчуждения иерархии от остальной Церкви. Эта проблема время от времени возникает во всех иерархически управляемых церквах. Конкретные формы такого отчуждения зависят от исторического контекста, но соборная теория остается актуальной вне зависимости от того, какие формы принимает разрыв между иерархией и народом. В данном случае могут быть предложены разные решения, и необязательно связывать их с теми институциональными формами, которые предлагали консилиаристы в XV веке. Но с другой стороны, разумно предположить, что любое решение будет связано с обращением к соборной практике, а если это так, то консилиаризм сохраняет свое значение.

Соборы в Новое время

Поражение консилиаристского движения в Западной Церкви усугубило ее внутренние проблемы, которые стали причиной возникновения в XVI веке протестантизма. Протестантская программа — или программы, поскольку протестантизм был неоднородным с самого начала — демонстрирует гораздо более радикальный подход к реформе Церкви, чем консилиаризм. Последний, при всех своих инновациях, был укоренен в патристической и средневековой традициях церковного управления, протестантизм же — нет. Лютер и другие протестантские лидеры первого поколения

были хорошо осведомлены об идеях консилиаристов и порой использовали их в своих проповедях и писаниях. Но римская бескомпромиссность вкупе с протестантской оригинальностью сняли с повестки дня возможность соборного решения церковных проблем. Организованный в конце концов Римом Тридентский собор (1543–1565) не был «консилиаристским», даже если таким образом де-факто была признана необходимость провести собор для обеспечения сплоченности Церкви в период реформ. Сам дух и руководящие принципы Тридентского собора были неопапистскими, что исключало возможность сближения с протестантами.

После Тридентского собора на Западе соборная практика надолго прекратилась. Следующий общецерковный собор Римский папа созвал лишь спустя триста лет. Что касается основных протестантских церквей (лютеранской, кальвинистской и англиканской), то отсутствие между ними необходимого согласия в экклезиологических вопросах обусловило невозможность созыва общепротестантского собора. Самым масштабным протестантским собором был Дордрехтский синод (1618), который провели кальвинисты. Они также реализовали особый вид концилиаризма на местном и национальном уровнях, создав систему церковного управления, основанную на коллективных контролирующих органах, состоящих из клириков и мирян. Лютеране в этом отношении были менее креативны — возможно, потому, что, в отличие от кальвинистов, они больше зависели от светских правителей. Что касается англикан, то в данном случае трудно обобщать, поскольку долгое время их церковное устройство оставалось подвижным, а то, к которому они наконец пришли в конце XVII века, было соборным лишь отчасти. Черты средневекового консилиаризма можно увидеть в церковных функциях английского парламента, который включал епископат, но практика собственно церковных соборов оказалась маргинализированной. Судьбу соборов в Церкви Англии в раннее Новое время символизирует отказ от проведения Конвокаций (традиционных собраний англиканских клириков) после богословского диспута 1717 года.

В то же время Английская церковь, не имея такого намерения, способствовала возникновению особого вида соборной практики в рамках методистского движения. Методизм возник как движение обновления внутри Церкви Англии в XVIII веке. По своему существу это было миссионерское движение, хотя и ставящее своей целью не глобальное распространение христианства, а внутреннюю миссию. В качестве миссионеров выступали рукопо-

ложенные англиканские священники и проповедники-миряне, которые устраивали регулярные собрания для того, чтобы поддерживать и контролировать друг друга. Свою сеть они называли «связью» (the Connection). Это слово указывает на существенный аспект христианской экклезиологии, а именно на стремление поддерживать связь в рамках общей жизни. Церковное сообщество не требует единодушия, единообразия и даже гармонии, но оно требует внутренней связанности его членов. Но, по иронии судьбы, методисты утратили понимание этой истины и не сумели сохранить свою связь с Церковью Англии. Этот раскол является одной из самых больших трагедий в истории англиканства. В то же время соборная практика в рамках уже независимого методизма довольно поучительна. Одним из наиболее внушительных соборов в нынешнем мировом христианстве является проходящая каждые четыре года Генеральная конференция Объединенной методистской церкви, наделенная управленческими функциями. Бывшая сначала собором американских методистов, Конференция теперь включает автономные методистские церкви многих стран — замечательное выражение соборного идеализма. Однако, как и всякий идеализм, методистский соборный идеализм постоянно находится под угрозой самоотрицания по причине мирских конфликтов и разделений — в настоящее время расхождения по вопросу человеческой сексуальности между либеральными методистами Северной Америки и их более традиционалистски настроенными единоверцами в Африке и Латинской Америке.

