

BIBLIOTHECA CLEMENTINA



ИВ КОНГАР

ДЕВЯТЬ ВЕКОВ СПУСТЯ

Заметки о Восточной схизме

BIBLIOTHECA CLEMENTINA

Ив Конгар

ДЕВЯТЬ ВЕКОВ СПУСТЯ
Заметки о Восточной схизме

Издание подготовлено
ЦЕНТРОМ св. КЛИМЕНТА
Общение и диалог культур

КИЕВ

COLLECTION IRÉNIKON

Yves Congar, O. P.

NEUF CENTS ANS APRÈS
Notes sur le "Schisme oriental"

ÉDITIONS DE CHEVETOGNE

Ив Конгар

ДЕВЯТЬ ВЕКОВ СПУСТЯ
Заметки о Восточной схизме

ДУХ І ЛІТЕРА

Выдающийся богослов и историк Церкви Ив Конгар (1904–1995) исследует корни разделения, или «схизмы», единой Христовой Церкви на Западную и Восточную. Хотя датой начала разделения принято считать 1054 год, автор показывает, что семена случившегося формального разрыва были посеяны задолго до этой даты. Он усматривает основную причину и суть «схизмы» в сложившейся на протяжении веков «отчужденности» между Западом и Востоком бывшей Римской империи. Среди факторов, повлиявших на окончательное оформление «схизмы», автор называет правление императора Карла Великого, возникновение ислама, ставшего катализатором политического разделения Востока и Запада, и Крестовые походы. По мнению Конгара, для исцеления этой глубокой раны на теле Церкви потребуются принятие Западом своеобразия и исторической реальности христианского Востока. В свою очередь и Восток должен прийти к пониманию особенностей Римской традиции в атмосфере любви и прощения.

Книга адресована всем, кто интересуется христианством и его историей, особенно богословам, священнослужителям, ученым, студентам.

Издатель: Константин Сигов

Перевод: Владимир Каденко

Научная редакция: Игорь Мялковский

Литературная редакция

и корректура: Зоя Барабанщикова

Компьютерная верстка: Екатерина Салата

Художественное оформление: Ирина Пастернак

K641 Ив Конгар. Девять веков спустя.

Заметки о Восточной схизме

/Пер. с фр. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 168 с.

Это издание осуществлено при поддержке фонда
RENOVABIS

и Понтификального совета по содействию единству христиан

УДК: 27-7-133:2-284

ISBN: 978-966-378-162-4

© ÉDITIONS DE CHEVETOGNE

© ЦЕНТР СВ. КЛИМЕНТА, 2011

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2011

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ: ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ РАСКОЛА	9
ГЛАВНЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ, ПРИВЕДШИЕ К ОТЧУЖДЕНИЮ ВОСТОКА И ЗАПАДА	
1. Деятельность Константина и понятие имперской Церкви	17
а) <i>Имперская Церковь, верховная инстанция Империи, слабые шансы на создание экклезиологии Вселенской Церкви</i>	17
б) <i>Трансформация римской идеологии в Константинопольском Патриархате и ее усиление унитарными имперскими идеалами</i>	24
в) <i>Запад как предатель этой идеологии и этого идеала</i>	28
2. Роль Магомета	29
3. Роль Карла Великого	31
4. Роль крестовых походов	34
5. Контакты после взятия Константинополя и поведение латинян	38
ФАКТОРЫ КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОГО ПОРЯДКА	
1. Языки	43
2. Отличие общих культурных условий	45
3. Ритуалы. Униатство	48
4. Богословский метод и главные различия в доктринальных концепциях	53
5. Затвердевание этих отличий	60

ФАКТОРЫ ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОГО ПОРЯДКА

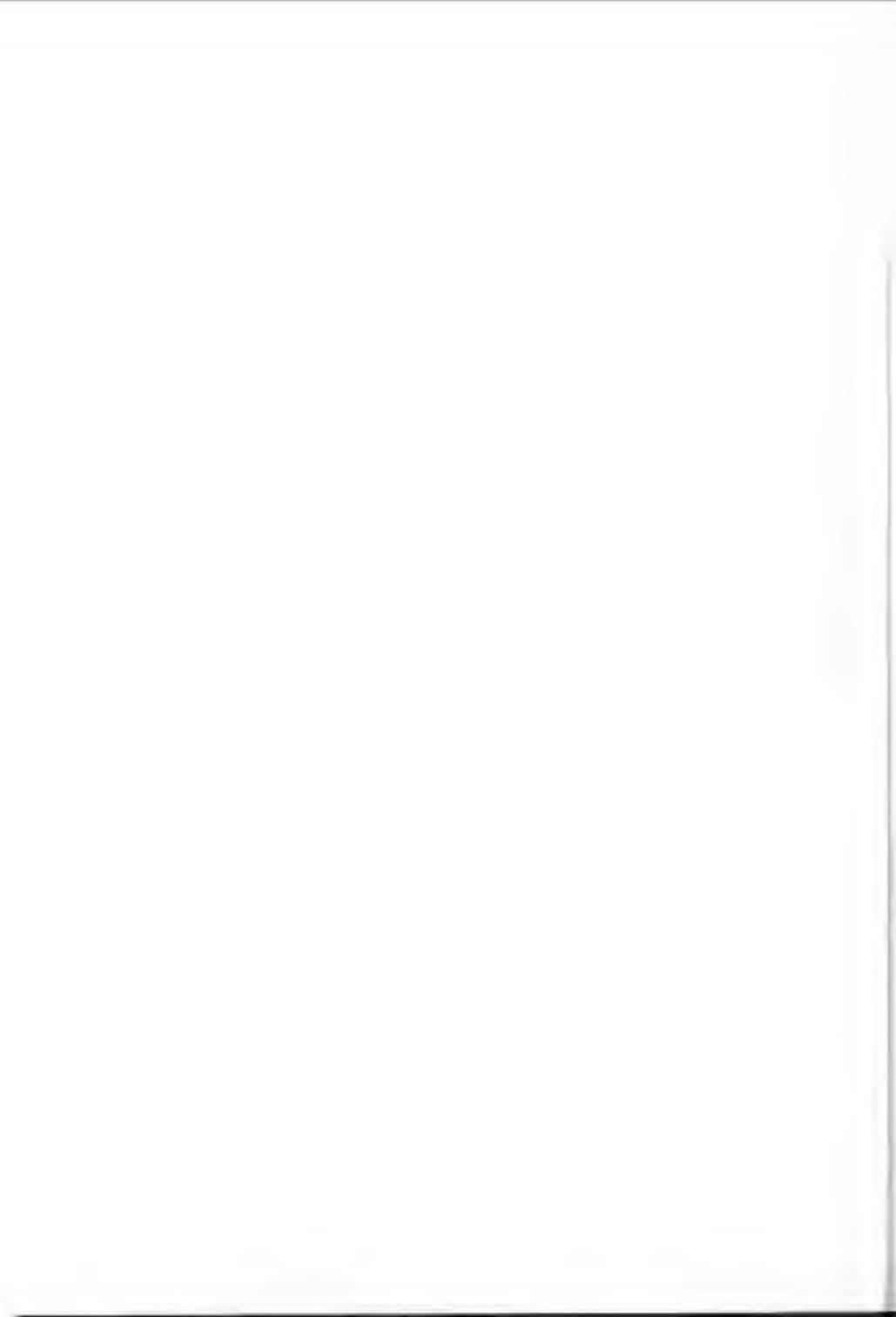
1. Изначальная дуальность экклезиологических миров и частые разногласия 67
2. Развитие логики «Имперской Церкви», стремление Константинополя к автономии. Точки разногласия (Иллирик и Болгары)... 72
3. Две экклезиологии – различие не столько на догматическом уровне, сколько в устройстве Церкви и ее канонической традиции 76
 - А) *На Востоке* 78
 - Б) *В Риме* 87
 - В) *Разрывы, случившиеся во времена Фотия и Керуллария* 89

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

- А) *Итог. Что такое «восточная схизма» (два ключевых тезиса: «раскол» действительно имел место; «отчуждение» не было полным).* 97
- Б) *Что делать для воссоединения?* 105

ПРИМЕЧАНИЯ 115

**ВВЕДЕНИЕ:
ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ РАСКОЛА**



1054 год: что за годовщина! Дата, конечно же, не столько хронологически точная, сколько символическая, как, например, 31 октября 1517 года* или 14 июля 1789-го**. Настоящие страницы еще раз подтверждают почти повсеместно принятый сегодня тезис¹ о том, что июль 1054 года никоим образом не следует считать датой начала «восточной схизмы». Они отнюдь не претендуют на то, чтобы научить историков чему-нибудь новому: люди, хорошо осведомленные об этих фактах, скорее могли бы исправить и во многом дополнить этот набросок неспециалиста. Здесь собрана лишь часть общеизвестных фактов и справок с целью привлечь богословов и церковных деятелей к размышлениям над природой «восточной схизмы». И если наш очерк окажется верным, он послужит оправданием тому, что мы заключили эти два слова в кавычки.

Дело не в том, что они не соответствуют реальности. Увы! И исторически, и канонически, и богословски или догматически восточная схизма существует. Ее довольно легко определить, исходя из канонических и доктринальных критериев Католи-

* Выступление Мартина Лютера, положившее начало движению Реформации — *прим. ред.*

** День штурма Бастилии — *прим. ред.*

ческой Церкви; надеемся, нет нужды уточнять, что эти критерии целиком совпадают с нашими критериями. Они весьма просты и сводятся, в конечном счете, к единству с Апостольским Престолом Рима на основе признания его главенства, дарованного Иисусом Христом и апостолами. В свете данных критериев можно с точностью определить, когда и где возникает раскол. Исходя из этого, отделение может вменяться в вину любой из поместных Церквей, за исключением Римской, поскольку она, будучи Церковью поместной, выступает и в ином качестве — поместной Церкви, подчиняющейся Церкви Вселенской, она имеет самостоятельное и решающее значение. Законная власть может допускать ошибки, но нельзя отделяться от нее, и главная вина всегда ложится на того, кто отделяется.

Однако если речь идет не об отдельном человеке, но о Церкви и даже группе Церквей, когда мы говорим не о поступке, за который отвечает конкретный человек, но об исторической ситуации, которая влечет за собой сложные реалии коллективной ответственности², дела обстоят сложнее. Гораздо проще было бы говорить без кавычек о схизме Фотия, Керулария и о многих других, чем о «восточной схизме». Последняя не относится к личным расколам, а представляет собой самостоятельную проблему, смысл и оценка которой требуют особого рассмотрения, о чем мы и хотели бы поговорить в настоящих заметках.

По всем признакам видно, что разрыв начался задолго до Фотия и Керулария, он отнюдь не носил однородного характера в различных восточных

Церквях. Представлять его как объявление войны с такого-то числа, или как начало вражды, вызванной каким-то чрезвычайным, конкретным поступком, после чего наступает полное и взаимовыгодное примирение, было бы выдумкой, никак не соответствующей фактам. Зачастую замечают, что прежде Михаила Керулария, прежде самого Фотия, возникали многочисленные разрывы между Константинополем или какой-либо частью Востока и Римом³. Марксисты охотно говорят, что количество, достигая определенного уровня, видоизменяет природу или категорию и переходит в качество. Невозможно говорить о 217 годах разрыва для исторического отрезка в 506 лет, не предоставив факта, изобличающего такое состояние вещей, при котором передается идея нормального общения, прерванного по какой-либо случайности. Однако, с другой стороны, между 1054 годом и Флорентийским Собором⁴ фактов такого общения встречается столь много, что тем более не следует говорить о полном разрыве, при котором была лишь некоторая непоследовательность и компромиссы. Даже после непризнания Флорентийского Собора Восточными Церквами — непризнания, которое следовало бы считать настоящей точкой хронологического отсчета разрыва, если бы потребовалось точное обозначение начала раскола⁵, — факты общения еще встречались. Более того, единство не было разорвано тотчас и повсюду⁶. В настоящее время факты общения — это скорее исключения, чтобы можно было говорить о счастливой непоследовательности. Остается фактом и то, что «восточная схизма», на-

чавшаяся еще до Керулария, не закончилась вместе с ним, и даже более того, *целиком* она не прекращалась никогда.

Сколько здесь различий и неразберихи: сколько раз поместные Церкви прекращали общение с другими Церквями, даже с самим Римом, или, напротив, поддерживали его друг с другом и с Римским престолом, тогда как сами они либо сохраняли, либо прерывали общение с Церквями, пребывавшими в различных отношениях между собой. Неделимый характер общения является древним экклезиологическим принципом, утвержденным правилом Первого Вселенского Собора в Никее (прав. 5), однако соблюдался он далеко не всегда⁷. В связи с этим нельзя рассматривать «восточную схизму» как явление однородное и, в какой-то мере, монолитное.

Отсюда вытекает основное утверждение: «восточная схизма» охватывает весьма протяженный исторический период. С многих точек зрения она наблюдается в истории Церкви, по меньшей мере, с IV столетия и даже ранее. Именно в таких временных границах и измерениях ее следует истолковывать, и не только тогда, когда речь о ней идет как об историческом событии, но и когда она рассматривается с точки зрения богословия. Мы оказались в ситуации, когда богословие схизмы *само по себе* можно считать совершившимся и действительным фактом⁸. Однако здесь возникает новая задача *богословской* интерпретации великих данных истории и конкретных ситуаций — в частности, «восточной схизмы» и того положения, в котором фактически оказались

Римско-Католическая Церковь и Восточная Церковь, отделенная от Рима, по отношению друг к другу и по отношению к желанному единству.

Если бы речь шла о самом богословии схизмы, задача была бы относительно простой и легкой. Здесь достаточно определить грех схизмы и природу того единства, которое она попирает. Но как только от индивидуально или формально совершенного греха раскола переходят к христианским общинам, пребывающим в состоянии схизмы, дело обстоит значительно сложнее. Шарль Журне сделал в этом направлении новый, весьма интересный шаг (см. сноску 8), остающийся, впрочем, в плоскости богословской характеристики типичных случаев и ситуаций. Не следует ли сделать еще один шаг в направлении *богословской интерпретации* самой истории, той *исторической реальности*, которая скрывается за словами «восточная схизма»? В то время как в богословии самой схизмы тот, кто отделяется, и является абсолютно виновным, здесь вина, как заметил уже Гумберт Романский⁹, не падает на одну из сторон.

Цель этих заметок — предложить богословам некоторые элементы интерпретации исторической реальности «восточной схизмы». Этот раскол, на наш взгляд, как бы основывается на таком положении, при котором каждая часть христианства живет, действует и высказывает собственные суждения, не считаясь с другой частью. Отчуждение, провинциализм, отсутствие взаимодействия, «состояние взаимного отчуждения»¹⁰; трудное для перевода английское слово «*estrangement*»

(«отчуждение»), хорошо передает это понятие. Так вот, восточная схизма возникла вследствие постепенного «отчуждения»: именно к такому заключению следует прийти, исходя из дальнейшего анализа. Вид простых заметок мы придали ему по разным причинам. Во-первых, из соображений экономии — обычная редакция потребовала бы более полного изложения. Во-вторых, чтобы показать, что данный очерк вовсе не претендует на полноту. И, наконец, и в особенности, чтобы подчеркнуть вероятностный, поисковый, почти гипотетический его характер. По той же причине мы не испытываем угрызений совести от того, что можем навлечь на себя упреки в схематизме, и, не колеблясь, представляем под пронумерованными пунктами различные аспекты, причины или проявления всемирного и непрерывного факта этого «estrangement». Кроме того, различные параграфы наших заметок будут иметь неодинаковый объем, а иногда мы ограничимся простым цитированием, даже если речь будет идти об очень важных вещах. Мы будем двигаться от общего к достаточно частному в соответствии со следующими факторами:

А) политическим; В) культурно-религиозным; С) экклезиологическим.

**ГЛАВНЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ
ФАКТОРЫ, ПРИВЕДШИЕ
К ОТЧУЖДЕНИЮ
ВОСТОКА И ЗАПАДА**



1.

Деятельность Константина и понятие имперской Церкви

Разделение Римской империи на два государства было, безусловно, закономерным процессом; как, например, Тетрархия Диоклетиана (292 год). Но то разделение, которое нас интересует здесь и начало которому, бесспорно, было положено Константином, существенно отразилось на самой Церкви. Попробуем разобраться в причине этого явления.

а) Она заключается не в создании в 20-е годы IV века новой столицы в Византии (освящение Константинополя состоялось в 330 году), но во всей совокупности идей и действий, которые связывали церковную действительность с реалиями Империи. Церковный центр пребывал в центре Империи, высший духовный сан соединялся с главной должностью в Империи, вся жизнь Церкви была связана с императором и его властью. Концепция Церкви в рамках Империи как имперской Церкви – это нечто большее, чем симбиоз двух типов власти или «симфония», как сказали бы на Востоке¹¹: это христианская интерпретация, с которой лучшие из деятелей Церкви, особенно папы, попытаются соотносить свои действия. Таким был и таким остается христианский идеал. Однако Константин поступил иначе: он на несколько столетий дал христианскому миру нечто большее. Что же именно? Многие элементы языческой системы, возводящей императора в достоинство суверена и в религиозных вопросах. Намерения Константина не подвергаются сомнению:

Восточная Церковь канонизировала его; кроме того, нельзя сомневаться в его религиозной искренности и христианской вере. И все же на берега Босфора большей частью была перенесена именно старая языческая система, ставшая христианской лишь в лице и намерениях императора. Тезис А. Гаске (Gasquet) можно было бы рассматривать с точки зрения новейших данных византологии¹²: ее основная линия остается неизменной и подтверждается другими исследованиями¹³.

Император, согласно этой системе, обладает суверенной ролью в отношении культа. Он не совершает таинств и не проповедует слово Божие, как это делают священники – хотя византийские василевсы часто произносили поучения и, увы, вмешивались в догматические вопросы¹⁴; подобное положение скорее можно сравнить с ситуацией английской королевы Елизаветы согласно статье 37 «XXXIX статей». Однако личность василевса была более священной, она имела характер почти епископский¹⁵. Итак, власть императора, его суверенность осуществлялась одновременно и в области религии, то есть в Церкви, распространяя на них свою власть, и не касалась сферы власти, то есть действовала на государственном поле. Но вместо того, чтобы сосредоточиться на светских функциях, эта власть существовала и реализовывалась и в области церковной. Император, как известно, назначал патриархов Константинополя, создавал и изменял церковные округа и епископии, созывал соборы, неусыпно следил за их решениями, объявлял об их закрытии, и, по нашему мнению, самое главное, – *придавал их решениям*

характер закона Империи. Таким образом, создавая вселенскую Церковь (или имперскую)¹⁶ и регламентируя ее деятельность, император осуществляет свою власть совместно с епископами¹⁷. В этой перспективе опасность заключалась в том, что *юридические* атрибуты Церкви – аспект власти и принуждения, которые она имеет как общество, – могли бы стать в имперской Церкви фактически императорскими, а не апостольскими. Возможно, такая интерпретация знаменитой формулы Константина, представлявшего себя в качестве «епископа внешних дел»¹⁸, могла бы вызвать дискуссию, однако мы склонны понимать так отнюдь не из-за буквального смысла слов, а исходя из исторической реальности следующего факта. Когда в акте 1380 г. патриарх Нил написал: «Власть василевса управляет посредством своих законов внешними, земными, делами, а Церковь своими делами обращена на вещи внутренние, касающиеся души (νοῦς)»¹⁹, он дал богословскую формулировку ситуации, созданной фактором Константина. Однако можно задаться вопросом относительно экклезиологического применения этого фактора и его формулировки. В работе «Разделенные христиане» (*Chrétiens désunis*) мы высказали мнение о том, что византийская экклезиология, замкнувшись на чисто мистическом понимании Церкви, совершенно не касалась ее юридического аспекта. Безусловно, данный вопрос намного сложнее, чем кажется. Он затрагивает весь контекст мысли. Более того, как верно заметил В. Н. Лосский, не следует забывать, наряду с чисто богословскими чертами, о «бесценном богатстве канонического предания Право-

славной Церкви...»²⁰. Возможно, что определенная неспособность распознать, насколько «видимое» и «внешнее» сами по себе являются церковными элементами, неспособность, особенно характерная для славянофильской систематизации²¹, коренится в том изложении событий, которые мы попытаемся представить.

Нельзя не упомянуть также тезис Жалланда²². Этот автор поставил вопрос о папстве и примате Рима в рамках проблем, выдвигавших необходимость единства, в первую очередь, для империи, а затем, по преимуществу, и для Церкви. Империя до Диоклетиана представляла собой нечто вроде федерации городов и провинций. Диоклетиан организовал ее и, разделив на две большие административные области, создал в них политическое единство: культ императора, отрицание которого христианами влекло за собой невероятные преследования, был одним из оснований этого единства. В той же перспективе политики единства империи следует рассматривать деятельность Константина и его законотворчество, что вытекает из «Миланского эдикта». С этого момента, учитывая неторопливость и осторожность, с которой поступали по отношению к смертельно раненому язычеству, единство империи достигалось в рамках христианства и благодаря той роли, которая отводилась императору в Церкви. Такое развитие событий, по мнению Жалланда, не предполагало необходимости ставить перед Церковью какие-либо важные вопросы. В империи, имевшей весьма провинциальный характер, она существовала как федерация – скорее даже как братство или общение –

поместных Церквей; полулегальный режим вполне соответствовал такой ситуации. Но в объединенной империи, а тем более в империи, ставшей христианской в лице самого императора – и с тех пор связанной с жизнью вселенской империи, Церковь должна была подумать о своей вселенской организации и выработать собственную теорию вселенской власти. Становятся понятными многочисленные факты IV и V веков, которые Жалланд подробно показывает²³, если их интерпретировать в свете этого вопроса; какой будет в Церкви вселенская власть: будет ли она апостольской институцией и преданием, либо это будет догма императора? Основным мотивом противопоставления пап василевсу и константинопольскому патриарху был их отказ от имперского, *политического* устава, органов правовой власти для имперской Церкви и их требование *апостольского*, истинно церковного статуса: в частности, требование в качестве высшей инстанции власти вселенской Церкви, которая пребывает и осуществляет себя в божественном предназначении Рима. Кризис, приобретший хронический характер еще со времен Никейского собора, значительно обострится, когда, политически освобожденный от империи Рим уже более независимо потребует права суверенного решения вопросов канонической жизни вселенской Церкви. В этом отношении все факты, которые действительно сделают ее более независимой от Константинополя и василевса, отзовутся эхом в экклезиологическом и каноническом плане: факт обращения варварских королей и народов, на которые опиралась Церковь на Западе – отно-

сительное укрепление Константинополя, ставшее особенно заметным в конце VI века; факт Пепина и Карла Великого, факт *Donatio Constatini*, о которых мы скажем позднее, факт водворения норманнов в южной части Италии, напрямую зависимой от Константинополя, в контексте которого будет разворачиваться дело Михаила Керулария.

Таким образом, отношения между Римом и Константинополем часто давали поводы для споров и конкуренции, ставка в которых порой имела политико-правовой аспект (Иллирик, болгары), однако в своей основе они имели экклезиологическую концепцию. Рим следовал логике вселенской Церкви, сконцентрированной вокруг своего примата. В этом он руководствовался своим глубинным призванием, основанном на Господнем предназначении и на апостольском присутствии Петра и Павла. В этом ему благоприятствовали также различные политико-природные факторы: римский гений, идеологическое и духовное наследие императорского Рима, фактор, на котором настаивает Баумштарк (*Baumstark*)²⁴, что на Западе, оккупированном варварами, Рим предстает центром и едва ли не единственным источником цивилизации. Он имел широкое поле для организации среди народов, которые не воздвигали на его пути барьеров своей вековой культуры и собственного христианства, жизни единой, латинской, то есть, римской Церкви. И эти, и другие факторы, которые проистекают из социальной и церковной истории Запада, в этой части христианского мира способствовали развитию экклезиологии соборной Церкви, с большим

риском, что эта экклезиология могла сделаться латинизированой и юридически формализованной.

На Востоке, напротив, христианство с самого начала развивалось в различных и весьма древних региональных культурах. В той мере, в какой Константинополь играл определяющую роль (а эта мера менялась в зависимости от политических обстоятельств), преобладала идея имперской и в этом смысле вселенской Церкви, с некоторым экклезиологическим риском, о котором мы уже говорили²⁵. Возвышение власти вселенского патриарха (фактической власти, которая существенно превосходила власть юридическую) происходило в рамках имперской идеи, даже в те многочисленные моменты, о которых мы не говорим, когда эта власть означала независимость от василевса. Более того, в то время, как существование поместных Церквей, имеющих свой литургический язык и свою автономию, с самого начала ориентировало мысль на идею общения и братства Церквей, исторические превратности, воинствующее соседство с исламом, вынудило Византию как нацию укрепиться перед лицом других национальных государств, а византийскую Церковь – превратиться в национальную греческую Церковь²⁶.

Идея организации Церкви в универсальном плане, с собственными иерархическими органами не пользовалась успехом в восточной мысли. Баумштарк остроумно замечает²⁷, что Запад подходит к церковной действительности аналитически: прежде всего, он выдвигает на передний план целое, а отдельные общины рассматриваются как

части этого целого. На Западе молятся за единство Церкви: «*pro Ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum famulo tuo papa nostro...*»; «*ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae...*», – на Востоке молятся «о благостоянии святых Божиих Церквей»²⁸. На Западе исходной и конкретной величиной является всеобщее единство – на Востоке идет речь о местном разнообразии. На Западе отделение воспринимается как скандал, как своеобразная ампутация, уродующая тело – на Востоке единство воспринимается скорее как идеал, как, скажем, воссоединение семьи, когда тому или иному члену семьи обстоятельства мешают участвовать в этом этом воссоединении. Подчас удивляет отсутствие даже беспокойства или тревоги по поводу многочисленных разрывов общения, которые могли продолжаться слишком долго²⁹.

По этим и другим причинам эkkлезиологические достижения Запада в понимании эkkлезиологии соборной Церкви и равно соборных иерархических органов и апостольского установления остаются чуждыми для Востока. С другой стороны, эkkлезиологическое содержание поместной Церкви, сосредоточенное вокруг тайны и таинства, которое не переставало вдохновлять восточную мысль играло меньшую роль – в этой части христианства.

б) Позиция Константинополя по отношению к Риму питалась первоначально политикорелигиозной мыслью императоров и народа, а затем богословско-канонической мыслью патриархов и деятелей Церкви, могущественной римской

идеологией, перенесенной в Константинополь, Новый Рим.

Идея Константинополя как «Нового Рима» не принадлежала самому Константину, а происходила из фактора Константина и из того переноса всего *τάξις* древнего Рима в Византию, которое он осуществил. Об этом достаточно много сказано³⁰. Зачастую также подчеркивалось понимание, господствовавшее в Византии наряду с огромным престижем Рима, что Византия продолжает Римскую империю³¹; Ῥωμαῖος = византийский³². Роковым, особенно в фактической и идеологической обстановке имперской Церкви, было то, что идея Константинополя как Нового Рима повлекла за собой экклезиологические и канонические последствия, которые классифицируются главным образом как «амбиции константинопольских патриархов», о чем мы еще будем говорить далее. Если произошел перенос империи, то, следовательно, произошел и перенос экклезиологического примата³³.

Излишне говорить, что Рим с недовольством воспринял идею Константинополя как Нового Рима, и даже делал вид, что не знает о ней³⁴. Дабы ослабить эту идею, он, начиная с конца VIII века, использовал также знаменитую *Donatio Constantini* – одну из наиболее злонамеренных подделок, какие знала история, и не только римская³⁵. Между тем, это оружие обернулось против самого Рима, поскольку *Donatio*, стремясь «*ad hominem*» воспрепятствовать императору, на деле представляет принцип наследия Петра и те прерогативы, которые с этим связаны, как следствие политической власти императора, а не

апостольского установления³⁶. С X века Византия решительнее отстаивала эти положения, отбрасывая аргумент римлян и опираясь на *Donatio*, дабы подчеркнуть, что Константин перенес в Константинополь весь *τάξις*, включая церковные инстанции³⁷.

Перенос в Византию римской идеологии стал для Востока и для имперской Церкви тем более мощным принципом, подкрепленным тем, что мы назовем унитарным идеалом или идеей. Речь идет об идее, согласно которой – поскольку земное правление и земной порядок вещей следует порядку небесному — на земле существует лишь один порядок, одна истина, одна справедливость, одна власть, носителем которой является образ и представитель Божий: *единому* Богу на небесах соответствует на земле, по меньшей мере, в правовом отношении, *единый* монарх. Истоки этих идей³⁸ прослеживаются еще со времен Аристотеля (то в оригинальном тексте, завершающем «Метафизику», то в платонизированном тексте *De mundo*), а также у Филона Иудея. Позднее, уже более богословски, они были высказаны в отношении христианской империи Константина: Евсевию Кесарийскому, несмотря на слабый богословский талант, не откажешь в отсутствии значимости и влияния³⁹. Христианское общество создается по образу Царства Небесного и небесной *politeia*; оно объединяет единым порядком, под властью императора все аспекты жизни. Оно по праву охватывает весь мир (недаром византийские василевсы требовали покорности от королев-варваров и от самих язычников, живших за пределами империи).