Соборная практика, долгое время находившаяся в забвении, снова стала предметом обсуждения в конце XIX века, когда вопрос соборного управления вернулся в повестку всех христианских церквей — за исключением тех протестантских сообществ, которые никак не связывали себя с историей церковных соборов. Концилиаристское возрождение объясняется изменившимися социальными и политическими условиями, в которых оказались церкви в Новое время. После либеральных революций в Европе и Америке в конце эпохи Просвещения союз трона и алтаря, на который государственные церкви долгое время опирались, стал рушиться. По мере того как падали троны и утверждалась идея светского государства, церкви оказывались перед необходимостью пересмотреть свои отношения с государством и обществом, и этот процесс заставлял их критически подойти к существующей системе церковного управления. Глобальное миссионерское распространение Церкви также по-новому

ставило вопрос о церковном управлении, поскольку теперь некоторые церковные общины существовали и укоренялись вдали от их изначального домашнего контекста. Когда христиане стали обращаться к своей традиции, чтобы найти ответы на вопросы, порожденные изменившимися обстоятельствами, идея собора представлялась удачным решением, поскольку она подразумевала одновременно традиционный и реформистский подход к новой ситуации. Традиционный — потому, что никто не может поставить под вопрос практику, восходящую ко второму, если не к первому, веку церковной истории. Реформистский же — потому, что соборное управление означает церковное самоуправление, то есть практику управления Церковью без опеки со стороны государства или вмешательства со стороны светского общества.

Эволюция англиканства в XIX веке дает хороший пример этого нового концилиаризма[31]. В середине века англиканские общины распространились по всему миру на территориях, которые либо стали независимыми от Великобритании, как в случае США, либо обрели разную степень самоуправления, как в случае с Канадой, Новой Зеландией, Южной Африкой и т.д. Это обстоятельство стало вызовом для той системы церковного управления, которая существовала в метрополии и была связана с короной и парламентом. В США англиканские конгрегации образовали протестантскую Епископальную церковь, независимую от Церкви Англии и управляющуюся посредством своего собора, именуемого Генеральной конвенцией. На территориях, признающих суверенную власть Британской короны, создание органов соборного управления оказалось более сложным делом, так как управление Англиканской церковью отдельным церковным собором многими в Англии воспринималось как нарушение законов государства — в данном случае прерогатив короны и парламента. В то же время развитие получило то, что можно назвать «диаспоральным концилиаризмом». Один из его первых протагонистов — епископ Джордж Август Селвин (George Augustus Selwyn) председательствовал на первом соборе Церкви Новой Зеландии в 1844 году. Первый собор Канадской церкви состоялся в 1861 году. Однако процесс распространения соборной практики в рамках англиканства был медленным и неровным в силу решительного сопротивления в самой Англии.

31. Я подробно обсуждаю англиканский концилиаризм в своей книге: *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church*, pp. 162–244.

На самом важном англиканском собрании XIX века — первой Ламбетской конференции (1867) — реальность, а также пределы англиканского концилиаризма стали предметом особого рассмотрения. Ламбетская конференция была съездом англиканских епископов со всего мира, организованным архиепископом Кентерберийским Чарльзом Лонгли (Charles Longley). Импульс в данном случае шел почти исключительно из англиканской диаспоры. В Англии такого рода собрание большинством было воспринято как незаконный синод. Однако Лонгли действовал весьма дипломатично, предложив хитрый компромисс: встреча англиканских епископов со всего света обязательно состоится, но это не будет собором; епископы будут участвовать в ней не *de jure* и даже не *ex officio*, а просто в ответ на личное приглашение Лонгли, и собрание не будет иметь канонически-законодательного авторитета. Именно поэтому собрание было названо «конференцией», а не собором или синодом. Можно сказать, что всемирный англиканский концилиаризм был задушен в младенчестве. Однако, с другой стороны, появилось вполне осознающее себя мировое Англиканское сообщество (Anglican Communion), опирающееся на прямые контакты епископов со всего мира. Благодаря инициативе Лонгли всемирный англиканский епископат собирается на свое пленарное собрание каждые десять лет (более или менее) уже в течение полутора столетий. Это пример поддержания внутрицерковных связей и проведения регулярных консультаций, который не имеет аналогов среди существующих в мире церквей, сохранивших епископат.

Важнейшим свидетельством возрождения христианского концилиаризма в XIX — начале XX века было русское православное соборное движение, которое привело к созыву Всероссийского церковного собора 1917–1918 годов. В России соборное движение возникло по той же причине, что и в других частях христианского мира: было признано, что социально-политические структуры, на которые долгое время опиралась государственная церковь, разрушаются и что для осуществления своей миссии и служения Церковь должна восстановить свою автономию. В России новый интерес к экклезиологии возник тогда, когда Хомяков и другие богословы-миряне стали критиковать т.н. синодальную систему церковного управления, унаследованную со времен Петра Великого. В основе этой критики лежало представление, согласно которому синодальная система изгнала из Церкви дух христианского общения ради ее приспособления к модерным ценностям рационализма, утилитаризма и бюрократизма. Последова-

тели Хомякова ввели понятие соборности, призванное выразить дух христианской общинности, который, как они считали, следует возродить в Церкви. Термин *соборность* стал девизом русского соборного движения[32]. Харизма Всероссийского собора 1917–1918 годов имеет своим источником не только стремление Церкви к самоуправлению, но и опыт христианского общения, воплощенный в соборе как таковом.

Оценка синодальной системы имперского периода русской истории остается предметом дискуссии, которая связана с исследованием концилиаризма не только по той причине, что эта система именуется «синодальной». Существенным является следующий вопрос: была ли синодальная система чисто модерным изобретением, или она соответствовала какому-то православному прототипу? Царь Петр и его приближенные, конечно, находились под впечатлением ситуации в протестантских странах, где церковь была подчинена государству, и в своих т.н. реформах следовали именно этому образцу. В этом смысле синодальная система была нетрадиционной, на чем настаивали Хомяков и другие критики. В то же время происхождение российского синода вряд ли можно объяснить лишь этой причиной. Так, например, Александр Шмеман считал, что основным источником Святейшего Правительствующего Синода имперской России был т.н. домашний синод византийской церкви[33]. Если это так, то можно объяснить по крайней мере две вещи. Во-первых — тот факт, что ничего подобного Св. Синоду не было в тех протестантских моделях, на которые ориентировался царь Петр. Во-вторых, можно объяснить живучесть сверхцентрализованной системы управления в Русской церкви в наши дни. Этот централизм явно отличается от широкой и инклюзивной системы церковного управления, утвержденной на Всероссийском соборе 1917–1918 годов.

Деяния Всероссийского собора продолжают до сих пор вызывать споры по нескольким причинам[34]. Одна из них касается идеи

32. Более подробное рассмотрение экклезиологического смысла понятия «соборность» в России XIX — начала XX в. см. в: Shevzov, V. (2004) *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. Oxford and New York: Oxford University Press (Chapter 1. The People of God: Competing Images of Community and Laity, pp. 12–53).

33. Schmemann, A. "The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology", pp. 52–53.

34. В продолжающей появляться литературе, посвященной Всероссийскому собору, следует выделить весьма обстоятельное и внятное исследование Иакинфа Дестивеля: Destivelle, H. (2006) *Le Concile de Moscou (1817–1918): La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe*, Foreword by Bishop Hilarion, Preface by Hervé Legrand. Paris: Les Éditions du Cerf.

периодических соборов. Всероссийский собор рассматривал себя не как некое единственное в своем роде событие, а как начало регулярного соборного управления в Русской православной церкви. Гражданская война, за которой последовали десятилетия советской власти, не позволили церкви осуществить эту реформу. Идея периодических соборов была возрождена в Уставе Русской церкви, принятом в 1988 году на соборе, посвященном тысячелетию Крещения Руси, — первом соборе, состоявшемся в условиях относительной свободы после 1917 года. Однако в 1990-е периодичность Поместных соборов была фактически отменена Священным Синодом, что формально зафиксировал Устав в редакции 2009 года. Поместные соборы Русской церкви теперь созываются лишь для избрания нового патриарха.