Такая унитарная идеология была господствующей в Византии⁴⁰ (следовало бы написать исследование о концепции суверенитета, которая из него исходила). Она господствовала также и на Западе, по крайней мере, с конца VIII столетия, вначале с выгодой для императора (от Карла Великого до Григория VII), а затем, скорее, с выгодой для папы; и, однако, светские монархи пользовались ею. Многие события в истории христианства можно объяснить влиянием этой идеи унитарности. Можно привести несметное количество свидетельств об этом. Но данная тема интересует нас лишь с точки зрения «отчуждения», истоки и развитие которого мы пытаемся понять. Будет ли опережением фактов следующее пояснение: в Византии эта идея господствовала вследствие перенесения универсального Царства Божия на унитарный порядок, однако подобное перенесение имело скорее имперский, а не церковный, характер. Мысль о том, что единство Царства должно отображаться и в *Церкви*, даже в самой ее структуре, не коснулась видимых составляющих Церкви; она оставалась всецело мистической в отношении порядка молитвы и таинств⁴¹.

Кроме того, в масштабах всего христианского мира речь шла не об одном унитарном порядке, а о двух. Понятно, что один лишний. То есть, в противовес византийскому василевсу появлялся другой «император» (см. следующие параграфы). Или, опять-таки, в противовес ему или, в конце концов, в противовес любому монарху, претендующему быть суверенным главой унитарного христианского порядка, тогда папа выдвигал иные, более высокие

претензии, которые постепенно отражались в частичных требованиях, а затем в каноническом праве (VIII–XII в.), далее в богословии (XIII в.) и в догме (Ватиканский собор).

в) Но с точки зрения византийского идеала, который мы только что определили, многие эпизоды из истории христианского Запада представляются настоящим предательством. Предательство — это такой упрек, который можно высказывать взаимно: можно сказать, что василевсы утратили чувство солидарности с Западом, который они, за исключением нескольких грандиозных усилий, наподобие Юстиниановского, бросили на произвол судьбы⁴²; они, как говорят сегодня, утратили чувство истории и не приняли Запад таким, каким он был. Они слишком легко исполнились чувством презрения (см. ниже, сс. 43–44). Однако очевидным есть и то, что с точки зрения римской идеи, перенесенной в Константинополь, и унитарного идеала, воплощенного в империи, более виновен все-таки Запад. Во-первых, он оказался под владичеством варваров; ими был взят даже Рим. Таким образом, можно было считать, что у них больше нет империи, римскости, которая утвердилась лишь в Константинополе. Кроме того, Запад, сам Рим, «перешли к варварам», в том смысле, в каком об этом громко провозгласил Озанам⁴³. Они вступали в союзы с врагами империи, например, с норманнами в XI веке. Наконец, отдавая должное византийской унитарной идее и легитимности самого Константинополя⁴⁴, Запад совершал свою измену, создавая как бы римского, а на самом деле, германского, то есть варварского

императора: разве не дописался папа Иоанн XIII в 967 году до того, что есть *император греков* и *император римлян*⁴⁵?

«Отчуждение» здесь – это одновременно и политическое, и культурное отчуждение двух миров: мира византийского, утверждающего себя в качестве единственного правопреемника Рима, и латинизированного варварского мира, пребывающего под духовной властью апостольского и папского Рима. Оба мира не признают друг друга: Рим не принимает Константинополь, а Константинополь не принимает Запад таким, каким он есть, все более утверждаясь в ощущении, что Запад предал римскость, по крайней мере, в той форме, в которой ее принимали в Византии, то есть имперской.

2.

Роль Магомета

Известен тезис Анри Пирена (Henri Pirenne)⁴⁶. Своим размашистым подходом она соединяет объяснение духовных факторов с исследованием экономической ситуации. Автор говорит, что с точки зрения торговли, эпоха Каролингов стала шагом назад в сравнении с эпохой Меровингов. Что же произошло? Самым существенным стало завоевание исламом берегов и островов Средиземного моря (Крита, Сицилии, Мальты). А отсюда приостановка торговли и свободного обмена: Средиземное море из римско-византийского, посредника между двумя частями христианского мира, превратилось в вотчи-

ну мусульман. Кроме экономических последствий, о которых мы уже говорили, и перехода Запада к закрытой государственной экономике, этот решающий фактор повлек за собой два значительных процесса: разрыв между Западом и Востоком, а на самом Западе – перемещение экономической и культурной жизни с Юга на Север. Из италийских и провансальских регионов, которые еще сохраняли связи с греческим миром, на территории, населенные германскими племенами. Именно в этом смысле Магомет подготовил приход Карла Великого. Таким образом, вопреки завоеваниям варваров, Романия просуществовала вплоть до VII века, сохраняя единство и преемственность Римской империи. Ислам привел к разрыву, после которого завершилась эпоха античного мира и началось средневековье.

Безусловно, тезис А. Пирена содержит правильное понимание, и византологи либо приняли его, либо предложили аналогичные концепции⁴⁷. Правда, в последние годы этот тезис подвергся острой критике и отрицанию, не только на уровне выводов и объяснений, но и в плане самих экономических факторов⁴⁸. Мореплавание и торговля продолжались, не прерывались и отношения с Востоком; в Рим один за другим приходили папы с Востока. Это было характерно для последнего двадцатилетия VII в. и всей первой половины VIII в. С другой стороны, свою роль сыграли здесь и иные факторы: отдаленность, существовавшая еще до Магомета, в частности, фактор варваров, которому, как нам кажется, Пирен придавал слишком малое значение.

Как бы там ни было, но мусульманская экспансия имела важные последствия для самого Востока. Она препятствовала свободным отношениям Рима с другими, невизантийскими восточными христианами (иногда с антиохийцами)⁴⁹. Она повлекла за собой ужесточение позиции Византии в политических и церковных вопросах. Патриархи Константинополя, естественно, пытались объединить под своей властью остатки христианских народов, уцелевших после мусульманских завоеваний⁵⁰; Византия стала надеждой, и всякий успех их оружия был на пользу патриарху; одновременно укреплялся национальный характер греческой Церкви.

Таким образом, в соответствии с этой гипотезой, мусульманский фактор занимает свое место среди причин «отчуждения», которые сами по себе стали причинами «восточной схизмы».

3.

Роль Карла Великого

Долгое время православные авторы и полемисты рассматривали этот фактор как одну из главных, если не прямых, причин раскола. Об этом, например, говорится в русском полемическом сочинении конца XVI века, о котором сообщает «отец панславизма» Крижанич⁵¹: многие современные писатели ответили бы на это в более сдержанном и менее помпезном тоне⁵². Важность этого фактора поразила не одного средневекового латинянина: оставляя в стороне историко-аллегорические

взгляды Иоахима Флорского, предубежденного и несправедливого в отношении греков⁵³, мы с почтительностью приведем здесь отрывок из прекрасного доклада, произнесенного Гумбертом Романским на объединительном соборе 1274 года. С большим чувством реальности Гумберт Романский на первое место среди трех причин раздора между греками и латинянами ставит вопрос об империи, а также различные политические проблемы, возникающие в связи с этим⁵⁴. Современные историки, безусловно, более осведомленные во всех обстоятельствах данного вопроса, признают решающее значение фактора Карла Великого⁵⁵.

К таким обстоятельствам можно отнести вопросы, о которых мы уже упоминали, говоря о Константине: законность наследия Константинополя в отношении Рима как центра империи и единство империи. После падения Западной империи византийский император принял под свое покровительство христианские регионы Запада. Это покровительство было скорее теоретическим и оно почти не осуществлялось, однако оно существовало, и его признавали даже варварские правители⁵⁶. Во всяком случае, они настолько жаждали для себя византийских титулов, что приравнивали их к иерархии империи, как и Бонапарт, который очень желал своей коронации папой и брака с эрцгерцогиней Австрийской. Однако Византия следовала за тем, чтобы не предоставлять им титулов, которые могли бы бросить тень на императорскую монархию⁵⁷.

Таким образом, коронация в рождественскую ночь 800-го года стала по отношению к Византии

настоящим предательством; современный католический автор даже написал: «Предоставление императорского титула Карлу Великому означает намерение со стороны папы порвать связи с Восточной империей»⁵⁸. С этого момента на Западе утвердилась Церковь империи, вступившая в соперничество с Церковью Византии. Папа, вместо того, чтобы выступить арбитром – зависимым, кстати, от многих влияний, – стал для Константинополя противником. Более того, проводя такую же унитарную политику, как и Восток, латинский мир должен был получить от разрыва XI века последствия, итог которых в смысле «отчуждения» казался опасным. Тогда канонисты, авторы политико-правовых теорий, утверждали, что можно иметь лишь одного императора, ведь существует только один *Orbis* (мир). И этим императором должен быть римлянин. Константинопольский василевс, таким образом, не рассматривался как настоящий император, поскольку был раскольников⁵⁹. Некоторые даже говорили, что нет больше такой власти, нет империи (*imperium*), ибо не существует империи вне Церкви⁶⁰. Другие занимали более примирительную позицию и отмечали, что ради блага и мира следует согласиться на двух императоров⁶¹. Таким образом, в практических действиях, при заключении союзов, в богословских трактатах, таких, как трактат Гумберта Романского, в буллах понтифика василевс по-прежнему оставался императором⁶². Как бы там ни было, но в этом ощущалась острота вопроса и глубина «отчуждения», вклад в которое, со своей стороны, внес Карл Великий.

4.

Роль крестовых походов

Флери, чьи исторические воззрения часто кажутся нам весьма интересными, датирует схизму началом эпохи крестовых походов⁶³. Факт взятия Константинополя «франками» – теми же людьми, которые уже получили императора – во время четвертого крестового похода привело к непоправимым последствиям. До этого времени на Востоке оставались влиятельные люди, которые, хотя и считали Запад воинственным, трудились для единства⁶⁴. Эти люди будут еще и впоследствии, но они будут работать в куда более сложных условиях недоверия; напряжение атмосферы будут связывать, главным образом, с крестовыми походами.

Факты известны. Их довольно подробно изучали в контексте антилатинской полемики и роста недоверия к латинянам в Византии⁶⁵. От времени первого крестового похода, хоть и предпринятом с целью помочь Византии, и, безусловно, на ее призыв, латиняне показали себя людьми, которых надо опасаться и от которых следует отделаться. Император Алексей Комнин приказал напасть на арьергард Боэмунда перед самым его входом в Константинополь. В тот раз норманский завоеватель ответил актом милосердия и приказал освободить плененных греков. Недружелюбные действия со стороны византийцев продолжались; во время второго и третьего крестовых походов дело дошло даже до случаев отравления. Затем последовал четвертый, позорным вдохновителем которого была Венеция; Константинополь был взят дважды, крестоносцы

сожгли целую часть города, где находилась мечеть, грабежи, возведение на трон латинского императора, латинского патриарха, сдача византийских земель во владение латинским вельможам. Другими словами, это была самая настоящая оккупация. И не было Шемаи, который возвысил бы свой голос и сказал: «Не воюйте со своими братьями!»⁶⁶ Тем не менее, Иннокентий III спас честь папства и звание христианина. Перед походом он недвусмысленно осудил и отрекся от любого предприятия, враждебного византийским христианам; после взятия города вследствие подстрекательства венецианцев, он согласился с этим фактом, видя в нем чудесно средство, дарованное Богом для того, чтобы восстановить союз и объединить силы христиан в их борьбе против турок. Однако он решительно осудил факты насилия против византийцев⁶⁷.

К сожалению, Венеция не уставала, вопреки интересам христианских народов, проводить свою империалистическую политику, вследствие чего на всей территории Ближнего Востока, где она установила свое влияние или правление, возобладало узкое латинство, надолго подрывая саму возможность союза⁶⁸.

Латинизация стала естественным последствием крестовых походов там, где латиняне сумели утвердиться⁶⁹. Понятно, что в то время, когда укрепление церковной власти, канонического права, схоластики, отсутствие исторического чувства и заинтересованности другими народами и мирами утверждали в западном христианстве веру в себя, а значит, и в свою силу. Все это лишало латинян чув-

ства толерантности в отношении законных различий в обрядах, церковной организации, канонического предания и даже в учениях. Правда, и Восток никогда не отличался уважением и пониманием таких различий. Полемика времен Фотия и, в особенности, Керулария основывалась на осуждении латинских обычаев, отличных от византийских, как таких, которые противоречили истинному христианству. Но после четвертого крестового похода наступила эпоха, когда латиняне, в свою очередь, дают примеры безапелляционности. Иннокентий III обязал болгарское и, насколько это возможно, греческое духовенство дополнить свое рукоположение миропомазанием, что, впрочем, не соответствовало их обряду⁷⁰. Легаты папы Григория IX на Нимфеумском синоде в Никее, в Вифинии (1234 г.), который мог стать объединительным, требовали при рассмотрении двух вопросов (*Filioque* и опресноков) непреклонного и безусловного принятия латинской точки зрения⁷¹. Иннокентий IV хотел, чтобы в дальнейшем греки говорили о чистилище, «согласовываясь с традициями и повелением святых Отцов»⁷². Подобных примеров множество⁷³. Очевидно, что в духовной атмосфере крестовых походов, с минимальным чувством и непониманием явных отличий, латиняне рассматривали свою традицию как *единственную*, свои толкования как толкования самих Апостолов и Отцов, и всем своим поведением крестоносцы зачастую отрицали существование и легитимность какой-либо иной традиции, иного обряда или иной Восточной Церкви. Конкретные меры по подчинению

греков латинянам, сформулированные Иннокентием III или Иннокентием IV грустно напоминают ситуацию, сложившуюся во время колонизации, когда местная власть, более или менее непоколебимо сохранявшая свои позиции, контролировалась каким-нибудь чиновником господствующего государства... Как следствие, контакт между Западом и Востоком стал весьма затрудненным, а под воздействием крестовых походов еще более возросло «отчуждение».

Греки решили: «Уж лучше тюрбан, чем тиара!» Кто угодно, лишь бы не Рим! (Смотрите Выводы к нашей работе). Такие чувства не могли не отразиться на их поведении: «Если они изменили христианскому делу, а еще ранее была измена Франциска I (он заключил союз с турками), то в XV в. могут предать православных»⁷⁴. Их ответственность велика, хотя это надо понять. Вспомним новое падение Константинополя в 1453 г. Оно также, по-своему, углубило схизму за счет упадка науки и литературы, вызванного в Византии ослаблением Церкви и переходом ее на положение национальной. Следствием этого стало турецкое завоевание и господство на всем Ближнем Востоке и, наконец, укрепление политики турков, которые охотно вели переговоры с православными иерархами, стоявшими во главе национальных общин, пренебрегая латинянами⁷⁵.

5.

*Контакты после взятия Константинополя
и поведение латинян*

Список причин политико-религиозного отчуждения этим далеко не исчерпывается. Ибо после 1453 года Контакты между греками (восточными) и латинянами продолжались. Конечно, это были политические, гуманитарные и торговые контакты; были контакты с западными христианами. Чтобы быть достаточно объективным, справедливости ради, нам следует упомянуть об актах истинного христианского братства, взаимопомощи, симпатии, терпимости, а также о тех благотворительных жестах, которые латиняне постоянно делали на Ближнем Востоке (больницы, школы, различные виды помощи, научные исследования и т. д.)⁷⁶. Но это не наша тема.

Каким бы реальным все это ни было, какими бы неопровержимыми ни были эти факты, показывающие, вероятно, настоящую неблагодарность людей Востока, есть и другой довольно важный факт: восточные, отделенные от Рима, вернее, православные, упрекали латинян, точнее, римских католиков, за то, что они всегда были агрессивно настроены по отношению к православию, постоянно проводили политику разрушительного и ничем не сдерживаемого прозелитизма⁷⁷. Они также говорят о гордости латинян и их пап, об их стремлении к господству и насилию⁷⁸. Они упрекают католиков, используя невнятное слово «прозелитизм», которое может выражать множество безотчетных обид.

Во всех этих упреках содержится много нечетких положений, которые не выдержали бы объективного и взвешенного анализа, множество преувеличений, а также искреннего доказательства невинности, подсказанного серьезным испытанием совести. Это говорится вовсе не для того, чтобы любой ценой снять с себя обвинения, а тем более не для того, чтобы обвинить других. Гораздо правильнее осознать уместность тех упреков, которые так или иначе адресованы нам. Нас обвиняют в том, что мы используем силовые методы и, вместо того, чтобы в отделенных восточных христианах видеть наших братьев с их особыми дарами, которые следует уважать, смотрели на них как на христиан второго сорта, которых необходимо приобрести, то есть завоевать, чтобы дать им те богатства, коих у них нет. Нас упрекают именно в такой снисходительности, колонизаторской психологии, в едва скрываемом желании господствовать. Справедливо или несправедливо, но именно под таким углом зрения православные видят присутствие латинян, свои отношения с ними, все усилия латинян со времени разделения.

Таким образом, из всей этой истории наиболее показательным, особенно со стороны православных, на наш взгляд, является целый комплекс недоверия, скрыто подогреваемый всей слепой силой инстинкта самосохранения. Нет более сильного комплекса, чем комплекс недоверия, когда оно входит в сословный дух и служит для того, чтобы оправдывать сознание своего отдельного бытия. Это делает недействительными самые четкие и обоснованные

объяснения, от этого изначально теряют смысла любые усилия к сближению, ибо наименьшая слабость, малейшее раздражение становятся мотивом для того, чтобы оставаться разделенными и продолжать войну⁷⁹ ...

ФАКТОРЫ
КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОГО
ПОРЯДКА



1.

Языки

Язык. Не будем настаивать на тщательном рассмотрении этого вопроса, несмотря на всю его важность, поскольку он уже считается классическим и изучался так, что теперь немного можно добавить к этой теме⁸⁰.

Вопрос языка особенно важен для нас по трем причинам. Язык – это, прежде всего, инструмент общения. Если мы не понимаем друг друга, невозможно установить какие-либо контакты. Однако латынь в Константинополе была сохранена только для административного и юридического употребления⁸¹. На Западе, в Риме, благодаря монахам, прибывшим из неаполитанского региона и Большой Греции, людям был известен греческий язык. Этот язык, важный для понимания истоков традиции, изучали образованные клирики⁸². Однако фактом есть то, что христианский мир, к сожалению, был резко расколот надвое по языковому принципу. Греческие Отцы на удивление мало интересовались латинскими Отцами, последние же едва ли были более информированы о греках (все же, немного лучше: см. четвертую и пятую главы труда Барди). Подобная ситуация препятствовала общению, которое поддерживается обменом мыслями и приобретенным благодаря этому сознанием того, что существуют иные подходы, иные способы воспринимать и постигать таинства; а также иные, в равной степени законные, способы исповедания своей веры в культе и организации церковной жизни. Расплатой за лингвистический провинциализм,

рано или поздно, должен был стать своеобразный провинциализм мысли, направлений и суждений, некоторая односторонность в богословской и канонической традиции: одним словом, ощутимое падение духа общности, если не самой способности к этой общности.

Язык – это знак культуры; он играет важную роль в том уважении, которое другие люди питают к нашей культуре. Позднее мы еще вернемся к тому, как латиняне и греки критически оценивали друг друга. С точки зрения самого языка, если латиняне ошибались из-за своей чрезмерной подозрительности, то греки испытывали некоторую снисходительность, если не полное презрение, к латинянам⁸³...

Но язык является не только знаком идей, которые существуют сами по себе; он также формирует идеи. Он помогает, еще до появления мысли, сформировать то, благодаря чему мыслят. Это своеобразное внутреннее зеркало, в котором отражаются наши восприятия, которое создает своеобразный климат того, что называют ментальностью⁸⁴. Факт, известный всем переводчикам: для многих понятий, которые наиболее экспрессивно выражают глубокие истины, не существует точного соответствия при переводе с одного языка на другой. Как, например, перевести немецкое слово *Gemüt*, английское *worship*, французское *carrefour*, русское *соборность*? Факт, хорошо известный историкам догматов и деятелям-унионистам: между православными и нами есть много трудностей, связанных с вопросами языка и терминологии, трудностей, которые были в прошлом, но часто встречаются и теперь.

Есть широко известные трудности с терминами *prosôpon-hypostasis-substantia*. Есть случаи менее значительные, но не менее важные: греки и русские в общем переводят «безошибочность» словом, которое также означает непогрешимость (*infaillible* = ἀναμάρτητος = непогрешимый); в греческом языке нет слова, эквивалентного латинскому *vicarius*⁸⁵; слово αἰτία означает первопричину⁸⁶; слова, соответствующего понятию «сатисфакция» (*satisfaction*), мы не встречаем, или почти не встречаем, в греческом словаре⁸⁷; напротив, переведя μετάνοια как *poenitentia*, латиняне часто приближали *poenitentia* к *poena*, развивая свою мысль в направлении идеи дел покаяния и удовлетворения⁸⁸. Имеется достаточно случаев, к которым можно прибавить множество других; смысл их вполне ясен; в то же время весьма важны их богословские последствия, равно как и их экклезиологическое значение.

Это значение соотносится с условиями, самими возможностями общности, а, значит, и единства. Опять-таки, эти последствия выражаются в «отчуждении» в мысли и взаимопонимании.

2.

Отличие общих культурных условий

Латиняне считали греков слишком коварными; они часто даже жаловались на их хитрость и лукавство⁸⁹. Именно греки, говорили они, виновны во всех ересьях⁹⁰. Греки же, со своей стороны, обвиняли латинян в варварстве и бескультурии: разве Запад, начиная с V века, не был наводнен варварами⁹¹?

Часто замечают, что поскольку Константинополь является продолжением Римской империи, то его школы и культура продолжают школы и культуру античности⁹². Таким образом, если Запад, который возвращается к жизни вместе с варварскими народами после того, как был ими поглощен, оставался в своей массе невежественным, а его культура была сохранена за счет небольших церковных центров, монахов (миряне вплоть до XIII века часто оставались безграмотными), то в Византии всегда были образованные миряне, корпорация грамотных имперских чиновников⁹³. Огромным преимуществом Константинополя было то, что там миряне могли заниматься даже церковными вопросами; византийские священнослужители не могли вносить какие-либо изменения в традиционную церковную дисциплину, как это бывало на Западе. Сверх того, и вследствие вышеизложенного, Восток не знал ни чрезмерного усиления церковной власти, ни острой критики со стороны мирян, ни антиклерикализма, который возникал вследствие этого и начало которого у нас Флери выводит из XII в. от Арнольда Брешианского⁹⁴.

Однако существуют и другие аспекты данного вопроса, которые, возможно, и не являются столь положительными, но вместе с тем влияют на процесс постепенного «отчуждения», который мы анализируем. Не отбрасывая противоположного мнения относительно «цезарепапизма», о котором мы уже говорили и на котором настаивают в своих исследованиях многие католики, отметим весьма важный факт, на который указывал Баумштарк⁹⁵. На Востоке

и на Западе христианству сопутствовали абсолютно различные исторические предпосылки: на Востоке – тысячелетняя культура, на Западе – варвары и вчерашняя культура, пришедшая непосредственно из Рима. Здесь и там имело место вторжение нового народа, однако оно осуществлялось в абсолютно различных условиях. На Западе в Церковь вошли германцы, принесшие с собой новую жизненную силу; на Востоке – арабы, которые представляли иную религию и ничего не принесли в Церковь, а напротив, привели греческий мир к замкнутости в самом себе со своей национальной Церковью. Отсюда мы видим на Западе молодость, свободное поле для деятельности, христианство выступает здесь как сила роста, которая, не колеблясь, выходит на новые пути; схоластика стала здесь (и была...) феноменом и плодом юности. Запад сумел найти возможность создать новое право, опираясь одновременно на Рим и на германский мир. На Востоке же древняя культура и христианство, придавленные исламом, впредь представляли лишь образ вчерашней силы. Традиционализм⁹⁶!

Обозначить основные отличительные условия развития культуры Востока и Запада довольно легко. Гораздо труднее, тем более в столь малой по объему работе, охарактеризовать их содержание. Строго основываясь на церковной точке зрения, мы удовлетворимся лишь несколькими словами об обряде – тема, которую мы надеемся когда-нибудь раскрыть более основательно. Отметим те различия, которые возникли в богословском методе, укажем на некоторые основные отличия, которые в связи

с этим возникли, напомним несколько моментов, когда ощущения некоторого глубинного отличия и даже противоположности, становилось особенно четким и аргументированным. Наконец, укажем на достойное сожаления заострение этих различий, особенно заметное, по меньшей мере, на Востоке, на ощущении этих различий. А откуда – наши следующие параграфы.

3.

Ритуалы. Униатство

Можно брать слово *обряд* в его узком смысле, как совокупность способов совершения церковного культа Церкви, как это зафиксировано в правилах богослужения: внешний аспект его восприятия. В конечном счете, обряд — это лишь внешняя система выражения, в целом индифферентная к его содержанию: это некое убеждение, рассматриваемое как существующее в себе, общепольное, которое может быть перенесено в другую систему выражения, в тот или иной обряд. Подобное перенесение потребовало бы лишь решения проблемы языка и способа богослужения или обрядности... И напротив, понятие обряда можно взять в самом богатом и широком смысле. Он охватывает всю совокупность форм и признаков, в которых данная общность проявляет свою христианскую веру и живет ею. В этом смысле обряд не только касается литургических правил, но также охватывает богословие, стиль организации церковной и религиозной жизни, и т. д. Таким образом, по своей сути это, собственно, и есть хрис-

тианская жизнь, такая, какой она коллективно воспринимается и создает собственные общие формы выражения.

Итак, в течение долгого времени верующие и мужи Церкви сохраняли в отношении обряда некую глубинную духовную свободу. Мы уже упоминали, как вплоть до второй половины VI в. и даже до начала XIII в. довольно легко переходили с Востока на Запад и наоборот, участвовали в богослужениях с местными людьми, используя тот или иной способ и язык⁹⁷. «В VI веке в Риме, когда ребенка приносили для крещения, аколуф* спрашивал: «На каком языке исповедует он Господа нашего Иисуса Христа? В зависимости от ответа, он возглашал Символ веры по-гречески или по-латыни»⁹⁸. Здравый плюрализм. Все было разрушено после IV Крестового похода, вследствие латинского господства на Востоке и политики латинизации папы Иннокентия III и Иннокентия IV. Как пишет Домн О. Руссо, Флорентийский собор одновременно признал полноту восточного обряда и определил принципы четкого разделения между греческим и латинским обрядами. Честно говоря, нам кажется, что изучение употребления слова *ritus* (обряд, ритуал) приводит к следующему заключению, которое, отнюдь не противоречит такой констатации, но при этом уточняет: *ritus* еще до наших времен означало конкретный обряд, способ богослужения, конкретное выражение веры.

* От греч. ἀκόλουθος – спутник, сопровождающий. В древней Церкви – церковный служитель, помогающий священнослужителям совершать богослужение – Прим. ред.

Флорентийский собор в том же смысле употребил слово *consuetudo* («обычай», «привычка»)⁹⁹. С тех пор – а когда на самом деле? – обряд превратился в абстрактную реальность, в вещь в себе; из нее сделали некую единицу: вот тогда и возник *восточный* обряд.

Безусловно, такое изменение произошло из-за разделения. Вследствие латинизации, создания униатских церквей, соответствующей реакции православных и той систематизации различий, которую они проводили в течение десяти веков полемики и, наконец, в XIX в. Было утрачено столь почитаемое своеобразие духовной свободы, с которым обсуждались все вопросы отличий конкретных богослужений. Вопрос обряда идентифицировался с самим вопросом Церкви.

Тем более, что на Востоке почти не различают и совсем не разделяют понятия обряд и вера. Мы, люди Запада, склонны к анализу и абстрагированию. Мы рассматриваем веру как совокупность истин, которые по самому своему определению могут иметь разнообразные выражения; мы критически рассматриваем отношение символа к реальности. Люди Востока усматривают более прочную связь между обоими понятиями; для них ритуальный символ является действенной верой. Итак, и различные проявления должны соответствовать разным верам. О том, кто сменил обряд, говорят, что он поменял веру¹⁰⁰. Широко известно, что в списке претензий латинянам, составленном греками, всевозможные отличия в обрядах и обычаях переплетаются с сугубо догматическими вопросами, хотя еще такой человек, как

Фотий умел отличать одно от другого. И наконец, что важно, Церковь на Востоке воспринимается не столько как объект доказательства веры и следствие религиозного выбора, сколько в качестве конкретной общины, к которой христианин принадлежит, как обычно принадлежат к конкретному обществу.

А отсюда видим, что если на Западе слово «обряд» охотно воспринимают в узком значении этого слова, то на Востоке оно понимается шире и глубже¹⁰¹. Им определяется здесь очень простая и очень глубокая набожность, которая развивается не аналитически в логических дедукциях или практических умозаключениях, но постоянно оживляется в церковном богослужении. Это тот тип набожности, в котором суть обряда, суть веры и Церкви соединяются в единое жизнеутверждающее целое. Возможно, в нем есть свои слабости, что оно не всегда отвечает требованиям современного мира, каким его сделала история. Очевидно, что вследствие этого произошла чрезмерная абсолютизация обряда, сильно идентифицируемого с каким-то абсолютным понятием. По нашему мнению, только восстановление единства и общности могло бы вернуть христианам ту своеобразную свободу уважения, которая царила в первые шесть или восемь веков нашей эры. В состоянии нынешнего разделения, чрезмерно абсолютизируются вещи, которые считаются весьма важными, но не абсолютными; здесь абсолютизируется организация вместе со всем своим административным и правовым наполнением; там – обряд.