Дискуссии о периодичности соборов ведутся давно, и прийти в данном случае к согласованному решению непросто, так как существуют убедительные аргументы и за, и против. С одной стороны, если Церковь должна управляться посредством соборов — на самом деле, а не символически, — соборы должны проходить периодически. Их следует созывать с достаточной частотой, чтобы своевременно решать возникающие вопросы, и они должны быть предсказуемыми, чтобы народ знал, когда насущные проблемы станут предметом рассмотрения. Классическим примером такого подхода является постановление Констанцского собора под названием *Frequens* (1417), в котором «частота» созыва соборов обозначена как необходимое условие эффективного соборного управления. С другой стороны, выдвигается аргумент, отражающий опасения, что строгая периодичность соборов приведет к рутинизации и бюрократизации соборного процесса. Если соборы относятся к икономии Святого Духа, они должны быть ответом на особые духовные вызовы, а такие ситуации невозможно прогнозировать. Собор, происходящий при содействии Святого Духа, по определению является харизматическим событием, а не исполнением норматива, содержащегося в церковном законодательстве. В патристическую эпоху Церковь не знала периодических соборов — помимо региональных. Общие соборы древней Церкви не были периодическими собраниями, но созывались по мере необходимости.

Вопрос о периодичности разрешить непросто, и в теоретическом плане он, судя по всему, так и останется открытым. Однако реальная церковная жизнь может создавать необходимость какое-то решение все-таки принять. Так, можно сказать, что в усло-

виях, когда традиционное иерархическое управление Церковью становится дисфункциональным — как, например, в Западной Церкви XV века, — периодические соборы *как раз являются* харизматическим ответом на сложившуюся ситуацию. Более того, если такую периодичность духовно культивировать на протяжении многих лет, она может приобрести черты харизматичности, что позволит ей стать средством выявления Церкви. Например, Генеральная конвенция Епископальной церкви в США неукоснительно собирается каждые три года начиная с 1789-го. Материалы этих собраний полностью публикуются в специальном издании — *Journal of the General Convention*. На библиотечных полках этот журнал выглядит просто как ряд запыленных томов, содержащих давно забытые имена, факты и цифры. Однако если посмотреть на это собрание томов как на свидетельство о той ответственности и заботе, которые были проявлены по отношению к Церкви, можно ощутить присутствие живой экклезиологии.

Деяния Всероссийского собора 1917–1918 годов вызывают противоречивые оценки также и в силу особой роли, которую играли на нем миряне. Как известно, избранные на собор делегаты из мирян обладали правом голоса и составили большинство. Это отступление от традиционной православной практики вызвало критику — упреки в том, что в деятельность церковного собора вносится «демократический» дух. Но эта критика бьет мимо цели. Епископы на соборе составляли Архиерейское совещание, которое обладало правом вето в отношении любого решения, принятого собором в целом. Такие же процедуры предусмотрены для Всеамериканского собора Православной церкви в Америке, Генеральной конвенцией Епископальной церкви и других соборов церквей с правящим епископатом, в которых миряне наделяются определенными правами. Эти соборы не являются демократическими — они церковные. Однако их церковность отвечает беспрецедентным вызовам и возможностям, с которыми Церковь сталкивается в современном мире, жизнь которого определяется возникновением демократического гражданского общества. В этом контексте активность мирян имеет важнейшее значение для миссии и служения Церкви, и соборы способствуют проявлению такой активности. Не реагировать на новую ситуацию — значит препятствовать *выявлению Церкви*. И было бы логической ошибкой смешивать творческую *реакцию* Церкви на факт ее существования в демократическом гражданском обществе с демократизацией самой Церкви. Это разные вещи. Включение в состав

членов Всероссийского собора 1917–1918 годов представителей всех «церковных сословий», в том числе мирян, не означает демократизации Церкви; это является проявлением творческого подхода к выявлению *полноты* Церкви в обществе, страдающем от глубоких разделений.