Именно в такой перспективе, во всяком случае, не смотря на менее значимые и осознанные обосно-

вания, православные так жестко критикуют любую попытку их присоединения, попросту придавая католицизму, пропитанному латинским духом, обличие восточного обряда. Попробуем теперь внимательно еще раз прочесть следующие строки о Георгия Флоровского: «Здесь есть роковой самообман. Либо действительно обряд остается только обрядом – тогда никакого “соединения” не происходит, и самый обряд деформируется, превращается или вырождается в церемониал, выдыхается, обесмысливается. Либо обряд воспринимается во всем своем иератическом реализме – но тогда неминуемо разрываются грани западного, или римского, самочувствия. В обоих случаях не получается соединения: оказывается, что в действительности Рим совсем не владеет “восточным обрядом”. Это совсем не “обряд”, но живая реальность иного, не-римского христианства»¹⁰², то есть, здесь восточным может быть только православный обряд.

Выяснение подобного утверждения потребовало бы определенного разграничения, которое было бы возможно при более полном изложении материала. Но, коротко говоря, если «православный» означает здесь лишь апостольское христианство в его восточной традиции, такое утверждение может быть допустимым и приемлемым (сравните вывод настоящей книги). В нем слишком поспешно и с недомолвками говорится о той возможности, которую осуществляет в Римско-Католической Церкви подлинное католичество, в которой действительно могло бы существовать апостольское христианство – в соответствии со своей традицией и в своей

восточной форме, в общении с западным по своей традиции и формой апостольским христианством, под главенством *cathedra Petri*. В намерениях Рима, а зачастую и на деле, униатские Церкви являются предвосхищением, подготовкой, этапом такого плана: чем-то наподобие присутствия Вениамина рядом с Иудой во время раскола десяти колен, которое стало обетованием будущего воссоединения¹⁰³. Однако, фактически и исторически, существование униатских Церквей и настойчивые усилия Рима по их учреждению были восприняты на отделенном Востоке как настоящее предательство, как отсутствие уважения к Востоку, как нежелание всерьез относиться к нему – врожденная невозможность воспринимать всерьез – причины того, почему он не желает равняться на латинизированный католицизм, короче говоря, всерьез принимать причины «отчуждения», которые мы пытаемся проанализировать в данной работе. К этому, разумеется, примешивается множество необдуманных эмоциональных факторов, лишенных смысла. Таков факт, и можно было бы не принимать его всерьез, но в глазах православных *уния*, в своих глубоких проявлениях, является карикатурой и даже отрицанием единства¹⁰⁴.

4.

Богословский метод и главные различия в доктринальных концепциях

Дон Вильмарт (Dom Wilmart), прекрасный знаток древних текстов, писал, что верующий IV или

V века гораздо лучше сориентировался бы в вопросах благочестия XI века, нежели верующий XI века в тех же вопросах XII века¹⁰⁵. На стыке XI и XII веков произошел большой разрыв. Однако он коснулся только Запада, где в период с конца XI до конца XII века все изменяется; его нет на Востоке, где во многих отношениях христианские дела и сегодня находятся в том же положении, что и тогда (и в каком они были у нас) до конца XI столетия. Такая констатация появляется тогда, когда глубже постигается состояние дел, однако она побуждает к серьезному размышлению, поскольку переносит нас именно в то время, когда схизма приобретала такую форму, которой уже невозможно было ничего противопоставить.

Невозможно, чтобы совпадение было чисто внешним и случайным. Возможно, мы находимся скорее в сердцевине нашей темы. Тем не менее, имея готовность вернуться к ней в какой-нибудь другой день, не будем излагать здесь этот обширный и увлекательный вопрос во всем его объеме, а лишь с точки зрения богословия и, прежде всего, в соответствии с его статусом, не вдаваясь в детали.

Между концом XI и концом XII веков на Западе произошел решительный поворот; там начался переход:

а) от преимущественно эссенциалистского видения мира к натуралистическому, интересующемуся существованием. Переход от мира назидательной причинности, где высказывания получают свою истинность на основе трансцендентной модели, которую имитируют вещи, к миру результативной

причинности, где разум ищет истину в вещах и их эмпирических обусловленностях;

б) «от символа к диалектике»¹⁰⁶. Можно было бы сказать точнее – от синтетического восприятия к анализу и «вопросам». Это стало началом схоластики¹⁰⁷, столь широко теперь изученной. По нашему мнению, именно в этом кроется главное. Различие между двумя мирами заключается в природе синтетического восприятия, которое ищет отношение частного к целому, и в природе анализа. Разве не к этому, в конце концов, сведет свою критику католицизма в XIX веке религиозная философия славянофилов¹⁰⁸?

в) от традиционного режима, который так хорошо согласуется со статусом синтетического восприятия, к школьному, университетскому режиму, к формулировке проблемы и личным поискам, которые согласуются с анализом. Восток продолжает следовать традиционному режиму, и, как на одно из главных отличий православных народов, можно указать на тот факт, что они не были сформированы школой, наподобие латинян¹⁰⁹. Латинские богословы, привыкшие к схолистике, нередко приходили в смущение, видя, как греки не прислушиваются к их важным доказательствам и замыкаются в мире патристических текстов и канонов соборов. Уже Гумберт Романский убедительно подмечал этот факт¹¹⁰. Времена слишком изменились с тех пор, как греки называли латинян варварами; эти варвары создали новую науку, наполненную открытиями, которые сформировали новый

мир. Но эта наука оставалась чуждой для Востока, который не знал ни схоластики¹¹¹, ни Реформации, ни рационализма – трех важнейших факторов, по которым современный католицизм смоделировал свой образ. Таким образом, Запад направил вектор своего развития к аналитическому способу познания – познания, по сути своей, рационального. Ему потребовалось определить точные границы вещей, увидеть эти вещи, так сказать, одни отдельно от других. Приблизительно в рассматриваемую нами эпоху, с незначительным, может быть, отклонением, в первой половине XIII века на Западе возникает и развивается новый тип преподавания и богословских исследований. К монастырскому, созерцательному типу образования и обучения, связанного с литургической жизнью аббатств или кафедральных соборов, которые преобладали в то время, присоединяется, а затем и замещает его, преподавание и обучение университетского, рационального типа. Показательным примером той поры стал уход Абеляра из монастыря Нотр-Дам на холм святой Женевьевы, где возникнут наши главные школы. На Востоке образование и изучение богословия, а стало быть, философии, оставались верны своему религиозному статусу. Не только в неоправославной школе, ярчайшим представителем которой был о. Сергей Булгаков, назидательное познание не было ни отдельной философией, ни чистой мистикой, ни научным «богословием», но и тем, и другим, и третьим¹¹². Не только в среде славянофилов была выдвинута идея интегральных и живых знаний, в эпистемологической структуре которой появляются

нравственная честность и любовь¹¹³. Насколько нам известно, именно в ней содержится основная черта византийской философии¹¹⁴. Нет уверенности в том, что недоверие, если не пренебрежение, с которым православные славяне относятся к «рационализму», «Эвклидову уму», по выражению Достоевского, что стало для них синонимами «внешнего», «мирского» (известное русское «внешность»), чтобы такое недоверие стало счастливой и положительной ценностью. Возможно, что полвека марксистского режима побудили русское Православие одним движением преодолеть тот путь, которым мы шли семь долгих столетий, предаваясь анализу и рационализму. Безусловно, пройти этот путь она сможет только в непрерывности своих традиций и обычаев, и, быть может, он хоть немного приблизит его к нам... Пока же эта традиция пребывает в состоянии живого познания и апофатизма. Насколько латиняне вообще и Риму в частности (для которых, это, прежде всего, собственное призвание и харизма) нуждаются в его определении, настолько Востоку необходимо оставаться без определений¹¹⁵. Не определять, скажем точнее, это именно то, что они получили от нас: пример Успения Богородицы весьма показателен в этом отношении.

Действительно, многие пункты вероучения не утвердились на Востоке (православном) и что здесь можно поддерживать, что здесь поддерживалось и что, возможно, еще и теперь поддерживают фактически самые разные позиции, порой даже позиции католические. Отец М. Жюжи пришел к выводу, что объединение могло бы легко осуществиться,

поскольку в состоянии доктринальной неопределенности, в которой они находятся, православные Церкви могли бы согласиться с принятыми у нас определениями, которые имеют для нас силу догматического закона¹¹⁶. Но стоит ли по этой причине принимать восточных за латинян? Дело ведь не в том, что у них нет определений, а в том, что они не испытывают в этих определениях потребности и не стремятся их иметь. Нельзя сразу же брать в качестве средства объединения то, что ему препятствует. Нужно, прежде всего, учитывать собственный *эмос* восточных Церквей, их *pietas* (благочестие), как мы бы сказали. Вспомним хотя бы подобный случай с англиканами, для которых это слово означает множество понятий. И лучше всего те понятия, которые тяжело определить и которые в религиозном отношении являются аналогией культуры – если согласиться, что, по известному определению, культура – это то, что остается, когда все прочее уже забыто.

Такое положение относительной неопределенности, тем не менее, весьма важно в перспективе объединения, а мысль о. Жюжи содержит большую долю истины, и нам следует как можно бережнее к ней отнестись. Православие сохраняет, таким образом, некоторую пластичность и возможность, которую даже странно было бы выводить куда-нибудь вовне, но которая сама по себе могла бы занять благоприятное положение для единения. Изучая эти различия, мы были весьма изумлены ходом восточной мысли, по крайней мере, ее высказываниями относительно некоторых фактов, весьма важных для

объединения, как скажем чистилище или главенство Рима¹¹⁷, тем, что существует весьма обширное и глубокое пространство идей, где Восток и Запад имеют на удивление общую традицию.

В той, несомненно, важной области, где определения есть у нас, а не на Востоке, случилось так, что богословы и люди восточной Церкви высказываются то в смысле различия и максимальной противоположности, то в смысле католическом, или очень близком к нему – так бывает в моменты, благоприятные для воссоединения, или со стороны людей, расположенных к нему. Католические апологеты любят приводить и использовать именно такие благоприятные тексты. Они правы. Мы более не следовали бы им, если бы в своих потаенных намерениях они, опять-таки, не имели стремления ради латинизированного католицизма устранить всякое различие между восточной и западной традициями. Напротив, мы хотели бы подчеркнуть очень важный факт, который мы найдем в заключении к настоящему труду: схизма как «отчуждение» не прекратилась. С ней можно покончить тогда, когда до максимума будут доведены различия, которые при здравом обосновании могли бы не препятствовать общению, как, скажем, в случае с *Filioque* (В. Лосский). С другой стороны, мы могли бы воспрепятствовать схизме и трудиться над тем, чтобы рана зарубцевалась, всякий раз, когда мы отдаем должное тому, что принимается за истину, ищем и находим, сначала на уровне мысли, а затем и на уровне толкования, представление, которое следует в направлении общения.

Понятно, что мы не можем рисковать, предпочитая углубление отчуждения восстановлению отношений и глубокого единства на основании известного выражения св. Киприана: «*licet, salvo jure communionis, diversum sentire*» («можно мыслить иначе, сохраняя закон общения»)¹¹⁸. По существу, на Востоке и на Западе все одинаково, и все различается. Когда-то мы предложили связать значительное число этих различий с платоновской линией мысли, которой в основном придерживался Восток, и аристотелевской линией, которой следовал Запад¹¹⁹. Но никто и не ждет здесь от нас главы о сравнительном символизме...

5.

Затвердевание этих отличий

Религиозно-культурные различия весьма важны; они ведут к тому, что даже там, где фундаментальные позиции совпадают, все совершенно различно, потому что оно по-разному ощущается, истолковывается, выражается и переживается. Вот почему мы отвели этим элементам столь важное место в *Chrétien desunis*¹²⁰. Чрезвычайно интересные критические взгляды Вл. Лосского, которые мы тогда учили, не поколебали положительной основы наших убеждений, подтвержденных множеством сведений, авторы которых – знатоки и добрые друзья Востока¹²¹. Мы хотели бы, чтобы все католики осознали эти факторы и их важность, чтобы они с симпатией и терпением осмысливали дух Востока, сам дух Православия. Этим в основ-

ном объясняется тот факт, что мы в серии *Unam sanctam* учли разные труды о движении славянофилов.

Речь не идет об упразднении этих различий; их не следует абсолютизировать. На примере обряда мы увидели, насколько реальна такая опасность. Однако здесь и там она проявляется несколько по-разному.

С католической стороны она проявляется в намерении связать кафоличность намерений с фактическим латинизмом, практически идентифицировать часть христианской традиции с самой традицией, как в плане церковной жизни, так и в плане веры и богословской мысли. Мы говорим: часть христианской традиции, и под этим понимаем не только западную форму, но и некоторый момент этой традиции, например, схоластический, средневековый или барокковый, или же момент ее административной централизации, и т. д. Поэтому такой естественной выглядит склонность считать приобретенные идеи традицией!

С восточной, точнее, православной, стороны существует опасность отождествления истинного христианства с Православной Церковью не только в плане догматическом, но и с самими ее национальными и восточными формами. Сознание истинного христианства идентифицируется с понятием самого Востока. Восток сам по себе чист, свят, глубок, благословлен Самим Богом¹²². Сколько раз ощущали мы у наших православных собеседников подсознательные отсылки, в соответствии с которыми все оценки сводятся к следующему: все

западное – безжизненное, поверхностное, внешнее, механическое; все восточное – глубокое, внутреннее, живое...

Для значительного числа народов Ближнего Востока, Церковь (православная, но также несторианская или монофизитская) всегда была национальным убежищем от различных посягательств или гнета, которым эти народы подвергались. Следствием этого стало более прочное соединение христианства с этническими особенностями. В России, где это проявлялось в меньшей степени, Православная Церковь тесно, практически неразрывно сплелась с жизнью народа: эта связь стала там настолько прочной, что даже режим большевиков не в силах был ее разрушить (1941 год...). К тому же славянофильство XIX века тесно связало чувство идентичности народа (русского) с истинным христианством. Оно воспользовалось вкладом романтизма и немецкого идеализма, а также немецкой идеей «*Volkgeist*», которую славянофилы перенесли в богословие высокодуховной Церкви, где народ (православный народ, русский народ) сам являет себя как носитель истины и святости¹²³. Нам кажется несомненным то, что славянофилы дошли до недопустимой религиозной абсолютизации восточных и национальных элементов, по крайней мере, так, как они понимали их при их крайней идеализации. Критика Соловьева в большой степени обоснована¹²⁴. Всякий читатель Достоевского знает, что у него это дошло чуть ли не до идолопоклонства перед «русским христианством» и «русским Богом»¹²⁵. Именно в конце XIX века, проследовав

по новым путям, открытым славянофилами, эти антропологические и религиозные различия были систематизированы: кажется, первым это с размахом и глубиной совершил князь Евгений Трубецкой¹²⁶. Помимо всей литературы о русской душе, все это имело результатом возрастание и усиление сознания непохожести на людей Запада, увеличило пропасть...

Конечно же, подобная абсолютизация местного и культурного элемента разрушает любую возможность объединиться однажды в одну нераздельную общину. Несомненно, обострение культурных особенностей было одновременно и результатом и причиной схизмы. Эту роковую причину схизмы с большой богословской глубиной исследовал покойный Дом Николас Оймен (Dom Nicolas Oehmen)¹²⁷. Израиль как народ избранный Богом, не был замечателен своей культурой; люди были призваны объединиться (*ecclesia*) в чистой вере в Слово, в чистой благодати Иисуса Христа, то есть, в над-человеческом, над-рациональном и над-культурном плане. Разделения пришли тогда, когда в религию проникли аспекты культурного, человеческого порядка: эллинизм, латинский темперамент, схоластика, и т. д. В этом смысле схизмы связаны друг с другом как звенья одной цепи, и можно сказать, что схизмы XVI века не было бы без схизмы XI века, а та в свою очередь не случилась бы, если бы не было первого разрыва, того разрыва вследствие которого христианская Церковь оставила человеческую бедность народа Божия ради земного богатства народов.

Конечно, можно было бы сказать очень много. Можно было бы, как мы показали это в *Chrétiens désunis*, рассмотреть объединительные стремления в рамках католицизма, а его самого в перспективе той полноты, в которую народы и культуры должны привнести нечто свое. Во всяком случае, проблема здесь стоит во всей своей силе.

**ФАКТОРЫ
ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОГО
ПОРЯДКА**



1.

Изначальная дуальность эkkлезиологических миров и частые разногласия

Если не с самого начала, то, по крайней мере, со времен мира Константина, существовала двойственность, утвердились два эkkлезиологических мира – «*uterque orbis*», как свое время напишет папа св. Симплиций¹²⁸. Воссоздать эволюцию этой двойственности в состоянии взаимного отрицания и «отчуждения», принятие которого само по себе уже есть схизма, означало бы лишний раз пересказать историю обеих Церквей. Отметим лишь некоторые вехи, чтобы показать их значение, а не с целью полного воспроизведения.

342 год: Сардикийский собор, «первое значительное проявление антагонизма между двумя частями христианства»¹²⁹. Дело не в том, как иногда утверждали, что собор по своему составу был чисто западным¹³⁰. Но он проходил на границе двух миров, на территории, принадлежащей Западу. На нем говорили по-латыни, его документы составлялись, прежде всего, на латыни, а их греческий переводчик, что весьма важно, изменил и приуменьшил важность канона относительно Рима как верховной инстанции¹³¹. Теперь уже противопоставлялись друг другу не только две разные доктрины (западная доктрина была более здоровой), но и две группы глав Церквей, и два способа восприятия канонического правила жизни и церковной общности.

Кризис и раздоры, порожденные арианством, стали для Востока и Запада поводом констатировать тот факт, что они озабочены совершенно разными

вещами, что они мыслят по-разному. Дошло до того, что как и в Сардике произошли одновременно два собора, как, например, в 359 году (в Римини и Селевкии). Как уже отмечалось выше (см. сн. 3) те отрезки времени, когда Константинополь и Рим разрывали общение между 323 и 787 гг., или между 337 и 843 гг.: ясно, что взаимное отдаление вошло в некоторую привычку...

Именно под таким знаком неявного разрыва проходили сложные и нескончаемые проявления Антиохской схизмы¹³², несмотря на благородные усилия св. Василия отыскать единство под эгидой Рима. В чем же была суть этого вопроса? Личные проблемы, православный ригоризм или вопросы личных качеств? Или же, как полагает о. Каваллера, разногласия в понимании церковной дисциплины? Так или иначе, дело дошло до длительных разрывов между общинами (нередко частичных и не всегда между собой связанных, поскольку оставалось в общении с двумя Церквями, прервавшими взаимные отношения); опять-таки, удалось созвать параллельные и сомнительные соборы (в Константинополе и Риме в 382 году). Именно в этой не слишком благоприятной атмосфере наименование «Второй Рим» для Константинополя начинает свое официальное и каноническое существование (Константинопольский собор 381 года). Но, в общем, в результате Восток и Запад разделились¹³³. Но даже если вслед за о. Каваллера (р. 318, п. 1, 319) не подчеркивать признаки типичного антизападничества у восточных (сирийцев), получается, что «отношения Восточной и Западной Церквей в последней трети IV века четко

определились». Как с одной, так и с другой стороны, вопреки искреннему желанию согласия, господствовали непонимание, расхождения во взглядах, отсутствии симпатии»¹³⁴.

Часто на Востоке и на Западе по-разному реагировали на ереси V столетия: пелагианство и вопрос о благодати¹³⁵, на затруднения в христологии, несторианство и монофизитство. До, а особенно после Халкидонского собора, Восток, охотнее реагировал в александрийском смысле, то есть был более расположен к монофизитству; Запад же всегда стремился спасти, если можно так выразиться, часть несторианской истины, которую закрепил Халкидон. Сопrotивление осуждению Трех Глав, которого хотел Юстиниан (Феодора), объединило Африку, Италию и Иллирик¹³⁶. Неодинаковые подходы к тайне Христа на Востоке и на Западе – здесь более отчетливая оценка проявления Его человечества, там – нисходящая линия от небесных реалий в чувственный мир – не не могли не найти своего отражения и соответствия в литургии и экклезиологии. На Востоке – величественная литургия-мистерия, «небо на земле»; Церковь таинственна, священна и молитвенна, мало прибегающая к требованиям своей странствующей и воинствующей сути. На Западе, особенно в Риме, литургия более строгая, ориентированная на формирование личности и ее моральных потребностей¹³⁷; это Церковь, более очевидно отмеченная системой воинствования и человеческого выражения духовно-небесной власти (власти Петра и Христа).

В то время, когда Рим все более и более находит (и принимает) симбиоз с западной, то есть варвар-

ской, властью, Константинополь все более и более обращается на Восток. Фр. Дворник выявил отличительные признаки этого факта, замечая, в частности, какие Церкви были представлены на соборах VII, VIII и IX веков¹³⁸. Иллирик, в частности, греческий по языку, но римский по патриаршему подчинению, в списке отсутствует. Мы уже отмечали, как после Ираклия (610–641 гг.) во время централизации и обновления, к которому пришла Византийская империя вследствие арабской опасности, происходит более полная эллинизация и национализация Церкви, подчиненной Константинопольскому патриарху, чье влияние все усиливается¹³⁹. Политико-религиозный полуразрыв достигает высшей точки в середине VIII века как следствие иконоборческого кризиса. Императоры воспользовались иконоборчеством как средством для того, чтобы прибрать Церковь к рукам (*Эклога* императора Льва III в 726 года начинается заявлением, в котором он относит к самому себе текст Ин. 21:15 сл.)¹⁴⁰. Это было то время, когда папство находилось под защитой франков; это давало ему материальную базу для независимости от василевса. Охлаждение, «отчуждение» обоих *Orbis* в связи с этим проявляются трагически. Однако, поскольку почитатели икон нашли поддержку в Риме (Григорий II) и частично победили благодаря этой поддержке, они представили западному собору каноны Седьмого Вселенского Собора 787 года. Это действительно был последний общий собор. К сожалению, Карл Великий, новый защитник папства, утратил эту возможность объединения (Каролингские книги

и Франкфуртский собор 790 и 794 годов.). Он также оказался виновным в углублении взаимной неприязни. Ибо это было именно то время, когда он силком навязал *Filioque* Церквам своей империи, а своими каролингскими книгами дошел даже до отрицания понятия *per Filium*, поддерживая в головах греков мнение о том, что латиняне принимают два источника Святого Духа и что формулы многих восточных Отцов, которые Флорентийский собор признал как возможно эквивалентные *Filioque*, на самом деле ему противоречат. Также Хомяков и славянофилы именно этим временем датируют «нравственное братоубийство», и инициативу разрыва, которую они целиком приписывали Западу¹⁴¹! Однако папа Адриан I отстаивал решения VII Вселенского Собора, выступая против каролингских книг; он также защищал исхождение Святого Духа «от Отца чрез Сына» («*a Patre per Filium*»); папа Лев III отстаивал перед посланниками Карла Великого позицию, которая будет принята многими восточными: легитимность учения, незаконность прибавления *Filioque*; позднее он приказал вырезать и установить перед могилой Святого Петра две серебряных пластины с текстом Символа Веры – один на латыни, а другой на греческом языке, без *Filioque*¹⁴².

2.

*Развитие логики «Имперской Церкви»,
стремление Константинополя к автономии.
Точки разногласия (Иллирик и Болгары)*

В продолжение всей той истории, отдельные эпизоды которой мы вспомнили и которая в своей совокупности стала историей растущего «отчуждения», константинопольские митрополиты увеличивали свое влияние и развивали то, что большинство западных историков называет их претензиями и амбициями. Эти факты часто повторяют в качестве решающей предпосылки развития самой схизмы¹⁴³. Точно так же и некоторые православные историки допускают, что причиной раскола стала амбициозность патриархов Константинополя¹⁴⁴. Очевидно, схизма началась тогда, когда был создан Константинопольский патриархат, равный национальной Церкви и подчиненный, как политически, так и юридически власти императора. Показательно, что Хергенротер начинает свой основной труд *Photius, sein Leben, sein Schriften und das griechische Schisma* (1867–69) с основания Константинополя. Кажется неоспоримым тот факт, что с тех пор неумолимая логика подталкивала Церковь Константинопольского патриархата к автономии по отношению к какой-либо другой церковной митрополии и к доминирующей роли в восточной части христианского мира. Впрочем, и другие города время от времени напоминали о том, что они ранее или не так давно были резиденциями императора. Подобным образом пытались получить независимость Милан, Аквилея (*Roma secunda*). А почему бы не Ра-

венна, Арль, Трир или Экс-ла-Шапель (который в поэзии времен Карла Великого называли «новым Римом») ¹⁴⁵?

Подобные претензии Константинополя выражались не только в фактах, но и в канонических текстах. Их последовательность хорошо известна, а посему не стоит повторять это подробно:

«Константинопольский епископ да имеет преимущество чести (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) по Римском епископе, потому что город оный есть новый Рим» ¹⁴⁶.

«Во всем последуя определениям святых Отец, и признавая читаемое ныне правило ста пятидесяти боголюбнейших епископов (...), то же самое и мы определяем и постановляем о преимуществах (περὶ τῶν πρεσβεῶν) святейшей Церкви того же Константинополя, нового Рима. Ибо престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества (τὰ πρεσβεῖα) [у Жюжи: признали и признают]: поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и сто пятьдесят боголюбных епископов представили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, праведно рассудив, да град, получивший честь быть градом царя и синклита, и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем» ¹⁴⁷.

Известна реакция св. Льва по поводу 28 правила: «In irritum mittimus et per auctoritatem V. Petri apostoli, generali prorsus definitione cassamus» ¹⁴⁸. Папа выступил против принципа, который приравнивал церковный порядок к порядку полити-

ческому¹⁴⁹. Но, как хорошо показал А. Вюитс (ср. сн. 147), он действовал во имя древнего предания, которое согласовывало сам церковный порядок с каноническим планом (шестое правило Никейского собора). Реакция папы имела свои последствия, поскольку славянский Номоканон, в IX веке намеренно опускает наш канон, ссылаясь на отказ папы Льва его санкционировать¹⁵⁰. Однако в Византии с реакцией папы практически не считались, как не считались и с весьма спорной манерой Рима строить свое видение *апостольского* порядка Церкви, здравого и сильного со времен апостола Петра¹⁵¹. Митрополит Константинопольский, которому Рим долгое время даже не предоставлял титула патриарха¹⁵² и которому он впоследствии отказал в титуле «вселенского патриарха» (т. е. главного, или имперского?)¹⁵³, продолжал усиливать и утверждать первенство своего положения, а также свой престиж, свою независимость, свое истинное влияние на все Церкви Византийской империи¹⁵⁴. После Халкидонского собора и далее идут юридические тексты: 131-я новелла Юстиниана (18 марта 545 г.)¹⁵⁵, 2-ой Пято-шестой Трулльский собор (692 г.)¹⁵⁶. Следует сказать, что понятие о месте Константинопольского патриарха сразу же после епископа древнего Рима отчетливо укоренилась в восточном сознании.

Что касается Рима, то он никогда не принимал этой идеи. Сопrotивляясь претензиям патриарха, он вел непрерывную борьбу против посягательств императора и противопоставлял концепции политико-религиозного принципу жизни Церкви

принцип апостольский (см., напр., сноски. 22, 23, 143). Несмотря на отдельную неоправданную жестокость, некоторые искажения, спорные изменения позиции (см. сноску 151), именно этот апостольский принцип и соотносительная теория разделения власти в понимании Геласия подпитывали позицию Рима во время многочисленных кризисов, которые вплоть до роковой даты 1054 года противопоставляли ее Константинополю.

Болевые точки хорошо известны: как всегда, они вызывают действительно непримиримую оппозицию, когда политические интересы или проблемы влияния перемешиваются с вопросами религиозными (обычай, литургия), каноническими (дело о четвертом браке императора Льва VI Мудрого, 886–912 гг.) или догматическими – иконоборчество, различные императорские ереси. Отдельно в этом ряду стоит проблема Иллирика, ставшая особенно раздражающей еще с IV века, весьма обострилась в VIII веке в атмосфере иконоборческих споров, когда Константинополь аннексировал все то, что от него осталось, а затем в IX веке, когда в разгаре споров между Фотием и Римом к этому прибавился еще и болгарский вопрос¹⁵⁷. Таким образом, Константинополь добился соответствия своего церковного администрирования с политическим и культурным администрированием в империи. По логике следовало бы идти дальше – до конца, то есть до требования независимой, а значит и суверенной, власти (см. ниже, § 4); до «отчуждения» двух миров, двух *orbis*. Но поскольку схизма осуществилась в умах и сердцах прежде, чем она осуществилась в

событиях и публичных декларациях, следует, перед тем как вспомнить последние эпизоды того разрыва, воспроизвести главные линии векового противостояния касающегося богословско-канонической концепции организации и порядка церковной жизни.

3.

Две эклезиологии – различие не столько на догматическом уровне, сколько в устройстве Церкви и ее канонической традиции

Изначально следует выяснить, на каком уровне они расходятся друг с другом. Прежде всего, не на уровне догматическом. Существует единая идея Церкви как тела Христова, как передачи веры через катехизацию и крещение, а затем чрез обоживающую благодать других таинств. И, наконец, чрез наивысшее – Евхаристию, общую для Востока и Запада. Такая идентичность распространяется даже на таинственную иерархическую структуру Церкви, на соответствующее положение духовенства и верующих в отношении источников освящения¹⁵⁸. Итак, *тайна Церкви* по своей сути одинакова и здесь, и там. Однако правомерно ли, как это делал Ст. Занков¹⁵⁹, видеть причину разрыва в противопоставлении двух эклезиологических концепций? Безусловно, автор исповедует «неоправославное» (кто-то сказал бы «модернистское») богословие Церкви, а точнее, славянофильское; возможно, он безосновательно выводит эту теорию из X века. Подойдем к этому вопросу ближе. Вот наша гипотеза, основанная на изучении исторического развития эклезиологии,

особенно на Западе, изучение, которое, надеемся, однажды даст другие результаты: *богословие* тайны Церкви наполняется как на Западе, так и на Востоке (см., напр., сн. 20) видением структуры и управления Церковью, тем, что в XVI–XVII вв. называлось «устройством». Само по себе такое видение воплощается в канонических определениях. Итак, если тайна Церкви абсолютно одинакова на Востоке и на Западе, то здесь и там независимо друг от друга развились две абсолютно различные канонические традиции; очень скоро, все более и более, они противопоставлялись друг другу, входили в столкновение¹⁶⁰. Тем более непоправимо, что и здесь, и там они, обретая определенное значение, определенное богословское видение Церкви, постепенно приобрели догматическую значимость: особенно на Западе, где основным и решающим пунктом его практической экклезиологии, т. е. первенства и непогрешимости римского Престола, сделались центром экклезиологии и в конце концов получили окончательное догматическое освящение.