Второй Ватиканский собор проделал такую же работу, как и Всероссийский собор, но в глобальном контексте и с помощью других институциональных процедур. Ватикан II был собором епископов, но он имел широкую повестку, целью которой было пробуждение новой энергии для осуществления миссии и служения Церкви в современном мире. Собор оказал огромное влияние на католиков-мирян, обозначив новый уровень вовлеченности Церкви в жизнь демократического гражданского общества и открыв разные пути для служения мирян в Церкви. Собор также создал новые (или обновленные) формы деятельности для самих епископов — такие как национальные епископские конференции (следом и другие епископальные церкви создали подобные структуры).

Кроме того, Ватикан II способствовал дальнейшему развитию экклезиологии, возникшей (или возрожденной) в Новое время. Эта экклезиология, которая восходит к таким авторам XIX века, как Мёлер, Хомяков, Грундтвиг, Ньюман и др., принесла плоды в XX веке в рамках русского соборного движения, протестантского и православного экуменического движения, Парижской школы православного богословия и других направлений мысли, которые составляют, прямо или косвенно, предысторию Второго Ватиканского собора. В свою очередь, этот собор углубил и расширил экклезиологический ренессанс не только в Римско-католической, но и во всех церквах. И более того: воздействие Ватикана II вышло за пределы христианства, поскольку он пробудил интерес к Церкви в секулярном мире — интерес, требующий самого серьезного внимания со стороны христиан, которые стараются преодолеть чувство безысходности, возникающее у них при столкновении с секулярной современностью.

Одним из значимых следствий новой экклезиологии был расцвет научного изучения церковных соборов. Преемник Мёлера в Тюбингене Карл Йозеф Гефеле положил начало современному изучению соборов своей «Историей соборов» (*Conciliengeschichte*, 1855–1869). Католические ученые не спешили развивать его инициативу, испытывая влияние Первого Ватиканского собора (1869–1870), который утвердил антисоборную доктрину папской непогрешимости. Ватикан II, напротив, дал импульс к появле-

нию множества первоклассных исследований соборов[35]. Если современные православные ученые пока не сделали значительного вклада в такие исследования со своей точки зрения, то, возможно, Всеправославный собор станет для них побудительной причиной активизировать эту работу.

Конечно, можно утверждать, что многое из того хорошего, что было вдохновлено Вторым Ватиканским собором, могло бы произойти и без него. То же можно сказать о любом соборе: мол, благо, которое он принес, можно было бы получить и иным способом. Да, *можно было бы*, но – *не случилось*! Умалять значимость соборов, представляя себе бесконечный ряд альтернатив соборной практике, — значит путать теорию и действие, умозрение и историческое существование. Человеческая история движется вперед благодаря уникальным *событиям*. Собор, ведомый Духом, обладает харизмой событийности. Говорить, что нечто может случиться и другим способом, значит упускать из виду, как на самом деле нечто значимое случается в этом мире. Именно поэтому Церковь призвана восхвалять соборы: они — моменты истины, моменты вдохновения, проникновения в суть и действия. Долгая история церковных соборов показывает, что Церковь не может без них обойтись. Конечно, любой собор — это всегда известный риск, но без риска нет и христианской веры. Соборы суть акты веры.

Перевод с английского Александра Кырлежева

Библиография / References

Григорий Богослов, свят. De vita sua [О своей жизни] / Пер. с древнегреч. иерея Андрея Зуевского. М.: Греко–латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2010.

Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997.

Определения Владимирского собора 1274 года // Памятники древне–русскаго канонического права. Ч. 1. СПб., 1880. С. 84–102.

Флоровский Г. Кафоличность Церкви // *Флоровский Г.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 154–155.

35. Наиболее солидным и систематичным в данном случае является немецкоязычное серийное издание *Konziliengeschichte*, основанное кардиналом Вальтером Брандмюллером (Walter Brandmüller) и выходящее в издательстве *Verlag Ferdinand Schöningh* в Падерборне (*Paderborn*). Однако это только один из многих индивидуальных и коллективных проектов, обогативших исследования соборов в течение полувека после Второго Ватиканского собора.