Такова, в нескольких словах, та драма, которую нам необходимо изложить в этом параграфе. Вещи можно излагать по порядку, одну за другой, поэтому мы сначала покажем развитие восточной традиции, а затем римскую и католическую позиции. Но в истории оба эти направления совпадали, шли рядом и вызывали то постепенное отделение, то окончательное «отчуждение», принятие которого стало реальностью самой схизмы при условии, повторяем, того уточнения, которое мы включим в наше Заключение.

А) НА ВОСТОКЕ

а) Восток признал примат епископа Рима. Конечно же, не так и не на таком уровне, как об этом говорят основные католические документы, но и значительно шире, чем об этом говорят сегодня православные. Нам кажется, что, отказываясь от особенностей и следствий примата, развитых Западом, они не хотят принимать даже того, что подтверждено исторически. И опять-таки, мы не можем дать здесь исчерпывающее изложение этого материала, ибо одно лишь резюме потребовало бы целого тома. Поэтому остановимся на том, что есть¹⁶¹, запомнив лишь схему аргументации.

Первым делом следует признать, что значительное количество фактов, предложенных в качестве доказательств, не опровергает многое из того, что сами православные не отказались бы признать даже сегодня. Это, между прочим, касается «призывов» к Риму или законов, принятых василевсами. Часто эти призывы были обращены не только к одному папе (Ориген подчиняет свое православие не одному Фабиану Римскому, но также и другим епископам; св. Иоанн Златоуст обращается одновременно в Милан, в Аквилею и в Рим; император Лев VI предлагает вынести вопрос о своем четвертом браке на рассмотрение одновременно папы и других патриархов...), либо содержали в себе не что иное, как положение *prima sedes*, что не вызывало никаких вопросов. И наоборот, мы видим, как в течение столетий Рим утверждал свое первенство, и Восток вовсе не прекращает с ним связей и не делает каких-либо заявлений по поводу такого злоупотребления. До-

пустим – хотя по этому поводу можно спорить,¹⁶² – что очень сильные тексты пап Сириция (384–398), Иннокентия I (401–417), Зосимы (417–418), Бонифация I (418–422) непосредственно касаются Запада¹⁶³. Достаточно было, чтобы папа Юлий объявил недействительным собор, состоявшийся на Востоке и чтобы Афанасий подчинился этому решению. Остаются еще универсальные и безусловные требования св. Льва (440–461)¹⁶⁴; Геласия I (492–496 гг.); остается знаменитая формула Гормизда (515), подписав которую, восточные епископы покончили со схизмой Акакия¹⁶⁵; остаются утверждения св. Григория, принятые патриархами Иоанном Постником и Кириаком, тогда как папа читает им весьма строгую нотацию (см. сн. 153). В огромной массе текстов и фактов, собранных о Жюжи в подтверждение того, что Восток признавал примат Рима, большое число и таких, которые касаются IV–V вв. – в частности, значительных соборов того времени, кажутся весьма убедительными¹⁶⁶. Свидетельства подобного рода были и после VII столетия: среди них наиболее известно, в частности, свидетельство св. Феодора Студита († 826 гг.)¹⁶⁷. В какой-то мере они накапливались даже после схизмы, по крайней мере, если учесть, что тексты, приводимые нашими авторами, имеют тот полный смысл, который им приписывают¹⁶⁸.

б) Однако, следует признать, что понимание римского примата в то время, когда его традиция отчетливо была закреплена классическим образом, не выражалась на Востоке с четкостью, которая позволила бы избежать раскола. На больших со-

борах, состоявшихся на Востоке, никогда не звучала формула о вселенском примате божественного права. Многие Отцы, которых Восток справедливо признавал самыми выдающимися и наиболее представительными и которых признает таковыми и Вселенская Церковь, тоже не высказали ничего подобного. Они признавали первенство апостола Петра, считали Римский престол *prima sedes*, играющим главную роль во вселенском общении (Златоуст; Василий обращался в Рим по поводу сложностей, возникших в связи с антиохской схизмой); у них мы тоже не находим богословских высказываний о вселенском примате божественного права Рима. То же самое и у двух Григориев, Василия¹⁶⁹, Иоанна Златоуста¹⁷⁰, Иоанна Дамаскина¹⁷¹. По поводу Востока мы не находим столь сильных текстов, как в отношении Запада; рескрипты Феодора, Валентиниана II и Валентиниана III касаются Запада... В большом количестве текстов Рим рассматривается лишь как первая инстанция церковного и канонического порядка. Либо за ним, как за первым престолом, признают право вмешательства ради сохранности чистоты традиционного учения, но отнюдь не для того, чтобы регулировать жизнь Церквей или упразднить дисциплинарные вопросы на Востоке. И, наконец, – нам кажется, это самое важное – если Восток признавал за Римом главенство, то не вкладывал в это понятие тот же смысл, что и Рим; итак, именно в том, что их объединяло, уже существовал зародыш самого серьезного «отчуждения», отразившегося на церковном устройстве и правилах общения.

Замечательный итог всему этому подвел в своей работе Батиффоль: «Я полагаю, – пишет он, – что Восток слабо осуществил римский примат. Восток не видел в нем того, что видел Рим; то, что Запад видел в нем вместе с Римом, было преемственность примата св. Петра. Епископ Рима был более чем наследником Петра на его *кафедре*, он был вечным Петром в полноте своей ответственности и власти. Восток так никогда и не осознал этой вечности. Ее не знал св. Василий, также святой Григорий Назианзин, как и св. Иоанн Златоуст. Власть епископа Рима – это власть первой величины, но никогда не было так, чтобы эта власть стала для Востока властью божественного права. Жаль, что столь основополагающий вопрос не был зафиксирован в содержательной дискуссии или на вселенском соборе тогда, когда мы еще были вместе¹⁷²!»

в) Несмотря на такое различие в содержании идей, несмотря на противопоставление римского тезиса о верховной апостольской власти, данной Петру, восточной склонности к имперской Церкви, регламентируемой каноническими органами, более или менее зависимыми от василевса, установился «*modus vivendi*». Это высказывание, кажется, принадлежит Л. Брейе¹⁷³. Оно оказалось удачным, и было подхвачено многими католическими историками.

Батиффоль предложил весьма ясную идею трех зон осуществления папской *potestas*: 1) зона, относящаяся к семи епископствам, непосредственно примыкающих к Риму, 2) западная зона вне италийской зоны этих семи епископств и 3) зона вселенско-

го распространения, конкретно представляющая Восток, где Рим выступает с властью, но лишь в качестве арбитра вселенского общения и судьи *causae majores*¹⁷⁴. Даже в период наиболее яркого проявления римского примата, то есть во времена св. Льва, к которым уже нечего было добавить в последующие годы (см. сн. 161), мы встречаем именно такой порядок: св. Лев хотел избежать изоляции Константинополя и того, что он мог стать на Востоке полностью автономным центром¹⁷⁵. Однако Восточным Церквам он оставляет право самостоятельного управления и вмешивается лишь в те дела, в которых возникает вопрос о католическом единстве¹⁷⁶. Ведя борьбу за принцип не местно-политической, а апостольской и Петровой Церкви («*Kirchenführung*»), Рим согласился на многое из того, что было предложено императором и патриархом Константинопольским¹⁷⁷. Фр. Дворник показал, главным образом на примере собора 861 года, что Фотий принял римский примат именно таким, каким он был записан в нашем *modus vivendi*: административная и каноническая автономия поместных Церквей под общим верховенством Вселенской Церкви, которая сама по себе действует под каноническим приматом Рима. Это проявилось в обращениях к Риму и в суждениях папы и его легатов о канонических спорах на Востоке¹⁷⁸. Подобный порядок с более точным пониманием примата Иннокентий III одобрил для болгар¹⁷⁹.

2) Таким образом, получил подтверждение своеобразный дуализм в осуществлении примата: здесь – все более частые прямые вмешательства, там – роль арбитра, при которой применялась подлинная

и собственная юрисдикционная власть. Христианский оптимизм Брейе (цит. иссл., сн. 173) понуждает его считать возможным и даже легко достижимым продолжение или, по меньшей мере, возобновление этого *modus vivendi*¹⁸⁰. Возможно, не достаточно четко было замечено, что дуализм власти на самом деле содержал в себе двусмысленность каноническо-эkkлeзиoлoгичeскoгo взглядов: двусмысленность, которую должно было снять развитие сознания примата в Риме и на Западе, с постоянно растущим утверждением этой мысли¹⁸¹; достигнутая с тех пор догматизация в Католической Церкви отныне делает невозможным беглый обзор этого вопроса. Но прежде чем выяснить, какую мысль в этой связи сформировали в Риме и на Западе, попытаемся понять, что произошло на Востоке.

Опять-таки, нам следует вернуться к Сардикийскому собору; мы уже видели, что он был первым значительным проявлением «отчуждения» в масштабах Церкви как таковой. Сардик был западной попыткой канонизации регулирующей роли Рима. А посему было бы ошибкой полагать, что решения Сардика совсем не были приняты на Востоке¹⁸², но правда в том, что там они не играли такой роли, как на Западе, где его каноны долгое время путали с канонами Никейского собора (несмотря на споры между Римом и Карфагеном, начавшиеся в 419 году, во времена святого Льва)¹⁸³. Причиной «отчуждения» стало то, что одни признавали нормативными для Вселенской Церкви те каноны, которые регламентировали апелляции к Риму, но которые никогда не применялись даже на самом За-

паде и которым другие даже не придавали того же самого значения.

Каноны истолковывают некоторый смысл и передают некоторую концепцию вещей. Итак, мы уже видели, что Восток чувствовал Церковь не так, как Запад. Для него было более характерно эмпирическое чувство, связанное с местной общиной, нежели идея, тяготеющая к (универсальной) *Церкви*¹⁸⁴. Он также ощущал вкус свободы и некий индивидуализм и партикуляризм, что служило призывом к свободной дискуссии и хорошо сочеталось с коллегиальным и синодальным способом действий¹⁸⁵. Таким образом, Восток утвердит свою каноническую традицию в форме автономии поместных Церквей, то есть в духе 5-го правила Никейского и 8-го правила Ефесского соборов и соборных решений, принятых при обсуждении важных вопросов. И наоборот, Рим все более и более будет пытаться вмешиваться в жизнь Церквей – безусловно, ради их блага – и довольно скоро будет требовать, чтобы решения не обсуждались, а безоговорочно выполнялись. Случай Ефесского и Халкидонского соборов, этих двух великих соборов, на которых четко утвердился примат Рима, весьма показателен в этом отношении. В Ефесе восточные (Кирилл и его сторонники) приняли свое решение еще до прибытия легатов. Но в Риме сочли, что проблема уже была решена письмами Селестина; когда легаты прибыли в Ефес (Несторий уже был осужден и низложен), они заметили, что собор был созван для того, чтобы исполнить решения, принятые в Риме, и примкнуть к вере Главы¹⁸⁶. Весьма поучительны для Халкидона (особенно если

сравнить это с противоположной тенденцией, упомянутой нами выше (с. 68) по поводу Сардика) едва заметное изменение – заметное при сравнении двух следующих текстов. Первый текст принадлежит легатам, присутствовавшим на соборе, второй — святому Льву, который возвестил свое решение епископам Галлии:

«По этим причинам Лев, святейший и блаженнейший архиепископ Рима, возвещает через нас и *через святейший собор, собранный здесь*, и в единстве с блаженным апостолом Петром, который есть камень и утверждение Католической Церкви, основание православной веры, что Диоскор низложен...»¹⁸⁷.

«Unde sanctus ac beatissimus papa *caput universalis ecclesiae* Leo, per nos vicarios suos *sancta synodo consentiente*, Petri apostoli praeditus dignitate... и т. д.»¹⁸⁸.

Это один и тот же текст, однако, есть разница между его греческой редакцией и латинским вариантом.

В праве, соблюдаемом на Западе и в церковной жизни, декретаии – то есть послания пап, содержащие авторитетные суждения по некоторым вопросам, – приобретают все большее значение с конца IV века. Эта дата уже появлялась у нас – с одной стороны, в связи с Константинопольским собором 381 года и ответом Дамаса, с другой стороны (382 г.: см. выше, сн. 162), а затем с когортой его продолжателей (см. с. 79) – как момент, когда Восток и За-

пад в церковном плане начинают удаляться друг от друга. Это именно тот период, когда византийская Церковь становится канонической институцией, соответствующей римским синодам, папскому совету, решения которых носят императивный характер: *σύνδος ἐνδημοῦσα* или постоянный синод. Эта институция начинает действовать после собора 381 года, хотя свое официальное наименование синода она получила лишь на Халкидонском соборе¹⁸⁹. Между 381 и 451 годами Константинополь расширил свою юрисдикцию на две «епархии» Малой Азии; в 9-м и 17-м правилах Халкидонского собора сформулированы апелляции к патриаршему престолу. Постоянный синод становится церковной инстанцией империи. И это происходит в то время, когда Рим, со своей стороны, заявляет о собственном праве на вселенские решения.

Однако становление чисто восточной канонической традиции произойдет позднее. В нее вошли два больших блока: 1) законодательство Юстиниана I, во времена которого особо ощущалось противопоставление восточной тенденции в монофизитском смысле и более четкого дифизитского утверждения на Западе¹⁹⁰; 2) каноны Пято-Шестого (Второго Трульского) собора 692 года. Там были приняты каноны, которые не только не учитывали римскую традицию и определения, но были явно направлены против них; они принимались не только во имя права поместных Церквей на самоуправление, но и во имя апостолов (апостольскими считались каноны, в действительности датируемые IV и V вв.)¹⁹¹. Папа Сергий отказался поставить свою

подпись. Во всей последовательности споров между Востоком и Римом, в частности, в эпоху Фотия и Керуллория, и даже сегодня, большая часть обвинений по обрядам, обычаям и дисциплинарным вопросам, которые восточные предъявляют Риму, основывается на канонах Пято-Шестого собора, нормативных для Востока, но не признанных Римом¹⁹². Когда, например, между Фотием и Керулларием разразится спор о четвертом браке императора Льва VI (что станет еще одним шагом в направлении отчуждения двух Церквей), именно в угоду собственного законодательства и канонической автономии патриарх Константинопольский будет выступать против принятого в Риме решения в пользу собственной традиции¹⁹³. Именно 692 год мы считаем датой окончательного «отчуждения» в вопросах законодательства, литургии и обычаев. Это также время возникновения монофелитства, арабского завоевания, распространения Церкви на германских землях, где в скором времени расцветет почитание святого Петра (см. сн. 43)...

Б) В РИМЕ

Очень скоро Рим осознал свое право принимать окончательные решения, которые сами по себе уже были пригодны для любой местности. Конечно же, свидетельства этому можна найти, начиная уже с папы Виктора; однако мы не рассматриваем здесь историю примата. Несомненно, в своих контактах с Востоком Рим всегда придерживался этой позиции. Почти не вызывает сомнений, что, за исключением

некоторых отдельных случаев, Восток безоговорочно и добровольно принимал лишь те решения, которые обсуждались на Востоке синодальными инстанциями и соответствовали восточной традиции; считалось, что они не подлежат обсуждению и в таком виде подаются на рассмотрение Рима; принятые там, они сразу же вступают в силу. Дело восточных, оппозиционно настроенных против Сардикийского собора, было, несомненно, плохим в доктринальном смысле; но означало ли это искажение сути этих мотивов, которые они выдвигали на передний план, или первый протест против того факта, что дело, которое уже обсуждалось на соборе Востока, требует повторного рассмотрения?¹⁹⁴ В то же время восточные епископы из партии Евсевия упрекали папу Юлия, поддержавшего Афанасия в церковном общении вопреки решению Тирского собора, на котором он был осужден и низложен¹⁹⁵. Однако Рим стоял на своем, и, как видим, успешно, в частности, на Ефесском соборе, где поведение и действия легатов были весьма понятны¹⁹⁶. Не было недостатка и в четких заявлениях пап¹⁹⁷. Вскоре в деле Фотия мы обнаружим столкновение между уже принятым римским решением и византийским желанием следовать восточной синодальной процедуре.

И еще: когда папы V века обращались к восточным епископам, они не делали этого в том же тоне и манере, как тогда, когда обращались к епископам Италии или Запада. С Западом они говорили тоном декреталий; с восточными – как с равными¹⁹⁸. Вспомним, что мы говорили (см. сс. 81-82) по поводу трех зон

папской *potestas*. События развивались в направлении полного упразднения демаркационных линий, разделявших эти зоны. Папство стремилось управлять всеми Церквями так, словно они находились в его собственном митрополичьем ведении, и приравнять их всех к себе как с литургической, так и с канонической и, конечно же, догматической точки зрения¹⁹⁹. На Западе ему все это удалось (безусловно, кроме стран, охваченных Реформацией. Особо интересный случай произошел с Англией); однако, ничего подобного никогда не удалось сделать на Востоке. Итак, мы можем отметить важнейшие вехи начального этапа движения к централизации: Николай I и Лжедекреталии²⁰⁰ переносят нас в эпоху Фотия, Григория VII, а его могучие реформы – во времена Керуллара²⁰¹.

В) РАЗРЫВЫ, СЛУЧИВШИЕСЯ ВО ВРЕМЕНА ФОТИЯ И КЕРУЛЛАРИЯ

История событий того времени замечательно описана (или воспроизведена) в трудах Грюмеля и Жюжи, аббатов Э. Аманна и особенно Ф. Дворника (о патриархе Фотии)²⁰². Эта история преподносилась не под углом экклезиологических и канонических идей. Тем не менее, такая точка зрения является главной. Создается впечатление, что на протяжении всей этой истории каждая из двух сторон отстаивала свою позицию во имя богословия Церкви, ее единства, ее функционирования и условий общения.

Рим, особенно при Николае I, действует в духе осознания своего широкого примата как *plenitudo*

potestatis (полноты власти): он хочет навязать Константинополю свою точку зрения по поводу власти, регулирующей все в Церкви, непосредственно и окончательно²⁰³. Константинополь, чью точку зрения представляют то император, то Фотий, то другие восточные патриархи, действует так, будто власть в Церкви осуществляется пентархией патриархов и соборами; как если бы порядок был в меньшей степени личной властью, чем традицией, сохраняемой в Церквях²⁰⁴, применение которой будет контролироваться соборами, а в период между соборами – самим фактом общения между главными престолами, в частности через обмен синодальными посланиями. Это противостояние проявилось на соборе, открывшемся 5 октября 869 года²⁰⁵. Легаты хотели лишь одного – выполнения принятого в Риме решения; в сдержанности восточных епископов, намеках или требованиях императора, даже в его хитрости, ясно ощущается, что византийцы хотели, чтобы собор вернулся к данному вопросу, начиная с предварительного информативного слушания.

Человеческое «отчуждение» достигло, так сказать, своего апогея во времена Фотия²⁰⁶. Он увеличил психологическое напряжение и непонимание, превращая обыкновенные *расхождения в противостояние*, в опасную полемику²⁰⁷. Даже после возобновления единства, стороны все более и более погружались в состояние «взаимного незнания», о котором говорит о. Жюжи. Общая ситуация благоприятно складывалась в Византии и неблагоприятно в Риме. В конце X века среди анархии и гражданской войны папы часто сменяли друг друга,

встревали в семейные политические интриги. В этот период в Византии в пользу Константинополя окончательно утверждается эkkлeзиология патриархов²⁰⁸. Здесь усиливается желание полной независимости. Историки полагали²⁰⁹, что фактически разрыв произошел еще задолго до Керуллара, в начале XI века (Сергий II). В Риме больше ничего не получают с Востока, и Петр Антиохский приятно удивил папу Льва IX, послав ему свое окружное послание. В 1025 г. патриарх Евстахий выражает папе Иоанну XIX пожелание, чтобы Константинополь был независимым и суверенным «*in suo orbe*»²¹⁰. Таким образом, о разделении 1054 г. о. Жюжи имел возможность написать так: «Вместо того, чтобы говорить об окончательной схизме, было бы правильнее сказать, что мы наблюдаем первую попытку неудачного воссоединения»²¹¹.

И все-таки, роль Керуллара остается решающей. Впрочем, так же, как и римского легата, кардинала Гумберта, человека жесткого и воинственного; его булла об отлучении от Церкви служит образцом невысказанного недоразумения²¹². К сожалению, Рим вел себя слишком резко в решающий момент: кроме того, в известном смысле, можно сказать, что к действиям своего неукротимого легата Рим не имеет никакого отношения; к тому же, прошло уже несколько месяцев после смерти папы, когда он положил на престол Святой Софии буллу об отлучении, так что можно было бы поставить вопрос о канонической законности этого шага²¹³. Однако и у самого Керуллара сформировалось четкое желание разрыва. Он хотел добиться полной независимос-

ти для Константинополя, и, чтобы завоевать ее, он выступал не только против папы, но и против императора Константина Мономаха, который своей антинорманнской политикой в Нижней Италии хотел достичь согласия с папой²¹⁴. Керуларий желал несогласия и сделал все для увеличения этого разрыва, за исключением нескольких жестов на публику, дабы сложилось впечатление о его доброй воле и правоте. Ему можно даже поставить на вид честолюбивое желание отстранить одновременно папу и императора²¹⁵. Своей полемикой он отравил атмосферу — между прочим, полемикой, в которой, ограничиваясь исключительно византийской традицией, как это делал Гумберт с римской традицией, он обвинял латинников в неправомыслии во всех пунктах обычаев и дисциплины, которые не соответствовали его собственному обряду²¹⁶.

Однако опять-таки следует признать, что здесь есть нечто иное, нежели обыкновенная ссора либо демонстрация личных амбиций. Сейчас нельзя более объяснять «восточную схизму» честолюбием Керулария, так же как нельзя объяснять Реформацию желанием Мартина Лютера сбросить бремя религиозной жизни. Здесь столкнулись два экклезиологических уклада. Легаты заявили Керулариию, так же, как это случилось на соборе 869 года, что они прибыли «не учиться или спорить, а учить и передавать свои решения грекам»²¹⁷. Более того, Гумберт был приверженцем григорианской реформы и в экклезиологии придерживался самых строгих взглядов по поводу понтификальной власти. Об этих взглядах можно было со временем про-

честь в известных *Dictatus Papae* – своеобразных силлабусах, происхождение которых недавно предлагали объяснить в смысле документа, отвечающего условиям объединения, предложенного греками и направленного против теории пентархии, документа, поясняющего, на каких принципах Рим мог бы согласиться возобновить общение²¹⁸. Это не просто полемический тезис, предложенный таким неистовым противником папства, как Паоло Сарпи²¹⁹, но объяснение, принятое многими византологами: реформистское григорианское движение, ввиду своих резких волюнтаристских действий и эkkлeзиологических тенденций, способствовало ускорению разрыва²²⁰. Во всяком случае, в XII–XIII ст. Византия будет критиковать абсолютизм, централизацию и налоговую систему Римской Курии, предпосылкой чего стала весьма необходимая и грандиозная реформа св. Григория VII²²¹.

Мы как раз подошли к этому вопросу. Схизма состоялась. Наш тезис о постепенном «отчуждении», хотя и далек от всеохватности, все же не мешает рассматривать 1054 год как роковую дату одной из величайших бед, которые когда-либо обрушивались на христианство²²². Что же делать теперь? Какой из этого следует вывод?



ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Современность, данная нам для поступков, становится более понятной в свете будущего, которое она готовит, в свете прошлого, история которого сообщает ему опыт. Таким образом, перед нами возникают два вопроса: каков же исторический итог самой сути «восточной схизмы»? Что нужно сделать, чтобы схизме пришел конец?

А) *Итог. Что такое «восточная схизма»*

Начиная с различий, которые касаются вообще всего, это неодинаковая эволюция, основывающаяся на «отчуждении», на взаимной неприязни и взаимном неведении. Ее развитие было постепенным одновременно со всех точек зрения. В какие-то моменты преобладали политические вопросы, в другие – еkkлезиологические. Однако, в целом «отчуждение» касалось всего; таким образом, следовало возобновить в форме сложного и длительного, как сама жизнь, процесса различные аспекты, которые мы обозначали и исследовали отдельно. Говорили то об опресноках, то о *Filioque*, то о варварстве, то, наконец, о папской монархии; было и есть еще много противоречивых пунктов, но в конечном счете существует *единственное* противостояние – противостояние Востока и Запада.

Разделение усилилось вследствие того, что каждая часть христианства замкнулась в своей собственной традиции и судила о другой с точки зрения своей традиции. После разрыва XI в. противостояние окончательно утвердилось, поскольку

с обеих стороны именно свою традицию возводили в абсолют. Таким образом, всякое сближение ради восстановления единства приводило к еще большей отстраненности...²²³. Следует также отметить, что за полтора века, прошедшие с момента разрыва, были временем больших перемен на Западе. Исследуя историю наших расхождений и диалога с православными друзьями, пристальнее взглянув на богословские вопросы, ставшие камнем преткновения, замечаешь, что они развивались и утверждались точно так же, как и у нас, особенно с того конца XI века, когда «отчуждение» стало разрывом²²⁴. Многие из этих вопросов стали у нас предметом догматических определений. Это лишь усложнило проблему. Догматизация – это не чисто юридический факт, это реальность, которая касается церковного сознания. Она предполагает зрелость Церкви и определяет ее содержание теми способами, которые находили бы в церковной жизни глубокий отзвук. Если догматическое определение происходит без участия в ней какой-либо из частей христианства, это создает ситуацию «отчуждения», которую вообще весьма непросто преодолеть. Показателен в этом отношении пример армян, которые в силу обстоятельств оказались в стороне от христологических споров V века и Халкидона и стали монофизитами²²⁵. Начиная с XI века, богословская мысль становится весьма активной на Западе, но здесь она была также почти исключительно *латинской*, особенно со своей схоластикой, которая в скором времени становится преобладающей и есть чисто западное явление. Настолько западное – и это одна

из заметнейших констант ее истории – что многие попытки ввести в нее греческую точку зрения вызывали кризис²²⁶... Однако обнаруженное нами эклезиологическое отличие в понимании уклада Церкви во всяком случае лишь углублялось. В самих актах, которыми Иннокентий III пытался возобновить единство (равно как Николай I, как легаты Адриана II в 869 г. или легаты Льва IX в 1054 г.), говорится о принятии папой решений, которые сами по себе поэтому ценны и значимы²²⁷. Позднее, в период примирения, составленный в 1406 г. договор отнюдь не ошибется, противопоставляя восточному праву (которому он отдает предпочтение), покоящемуся на канонах соборов, право, которое учреждалось в латинской Церкви и основывалось на императивном решении власти²²⁸. Отклонение примирения накануне самого Флорентийского собора, а затем галликанства и епископализма, не говоря об усилении Контрреформации, привели лишь к углублению различий.

Мы констатировали, что «отчуждение» породило недоверие. Мы даже встретили капризный и злой отпрыск такого недоверия: чувство резкого антилатинизма, вынуждавшее неоднократно повторять дословно следующее: уж лучше смерть, чем Рим! Лучше тюрбан, чем тиара латинян²²⁹! Однако, если сердце к этому предрасположено, оно ищет и находит согласие, если нет, то различия приводят к противостоянию, а контрасты становятся противоположностями²³⁰. Дух, настроенный на сопротивление и противостояние, по сути, *не хочет* единства; он не только не ищет и не видит средств для этого, но

даже и не верит в то, что подобное возможно, он не хочет единства. Позже Лютер, узнав, что вскоре, наконец, откроется реформаторский собор, который, безусловно, даст чашу мирянам, сказал, что презирая собор, он сам установит причастие только под одним видом и предаст анафеме всякого, кто будет исполнять решение собора²³¹. Отдельные претензии, даже многочисленные претензии, которые в течение веков повторялись в православной полемике, указывают на целом комплексе недоверия и презрения, которые, закрывая дорогу к сердцу, одновременно закрывали дорогу к единству. И напротив, мы имеем замечательный пример толкования различий, которое может найти для себя сердце, во истину исполненное духом единства. Этот пример мы находим в прекрасном письме, которое Петр, патриарх Антиохийский, написал Керуларрию после событий, июля 1054 года, или же тридцатью пятью годами позднее, в ответе Феофилакта, архиепископа Болгарского, одному клирику из Константинополя, который рассказывал ему о грехах латинян²³².

«Говорят, что Им Грюнд подошел к Николаю из Флюе, дабы поведать ему о глубоких распрях среди Конфедератов и попросить у него совета; блаженный взял свой веревочный пояс, завязал на нем узел и, протянув его Грюнду, сказал: «Развяжика этот узел!» Им Грюнд легко справился с этой задачей. «Точно так же, – сказал ему Николай, – следует разрешать все человеческие затруднения». Но поскольку его собеседник начал возражать, говоря, что сделать это не так-то просто, он ответил ему: «Ты не смог бы развязать узел, если бы каждый из

нас тянул свой конец; но ведь именно так желают поступать люди»²³³.