Black, A. (1992) *Political Thought in Europe 1250–1450*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Communiqué: Joint Commission of the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches, Geneva, Switzerland, 1–6 November 1993, *Growth in Agreement III: International Dialogue, Texts and Agreed Statements, 1998–2005*, ed. Jeffrey Gros, Thomas F. Best and Lorelei F. Fuchs, Faith and Order Paper No. 204. Geneva: WCC Publications, and Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007, p. 5.

"Das Landeskonzil in Vladimir", *Die Orthodoxe Kirche in Russland: Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)*, ed. Peter Hauptmann and Gerd Stricker (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), pp. 163–167.

Destivelle, H. (2006) *Le Concile de Moscou (1817–1918): La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe*, Foreword by Bishop Hilarion, Preface by Hervé Legrand. Paris: Les Éditions du Cerf.

Eusebius. *Life of Constantine*. Intro., trans. and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall, Oxford: Clarendon Press, 1999.

Florovsky, G. (1972) "The Catholicity of the Church," in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company, pp. 37–55.

Garsoïan, N. (1999) *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Corpus scriptorum christianorum orientalium 574, Subsidia 100. Louvain: Peeters.

Gregory the Theologian, st. (2010) *De vita sua [O svoei zhizni]* [De vita sua [About my life]], per. s drevnegrech. iereia Andreia Zuevskogo. M.: Greko–latinskii kabinet Iu. A. Shichalina.

Hanson, R. P. C. (1988) *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–38*. Edinburgh: T&T Clark.

Hübner, R. M. (1997) "Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien," *Zeitschrift für antikes Christentum* 1: 44–72.

Joly, R. (1979) *Le Dossier d'Ignace d'Antioche*. Brussels: Éditions de l'Université de Bruxelles.

McGuckin, J. (2001) *Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

McGuckin, J. (2012) *The Ascent of Christian Law: Patristic and Byzantine Formulations of a New Civilization*. Yonkers, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Meiendorf, I. (1997) *Zhizn' i trudy sv. Grigoriia Palamy: Vvedenie v izuchenie* [Life and works of St. Gregory Palamas: introduction to the study]. SPb.: Vizantinorossika.

Meyendorff, J. (1964) *A Study of Gregory Palamas*, trans. George Lawrence. London: The Faith Press.

Meyendorff, J. (1983) *Catholicity and the Church*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Meyendorff, J. (1989) *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

"Opredeleniia Vladimirskogo sobora 1274 goda" (1880) ["Definitions of Vladimir Cathedral in 1274"], *Pamiatniki drevne–russkago kanonicheskago prava*. Ch. 1., pp.84–102. SPb, 1880.

Papadakis A., Meyendorff, J. (1994) *The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church AD 1071–1453*, The Church in History, vol. 4. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Purpura, A. M. (2014) *Flexible Fixity: Theorizing, Realizing and Negotiating Byzantine Ideals of Ecclesiastical Hierarchy*, Ph.D. dissertation, Department of Theology, Fordham University, New York.

Schmemann, A. (1963) "The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology", in Meyendorff, J., Schmemann, A., Afanassieff, N., Koulomzine, N. *The Primacy of Peter*. London: The Faith Press.

Shevzov, V. (2004) *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Tertullian. *De ieiunio*. *PL*, vol. 2.

The Apostolic Fathers: Clement, Ignatius, and Polycarp, ed. and trans. J. B. Lightfoot, 2d ed. (Reprint of 1889–1890 Macmillan edition: Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981), Part Two, vol. 1).

The Book of Pastoral Rule and Selected Letters of Gregory the Great, Bishop of Rome, ed. and trans. James Barmby, *A Select Library of Nicene and Post–Nicene Fathers*, 2nd series, ed. Schaff and Wace, vol. 12.

Tierney, B. (1998) *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, enlarged new edition. Leiden, New York and Cologne: Brill (1st ed. 1955).

Valliere, P. (2012) *Conciliarism: A History of Decision–Making in the Church*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Williams, R. (2016) "Changing the Subject", Foreword to *Correlating Sobornost: Conversations between Karl Barth and the Russian Orthodox Tradition*, ed. Ashley John Moyse, Scott A. Kirkland and John C. McDowell. Minneapolis: Fortress Press.