Вспомнив эту притчу, даже в таком изложении, мы, кажется, рассматривали Рим и Константинополь как две особые Церкви, как двух равных партнеров в конфликте, в котором каждый допустил одинаково серьезные ошибки. И конечно же, это не были ошибки лишь одной стороны: Гумберт Романский весьма искренне признал это в своих замечательных воспоминаниях, адресованных Лионскому собору 1274 г., которые мы уже упоминали²³⁴. Поэтому возникает вопрос: почему схизматиками называют греков, а не латинян?²³⁵ Потому, поясняет он, что они взбунтовались против главы. Вопрос, как и ответ, заслуживают того, чтобы на них немного остановиться. Недавно один англиканин в юмористической манере задал тот же вопрос²³⁶; но испытывая недостаток знаний в основательной экклезиологии, а также, находясь под влиянием неустойчивого номинализма, распространенного в Англии, он не сумел ответить на этот вопрос. Сделать это можно лишь в том случае, если есть: 1) *органичное* понятие о Церкви; 2) экклезиология Вселенской Церкви.

Вселенская Церковь – это единство, которое имеет свою собственную структуру. Она не составлена *только* из идентичных поместных Церквей, имеющих признаки Церкви, хотя на самом деле так и есть: так же как каждая поместная Церковь не есть *collectio fidelium* в чистом виде, состоящим только из верных, объединенных своим отношением к апостольской вере. «*Illi sunt Ecclesia, –* говорит св. Киприан, – *plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex*

adherens»²³⁷. В Церкви одновременно существуют множественность и иерархия, отдельные ячейки и принцип единства – одним словом, организм. В Деяниях Апостолов Церковь – это также верные, которые присоединились к апостолам и подчинились их руководству²³⁸. Но и сами апостолы не были двенадцатью индивидуальностями, это были «Двенадцать», они составляли одно тело, или одну коллегия, они были органично едины. Верные – это «те, кто с Двенадцатью»; Одиннадцать – это «те, кто с Петром»²³⁹. Внутри Церковь – это органическая структура, в которой все суть живые камни единого здания, некоторые – его фундаментом, но все – члены стада, некоторые из них являются пастырями; все принадлежат дому Божию, но лишь некоторые – его управляющие²⁴⁰. Однако среди тех, кто составляет фундамент, лишь один апостол есть камень (Мф. 16:18), среди пастырей один получил вселенскую миссию заботиться о стаде (Ин. 21), среди управляющих лишь один получил ключи, которые впоследствии и другие получили вместе с ним. Сопоставление Мф. 16:16–19 и 18:15–18, на которые так часто ссылаются в спорах между православными и католиками, здесь весьма уместно. Есть два текста, лишь два во всем Евангелии, где слово *ecclesia* звучит из уст Иисуса, и экклезиология должна с равным почтением относиться к обоим этим текстам. В одном речь идет о юрисдикции епископов в каждой поместной *ecclesia*, в другом – о юрисдикции Петра в *Ecclesia universalis*.

Мы делаем эти краткие замечания, разумеется, не для того, чтобы в нескольких строках *доказать*

тезис, для которого потребовался бы толстый том, но чтобы сообщить и проиллюстрировать то, что мы хотим сказать. Предыдущие страницы показали, насколько Восток, заинтересованный в поместных Церквах и непосредственной возможности жить в них, сориентированный на мистический и таинственный аспект церковной жизни, склонный развивать взгляды на общественное и правовое воплощение Церкви на уровне вселенской жизни, неудачно осуществил экклезиологию вселенской Церкви. Однако она, Церковь, существует и *также* имеет, по милости Божией, свою структуру Вселенской Церкви. Мы говорим: по милости Божией, то есть через установления Иисуса Христа, однако, мы не отрицаем того (древние, папы, как и богословы, более широко и свободно признавали то, что не в обычае у сегодняшней католической апологетики, измученной противоречиями)²⁴¹, что история, обстоятельства, канонические определения и т. д., силою провидения, также не сделали многого для развития авторитета понтификальной власти и зачастую случайных и изменчивых способов ее конкретного воплощения.

Сказанного достаточно, дабы показать, что в разделении, которое возникло вследствие длительного и всеобщего «отчуждения», вина не всегда была одинаковой. Даже в споре между отцом и сыном, ответственность никогда не бывает одинаковой. Власть может ошибаться, но она никогда не может быть полностью виноватой; против нее можно иметь веские аргументы, однако при этом никогда не бываешь абсолютно прав. У нее есть фундаментальное и струк-

турное оправдание собственной легитимности и права. Именно поэтому, объективно говоря, скорее греков следует называть схизматиками, чем латинян. В «восточной схизме», – на этот раз мы могли бы написать эти слова без кавычек – речь идет не только об удалившихся друг от друга двух частях христианства. Существует группа поместных Церквей, отделившихся от апостольского Престола Петра, от Центра, который своим главенством выполняет роль регулятора Вселенской Церкви, проводника ее жизни, критерия ее общения. Вот почему – и мы никогда не скрывали этого от наших православных друзей, как и от наших друзей-протестантов, – единство, которое не есть «поглощение» в самом неприятном смысле этого слова, еkkлезиологически может быть лишь воссоединением с апостольским Престолом. Все это можно сказать в нескольких словах, но эти слова решающие и еkkлезиологически характеризуют весь исторический процесс, основные вехи которого мы упомянули.

Чтобы наше изложение не выглядело фальшивым, необходимо сделать еще одно замечание, как с точки зрения еkkлезиологии, так и вообще истории. Невозможно развивать все темы одновременно. Нашей темой было «отчуждение». Ради полной справедливости, следовало бы также отметить на каждом из этапов глубокую реальность того, что оставалось общим, а также действия тех сил, которые как с одной, так и с другой стороны, желали сохранить это единство. На протяжении всей этой истории, а также после 1054 г., существовала общая реальность жизни христианской и жизни Церкви²⁴², дружественные

действия²⁴³, уступки²⁴⁴, проримская позиция Константинополя и провосточная позиция Рима²⁴⁵. Можно было бы написать целое исследование, чтобы собрать и оценить эти факты. Но для исторической судьбы не они стали решающими. С 1054 г. ничто не смогло надолго объединить две части христианского мира, и мы еще до сих пор видим этот разрыв, который столь трагически случился на живой ткани Церкви.

Б) Что делать для воссоединения?

Сделано уже много. Ибо ни одна, ни другая сторона, особенно римская, никогда не могла смириться с таким разделением²⁴⁶. Обменивались объяснениями. Можно вспомнить о весьма значительных успехах: это особенно заметно, когда сравниваешь, например, дискуссии о *Filioque* на синоде в Никее в 1234 году, где ни одна из сторон не уступила собственных позиций, и дискуссии, происходившие во Флоренции в 1438–1439 гг., когда сама эта дискуссия была честной и глубокой, хотя и ограниченной весьма неудачными экзегетическими и патристическими источниками, а затем и конференций XIX и XX вв., посвященные тому же вопросу²⁴⁷. По этому пункту, который долгое время представлялся в качестве главной и непреодолимой причины разделения²⁴⁸, существует серьезный прогресс в документах и в понимании противоположных точек зрения. Дискуссия продвинулась настолько, что не один православный богослов заявил, что

доктринальный вопрос *Filioque* не станет препятствием для восстановления единства²⁴⁹. Сегодня говорят, что есть лишь одно существенное расхождение – вопрос примата²⁵⁰. И, конечно же, вопрос о непогрешимости, который с ним связан, но у него свои собственные проблемы.

Таким образом, проводились работы по расчистке чего?. Почему бы не провести их снова, особенно по тем вопросам, которые, казалось бы, создают сегодня непреодолимые препятствия? В связи с этим мы можем ожидать многого от исторических исследований. Батиффоль видит в них «великое благо примирения и согласия»²⁵¹; а мы сказали бы: благо единства в истине.

Как мы сказали, проделана большая работа. В прошедшие века попытки объединения были множились попытки объединения²⁵². Но все же, несмотря на некоторые «успехи», воссоединения не произошло. Работали много, а «отчуждение» осталось. А стало быть, на будущее нам следует извлечь урок из этих неудач. Можно было бы употребить слово в единственном числе, из-за его большей концентрации – *неудача* объединения.

Прежде всего, идет речь о том, что переговоры, да и вообще отношения между греками и папством, на протяжении целых столетий были связаны с политикой. С одной стороны, казалось, что император держит в своих руках ключ ко всему; латиняне полагали, что вместе с ним была завоевана Церковь. Но ему был нужен папа, который был политической властью в борьбе против норманнов и турок... Особенно с началом крестовых походов

такое политико-религиозное папство, не пренебрегая дискуссиями и умозаключениями, последовательно рассматривало два способа отвоевания греческой Церкви, используя василевса: подчинение и дипломатические переговоры, причем упор делался именно на дипломатические переговоры²⁵³. Таким образом, какое-то сближение произошло, и даже были заключены союзы. Ничего из этого не осталось, разве что часто растущее недоверие и полное «отчуждение». Дело в том, что за пределами вышеупомянутых переговоров и на более глубоком уровне «необъятный восточный мир жил своей жизнью, не заботясь более о Риме, да и Рим более не заботился о том, чтобы его поняли и полюбили на Востоке»²⁵⁴.

Флорентийский собор, в отношении которого православные, на наш взгляд, слишком уж несправедливы, стал значительным прогрессом. Благодаря участию в нем ученых-богословов с одной и с другой стороны, он, фактически, положил основание для великой богословской дискуссии. Но затем пал Константинополь. С тех пор все более и более возрастали политические препятствия. Падение царизма и возникновение новых независимых государств в Центральной Европе, на Балканах и вдоль Балтийского моря после Первой Мировой войны воспринимались как обетование того, что подобные политические препятствия будут окончательно устранены²⁵⁵. Увы! Они все еще существуют, и приобрели иную форму: разделение по линии «Восточный мир-Западный мир» превратилось на больших православных территориях

в разделение «Восток-Запад», поскольку Греция и Константинополь политически оказались на этот раз на стороне Запада; однако, это ничуть не облегчило решение проблемы. Можно сказать, что время переговоров на политической основе отошло в прошлое. Время «отчуждения» все еще продолжается. Но, может быть, еще не все было сделано, с одной и с другой стороны, чтобы стать понятным и чтобы тебя полюбили?

Шаги навстречу восточным, сделанные в наше время со стороны католиков, кажется, исполнены искренним желанием *уважать* Восточные Церкви в их *обрядах*. Документы, обещающие восточным христианам уважение и поощряющие латинян к такому уважению, стали особенно многочисленны, особенно за последнее столетие²⁵⁶. Папство, казалось, рассматривало проблему воссоединения как проблему двойного и взаимного признания: с одной стороны – обрядов и канонических особенностей восточных; с другой – традиционного примата Римского Престола. С стороны латинников все, кажется, сводится к следующему: мы уважаем и будем уважать ваши обряды и вашу дисциплину; таким образом у вас нет причин, чтобы не вернуться к нам²⁵⁷...

Такие условия кажутся нам справедливыми, но только если воспринимать их со всей серьезностью и во всей глубине того, что они в себе содержат. Ни обряды, ни примат нельзя сводить к чисто каноническому или внешнему вопросу. Речь идет о глубочайших реалиях, которые, впрочем, неравнозначны по своей важности, и приходят к нам от Бога

разными путями. Надо любить друг друга такими, какими мы есть: Восток как Восток, Рим и Запад как Запад и Рим. Это означает признание неписаных условий единства, которые провиденциально вносятся и представляются в особенности Римом, признание того великого отличия, которое опять-таки волею Провидения даруется Церкви под видом двойственности Востока и Запада.

Со стороны Востока понадобится открытость к тому, что является непреложным в развитии экклезиологии Церкви и в факте примата: не обязательно с учетом всех тех изменений, которые внесла в него история, или даже в том виде, в каком он существует сегодня, поскольку большая часть этих элементов имеет относительный и исторический характер; открытость к минимуму, совместимому с местной экклезиологической автономией, которую Фотий принял во времена Николая I, а болгары – при Иннокентии III, или тогда, когда Иннокентий IV еще мог найти греков, готовых его принять²⁵⁸. Из этого можно было бы сделать вывод, что продолжительная экклезиологическая, библейская и историческая работа будет успешной.

Со стороны Запада и Рима все ведет к тому, чтобы в *действительности* принять существование Востока с его ментальностью, его духом, его темпераментом, историей, правом быть познанным, признанным и любимым таким, каков он есть. Хорошо писать об этом вместе с А. Аврилем, но надо, чтобы все это всецело соответствовало истине: «Не надо, чтобы восточные думали, что их терпят с их особенностями как какую-то неприятную необхо-

димось. Вовсе нет, Католическая Церковь любит их из-за них же самих, такими, какие они есть, и она не хотела бы, чтобы они были другими»²⁵⁹. Легко сказать: пусть православные знают, что возвращение к Риму не требует отречения ни от одного из элементов их законной традиции; существует лишь одно средство, которое поможет им это понять – это должна быть правда, а средством для того, чтобы это стало правдой, есть то, чтобы они в это поверили и не имели в своем сердце иного желанья! Восточные вовсе не обманываются по поводу наших чувств к ним. Они глубоко чувствуют всякое проявление *истинного* уважения²⁶⁰ и, если проявлений такого уважения к ним будет все больше, то комплекс недоверия, затворяющий все прочие двери, рассеется сам собой. Поэтому научные исследования, которые проводятся у нас уже в течение нескольких десятилетий и получили мощную поддержку папства (отцы Ассумпционисты; Понтификальный Восточный Институт) представляют величайшую ценность. Как предварительная необходимость для лучшего понимания вещей, она пока остается лишь предварительной. Даже возобновление общего интереса к восточным источникам мысли и христианской жизни (о. Даниелу; серия «Sources chrétiennes») пребывает еще на стадии подготовки. Надо, чтобы благодаря всему этому, и сверх всего этого, истинная симпатия и горячее уважение к христианскому Востоку вошли в живую плоть латинского католицизма.

Таким образом, уже есть *сближение*, и это необходимое приготовление к воссоединению. Безуслов-

но, одна из причин неудачи предыдущих подходов или предыдущих попыток воссоединения заключалась в отсутствии психологической подготовки *с обеих сторон*. О воссоединение мало лишь говорить или принимать разные определения. Если исторический процесс схизмы был постепенным и общим «отчуждением», если его суть состояла в принятии статуса не-общения, то новое объединение, которое станет исцелением от схизмы, может быть плодотворным лишь при возобновлении отношений, наполненных уважением и симпатией (два уменьшительных существительных от слова «любовь»). Возвращаясь к выражению немецкого автора, которого мы уже цитировали (сн. 121), не может быть «Wiedervereinigung» (воссоединения) без длительной, терпеливой, разумной и доброжелательной «Wiederbegegnung» (новой встречи). Не трудно себе представить его в конкретной разновидности. Если сердце желает, то средства находятся сами собой. Прежде чем дискутировать о расхождении и продолжать объединение путем канонических или дипломатических соглашений, следует поискать психологического и духовного сближения, формировать чувства доверия, подлинной симпатии, максимально осовременивая и, если потребуется, заново создавая *сродство* обеих Церквей²⁶¹. Мы позаимствовали термин «сродство» у одного англиканского автора, так же, как взяли из английского языка слово «estrangement», *отчуждение* (он менее удачен, как название противоядие для яда).

Для Церквей Востока и Запада характерно гораздо более глубокое сходство, нежели «отчуж-

дение». Православным это хорошо известно, и не один из их общины часто говорил нам, что во время экуменических конференций они понимали, что говорят также и за Католическую Церковь. Различия будут углубляться по мере того, как их не будут учитывать. Точно так же, если их будут признавать в их подлинной сути, глубинное сродство возьмет верх, и шансы на воссоединение возрастут. Серьезные причины, содействующие благоприятному толкованию или пересмотру спорных вопросов, были бы освобождены от груза недоверия, мешающего проявлению всей полноты и силы. В любом случае, какими бы ни были ее видимые результаты, все-таки удалось достичь того, что дух раскола не сможет более отстаивать своих позиций в нашем сердце.

Повторим еще раз: догматически и канонически восточная схизма возникла, главным образом, из-за отказа подчиниться примату Римского Престола; конкретно и исторически она была плодом постепенного и общего «отчуждения». Схизма сама по себе не есть «отчуждение», она есть принятие этого «отчуждения». Этот грех уже совершается в самом сердце, когда ведешь себя так, будто не составляешь единого целого с другими, *alter alterius membra* (Рим. 12:5). В этом органичном целом, которое есть Церковь, каждая поместная Церковь осуществляет мистическую природу целого, главным образом, через жизнь в Таинствах, но она также является частью и в отношении Божественного домостроительства, которое состоит в собирании всех в единой Церкви и в выявлении через такую вселенскость неизмери-

мого богатства своих даров. Если Церковь – это как бы тело, состоящее из двух частей – Востока и Запада, то Рим является видимой главой тела, которая гармонизирует его движения в единстве. Принять себя взаимно, значит согласиться со своей ролью в едином организме, то есть признать друг друга членами, в соответствии с призванием и назначением каждого из них.

Согласно с догматико-каноническими реалиями неподчинения главе, схизма то внезапно возникает, то исчезает. Через свое историческое и конкретное принятие «отчуждения» она началась еще задолго до 1054 г., и точно так же она до конца не исполнилась, пока еще и здесь, и там есть люди, не желающие мириться с таким «отчуждением». Мы еще и сегодня вносим свой вклад в схизму, если принимаем ситуацию «отчуждения», или соглашаемся с последствиями многовекового взаимного отдаления; мы делаем это всякий раз, когда совершаем поступки, аналогичные тем позитивным или негативным поступкам, которые в прошлом привели к констатации того, что мы уже более не единая Церковь. И напротив, мы работаем во имя прекращения схизмы, и насколько это зависит от нас, мы действительно боремся с ней нашим поступком, нашим поведением, которые отрицают и уменьшают такое «отчуждение»: всякий раз, когда Восток существует для нас, а мы существуем для него.



Примечания

ВВЕДЕНИЕ: ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ РАСКОЛА

¹ Эта мысль отчетливо высказана уже во второй части замечательного труда Гумберта Романского *Opus tripartitum*, особенно в одиннадцатой и двенадцатой главах (текст в: Brown, *Appendix ad Fasciculum rerum expectandarum et fugiendarum*, II. Лондон, 1690. – Среди работ современных историков есть лишь несколько свидетельств (следовало бы упомянуть все!): А. Michel, *Bestand eine Trennung der griechischen und römischen Kirche schon vor Kerullarios?*, в: *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 42 (1922), р. 1–11; А. Baumstark, *Grundgegensätze morgenländischen u. abendländischen Christentums* (Als Manuskript gedruckt). Rheine, 1932; М. Jugie, *Le Schisme Byzantin. Aperçu historique et doctrinal*. Paris, 1941 (см. с. 1, 229–233); Е. Amann, в: *Hist. de L'Église*, опубл. под руков. Fliche et Martin, t. VII. Paris, 1940, р. 130; G. Every, *The Byzantine Patriarchate*, 451–1204. London, 1947 (особенно с. 753 сл.); S. A. Bouman, *Scheiding en hereniging in het perspectief der Historie*, в: *Het christelijk Oosten en Hereniging*, oct. 1952, р. 93–101.

² В том смысле, в каком мы об этом говорили: *Culpabilité et responsabilité collectives*, в: *Vie intellect.*, mars 1950, р. 259–284; avril 1950, р. 387–497; см также: *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris, 1950, р. 579–596.

³ Mgr L. Duchesne (*Églises séparées*. Paris, 1896, р. 164–165) насчитывал между 323 и 787 годами пять крупных разрывов общения между Константинополем и Римом, длившихся в общей сложности 203 года. Отец Жюжи (*op. cit.*, р. 9) насчитывает между 337 и 843 годом 217 лет разрыва между Константинополем и Римом, которые делятся на семь схизм.

⁴ Некоторое количество приведено в работах: G. Every, *op. cit.*, р. 165, 168–169 (в XII столетии), 186, 191 (на горе Афон, после четвертого крестового похода!); М. Jugie, *op. cit.*, р. 234 сл.; А. Palmieri, *Theologia dogm. Orthod.* t. II *Prolegomena*, Florence, 1913, р. 85 сл.; Н. Rees, *The Catholic Church and*

Corporate Reunion. A Study of the Relations between East and West from the Schism of 1054 to the Council of Florence. Westminster, 1940.

⁵ Кажется, что на основании данного критерия происходил отбор святых, упоминаемых в восточном обряде во время проскомидии в римском издании литургии Святого Иоанна Златоуста (Grottaferrata, 1940; распространялась с 1941 года Конгрегацией для Восточных Церквей): см.: A. Raes, S.J., *La première édition romaine de la liturgie de S. Jean Chrysostome en staroslave*, в: *Orientalia christ. period.*, 7 (1941), p. 518–526; см. p. 521–522.

⁶ Единство не было прервано сразу и повсюду: вероятней всего, Флорентийская уния сохранилась в Иерусалиме, возможно, и в Антиохии, вплоть до 1534 года. Архиепископы Синая оставались католиками до XVIII века (см. С. Korolevskij, в: *Stoudion*, fév. 1929, p. 17 и в: *Irenikon*, nov. 1929, p. 646, p. 2).

Под фактами общения мы имеем в виду, прежде всего, *communicatio in sacris*. Они были весьма многочисленными вплоть до XVIII столетия и перестали с четкостью проявляться лишь во второй половине XIX века. Несомненно, изучение архивов соответствующих римских конгрегаций принесло бы здесь богатый урожай. Вот некоторые ссылки на опубликованные работы: A. Battandier, *Le cardinal J. B. Pitra*, Paris, 1893, ch. XVI (p. 374 сл., 377) и особенно ch. XVIII (p. 435–438). Дом Питра объясняет упомянутые им многочисленные факты тем, что, по его мнению, ни один официальный канонический акт Восточных Церквей не отозвал Флорентийской унии; однако, он считает, что отныне приходится действовать иначе, тем более что участились случаи враждебного отношения к Католической Церкви. Дом Питра способствовал ужесточению политики Рима в этом вопросе в 1860 г. (см.: R. Aubert, *Pie IX*, p. 479–480). Однако уже первая напряженность произошло из-за отказа Востока Церквей от Флорентийской унии (Palmieri, *op. cit.*, p. 105).

Многочисленные факты, относящиеся к XV–XVIII ст., находим в: *Échos d'Orient*, 1934 и 1935 (особенно 1935, p. 350–367, о миссиях иезуитов в Наксосе с 1627 по 1643 гг.); *L'unité de l'Église*, sept. 1936; *Stoudion*, 1928, n. 3, p. 75 сл.; *Irenikon*,

1926, р. 181 сл.; 1930, р. 270, п. 1; 1936, р. 561 (Русь XIV и XV в.).

⁷ См.: А. Fortescue, *The Uniate Eastern Churches*. London, 1923, р. 190; G. Every, *op. cit.*, р. 154 сл.

Случай Руси требует отдельного изучения. После схизмы Керулария митрополиты Илларион (1051–1072) и его преемники Георгий, Иоанн I, Иоанн II, Ефрем I и Николай I (1096–1106) оставались в общении с Римом. О верности киевских монахов XI–XII в. см: Р. Мартынов, в *Acta SS. Octobris*, т. X, р. 868 сл. Пейпброш (Parebroch), кажется, весьма преувеличивает, считая, что русские митрополиты оставались католиками вплоть до 1520 года, однако, критикуя его мнение, о. В. Де Бюк (V. De Buck) отчасти признает его правоту (см. *Acta SS. Octobris*, т. XI, р. III и IV, пп. 9–12).

⁸ После нашей статьи *Schisme*, в: *Dict. de théol. cath.*, т. XIV, col. 1286–1312 (1938), вышел второй том выдающегося труда Шарля Журне «Церковь воплощенного Слова» (*L'Eglise du Verbe incarné*, Paris, 1951), в которой содержится глубокая разработка томистского богословия раскола.

⁹ *Op. cit.*, pars 2, с. 14 (Brown, р. 218).

¹⁰ Блестящая формула о. М. Жюжи, *op. cit.*, р. 186 (речь идет о ситуации, сложившейся в первой половине XI столетия).

ГЛАВНЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ, ПРИВЕДШИЕ К ОТЧУЖДЕНИЮ ВОСТОКА И ЗАПАДА

¹¹ См.: А. Kartaschow, *Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Grossen, ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption*, в: *Kirche und Kosmos (Orthodoxes und Evangelisches Christentum. Studienheft Nr. 2)*. Witten, 1950, р. 137–152. Той же темы касается Вольф (E. Wolf) – в том же сборнике и в статье с тем же названием (с. 153–168), но с менее идеалистической точки зрения, критикуя как католический, так и православный тезисы.

В поисках определенной логики в последовательности идей, мы, разумеется, рискуем представить различные исторические моменты как однородные. По Г. Острогорскому (*Les*

relations entre Église et État à Byzance — на русском языке с немецким резюме — в: *Seminarium Kondakovianum*, 4 (1931), p. 122–134), в Византии не было цезарепапизма. История Константинополя была историей освобождения Церкви от контроля государства. Эта история делится на два периода: вначале период сосуществования с римским язычеством, когда императору отводилась определенная роль в Церкви. Такое положение дел было принято на Западе самими папами, и уж тем более на Востоке. Затем, начиная с VII в., на Востоке, как и на Западе, зародилась новая, «средневековая», идеология, которая разграничивала духовное и мирское, провозглашая независимость Церкви от государства. Иконоборческий спор стал ответом на действия императора, выступавшего против данной тенденции; он завершился соглашением (система дидархий, которая формулируется, например, в «Эпанагоге», 879–886 гг.). Такой подход, как нам кажется, за исключением некоторых деталей, близок таким католическим византологам, как Фр. Дворник (см., напр., сн. 13), Л. Брейе (L. Bréhier) (напр., *Le monde byzantin*, II, *Les institutions de l'Empire byz.*, p. 444, 461 сл.). И напротив, дом Баур (Dom Chr. Baur: *Die Anfänge des byzantinischen Cäsaropapismus*, в: *Archiv f. kathol. Kirchenrecht*, III (1931), p. 99–113), видит начала цезарепапизма уже у Констанция. Действительно, он стремился быть автономным судьей в догматических утверждениях, решал, сохранять ли общение или нет, требовал признания своего превосходства над законами и даже над епископами: Собор под дубом.

¹² Am. Gasquet, *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*. Paris, 1879.

¹³ В частности, следующими трудами: F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Bd. I. Fribourg-сн-В., 1892, pp. 374–383 (Обзор церковного значения императорского достоинства); L. Bréhier et P. Batiffol, *Les survivances du culte impérial romain. A propos des rites shintoïstes*. Paris, 1920, особенно p. 36 сл.; F. Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, в: *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 56 (1937), p. 1–42; O. Treitinger, (цитируется ниже); H. Berkhof, *De Kerk en de Keizer*. Amsterdam, 1936 (нем. перев. Zollikon-Zurich, 1947).

F. Dvornik, *Emperors, Popes and General Councils* (Dumbarton Oaks Papers, VI, 1951, p. 4–23), с акцентом на нормальном ха-

рактере этой роли императора, которую в целом признавали папы. О том же говорится и в работе *Pope Gelasius and Emperor Anastasius I*, в: *Byzant. Zeitsch.*, 44 (1951), р. 111–116: работа, которую раскритиковал А. Мишель, цит. далее (р. 57, №2, pp. 557–562). Мишель показывает здесь, а также на с. 524 и 540), что эллинистическое толкование священного характера царства понималось по-разному и не имело одинаковой роли в Риме (на Западе) и в Византии. Этот спор пока не завершен. Сравним еще: К. М. Setton, *The Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century, especially as shown in Addresses to the Emperor*. New York, 1941: эту работу подверг критике Н. Беркхоф в: *Vigiliae chris.*, 1948, р. 120 сл. (Беркхоф считает, что св. Иоанн Златоуст довольствовался тем, что подчеркивал двойственность власти или владычества, тогда как св. Амвросий утверждает, что одна власть должна подчиняться другой...).

¹⁴ Am. Gasquet, *op. cit.*, р. 56 (проповеди), р. 221–264 (известное продолжение императорских ересей, вызвавших многочисленные конфликты с папством); L. Bréhier, *Le monde byzantin (L'évol. de l'Humanité)*, т. II. Paris, 1949, р. 432 сл.

¹⁵ Василевс был не обыкновенным мирянином, а особой посвященной, которая в Церкви имела почти священническое достоинство (право входить в алтарь, причащаться во время коронации, и т. д.) и почти епископскую миссию опеки о нуждах души. Еще в XV веке Макарий Анкирский скажет, что император Мануил II — епископ наравне с другими архипастырями, за исключением права на богослужение, имеет по сравнению с ними высшее положение относительно опеки над душами. Об этом же говорится во многих текстах и исследованиях. Помимо тех, о которых мы говорили прежде, можно вспомнить наши: *Jalons pour une théologie du laïc.* Paris, 1953, р. 299, п. 360 и р. 340, п. 78, см.: Am. Gasquet, *op. cit.*, р. 38 сл. и особенно р. 44 и 55; P. Batiffol, *Sur le titre de «pontifex» des empereurs chrétiens des V-e et VI-e siècles*, в: *Bull. Soc. des Antiquaires de France*, 1926, р. 222 сл. Сами папы зачастую предоставляли такие титулы императорам, и западные суверены следовали в этом суверенам Византии: см. *Jalons, ibid.*, et J. Hashagen, *Staat und Kirche vor der Reformation. Eine Untersuchung der vorreformatorischen Bedeutung des Laieneinflusses in der Kirche*. Essen, 1931.

¹⁶ Термин «вселенский (*oecuménique*)» весьма трудно перевести в его византийском значении («вселенский собор», «вселенский патриарх»): см. в частности: Am. Gasquet, *op. cit.*, p. 113. Думаю, мы не ошибемся, если переведем его, как «имперский», или «относящийся к Империи», в том смысле, как немецкие историки говорят о «Reichskirche» или «Reichspatriarch». При условии, что мы не забудем об унитарном идеале, речь о котором у нас впереди, согласно которому Империя призвана передавать и осуществлять на земле единое Царство Божие (Христово), собирая всю οἰκουμένη, всю населенную землю, под властью императора, представителя Бога. Ср.: O. Treitinger, *Die oströmische Kaiseru. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*. Iéna, 1938, p. 164–166. Относительно «вселенский» = «имперский» см.: R. Devreesse, *Le cinquième concile et l'oecuménicité byzantine*, в: *Miscellanea G. Mercati*, т. III. Rome, 1946, p. 1–15. Впрочем, данный термин можно порой переводить, как «патриарший» (напр., руководство патриаршей Школой принадлежит «вселенскому профессору»; однако это означает лишь – профессор по общим дисциплинам, основной: см. L. Bréhier, *Monde byzantin*. III. *La civilisation byzantine*, p. 493). Итак, это выражение достаточно неопределенно, и коннотирует в себе без особого уточнения идею универсальности; таким образом, оно способствует тому, чтобы передать термином «вселенский патриарх» (см. сн. 153) идею высшей власти, исключенной из подчинения папе.

¹⁷ Этот вопрос, как нам кажется, достаточно глубоко проработан у Гаске, p. 117 сл. Ср. весьма четким определением в: J. Gaudemet, *Droit romain et droit canonique en Occident aux IV^e et V^e siècles*, в: *Actes du Congrès de Droit canonique...* Avril, 1947. Paris, 1950, p. 254–267; см. с. 262: «Сделавшись поборниками христианства, христианские императоры придают каноническим правилам обязательное гражданское употребление. Таким образом, Церковь сама не нуждается в формулировке своих законов. Она предоставляет это право императору, определяя лишь меру их исполнения...». Автор ссылается на: Boyd, *The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*, 1905, p. 264. Он уточняет свою мысль, отвергая слишком системный тезис Хиншиуса (Hinschius), по которому, начиная с Константина, цер-

ковное право *ipso facto* и всецело становится государственным правом, *jus publicum*.

¹⁸ Ἄλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἰσω τῆς Ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένους ἐπίσκοπος ἄν εἴην: Евсевий, *Vita Constantini*, IV, 24. Дискуссия по поводу подлинного значения этого текста остается открытой. Дворник (цит. соч., отдельный оттиск, с. 12), обращает внимание на вполне нормальный характер ситуации, усматривая в этом корректирующее толкование Евсевия, который стремился вернуть императора с уровня апостола до уровня епископа. W. Seston (*Constantine as a Bishop*, в: *The Journal of Roman Studies* (Papers presented to N. H. Baynes), XXXVII (1947), p. 127–131), толкует не в значении τὰ ἐκτός, то есть проповедника Евангелия среди язычников. В том же смысле высказываются и E.-Th. Babut (*Évêque du dehors* в: *Revue critique*, 68 (1909), p. 362–364), J. Palanque (*Hist. de l'Égl. Fliche et Martin*, т. 3, p. 63) и L. Bréhier. Это представляется нам весьма спорным, так же, как и P. V. Laurent в: *Rev. des Ét. byz.*, VI (1948), p. 115–116. Нам кажется, что речь идет о внешней жизни Церкви: ее защите, ее организации, ее нуждах, ее управлении, а также о факторах юридического принуждения. Ср.: Gasquet, *op. cit.*, p. 48, 117, 176.

¹⁹ Miklosich и Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, II, 9, цит. в: V. Laurent, *Rev. Ét. byz.*, 6 (1948), p. 114.

²⁰ *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, 1944, p. 172. Можно сравнить с: A. Palmieri, *Theol. dogm. orthod.* I, p. 757 сл. Отметим, что наиболее значимые формулы по поводу императорской власти в религиозном отношении находим у выдающихся канонистов Вальсамона и Димитрия Хоматена.

²¹ См. наше «Вместо введения» к посмертному изданию: A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution: Dmitri Al. Khomiakov*. Paris, 1953.

²² T. G. Jalland, *The Church and the Papacy...* London, 1944. – Ф. Дворник в: *Blackfriars*, февраль, 1945, p. 56–57 критиковал подход Жалланда, представляющего роль императора как цезарепаписта. – См. наше резюме в: *Rev. Sc. phil. théol.*, 1947, p. 282–287. Ср. также работу А. Мишеля, которая цитируется в сн. 143.

²³ Разумеется, мы не в состоянии представить или даже подвести итоги всей этой истории: мы сказали, что «отчужден-

ность», которая стала сутью «восточной схизмы», равнозначна истории самой Церкви. Именно поэтому мы все-таки приведем здесь несколько основных фактов, которые, по мнению Жалланда, стали первопричиной экклезиологического конфликта между имперской Церковью и папским Римом:

6-е никейское правило (с. 211 сл.); приглашение папой Юлием евсевиян в Рим, чтобы там предъявить их обвинения против Афанасия, что совпадало с мыслью папы о том, что Евсевий Никомедийский готов заменить императорскую догму апостольским преданием (с. 213–218); свидетельство Сардикийского собора, которое было настолько формальным, что конфессиональные противники Рима отрицали подлинность его правил или, по крайней мере, его заключительной клаузулы: но, говорит Жалланд, просматривая список кто подписал прошение к папе Юлию, приходишь к мысли, что данное обращение исходило от людей, считавших, что Церковь нуждается во вселенском органе и что именно Рим является таким органом. А без него существует опасность впасть в полную зависимость от императорской власти (с. 219–223); борьба между Констанцием, императором-автократом, и Либерием: борьба, представлявшая схватку двух концепций происхождения догматической истины в Церкви, так же, как «падение» Либерия явилось поражением апостольского предания, которое нанесла ей догма цезаря (с. 224); рескрипт Грациана и эдикт Феодосия, и тот, и другой шли по линии Сардикийского собора, однако не имели будущего (с. 246–249); в этом римском документе, относящемся ко времени папы Дамаса, весьма отчетливо была сформулирована точка зрения Рима, порядок вещей соответствовал апостольскому парадосису (преданию) (с. 255–257); обращение Тимофея Беритского к Дамасу и выражения, которыми тот ответил ему на это обращение (с. 258); или, в противовес цезарепапизму Феодосия, обнародование папой Сирицием, «первой декреталии», правового инструмента, приспособленного к канонической ситуации в Сардике, согласно которой римский престол становился вселенским судьей церковной жизни в рамках христианизированной империи (с. 265–272); или выступление того же Сириция, направленное против Фе-

одосия II с требованием примата Римской Церкви, которая в теле Церкви, является как бы головой по отношению к прочим членам (с. 273–277); также вопрос 28-го Халкидонского канона времен св. Льва разыгралось; это протест Феликса III против претензий Константинополя, города императорского города, быть также резиденцией «вселенского патриарха»; это, в противовес «Генотикону», догматическому декрету императора, сопротивление самого Феликса III и свержение им Акакия Константинопольского; это Геласий I; это богословие и сопротивление монахов-студитов, сторонников римской позиции в Константинополе, которые для того, чтобы избежать императорской опеки, обратились к Риму. Наконец, это действия Николая I, современника и, в некотором смысле, антагониста Фотия, который авторитетно требовал для римского епископа канонических прерогатив вселенской власти, например, права созывать синоды (Am. Gasquet, *op. cit.*, p. 149, 181–182). Папам, таким образом, удалось мало-помалу вернуть себе прерогативы верховного управления и арбитража в Церкви: привилегия отправлять омофор (Am. Gasquet, *op. cit.*, p. 183 сл.), предоставлять законность и значение соборам (E. Wolf, цит. выше, сн. 11; p. 162 сл.) и т. д.

²⁴ *Op. cit.*, p. 8–11, 18 сл. Fr. Dvornik (*National Churches and Church Universal*. Westminster, 1944) обращает внимание на тот факт, что на Востоке слишком рано были созданы национальные Церкви со своим литургическим языком, то внутри Римской империи, то за ее пределами (Персия, Армения, Абиссиния). На Западе еще до обращения народов в христианство Рим навязал им свой порядок, свой язык, а часто и свой культ. Именно так объясняет это Барди (Bardy), ниже, сн. 80.

²⁵ Интересное свидетельство, относящееся к идее имперской Церкви: в 1393 году великий князь Московский изъяс из диптихов имя василевса, говоря: «У нас есть одна Церковь, у нас больше нет императора», на что патриарх Константинопольский Антоний IV ответил: «Не могут христиане иметь Церковь и не иметь императора» (Miklosich и Müller, *op. cit.*, II, 191; и ср.: L. Bréhier, *Le monde byzantin*, II, p. 431. Об этом эпизоде см. статью M. de Taube, цит. ниже, сн. 33.

²⁶ См.: Baumstark, *op. cit.*, p. 18.

²⁷ См. для дальнейшего изложения, Baumstark, *op. cit.*, § 4, p. 18 сл., а также ниже, с. 76. Сравним православные доклады, например, St. Zankov (*Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*. Zurich, 1946, p. 72 сл.) или Al. Schmemmann («Unity», «Division», «Reunion» in the Light of Orthodox Ecclesiology, в: *Θεολογία*, Афины, 22 (1951) с. 242–254) См. также С. Swietlinski, *La conception sociologique de l'œcuménicité dans la pensée religieuse russe contemporaine*. Paris, 1938. О различиях, которые становятся заметными с апостольского периода, вспомним выводы Ж. Кольсона (J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives... Unam Sanctam*, 21. Paris, 1951), о Павловой традиции универсальной Церкви, до сих пор бытующей в Риме и Иоанновой традиции местных общин, каждая своим епископом, которая бытует на Востоке.

²⁸ Ср. цит. труд: Kattenbuch, p. 70, п. 1. Заметьте, однако, что в молитве, помещенной перед завершающим благословением в литургии св. Иоанна Златоуста, есть слова: «Исполнение Церкви Твоея сохрани»...

²⁹ С. Л. Гринслейд (S. L. Greenslade) неоднократно подчеркивает этот факт: *Schism in the Early Church*. London, 1953.

³⁰ Во всех трудах о Византийской империи и ее церкви. См., в частности, F. Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner, das Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 56 (1937), p. 1–42 (большая библиография); а также в многочисленных исследованиях, посвященных теме «Москвы как Третьего Рима» (см., например, M. Schraeder, *Moskau, das dritte Rom*. Hambourg, 1929; H. Rahner, *Vom Ersten bis zum Dritten Rom*. Innsbruck, 1949; M. de Taube, *A propos de «Moscou, Troisième Rome»* в: *Russie et Chrétienté*, 1948, 3/4, p. 17–24, отдавая должное русскому исследованию: Н. Чаева Н. Тчаев, «Москва, третий Рим» в политической практике российского правительства XVI в. в: *Исторические записки*. Москва, XVII (1945), с. 3–23).

³¹ L. Bréhier, *Le monde byzantin*, т. II, p. 1 сл.; известно, что Монтескье разделял эту точку зрения в «*De la grandeur et de la decadence Romaine*». Кроме того, см. публикации Ж. Б. Бюри (J. B. Bury).

³² Ср.: Dölger, *art. cit.*, p. 7 сл.; на с. 9 он показывает, что византийцы претендовали также на монополию названия «римляне».

³³ Ср.: Dölger, p. 31–34: идея перенесения верховенства впервые появилась в VI в. у монофизита Иоанна Филопона, однако она не связана с *Donatio Constantini* (p. 31, n. 54); позднее ее основывали на *Donatio* (p. 36, n. 64).

²⁴ Dölger, p. 13.

³⁵ Dölger, p. 33 сл.

³⁶ Ср.: nn. 11, 12, 14 и 16. Текст в: Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, n. 228.

³⁷ Dölger, p. 36 сл.

³⁸ См.: E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*. Leipzig, 1935 (воспроизведено в *Theologische Traktate*. Munich, 1951, p. 49–147).

³⁹ Евсевий, в: *Laus Constantini* (ed. Heikel: *Gr. Chr. Scr.*, VII, p. 195–259. Leipzig, 1902).

О политическом богословии Евсевия и Константина ср.: E. Schwartz, *Constantin und christliche Kirche*. Leipzig, 1913 (2-е изд.); F. E. Cranz, *Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea*, в: *Harvard Theol. Rev.* 45 (1952), p. 47–66 (библиогр.). Общая история Константинополя и Рима с точки зрения мировой унитарной идеи, либо в пользу империи и византийского патриархата, либо в пользу папства: K. Jantere, *Die römische Weltreichsidee und die Entstehung der weltlichen Macht des Papstes*. Turku, 1936.

Весьма заметное влияние Евсевия в ориентировании темы практической экклезиологии на греческую мысль: J. Ludwig, *Die Primatworte Mt. 16, 18–19 in der altkirchlichen Exegese* (*Neutestl. Abhdlg.*, XIX, 4). Munster, 1952, p. 45–47.

⁴⁰ Ср.: Am. Gasquet, *op. cit.*, p. 38; L. Bréhier, *Le monde byzantin*, II, p. 4; *Les survivances du culte impérial romain*, p. 47; Dölger, *art. cit.*

⁴¹ Здесь мы снова касаемся экклезиологической проблемы, о которой речь уже шла выше и которая представляется нам важной. Земное, видимое воплощение небесного порядка получало на Востоке, более, чем на Западе, поддержку государства. В плане Церкви и внешней христианской жизни господствовала, как нам кажется, скорее диалектика *небесной* жизни, которая оставаясь небесной получала свое благодатное выражение в грехе и человеческой запятнанности. Идеалом вселенской Церкви, в форме единого видимого

общества, служит идеал католической Церкви. И не следует вдаваться в разного рода крайности в этом вопросе, как это видим в: S. Bellarmin, *De Eccl. militante*, lib. III, с. 2, где очевиден недостаток эсхатологического чутья и соответствующей диалектики.

⁴² L. Génicot, *Les lignes de faite du moyen âge*. Tournai-Paris, 1951, p. 21.

⁴³ Папа Григорий II († 731) писал императору Льву III: «Universus Occidens principi apostolorum fructus fidei profert... quem omnia regna Occidentis tanquam Deum in terra colunt. Nos viam ingredimur in extremas Occidentis regiones versus illos qui sanctum baptismum efflagitant. Qua de causa nos ad viam, Dei benignitate, accingimus...» (ср.: E. Caspar, *Gregor II und der Bilderstreit v: Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 52 (1933), p. 29–89; ср.: A. Michel, *Chalkedon*, II, p. 539).

⁴⁴ Подобных фактов множество. Так, например, Гуго Капет еще пытался заполучить для своего сына Роберта невесту императорской крови: ср.: A. A. Vasiliev в: *Dumbarton Oaks Papers*, 6 (1951), p. 226–251. – Василевсы ревниво сохраняли за собой титул императора: «варварские» принцы были лишь ῥήγες. Об этих спорах вокруг титулов, которые никоим образом не ограничивались простой игрой слов, см.: M. Jugie, *Le schisme byzantin*, p. 30, p. 158, n. 3 (Никифор Фока); L. Bréhier, *Monde byzantin*, т. II, p. 48–52.

⁴⁵ См.: E. Amann, в: *l'Histoire de l'Église de Fliche et Martin*, т. VII, p. 59 (Paris, 1940); другие примеры в: L. Bréhier, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁶ *Mahomet et Charlemagne*. Paris et Bruxelles, 1937.

⁴⁷ См., например: G. Every, *The Byzantine Patriarchate, 451–1204*. London, 1947, p. 82–89, Пирена не цитирует.

⁴⁸ Общие критические работы, кроме резюме, представленных в *Speculum*, 1948, p. 165, n. 1; M. Bloch, *La dernière œuvre d'Henri Pirenne*, в: *Annales*, 10 (1938), p. 325–330; D. C. Dennett, *Pirenne and Muhammad* в: *Speculum*, 23 (1948), p. 165–190; L. Génicot, *op. cit.*, p. 25 сл. Нам известно лишь название работы: A. Riising, *The Fate of Henri Pirenne's Theses on the Consequences of the Islamic Expansion*, в: *Classica et Mediaevalia* (Копенгаген), 13 (1952), p. 87–130.

Объяснения другими факторами: L. Genicot, *Aux origines de la civilisation occidentale: Nord et Sud de la Gaule*, в: *Miscellanea historica L. Van der Essen*. Louvain, 1947, p. 81–93.

Критика упомянутых экономических факторов: F. L. Ganshof, *Notes sur les ports de Provence du VIII-e au X-e siècle*, в: *Rev. Histor.*, 183 (1938), p. 28–37; M. Lombard, *Les bases monétaires d'une suprématie économique. L'or musulman du VII-e au XI-e siècle*, в: *Annales, Économies, sociétés, civilisations*, 2 (1947), p. 143–160; R. Dochaerd, *Au temps de Charlemagne et des Normands: ce qu'on vendait et comment on le vendait dans le bassin parisien*, *ibid.*, p. 266–280; и т. д.

⁴⁹ См.: M. Jugie, *Le schisme byzantine*, p. 234, п. 2; ср. сн. 139. Другим следствием мусульманского завоевания стало то, что, поглотив церкви Африки, оно разрушило христианство, которое, оставаясь западным и латинским, имело и поддерживало относительную автономию от Рима (ср.: Heiler, *Altkirchl. Autonomie...*, p. 50). Таким образом, исчез единственный очаг сопротивления полному римскому завоеванию Запада. Ислам благоприятствовал установлению двух приматов, один из которых осуществлял свои функции на Востоке, а другой – на Западе.

⁵⁰ L. Bréhier, *Le monde byzantin*, т. II, p. 456 сл.

⁵¹ См.: P.-G. Scolaridi, *Au service de Rome et de Moscou au XVII-e siècle, Krijanich, messenger de l'unité des chrétiens et père du panslavisme*. Paris, 1947, p. 197. Этот текст стоит прочесть.

⁵² Например, Николай Яковлевич Данилевский († 1885): цит. в: В. Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*. Vienne, 1950, p. 106.

⁵³ *Tractatus super Quatuor Evangelia*, éd. E. Buonaiuti. Rome, 1930; см. p. 106, 280.

⁵⁴ *Opus tripartitum*, pars 3, с. 18; цит. выше, сн. 1.

⁵⁵ Кроме наших обычных авторов, этот пункт прекрасно объясняет Говарда. См.: G. В. Howard, *The Schism between The Oriental and Occidental Churches, with Special Reference to the Addition of the Filioque to the Creed*. London, 1892, p. 20 сл.

⁵⁶ История эпохи Хлодвига все это прекрасно демонстрирует. Став католиком на Западе, когда римская цивилизация и религия были в большой степени поглощены арианскими

варварами, Хлодвиг имел перспективу стать покровителем, который сделал бы отныне «ненужным апелляцию к византийскому императору» (P. de Labriolle, в: *l'Hist. De l'Église de Fliche et Martin*, т. IV, р. 395). Византия признала победу Хлодвига, даровав ему титул консула, что было известной фикцией, благодаря которой сам факт обрел законность в империи (с. 396). Однако еще в середине VI века Византия вмешивалась в дела Испании, выступая против арианства (с. 376). Ср. выше, сн. 44.

⁵⁷ После Карла Великого императоры Константинополя стали называть себя «римскими василевсами» (Dölger, *art. cit.*, р. 10); Михаил Заика (Michel le Bègue, 820–829) в своем письме так обращался к Людовику Благочестивому: «Славному королю франков и ломбардцев, прозванному их императором»: *Jugie, Schisme byzantin*, р. 30, где приводятся другие факты.

⁵⁸ J. de Pange, *Le Roi très chrétien*, Paris, 1949, р. 167.

⁵⁹ См. тексты и ссылки в работах: O. Von Gierke, *Les théories politiques du moyen âge*. Пер. J. de Pange. Paris, 1914, р. 130, н. 57; S. Mochi Onogi, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato...* Milan, 1951, р. 233, 244, 264 сл. (один император в *Orbis*), р. 165 (Нугусцио: император Константинополя более не законен), р. 237 (один император; а значит, империя отдана германцам).

⁶⁰ Скажем, Лоран Испанский (Laurent d'Espagne), Жан Тевтонский (Jean le Teutonique): ср.: Mochi Onori, *op. cit.*, р. 225, п. 3.

⁶¹ Скажем Ричард Английский (Richardus Anglicus) (Richard de Lacy?), которого цитирует Mochi Onogi, *op. cit.*, р. 267.

⁶² Так его не трактовали до избрания Бодуэна, графа Фландрии, латинским императором Константинополя в 1204 (!!!) году, что вступало в противоречие с традицией непрерывности Византийской империи. Неслыханный скандал!

⁶³ *Histoire ecclésiastique*, т. XVI, р. X – ср. A. Palmieri, *art. Filioque*, в: *Dict. Théol. cath.*, т. V, 2, col. 2321.

⁶⁴ См.: A. Palmieri, *Theol. dogmat. orthodox.*, т. II, р. 75–87 (Florence, 1913); M. Jugie, *Le schisme byzantin*, ch. 5 та 6.

⁶⁵ О крестовых походах, кроме общей истории, см. работы ориенталистов и византологов: R. Grousset, L. Bréhier

(*L'Église et l'Orient au moyen âge. Les Croisades*, 2-е éd., Paris, 1907), и т. д.

О крестовых походах вообще, с точки зрения растущего отчуждения Востока и Запада, см.: G. V. Howard, *The Schism between the Oriental and Western Churches...* p. 38 сл.

О IV Крестовом походе и его плачевных последствиях для отношений между греками и латинянами см.: W. Norden, *Der vierte Kreuzzug im Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz*. Berlin, 1898 и общий том, цит. в сн. 253; A. Luchaire, *Innocent III: la question d'Orient*. Paris, 1907; A. Palmieri, *op. cit.*, p. 36–52, который привел библиографию вопроса до 1913 года и четко описал историю полемики. О роли Венеции и Амальфи, кроме различных монографий, см.: H. F. Brown et W. Miller в т. IV, *Cambridge Medieval History*, соответственно гл. 13 и 15.

⁶⁶ См.: 3 Цар. 11:24; 2 Пар. 11:4.

⁶⁷ *Epist. CXXVII*, Petro legato: P. L., 215, 701. Помимо Люшера, см. в связи с этим журнал *Stoudion*, févr. 1929, p. 27 сл. в прим.; по поводу этих идей см.: P. Villey, *Les Croisades. Essai sur la formation d'une théorie juridique (L'Église et l'État au Moyen âge*, 6). Paris, 1942, p. 228 сл.

⁶⁸ См. С. Korolevskij, *Le passage au rit oriental*, в: *Irénikon*, 6 (1929), p. 457–487, p. 477.

⁶⁹ Bréhier, *Monde byzantin*, т. II, p. 458. Богатейший материал о латинизации мы находим в различных исследованиях Королевского (многочисленные статьи в журнале *Stoudion*, 1922–1929; см. также серию статей *Le clergé occidental et l'apostolat dans l'Orient asiatique et gréco-slave*, в: *Rev. apologet.*, 15 nov. 1922–15 fév. 1923, отдельный оттиск; брошюру *Sur l'Uniatisme: Irénikon-coll.*, 1927, п. 5–6; статьи E. Michaud (*Études sur la latinisation de l'Orient*, *Rev. internat. de théol.*, 3 (1895), p. 217–242, 488–504, 673–689 и 4 (1896), p. 108–129; данное исследование касается XVII и XVIII вв. и оно трактует проблему в духе старого католицизма; и, наконец, H. L. Hoffmann, *De Benedicti XIV latinisationibus in Const. «Etsi pastoralis» et «Inter multa»* в: *Ephem. Juris canon.*, 4 (1948), p. 9–54.

⁷⁰ Вот некоторые документы Иннокентия III: Письмо *Cum venisset* архиепископу болгар от 25 февраля 1204 года (P.L., 215, 282; *Acta Innocentii PP. III ed. Th. Haluščynskyj*, в: *Fontes de la Commission pour la codification du droit oriental*, sér. III, vol. 2.

Rome, Vatican, 1944, п. 52; р. 258 сл.); Письма *Ex parte tua* от 2 августа 1204 года (Р. Л., 215, 407; *Fontes*, п. 61, р. 271); *Ex parte tua* от 8 марта 1208 года (Р. Л., col. 1353; *Fontes*, п. 109, р. 341). Ср. о роли монастырского освящения письмо *Super episcoporum* от 4 октября 1208 года (Р. Л., col. 1468; *Fontes*, п. 120, р. 352). Важно заметить, что здесь не идет о повторном посвящении в сан и что действительность греческого освящения не вызывала сомнения. Однако соединение или полный возврат в Церковь требовал обязательного соблюдения латинской (римской) практики. См. также буллу *Quia divinae sapientiae*, от 1215 года, повторенную Александром IV в 1257 году.

⁷¹ Та же непреклонность наблюдалась у греков. См. по поводу опресноков, Mansi, XXIII, 298; по поводу исхождения Святого Духа, col. 305. – О Нимфеумском синоде (собрании) в Никее, в 1234 году, см.: В. Palazzo, *Historique d'une discussion sur la Procession du Sainte-Esprit*, в: *Le grand retour*. Istanbul, 1953, р. 87-99.

⁷² Инструкция Одону, кардиналу Тускулума, его легату на Кипре, 1254 г.: Mansi, XXII, 581–582, и см. наше исследование о чистилище в: *Le mystère de la mort et sa célébration (Lex orandi, 12)*. Paris, 1951, р. 296-297.

⁷³ Сама декреталия Иннокентия IV *Sub catholicae professione* от 6 марта 1243 г. дает нам большое количество примеров: Mansi, XXIII, 578-582 (Potthast, II, 15.265).

⁷⁴ F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe III*. Paris, 1949, р. 672.

⁷⁵ R. Janin, *La prise de CP (1453) et ses conséquences religieuses*, в: *Nouv. Rev. théol.*, 75 (1953), р. 511–519.

⁷⁶ Св. Отец Пий XII упоминает об этих благодеяниях в своей энциклике *Orientales omnes Ecclesias* от 23 декабря 1945 года, посвященной годовщине Брестской унии: *Acta Ap. Sedis*, 1946, р. 45 сл.

⁷⁷ Приведем здесь лишь несколько недавних, весьма показательных высказываний: «Римский католицизм всегда был агрессивным по отношению к православию. Он никогда не отступал перед любым усилием, направленным на отторжение от православной веры целых народов, чья политическая и культурная жизнь не имела прочного основания...» Преосв. Антоний, православный архиепископ Финляндии в:

Церковный вестник, Санкт-Петербург. Перепечатано в: *Revue internat. de théol.*, 5 (1897), р. III. Следующий текст весьма искренне иллюстрирует слова Господа о соломинке и бревне.

На Стокгольмской конференции 1925 года проф. Н. Глубоковский говорил (см.: *The Stockholm Conference 1925. The Official Report...* ed. by G. K. A. Bell., Oxford-London, 1926, р. 654 сл.): «Прозелитизм чисто фарисейского типа стал разновидностью болезни нового папизма и обращение всего мира к стопам Римского Престола стало светлой целью и сладкой мечтой современного папства. При таком видении нет исключения ни для какой Церкви, ни для какой христианской конфессии; все они находятся в обязательном поле практической деятельности католической миссии, даже если бы речь шла о чисто языческих областях. Таким образом, среди прочих оказалось и англиканство со всеми своими ответвлениями.

И если смотреть на повсеместное отношение к Православию, то здесь способ действия папизма напоминает поступки богатого и хитрого землевладельца, который попытается захватить в свои руки как можно больше добра своего больного и обессилевшего соседа, пользуясь любым случаем и возможностью. Я говорю об этом с великой скорбью, но эти факты кричащи. На Востоке отдавали явное предпочтение магометанскому полумесяцу перед христианским крестом. И в этом направлении вся папская политика, по определенным причинам, шла далее, будучи пропитанной просоветскими симпатиями, разумеется, не ради спокойствия Православия в Палестине. Более того, после неудачной Генуэзской конференции, странные контакты были установлены с большевиками-атеистами против православной России, что позволило подготовить апостольские экспедиции для достижения особой цели сразу после смерти православного руководителя и общего христианского мученика Святейшего патриарха Тихона». Остановим эти перечисления *gravamina* (обвинений), которые продолжаются. Последний пример достаточно ясно демонстрирует нам долю субъективности и близоруких оценок, содержащихся в подобной реакции. И все же, подобная реакция — это факт, и она является весьма показательной.

Тот же набат звучит и у Ст. Цанкова — St. Zankow: «Dies ist das traurige Verhältnis zwischen den zwei ältesten und

grössten christlichen Kirchen, der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen: Zäher Eroberungsandrang einerseits, harte, stille Abwehr auf der anderen Seite...» (*Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*. Zurich, 1946, p. 60; ср. с. 26–27 и 54, где Католическая Церковь представлена постоянно ищущей единства при помощи политических средств. Конечно же, следует считаться с той или иной ситуацией и идеи исторической эпохи.

⁷⁸ Постоянный упрек: см.: M. Jugie, *Theol. dogm. christ. oriental. dissid.*, t. IV, p. 407, n. 1; p. 420.

⁷⁹ Сравните наше Предисловие к французскому изданию: Fr. Dvornik, *Le schisme de Photius. Histoire et légende (Unam Sanctam, 19)*. Paris, 1950, p. 12–15.

ФАКТОРЫ КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОГО ПОРЯДКА

⁸⁰ См. M. Jugie, *Le schisme byzantin*, p. 39 сл. (различие языков и взаимное незнание как об одна из причин схизмы); G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, t. I (*Ét. De théol. histor.*). Paris, 1948; A. Michel, *Sprache und Schisma, v: Festschrift der Freisinger Hochschule f. Kard. Faulhaber zum 80. Geburtstag*. Munich, 1949, p. 37–69, который прослеживает процесс «отчуждения» из-за незнания соответствующих языков, начиная с Юстиниана. Данного вопроса не касался Гринслейд (*Schism in the Early Church*, 1953). Готовя к изданию эту книгу, каноник Барди (Bardy) написал несколько синтетических, содержащих интересные мысли статей, среди прочих, например, *La latinisation de l'Église d'Occident* в: *Irenikon*, 14 (1937), p. 3–20, 113–130; *Orientalisme, occidentalisme, catholicisme*, в: *L'Année théolog.*, 1947, p. 230–244.

⁸¹ Dölger, в: *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 1937, p. 607.

⁸² См.: Cardinal E. Tisserant, *Orient et Occident*; в: *Rev. Hist. ecclés.*, 67 (1952), p. 604–618.

⁸³ Св. Григорий Назианзин говорит, что латиняне четко не отличают понятий «Сущность» и «Ипостась» «по причине узости их языка и его словарной бедности». Цит. по: A. Michel, *art. cit.*, p. 46). В спорах об исхождении Святого

Духа греки часто говорили о бедности языка латинян, из-за чего, как утверждали, те путали слова «происхождение» и «посланничество»: см.: Jugie, *Schisme byzantine*, p. 216, 227; Howard, *op. cit.*, p. 103 (ответ православных патриархов не присягнувшим англичанам в 1718 году). Ср. сн. 91.

⁸⁴ Мы позволим себе сослаться здесь на: H. De Man, *Au delà du marxisme*. Paris, 1929, p. 237: «Родной язык — это нечто иное и большее, чем язык матери, он сам по себе является матерью духовного существа. Он не просто техническое средство для выражения какого-либо интеллектуального содержания; это содержание само по себе детерминировано, то есть в большой степени создано им...» По этой теме см. указания: Essertier, *Psychologie et Sociologie*. Paris, 1927, p. 89 сл. И отчеты в: *L'Année sociologique*, в которых весьма внимательно рассматривается данный аспект; специальный номер *Journal de Psychologie normale et pathologique* о языке (т. 30 за 1933 г.).

Следует вспомнить здесь анализы ментальности, проведенные Ж. Гитоном: см.: J. Guitton, *La pensée moderne et le Catholicisme, fasc. VI, Le problème de Jésus* (Paris, 1948), p. 191 сл.; fasc. IX, *Développement des idées dans l'A. T.* (Aix, 1947), p. 85 сл.; *Difficultés de croire*. Paris, 1948, p. 76 сл.

⁸⁵ Перевод слова «*infaillible*» словом, которое также означает *impeccable*, безусловно, связан с глубокой мыслью восточного богословия о непогрешимости, связанного со святостью и Святым Духом; см.: Jugie, *Theol. dogmat...*, т. IV, p. 465 сл.; A. Gratieux, ст. цит. ниже (сн. 113), p. 359. Этот факт усложняет для православных понимание подлинного понятия (вообще-то, слишком часто у нас преувеличенного) безошибочности папы, и побуждают их иногда говорить, что мы поддерживаем мысль о непогрешимости папы: см.: Jugie, p. 490 сл.; A. Palmieri, *Theol. dogm. orthod.*, т. II, p. 125, 127, 135; etc.

Упоминание о том, что у греков нет эквивалента слову *vicarius*, есть в работе Ад. фон Гарнака *Christus praesens-Vicarius Christi...* *Sitzungsber. d. Preuss. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl.* 34 (1927), p. 415–446, p. 427, n. 1.

⁸⁶ Этот вопрос стал классическим. Во Флоренции долго шли дискуссии по вопросу словаря, эквивалентности греческих и латинских терминов. Пюзи (Pusey) полагал, что трудность заключалась в вопросе словаря: см.: Fr. Gavin, *Some Aspects of*

Contemporary Greek Orthodox Thought. Milwaukee, 1923, p. 140, 142. Среди множества страниц, касающихся этого вопроса, хотелось бы выделить наиболее ясные из: Р. М. Jugie, *S. Grégoire et la procession du Saint-Esprit*, в: *Échos d'Orient* II, (1908), p. 321–331; p. 328–330.

⁸⁷ См.: К. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*. Leipzig, 1898, p. 147, п. 2. Схолярый переводит «удовлетворение» как *ἰκανοποίησις*: *Dict. Théol. cath.*, т. XIII/I, col. 1330.

⁸⁸ См. J. Weisweiler, *Busse. Bedeutungsgeschichtliche Beiträge z. Kultur- und Geistesgeschichte*. Halle, 1930, p. 228, 249. Нам кажется, что эта точка зрения весьма важна и указывает на подлинные различия между восточным мышлением и нашим. См. нашу работу о чистилище в: *Le mystère de la mort et sa célébration*.

⁸⁹ Греки весьма коварны: римские апокрисиарии на Нимфеумском синоде (Никея) в 1234 г. жаловались на их «хитросплетения»: *Mansi*, XXIII, 280 С.

Об их коварстве говорил уже Цицерон, на которого ссылается Жюжи в: *Schisme byzantin*, p. 28. Луитпранд, епископ Кремонский, опровергает это впечатление после миссии в Константинополь в 968 г.: *Jugie, Schisme byz.*, p. 158, п. 3. Подобный упрек не раз звучал во время IV Крестового похода: см.: *Norden*, цит. ниже, сн. 254.

⁹⁰ См. уже св. Григория, смиренного св. Григория, *Ep. XX Ad Mauritium Augustum* (P. L., 77, 746); папа Виталиан, в 668 г. Цит в: *Jugie, Schisme byz.*, p. 31; папа Иоанн VIII, *Ep. 108 ad Michaelem, regem Bulgarorum* (P. L., 125, 758 С); папа Лев IX к Керуларию (P. L., 143, 748).

Однако были некоторые мотивы для такой оценки: см.: L. Duchesne, *Églises séparées*. Paris, 1896, p. 73.

⁹¹ См. выше, А. Michel, сн. 80; упрек, который часто им адресовался, неизбежно появляется в полемике Фотия (см. Jugie, p. 140) и Керулария (*id.*, p. 216), даже в мирном выступлении Петра Антиохийского (p. 227). Николай I с удовольствием приводит эти обвинения в своем ответе императору Михаилу III: «Мы можем лишь удивляться, видя, как Ваше Величество насмехается над языком христианского народа, принимая его за какой-то варварский или скифский говор. Варвары и скифы живут подобно неразумным животным, они не знают

истинного Бога и поклоняются лишь деревьям и камням... Вы называете латынь варварской потому, что не понимает ее. Но поразмыслите немного, сколь смешно называть себя «римским императором», тогда как вы не смыслите в римском языке... и т. д.» (P. L., 119, 932). См. также A. Palmieri, *op. cit.*, II, p. 53 и выше).

⁹² Кроме сн. 31, см. также H. I. Marrou, *Hist. de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris, 1948, p. 448; L. Brehier, *Le monde byzantin*. III. *La civilisation byzantine*. Paris, 1950, p. 420 сл., 456 сл.; R. Guiland, *La vie scolaire à Byzance*, в: *Bull. Assoc. G. Budé*, mars 1953, p. 63–83. Ср. p. 44, n. 4.

⁹³ Для *laicus* = «безграмотный» на Западе, см. наш том: *Études conjointes pour une Théologie du Laïcat*.

О Византии, помимо работ, приведенных в сноске 92 и сн. 110, мы знаем о существовании в империи корпорации мирян, находящихся на гражданской службе. Обратите внимание на тот факт, что, что «грек» иногда означало «человек грамотный или образованный»: E. Goldman, «*Graecus*» = «*Gebildet*», в: *Mélanges Émile Boisacq*. Bruxelles, 1937, p. 399–409.

⁹⁴ Fleury, *Hist. ecclésiast.*, 4-я речь (т. XVI, p. X) и 7-я речь (т. XIX, p. XIX).

⁹⁵ A. Baumstark, *Grundgesetze morgenländischen u. abendländischen Christentums*. Rheine, 1932 (als Manuskript gedruckt), особенно p. 8–9, 11, 17–18, 33–43, 73.

⁹⁶ Баумштарк пишет еще до недавнего возрождения византийских исследований, в частности, в области религии, богословия, в области искусства. Сегодня нельзя, как это было прежде, говорить о неподвижности Востока, его мысли, его искусства. Паламизм как течение стало антисхоластической реакцией, и в своей основе имеет позитивное чистое ядро, не является явлением статичным или ветхим. Об искусстве, см. подшивку: *L'Art sacré*, май-июнь 1953 г.

⁹⁷ См. O. Rousseau, *La question des rites entre Grecs et Latins des premiers siècles au concile de Florence*, в: *Irénikon*, 22 (1949), p. 233–269.

⁹⁸ L. Bréhier, *Avant le schisme du XI-e siècle. Les relations normales entre Rome et les Églises d'Orient*, в: *Docum. cathol.*, 19 (1928), col. 387–400: col. 400, цит.: J. Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, p. 188.

⁹⁹ O. Rousseau, *art. cit.*, p. 267 (автор спонтанно переводит как «обряд»); G. Hofmann, *Notae hist. de terminologia theologica Concilii Florentini*, в: *Gregorianum*, 20 (1939), p. 257–263; см. p. 261–262.

¹⁰⁰ Эта точка зрения хорошо известна; данная тема была предметно изучена в: Th. Kraline, *Peysans de Russie-blanche, Essai de psychologie religieuse*, в: *Construire, fasc. VIII*, 1942, p. 92–119; см. p. 110 сл.

¹⁰¹ Не касаясь здесь данного вопроса лишь ради самого вопроса, мы удовлетворимся лишь ссылкой на глубокую работу о. С. Булгакова: S. Boulgakov, *L'Orthodoxie*. Paris, 1932, p. 194 сл. Как свидетельство, заимствованное из литературы, см.: N. Gogol, *Méditations sur la divine Liturgie. Introduction de Pierre Pascal*. Paris, 1952.

¹⁰² Свящ. Г. Флоровский, «Проблематика христианского воссоединения», *Путь*, № 37, приложение, с. 12–13; фр. перевод в: *Irénikon*, II (1934), p. 601. Ср.: Cl. Lialine, *De la méthode irénique*, в: *Irénikon*, 15 (1938), p. 239, en p., и *Rev. Ét. byzant.*, 10 (1953), p. 157–158 (православные упрекают униатство, унию в том, что они превратили обряд в средство объединения, которое на деле стало обыкновенным и настоящим подчинением, а стало быть, не уважает в действительности Восточную Церковь, которая внутренне отличается своим обрядом).

¹⁰³ Ср.: *Considérations sur le schisme d'Israël dans la perspective des divisions chrétiennes*, в: *Proche-Orient chrétien*, I (1951), p. 169–191.

¹⁰⁴ Дабы продолжить эти слишком краткие пояснения, обратимся к работе: С. Kogolevskij, *L'Uniatisme* (*Irénikon*. Coll., n. 5–6, 1927); Cl. Lialine, *De la méthode irénique*, в: *Irénikon*, 15 (1938) и отдельный оттиск; ср. сн. 102.

Среди многочисленных высказываний православных с возражениями, одним из наиболее характерных является высказывание Блаженнейшего Хризостома Пападопулоса, православного архиепископа Афин. См.: *Hieromoine Pierre, L'Union de l'Orient avec Rome. Une controverse récente...* (*Orientalia christ.*, XVIII/I: 1930), p. 30 сл. и 54; ср.: *Stoudion*, 6 (févr. 1929), p. 10 сл.

¹⁰⁵ А. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*. Paris, 1932: см.: р. 59–60, 62, 506. Можно было бы сослаться и на других авторитетных авторов.

¹⁰⁶ Эти слова – название главы из *Corpus mysticum* о. А. де Любака (H. De Lubac). Paris, 1944. Вся книга излагает историю, которая с точки зрения рассмотренной проблемы, является историей этого отрывка.

¹⁰⁷ Труды Грабмана (Grabmann), Ландграфа (Landgraf), отцов Мандонне (Mandonnet), Р. Мартена (R. Martin), де Геллинка (de Ghellinck) и Шеню (Chenu), господина Жильсона (Gilson), центров в Сольшуре, Торонто и Оттаве, и т. д. См. также нашу статью *Théologie* в: *Dict. Théol. cath.* — Лишь один пример: Ж.-П. Бонн (J.-P. Bonnes) издал и изучил две проповеди, касающихся этого же вопроса, одну — Жоффруа де Лору (Geoffroy de Loroux) († 1158), другую — Петр Едок (Pierre le Mangeur) († 1178–79). Первая проповедь дышит еще традициями Отцов Церкви, она берет тексты как единое целое. Вторая уже задается по этому поводу вопросами, она выясняет и анализирует их: quis, ubi, ad quid...? (J.-P. Bonnes, *Un des plus grands prédicateurs du XII-e siècle. Geoffroy de Loroux dit Geoffroy Babion* в: *Rev. bénédictine*, 56 (1945–46), р. 174–215).

¹⁰⁸ См. А. Gratioux, *A. S. Khomiakov et le Mouvement slavophile*, 2 vol. (*Unam Sanctam*, 5 и 6). Paris, 1939; ср.: Киреевский, цит. в: В. Schultze, *Russische Denker*, Вена, 1950, р. 85–87 и далее, сн. 113.

¹⁰⁹ Весьма тонкое замечание в этом смысле сделал о. Ф. де Режи: Ph. De Régis, *Confession et direction dans l'Église orientale*, в: *L'Église et le pécheur (Cahier de la Vie spirit.)*, 2-e éd. Paris, 1948, р. 132–150.

¹¹⁰ «Tertium est inscia Graecorum. Perit enim apud eos pro magna parte scientia cum studio, et ideo non intelligunt quae dicuntur eis per rationes, sed adhaerent semper quibusdam conciliis, et quibusdam quae tradita sunt eis per rationes, sed adhaerent semper quibusdam conciliis, et quibusdam quae tradita sunt eis a praedecessoribus suis, sicut faciunt quidam haeretici idiotae, ad quos ratio nihil valet». *Opus tripart.*, pars 2, с. 11; цит. изд., р. 216. — Заметим: то, о чем говорит Гумберт, не противоречит тому, что мы сказали ранее по поводу византийской культуры: эта культура была культурой светской науки и часто

богословие было от нее отрезано, поскольку патриархальная школа была чем-то совершенно иным, нежели университет. См.: L. Bréhier, *Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à CP*, в: *Byzantion*, 3 (1926), p. 84–85 (а также том III его *Monde byzantin*, p. 426 сл., 492 сл.); Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, в: *Byzantinisches Archiv*, 8 (1926), p. 5; J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire*. London, 1937, p. 22–23 (цит. в: С. Toumanoff, *Theol. Studies*, 1946, p. 328).

¹¹¹ Во всяком случае, он не принял в качестве статута религиозного познания статут схоластики. Суть паламизма.

¹¹² См. K. Pflieger, *Sinn und Sendung des neuorthodoxen Denkens*, в сборнике: *Der christliche Osten*, hrsg v. J. Tyciak, G. Wunderle, P. Werhun. Ratisbonne, 1939, p. 259–274.

¹¹³ К ссылкам, приведенным ранее, сн. 108, можно добавить А. Gratieux, *L'élément moral dans la théologie de Khomiakov*, в: *Bessarione*, 1910, p. 358–366; N. von Arseniev, *J. V. Kirejewskij und seine Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit*, в: *Kyrios*, 1936, p. 233–244.

¹¹⁴ См. Vl. Valdenberg, *Sur le caractère général de la philosophie byzantine*, в: *Rev. Hist. de la Philosophie*, 3 (1929), p. 277–295: может быть, эта работа не слишком хорошо «сконструирована»...; лучшим исследованием на французском языке, посвященным византийской философии является, на наш взгляд, работа В. Татакиса, выпущенная под этим названием в качестве дополнения к *Истории философии (Histoire de la Philosophie)* Em. Bréhier (Paris, 1949).

¹¹⁵ Это, как и многое другое, хорошо видел Ж. Вильбуа (J. Wilbois, *L'Avenir de l'Église russe*. Paris, 1907, p. 217).

¹¹⁶ М. Jugie, *L'union facile avec les Orientaux?*, в: *Unitas*, франц. изд., avril 1949, p. 261–273; перепечатано в: *Docum. cathol.*, 11 sept. 1949, col. 1193–1206.

¹¹⁷ О чистилище см. наше цитированное уже исследование в: *Le mystère de la mort et sa célébration*. Paris, 1951, p. 279–336, особенно p. 294 сл. По поводу главенства Рима ср.: М. Jugie, *Theol. dogm. theol. or... diss.*, t. IV, p. 366 сл.

¹¹⁸ Цит по: S. Augustin, *De bapt.*, lib. 3, n. 5 (P. L., 43, 141–142).

¹¹⁹ *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, в: *Vie spirit.*, Suppl., mai 1935, p. 91–108.

¹²⁰ *Chrétiens desunis. Principes d'un «Œcuménisme» catholique (Unam Sanctam, I)*. Paris, 1937, гл. 1 и гл. 6 — VI. VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, 1944, p. 55 (и p. 172): Разделение, по мнению Лосского, не связано с проблемами ментальности или антропологии, но все расхождения во взглядах имеют своим источником конкретный догматический пункт, касающийся исхождения Святого Духа.

¹²¹ Таким, например, Й. Б. Ауфхаузер (J. B. Aufhauser) пишет: «Der letzte Grund der nahorientalisch-anatolischen Kirchenspaltung liegt nach meiner auf Grund langjähriger Studien wie vielfacher persönlichen Aussprachen mit nahöstlichen Kirchenführern gewonnenen Überzeugung nicht so sehr in theologischen als völkischkulturellen Unterschieden». (*Die Theologie der getrennten Kirchen und die Frage der Wiederbegegnung*, в: *Das Morgenländische Christentum*, hrsg. Von P. Kruger und J. Tyciak. Paderborn, 1940, p. 79). Мы добавили бы лишь, что различие в ментальности весьма отражается на самом богословском построении.

¹²² Возьмем пример из *Пространного катехизиса* Филарета, который был (и еще досих пор?) употребляется в России. В нем, в частности, есть такой вопрос и ответ:

«Вопрос: Почему наша Церковь именуется «Восточной»?»

Ответ: В насажденном на востоке рае, была основана первая Церковь безгрешных прародителей; там же после грехопадения положено новое основание Церкви спасаемых в обетовании о Спасителе. На востоке, в земле иудейской, Господь наш Иисус Христос, совершив дело нашего спасения, положил начало Своей, христианской Церкви. Оттуда распространилась она по всей вселенной. По сей день православная католическая вселенская вера, семью Вселенскими Соборами утверждённая, в первоначальной своей чистоте неизменно сохраняется в древних восточных и в единомысленных с ними Церквях, каковой является благодатью Божией и Всероссийская Церковь» (*The Doctrine of Russian Church, being the Primer or Spelling Book, the Shorter and Longer Catechisms...* transl. by R. W. Blackmore. Aberdeen, 1845, p. 82).

¹²³ Это аспект соборности, о котором не следует забывать. Ср.: E. von Ivanka, «*Geisteskirche*» und «*Gotträgervolk*». *Zum Kirchenbegriff der Ostkirche*, в: *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 71 (1949), p. 347–354.

¹²⁴ Вот как резюмирует их Д. Стремоухов (*Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*. Paris, 1935, p. 203; со ссылкой на русское *Собрание сочинений*, т. V, с. 167–169): «Соловьев скажет, что в системе славянофилов нет места для религии, что их стилизованное Православие, их православничанье более является верой в русский народ, нежели православной и христианской верой этого народа. Он пойдет еще дальше, заявив, что Православие для славянофилов истинной религией именно потому, что оно есть «принадлежность русской национальности».

¹²⁵ «Бог есть синтетическая личность всего народа. Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего Бога особого». См.: H. Kohn, *Prophets and Peoples. Studies in Nineteenth Century Nationalism*, New-York, 1946; ch. 5.

¹²⁶ См. анализ, сделанный в работе: A. Palmieri, *Theol. dogm. orth.*, т. II, p. 156 сл.

¹²⁷ *Le «lieu théologique» du Schisme et le travail pour l'Union*, в: *Irenikon*, 18 (1945), p. 26–50.

ФАКТОРЫ ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОГО ПОРЯДКА

¹²⁸ Послание *Quantum presbyterorum* Акакию, от 9 января 476 года (P. L., 58, 42 – Denzinger, n. 159). Ср. с той же эпохой, св. Василий в: *Epist. XC* (P. G., 32, 473: в 382 г.), и особенно св. Григорий Назианзин (*Carmen de vita sua*, pars I: P. G., 37, 1068: в 382 г.): в природе есть только одно солнце, но два Рима, один из которых освещает Запад, а другой светит на Востоке (однако древний Рим «весь Запад связывает спасительным словом, как и должно первопрестольному в целом мире граду, который чтит всецелое согласие Божества»). Мы говорим «если не от начала»: во все времена существовал Восток и Запад. Св. Ириней, желая выразить кафоличность Церкви, пере-

числяет три западные Церкви (Германии, Иберии и Кельтов), три восточные Церкви (Востока, Египта и Ливии) и Церкви середины мира (Рим?); но он прежде всего замечает, что апостольское предание одинаково во всех этих Церквях, которые составляют как бы единый дом: А.Н., I, 10, 2 (P. G., 7, 552; Harvey, I, 92).

¹²⁹ G. Bardy, *Le sens de l'unité dans l'Église et les controverses du V-e siècle*, в: *L'Année théolog.*, 9 (1948), p. 156–174 (p. 169). Весьма впечатляет следующий текст Х. Литцмана (H. Lietzmann): «Попытка созвать собор Империи сразу же потерпела неудачу; собор разделился на две части, каждая из которых осуждала и смещала руководителей другой. Обе части возвратились домой; теперь оставалось лишь узнать, кто кому навязет свою волю. Церковная схизма состоялась. Впервые в истории Церкви Восток и Запад порвали отношения друг с другом из-за формальных решений. Это не были конфликты лишь в сфере церковной политики, проявившиеся в этом разделении; это были также различия и в беспорядочных формулах, затронувших богословскую мысль, и, в известном смысле, в религиозных чувствах христиан Востока и Запада. От Сардика до акта разрыва 1054 года можно провести прямую линию». (*Hist. de l'Église ancienne*. Trad. Jundt. t. III, p. 209–210. Немецкое изд., с. 202).

¹³⁰ См.: Jugie, *Schisme byzantin*, p. 60.

¹³¹ Lietzmann, *op. cit.*, p. 207–208.

¹³² Об этих эпизодах см.: F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IV-e–V-e siècles)*. Paris, 1905; Ed. Schwartz, *Zur Kirchengesch. des vierten Jahrhunderts*, в: *Zeitsch. f. Nil. Wiss.*, 34 (1935), pp. 129–213; R. Devreese, *Le Patriarcat d'Antioche...* Paris, 1945 (факты изложены весьма кратко).

¹³³ См. слово св. Амвросия в его послании (*Ep. XIV*) к Феодосию: «Dolori erat inter Orientales atque Occidentales interrupta sacrae communionis esse consortia» (P. L., 16, 954. См.: J.-R. Palanque, *S. Ambroise et l'Empire romain...* Paris, 1933, p. 96 сл., 505). Не очевидно, что *Orientales* употребляется здесь в узком значении Восточной епархии.

¹³⁴ Cavallera, *op. cit.*, p. 299.

¹³⁵ Расположенность восточных Отцов к человеческой свободе связана с их антропологией. Барди (G. Bardy, *Le sens*

de l'unité... р. 167) пишет: «(Пелагианский вопрос) подчеркивает глубину пропасти, которая постепенно образовалась между греческой и латинской Церквами. Две Церкви не только говорят на разных языках, но и занимаются разными вопросами. Восточные, будучи мистиками, занимаются тем, как человек достигает боговидения, а еще более – обожения. Западные, будучи моралистами и правоведами, напротив, обеспокоены тем, как человек отчитается о своих долгах перед Богом...»

Точно такие же замечания делаются и по поводу литургии у Баумштарка: Baumstark, *Gundgegensätze...*, р. 54 сл.

¹³⁶ См. монументальную работу: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte u. Gegenwart*, hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht (Wurzbourg), в первом томе исследования: Ch. Moeller (*Le chalcédonisme et le néochalcédonisme de 451 jusqu'à la fin du VI-e siècle*); во втором томе статья: F. Hofmann (*Der Kampf der Päpste um Konzil u. Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormisdas (451–519)*); в третьем томе (готовом к изданию) наше исследование: *Dogme christologique et ecclésiologie*.

¹³⁷ Первоначально в римской литургии учительная часть развивалась иначе, чем часть мистерияльная: Baumstark, *loc. cit.*

¹³⁸ *Quomodo incrementum influxus orientalis in Imperio byzantino s. VII–IX dissensionem inter Ecclesiam Romanam et Orientalem promoverit*, в: *Acta Conv. Pragensis pro studiis oriental.* Olmuc, 1930, р. 159–172: ср. р. 166–171.

¹³⁹ См. выше, сн. 49, а также: Ch. Diehl, *Hist. de l'Empire byzantin*, Paris, 1920, р. 59 сл.

¹⁴⁰ См.: A. Michel, *цит. иссл.*, (сн. 143), р. 532.

¹⁴¹ См. тексты Хомякова (а также их критику) в: P. Baron, *Un théologien laïque orthodoxe, A.S. Khomiakov...*, 1940, р. 153 сл.; прибавление: *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*. Lausanne et Vevey, 1872, р. 33 s, 86 («нравственное братоубийство»); *Birkbeck and the Russian Church...*, collected and ed. by A. Riley. London, 1917, р. 343.

¹⁴² См. многочисленные истории, связанные с этим вопросом, статьи о *Filioque*: Howard, *op. cit.*, р. 22–30. Трудности, выявленные каролингскими соборами, стали причиной некоторой задержки с признанием Собора 787 года Вселенским.

См.: F. Dvornik, *Les légends de Constantin et le Méthode vues de Byzance*. Prague, 1933, p. 306 сл.

¹⁴³ Кроме: Хергенротера (Hergentröther); см. также: L. Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1896; L. Bréhier, *Le schisme oriental du XI-e siècle*. Paris, 1899; Id., в: *The Cambridge Medieval History*, т. IV, pp. 246–273, ch. IX: *The Greek Church: its Relations with the West up to 1054* (Cambridge, 1923); J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*. Paris, 3-е ed., 1923 (факты; работа лишь косвенно касается общих вопросов); E. de Ivanka, *Orient et Occident. Une contribution au problème du schisme*, в: *Irénikon*, 9 (1932), p. 409–421; Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 3–15; A. Hamilton Thompson, *The Division between East and West* (брошюра, вошедшая затем в том: *Union of Christendom*, ed. by K. McKenzie. London, 1938, pp. 109–132); K. Algermissen, *Konfessionskunde*, 2 Aufl. Hannover, 1939, p. 455 сл.; M. Jugie. *Le schisme byzantin. Aperçu histor. et doctrinal*. Paris, 1941 (p. 232, по поводу Керулария: «Истинной причиной схизмы стало неукротимое желание византийского патриарха сохранить свою полную автономию от римского понтифика»); A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, в: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte u. Gegenwart*, hrsg. v. Grillmeier u. H. Bacht, т. II, pp. 491–562 (Wurzbourg, 1953). См. также: V. Monachino, цит. ниже, сн. 147; E. Herman, цит. в сн. 154.

¹⁴⁴ См.: A. Palmieri, *Theol. dogm. orth.*, т. II, p. 139.

¹⁴⁵ См. Fr. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*. Munich, 1941 (о Милане, p. 96 сл.; об Аквилесе, p. 108). Об ЭКС-ла-Шапель см.: E. Jordan, в: *Nouv. Revue hist. droit*, 1921, p. 364.

¹⁴⁶ Константинопольский собор, 381 г., правило 3 (Mansi, III, 557 сл.). См.: W. Bright, *The Canons of the First Four General Councils... with notes*. Oxford, 1892, p. 106–111. Мы уже видели, и еще увидим, что 381 год стал знаменательной датой в процессе «отчужденности». Если Дамаз не отверг правило, то, по крайней мере, текст собора 382 года (см. сн. 162) его критиковал, пусть даже неявно, ср.: Jugie, *Schisme byzantin*, p. 87–88.

¹⁴⁷ Халкидонский собор, 451 г., правило 28 (Mansi, VII, 357 сл.) Bright, *op.cit.*, p. 219–233; Jugie, *Schisme byz.*, p. 12, перевод

которого мы местами приводим. Исследования, касающиеся 28-го канона, весьма многочисленны и часто имеют большую ценность. Приведем лишь наиболее известные и новейшие: J. Charman, *Bishop Gore and the Roman Catholic Claims*. London, 1905, p. 86 сл.; P. Batiffol, *Le Siège apostolique*. Paris, 1924, ch. VIII; T. Jalland, *The Life and Times of St. Leo the Great*. London, 1941, p. 303 сл.; E. Schwartz, *Der 6. Nicänische Kanon auf dem Synode von Chalkedon, Sitzungsber. d. Preuss. Ak., Phil.-hist. Kl.*, т. 27, 1930; A. Wuyts, *Le 28-e canon de Chalcedoine et le fondement du Primat romain*, в: *Orient. christ. period.*, 17 (1951), p. 265–282; V. Monachino, *Genesi storica del Canone 28-o di Calcedonia u Il Canone 28-o di Calcedonia e S. Leone Magno*, в: *Gregorianum* 33 (1952), p. 261–291 и 331–365; Th. O. Martin, *The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon. A Background Note*, в: *Das Konzil von Chalkedon. Gesch. und Gegenwart*, т. II, 1953, p. 433–458.

¹⁴⁸ *Epist. CV* к императрице Пульхерии, от 22 мая 452 г. (P. L., 54, 1000).

¹⁴⁹ «Alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum; praeter illam petram quam Dominus in fundamento posuit, stabilis erit nulla constructio». *Epist. CIV* императору Марциану, от 22 мая 452 г. (P. L., 54, 995).

¹⁵⁰ См.: M. Jugie, *Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du pape*, в: *Bessarione*, 34 (1918), p. 47–55; A. d'Alès, *Le 28-e canon de Chalcedoine dans la tradition de l'Église serbe*, в: *Rech. Sc. relig.*, 12 (1922), p. 87–89; M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, т. II, § 293. Хотя Номоканон не принадлежит св. Мефодию (ср.: *Echos d'Orient*, 1936, p. 503), это не уменьшает его упомянутой значимости.

¹⁵¹ Это видно по схеме трех важнейших престолов (Рим, Александрия, Антиохия), связанных с апостолом Петром: см. историю данной теории в: A. Michel, *Der Kampf...* p. 500–524. К сожалению, неоднократно в истории Рим конкретнее связывал свои фундаментальные притязания с настоящими историческими фикциями, например, что он был колыбелью всех Церквей Запада. Даже пояснение, которое дал св. Лев шестому правилу Никейского Собора, не защищено от дискуссий.

¹⁵² Кардинал Гумберт назовет Керуллария «епископом императорского города»: A. Michel, *Der Kampf...*, p. 518–519.

¹⁵³ Первым епископом Константинополя, который взял себе этот титул, был, кажется, Акакий; это вызвало протест папы Феликса III (Jalland, *The Church and Papacy*, p. 315); A. Michel, *Der Kampf...*, p. 497). Как известно, когда Иоанн IV Постник присвоил себе этот титул в 586 году, папы Пелагий II, а затем и св. Григорий Великий резко и настойчиво протестовали против этого.

Св. Григорий видел в этом проявление гордыни и надменности, титул для честолюбия и монополизации власти, которой неявно отказывал прочим епископам в осуществлении их епископства. См.: S. Vailhé, *Le titre de Patriarche œcuménique avant S. Grégoire le Grand u S. Gregoire le Grand et le titre de Patriarche œc.*, в: *Échos d'Orient*, II (1908), p. 65–69 и 161–171. После Иоанна Постника и его преемника Кириака, титул становится обиходным в Константинополе, но лишь Михаил Керуларий ввел его в патриаршую печать, где он и остался впоследствии: V. Laurent, *Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcale. Recherches de diplomatique et de sigillographie byzantines*, в: *Rev. hist. du Sud-Est européen*, 1946 и *Le titre de patr. œc. et Michel Cérulaire. A propos de deux de ses sceaux inédits*, в: *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. III, p. 373–386 (Vatican, 1946).

О значении «вселенский» см. сн. 16.

¹⁵⁴ Помимо приведенных работ, см.: E. Herman, *Chalkedon und die Ausgestaltung des Konstantinopolitischen Primats*, в: *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, p. 459–490.

¹⁵⁵ См. Mirbt, *Quellen z. Gesch. d. Papsttums*, n. 204; C. Kirsch, *Enchir. Fontium Hist. ecclesiast. ant.*, n. 1035–1036.

¹⁵⁶ Прав. 36: Mansi, XI, 959; Kirsch, n. 1096.

¹⁵⁷ См.: F. Dvornik, *La lutte entre Byzance et Rome à propos de l'Illyricum au IX-e s.*, в: *Mélanges Charles Diehl*. Paris, 1930, p. 61–80; *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. Prague, 1933, p. 248–283.

¹⁵⁸ Приведем лишь несколько ссылок, не столько для того, чтобы убедить в этих утверждениях, которые понятны всякому знатоку текстов, сколько для лучшего понимания того, что мы хотим сказать. Так, например, мы рассматриваем экклезиологические доклады, как и доклады современных греческих богословов, которые превосходно резюмирует Ф. Гавин (F. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*.

Milwaukee, 1923, p. 237 сл.). Вся совокупность утверждений о Церкви собрана в: J. A. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox*. London, 1921: App. I, p. 115–135). Или также труды русских православных богословов: Макарий (Булгаков) – Macaire (Boulgakov), *Théologie dogmatique orthodoxe*. Фр. пер.: Paris, 1860, т. II, p. 219 сл.; Сергей (епископ Ямбургский и ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии) — Mgr Serge, *Qu'est-ce qui nous sépare des anciens catholiques ?*, фр. пер. в: *Revue internat. de Théol.*, 12 (1904), p. 159–190: см. p. 175–188; о. Сергей Булгаков, выступление на экуменической конференции «Вера и церковное устройство», Лозанна, 12 августа 1927 г. (в: *Foi et Const., Actes officiels...* Paris, 1928, p. 296–303); P. Georges Florovsky, *Le Corps du Christ vivant*, в: *La Sainte Église universelle. Confrontation œcuménique (Cahiers théol. de l'Actualité protestante)*. Nuechâtel-Paris, 1948, p. 9–57. Конечно, здесь можно указать на некоторые нюансы, даже на некоторые уточняющие пояснения. Но совокупность таких изложений обнаруживает глубинную идентичность догматического понимания тайны Церкви.

О положении священства и верных, см.: F. Kattenbusch, *Lehrbuch d. vergleichenden Confessionkunde*. I. Fribourg-en-B., 1892, p. 346 сл. и два тома наших *Jalons pour une théol. du Laïcat*.

¹⁵⁹ *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, p. 52–54.

¹⁶⁰ Вот почему, приведя тексты, собранные в «Каноне», Дуглас в Приложении I (*The Church, its Composition and Infallibility...*) как свидетельства нашего согласия в отношении тайны Церкви. Мы процитировали бы тексты, которые собраны Приложением II (p. 163–173): (*The Oecumenical Church and the Autocerphalous Churches*), свидетельствующие о нашем противоположном мнении: ведь именно теперь речь идет о структуре, режиме, «устройстве» Церкви.

¹⁶¹ Мы рекомендуем подборку текстов (к которым прибавлен объективный *status quaestionis*) *Documents Illustrating Papal Authority, A. D. 96–454*, ed. and intr. By E. Giles. London, 1952: автор останавливается на фигуре св. Льва, однако, вместе с другим англиканским историком, можно сказать, что Петрова и римская идеология, сформулированная св. Львом для

того, чтобы помешать Константинополю изолироваться в закрытую церковную автономию, есть по сути та же позиция, которую повторил Ватиканский Собор (B. J. Kidd, *The Roman Primacy to A. D. 461*. London, 1936, p. 153). Затем классические труды: L. Duchesne (*Églises séparées*, Paris, 1896; *Hist. anc. de l'Église*, etc.); J. Chapman (*Studies in the Early Papacy*. London, 1928); P. Batiffol (*Le catholicisme des origines à S. Léon*. 4 vol. Paris, 1909–1924; *Catholicisme et Papauté. Les difficultés anglicanes et russes*. Paris, 1925. *Cathedra Petri. Ét. d'hist. anc. De l'Église*. Paris, 1938); S. H. Scott (*The Eastern Churches and the Papacy*. London, 1928); T. G. Jalland, цит. выше, с. 13, сн. 3; M. Jugie (*Le schisme byzantin...* Paris, 1941; *Où se trouve le christianisme intégral?* Paris, 1947). Есть еще много отдельных монографий.

¹⁶² Следует, в частности, принять во внимание Геласианский декрет (Mirbt, n. 191), который в действительности принадлежит римскому синоду 382 года (Дамас), соответствует Константинопольскому собору 381 года (см. сн. 146) и содержит весьма решительное утверждение вселенского примата Рима.

¹⁶³ См.: Mirbt, n 139, 145–155; H. Gebhardt, *Die Bedeutung Innocenz I. für die Entwicklung der päpstlichen Gewalt*. Leipzig, 1901 (Diss.).

¹⁶⁴ По поводу св. Льва см.: Battifol, Kidd, Jalland (цит. в сн. 147) и многочисленные труды о примате и Халкидоне. О Геласии см. различные работы: E. Schwartz, W. Kissling, H. Koch, не забывая о втором томе Каспара.

¹⁶⁵ Mirbt, n. 195. См.: W. Haacke, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma*. Rome, 1939; J. San Martin, *La «Prima sedes» del Papa Hormisdas (514–523)* в: *Rev. española de Teol.*, I (1940–41), p. 767–812.

¹⁶⁶ Хорошее изложение о примате на рубеже IV и V вв. можно найти в: G. Bardy, *l'Hist. de l'Église (Fliche et Martin)*, т. IV, p. 241 сл. См.: Jugie, *Schisme byz.*, p. 57 s: добрая часть этих фактов и изложений относятся к области простого канонического prima sedes.

¹⁶⁷ См.: S. Salaville, *La primauté de S. Pierre et du pape d'après S. Théodore Studite*, в: *Échos d'Orient*, 17 (1914), p. 23–42; Jugie, *Schisme byz.*, p. 94–96.

¹⁶⁸ A. Palmieri (*Theol. dogm. orth.*, т. II) цитирует только Симеона Солунского (с. 57: P. G., 145, 100). M. Jugie (*Theol.*

dogm. christ. oriental. diss., т. IV, р. 366 сл.) цитирует довольно большое число авторов. Однако некоторые из них говорят о примате нечетко и неопределенно. Более того, можно констатировать значительную разницу между текстами, действительно принадлежащими деятелям Востока, и текстами, под которыми они подписывались, но которых не составляли лично. Это, в частности, тексты объединительных соборов (среди прочих, например, исповедание веры Уроша III Сербского, адресованное Иоанну XXII, с. 373). Таким образом, даже среди объединительных документов мы обнаруживаем прочность того, что является конкретной причиной и основанием схизмы, наличие двух различных каноническо-экклезиологических сознаний. Следовало бы обратить внимание и на свидетельство историков: см., например, в: Jugie, *op. cit.*, р. 402 сл., а также работы А. П. Лебедева, В. В. Болотова, Н. Суворова.

¹⁶⁹ См. P. Batiffol, *L'ecclésiologie de S. Basile*, в: *Échos d'Orient*, 21 (1922), р. 9–30: см. р. 18 сл.

¹⁷⁰ Жюжи (*Schisme byz.*, р. 62 сл.) не приводит ни одного текста, и это справедливо. Moulard, *S. Jean Chrysostome*, Paris, 1941, р. 116 признает это отсутствие и демонстрирует хорошее понимание позиции Иоанна в отношении Рима. Об этом много писали: Card. N. Marini, *Il primato di S. Pietro e dei suoi successori in S. Giovanni Crisostomo*. 2-е ed. Roma, 1922; J. Hadžega, в: *Acta III. Conv. Velehradensis*. Prague, 1912 (однако здесь идет речь о примате Петра, и весь вопрос относится к примату папы и той связи, которую он имеет с Петром...); M. Jugie, *S. Jean Chr. et la prim. du pape*, *ibid.*, р. 193–202, и т. д.

¹⁷¹ В текстах, которые цитирует Жюжи (*Schisme byz.*, р. 83–84), говорится о Петре.

¹⁷² *Cathedra Petri. Ét. d'Hist. anc. de L'Église (Unam Sanctam)*, 4). Paris, 1938, р. 75–76. Мысль о том, что Рим и Восток вкладывали различные понятия в идею примата, вытекает из книги (англиканской) Н. Е. Symonds, *The Church Universal and the See of Rome...* London, 1939. Однако этот вопрос не следует слишком упрощать. Некоторые римские документы, принятые на Востоке, недвусмысленно ссылаются на верховную власть апостола Петра, осуществляемую епископом Рима (например, письмо папы Юлия к евсевианам: Athanase,

Apol., 35) на римском престоле (формула Гормизда: см. работу Нааске, цит. в сн. 165; не считая, конечно же, Сардик...).

¹⁷³ *Normal relations between Rome and the Churches of the East before the Schism of Eleventh Century*, в: *The Constructive Quarterly*, dec. 1916, p. 645–673: французский текст в: *Docum. cathol.* 19 (1928), col. 387–404.

¹⁷⁴ *Cathedra Petri...*, p. 41–59; специальное приложение по Востоку, p. 199–214. Доклад G. Bardy (цит. в сн. 166), хорошо иллюстрирует мысль, будучи простым изложением фактов. Так же, как и книга: Ф. Хайлера (F. Heiler), цит. в сн. 145.

¹⁷⁵ Batiffol, *Siège apost.*, p. 577 сл.; Kidd, *Roman Primacy*, p. 152–153.

¹⁷⁶ См.: M. Jugie, *Interventions de S. Léon le Grand dans les affaires intérieures des Églises orientales*, в: *Miscellanea P. Paschini*. Rome, 1948, т. I, p. 77–94.

¹⁷⁷ См. A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung* в: *Das Konzil von Chalkedon*, т. II, p. 544–554.

¹⁷⁸ Предыдущие исследования Д., собранные для широкого круга читателей в нескольких статьях (*Le patriarche Photius père du schisme ou apôtre de l'union?*, в: *La vie intellectuelle*, déc. 1945, p. 16–28; *East and West. The Photian Schism: A Restatement of Facts*, в: *The Month*, 179 (1943), p. 257–270) были напечатаны в соч. цит. выше, сн. 202. См. также: M. Jugie, *Photius et la primauté de S. Pierre et du pape*, в: *Bessarione*, 35 и 36 (1919 и 1920), p. 121–130 и 16–76; *Schisme byz.*, p. 90–93. M. Gordillo, *Photius et Primatus Romanus*, в: *Oriental. christ. period.*, 6 (1940), p. 6–39 (полемическое сочинение «Тем, кто присваивает главенство престолу Рима» не принадлежит Фотию, оно датируется XIII столетием).

¹⁷⁹ См.: Dvornik, *стат., цит. выше* (сн. 138), p. 76.

¹⁸⁰ Вот последние строки сего замечательного труда, открывающего столь интересные перспективы: «Схизма, возмутившая сознание, не была желательна для людей верующих, но была навязана им политиками. После столетий опасных кризисов, Церкви Запада и Востока сумели снова установить между собой режим согласия, который был далек от совершенства, однако давал надежду на продолжение и улучшение отношений. Целая вереница обычаев, традиций, практических

действий обеспечивала между ними нормальные и мирные отношения; на большинстве территорий, где их интересы могли сталкиваться, они пришли к компромиссу; автономия Восточных Церквей не была несовместимой с догматической и дисциплинарной властью Святого Престола. Наконец, ежедневные отношения между их верующими могли стать наилучшим залогом их союза. Если бы вопрос оставался в области религии, это согласие могло бы стать окончательным. К сожалению, амбиции патриарха Михаила Керуаллария натолкнулись на сопротивление легатов Льва IX, оставив место только для схизмы».

¹⁸¹ На высказанное нами выше замечание о том, что примат утверждался и осуществлялся в течение столетий, а Восток общения не прекращал, православные в основном отвечают, что общение было разорвано именно Николаем I, который впервые разработал радикальную теорию примата. См.: Jugie, *Theol. dogm...*, т. IV, р. 407). Исторически такой ответ несостоятелен, но он содержит в себе долю истины, которую мы попытаемся пояснить на следующих страницах.

¹⁸² См.: N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche...* 2. Aufl. Mostar, 1905, р. 93–95; о подлинной позиции Фотия по этому вопросу см.: Dvornik, *Le schisme de Photius*, р. 145, п. 3 (англ. изд., р. 92).

¹⁸³ О споре с Карфагеном (Апиарий) см.: J. Chapman, *Studies on the Early Papacy*. London, 1928, р. 184 сл.; Н. Е. Feine, *Kirchliche Rechtsgesch.* Bd. I. Weimar, 1950, р. 81, 97 сл. Об эпохе св. Льва см.: Jalland, *The Church and the Papacy*, р. 312.

¹⁸⁴ Кроме того, о чем говорилось выше (см. сн. 27 и 27), см. оригинальные и трогательные заметки в: F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*. Bd. I. Fribourg-en-B., 1892, р. 331–335.

¹⁸⁵ Еще одно замечание Каттенбуша, с. 361. Коллегиальная идея глубоко уходит корнями в восточную антропологию, см. *La personne et la liberté humaines dans l'anthropologie orientale*, в: *Recherches et Débats*, mai 1952, р. 99–111.

¹⁸⁶ См. изложение Барди (G. Bardy), в: *l'Hist. de l'Église de Fliche et Martin*, т. IV, р. 184 и п. 4.

¹⁸⁷ Сессия III (13 окт. 451): Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, т. II/2, р. 698.

¹⁸⁸ *Epist. CIII* (P. L., 54, 992). Я обязан этим сравнением: W. Schneemelcher, *Chalkedon 451–1951*, в: *Evangelische Theologie*, дек. 1951, p. 241–259; p. 244–45.

¹⁸⁹ См. Jugie, *Schisme byz.*, p. 19; Bréhier, *Monde byz.*, т. II, p. 489–490. О происхождении *Syn. end.*, замечание (немного недоброжелательное): H. Leclercq, в: *Hist. des conciles*, т. II/I, p. 519, п. I. По поводу Халкидона, см.: Mansi, VII, 92 сл. Дальнейшее развитие институции: B. Stephanidis, *Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel*, в: *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 55 (1936), p. 127–157.

¹⁹⁰ См. L. Bréhier, в: *Hist. de l'Église de Fliche et Martin*, т. IV, p. 535 сл.; N. Milasch, *op. cit.* (см. сн. 182), p. 52, 124, и т. д.

¹⁹¹ Хорошее изложение в: *Symonds, The Church Universal and the See of Rome*, ch. XVII, p. 209 сл.; и см.: Jugie, *Schisme byz.*, p. 26–27, 45.

¹⁹² A. Pichler, *Gesch. der kirchlichen Trennung zwischen Orient u. Occident*. Bd. I, Munich, 1864, p. 87 сл. См. также далее параграф о Фотии и Керуларии. — Мирбт озаглавил под № 224, там, где он воспроизводит большую часть канонов: «*Abgrenzung der Kirche des Ostens gegen das Abendland in Recht, Gottesdienst u. Sitte*» («Отделение Восточной Церкви от Запада в законодательстве, литургии и обычаях»).

¹⁹³ Этот важный спор продолжался с 905 по 923 гг. См.: E. Amann, в: *Hist. de l'Église de Fliche et Martin*, т. VII, p. 116–125, особенно эту последнюю страницу.

¹⁹⁴ См. тексты из *Collectio antiariana Parisiana*, n. 17 и 26 (CSEL, т. LXV, p. 59 и 65): «*Verum nos iterum illos atque iterum rogabamus, ne firma solidaque concuterent, ne subverterent legem nec jura divina turbarent, ne cuncta confunderent atque traditionem Ecclesiae ne quidem in modica parte turbarent*»; «*Nec hoc propter bonum quoque justitiae inquirunt, non enim ecclesiis consulunt, qui leges juraque divina (ac) ceterorum decreta dissolvere perconantur, propterea hanc novitatem moliebantur inducere, quam horret vetus consuetudo Ecclesiae, ut, in concilio Orientales episcopi quidquid forte statuissent, ab episcopis Occidentalibus refricaretur, similiter et quidquid Occidentalium partium episcopi ab Orientalibus solveretur, etc...*». Ср.: *Greenslade, Schism in the Early Church*, p. 156.

¹⁹⁵ См. Jugie, *Schisme byz.*, p. 57–58.

¹⁹⁶ Там же, р. 63–64.

¹⁹⁷ Например, письмо Геласия, *ad Dardanos*, от 1-го февраля 495 года (Jaffe, 664): двойной текст в P. L., 59, 61 сл, или Thiel I, 382 сл. Решающий отрывок, повторяемый в западных канонических сборниках, напр., Gratien c. 17, C. IX, q. 3 (Friedberg, I, 611).

¹⁹⁸ Мы позаимствовали это замечание, а также замечания, касающиеся Ажедекреталий, в: G. Hartmann, *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor*. Stuttgart, 1930, p. 28.

¹⁹⁹ Эту историю воспроизводит: F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*. Munich, 1941 (см. нашу работу в: *Rev. Sc. philos. théol.*, 1947, p. 276 сл.).

²⁰⁰ О Николае I см.: J. Haller, *Nikolaus I und Pseudo-Isidor*. Stuttgart, 1936 (не слишком симпатизирует Риму), ср.: выше, с. 69, сн. 1.

Ажедекреталии: нам нет необходимости пересказывать то, что сегодня всеми признано, что они были созданы не Римом, а франкским клиром, который хотел вернуть Церкви ее независимость от светской власти. Однако они способствовали усилению папской власти и ее идеологии, выражающей эту власть. См.: Fleury, *Hist. ecclésiast.*, 4-я речь, в начале т. XVI, а также J. Haller, *op. cit.* Hartmann, *op. cit.* p. 28 сл.) показал, что псевдо-Исидор вынудил пап говорить с восточными епископами в том же повелительном тоне, в каком он обычно сам говорил в своей митрополии или на Западе. Понтификальные тексты Ажедекреталий рассматривают епископов всего мира как подчиненных папы, требуя от них послушания не только в вере, но и в дисциплине и в обычаях. В этом состоит интересующий нас вклад *Ажедекреталий*.

²⁰¹ Одна из лучших работ о поступательном развитии понтификальной власти принадлежит В. Мартену (V. Martin), статья: *Pape* в: *Dict. Théol. cathol.*, т. XI/2, col. 1877 сл. См.: M. Jugie, *Où se trouve le christianisme intégral?*, p. 35–36, 208 сл.

²⁰² V. Grumel, *Y eut-il un second schisme de Photius?*, в: *Rev. Sc. philos. théol.*, 12 (1933), p. 432–457, т. д.; M. Jugie, *Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au Symbole*, *ibid.*, 18 (1939), p. 369–385 и *Schisme byz.*, p. 101 сл.; E. Amann, разные статьи (среди прочих, статья *Jean VIII u Photius* в: *Dict. Théol. cath.*) и т. VII *Hist. de l'Église de Fliche et Martin*; F. Dvornik,

многочисленные исследования, напечатанные в: *The Photian Schism, History and Legend*. Cambridge, 1948: фр. перевод: *Le schisme de Photius. Histoire et Légende (Unam Sanctam, 19)*, Paris, 1950.

²⁰³ О. Жюжи делает уместное замечание (*Schisme byz.*, р. 141): «Кажется, что в Риме забыли об истинном положении Византийской Церкви по отношению к Западной Церкви на канонических территориях. В своих письмах по делу Фотия часто случается, что папа св. Николай и его секретарь Анастасий Библиотекарь обращаются к папским декреталям, чтобы показать те беззакония, которые допустил Фотий. Византийская Церковь полностью игнорирует этот источник канонического права. Даже в общих источниках есть масса расхождений в деталях. Так случилось, например, с канонами Никейского и Сардикийского соборов, часть которых уже более или менее вышла из употребления в Византийской Церкви...»

²⁰⁴ Фотий писал Николаю I: «Подлинные каноны должны соблюдать все, но особенно те, которые Провидением призваны управлять другими; а среди них именно те, которые получили в удел примат, они должны блистать среди всех верным соблюдением этих канонов...» Р. G., 102, 616: цит. в: *Jugie, op. cit.*, р. 92–93.

На синоде в Святой Софии 879–880 гг. Фотий повелел принять постановление о том, что каждая Церковь должна оставаться верной своим особенным обычаям: «Каждый престол соблюдает некоторые древние обычаи, которые переданы ей преданием, и не следует входить в споры по этому поводу, или это отрицать. Римская Церковь сообразуется со своими особыми обычаями, и мы с этим согласны. Со своей стороны, Константинопольская Церковь...» (*Jugie, op. cit.*, р. 143). Формула, на которую нечего возразить, но она подсказывает мысль о том, что каждая Церковь полностью автономна. Этим Фотий также оправдывал канонически спорные обстоятельства своего избрания патриархом.

²⁰⁵ См.: Dvornik, *Le schisme de Photius*, р. 213–220 (англ. изд., р. 145–150).

²⁰⁶ См.: *Jugie, op. cit.*, р. 139 сл.

²⁰⁷ См. его окружное послание, направленное восточным патриархам после синода 867 года: *Jugie, op. cit.*, р. 113.

²⁰⁸ См.: Jugie, *op. cit.*, p. 232–233.

²⁰⁹ А. Michel, *Bestand eine Trennung der griechischen u. römischen Kirche schon vor Kerullarios?*, в: *Hist. Jahrb.*, 42 (1922), p. 1–11; Jugie, *op. cit.*, p. 170, 221; Е. Аманн, в: *Hist. de l'Église de Fliche et Martin*, т. VII (p. 126: «Разрыв между двумя Церквями Римской и Константинопольской — фактически еще не произошел, но уже стал таковым в литературе»). Но Аманн не связывает этот разрыв с личностью Сергия II, как это делает А. Мишель; Е. Негман, *Le cause storiche della separazione della Chiesa Greca secondo le più recenti ricerche*, в: *La scuola cattolica*, 1940, p. 12–14; V. Grumel, *Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire ou la question romaine avant 1054*, в: *Rev. des Ét. byz.*, 10 (1953), p. 5–23.

²¹⁰ Michel, p. 10–11; Jugie, p. 168 сл.; Bréhier, *Monde byz.*, т. II, p. 487.

²¹¹ *Schisme byz.*, p. 230.

²¹² См.: Mirbt, p. 269; фр. перевод в: Jugie, *op. cit.*, p. 206 сл. О Гумберте и Керуллании см.: А. Michel, *Humbert und Kerullarios*, 2 vol. Paderborn, 1924 и 1933 (крит. рец. в: *Byzantion*, 2, 1926, p. 615–619 (M. Viller) и 8, 1933, p. 321–26 (M. Jugie); ID., *Lateinische Aktenstücke u. -sammlungen zum griechischen Schisma (1053–1054)*, в: *Histor. Jahrb.*, 60 (1940), p. 46–64 (он называет Гумберта «провозвестником григорианской реформы», «страстным бунтовщиком»).

²¹³ См.: Е. Негман, *I Legati inviati da Leone IX nella Constantinopoli erano autorizzati a scomunicare il patriarca Michele Cerulario?* в: *Oriental. christ. period.*, 8 (1942), p. 209–218.

²¹⁴ Аманн, в: *Hist. de l'Église*, т. VII, p. 139 сл.; G. Ostrogorsky, *Gesch. des byzantinischen Staates*. 2. Aufl. Munich, 1952 (с радостью замечает, что цезарепапизм не был причиной разрыва).

²¹⁵ V. Laurent, в: *Miscell. Mercati*, т. III, p. 373–396 (цит. в сн. 153).

²¹⁶ См. Jugie, *op. cit.*, p. 212 сл., 216, 231 сл.

²¹⁷ См. А. Michel (*art. cit.*), p. 74.

²¹⁸ Об эkkлeзиологических взглядах Гумберта и его связи с идеями григорианской реформы см.: А. Michel, *Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII.*, в: *Studi Gregoriani*, т. I, Rome, 1947, p. 65–92; W. Ullmann, *Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana*. *Ibid.*,

т. II, 1952, р. 111–127; A. Michel, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstl. Reform*. Leipzig, 1943.

Гипотеза о происхождении *Dictatus Papae* (март 1075): J. Gauss, *Die Dictatus-Thesen Gregors VII, als Unionsforderungen*, в: *Zeitsch. d. Savigny-Stiftung*, 60. Kan. Abt., 29 (1940), р. 1–115.

²¹⁹ См. V. Buffon, *Chiesa di Cristo e Chiesa Romana nelle opere e nelle lettere di Fra Paolo Sarpi*. Louvain, 1941, р. 62.

²²⁰ Так думают: A. Michel (*art. cit.* р. 77, п. 3), G. Every (*op. cit.* р. 3, п. 1), получивший одобрение Л. Брейе (*Revue historique*, 199 (1948), р. 263–264).

²²¹ См.: W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz...* Berlin, 1903, р. 97 сл., 203 сл. Во второй половине XIV века Нил Кавасила видел причину схизмы в противостоянии двух способов решения вопросов — путем соборов и путем декретов в смысле *ex sese* (*De causis dissensionum in Ecclesia*: P. G., 146, 685. См.: A. Palmieri, *Theol. dogm. orth.*, II, р. 83). Не составляет труда продолжить цепь подобных высказываний вплоть до наших дней и присоединить это к современным текстам о Сергия Булгакова и Ст. Занкова, цит. в сн. 27. О католических текстах см. сн. 227, 228.

²²² На объединительном Никейском синоде в Вифинии 1234 года василевс сказал: «Схизма затянулась почти на триста лет» (см.: Mansi, XXIII, 297 D). Значит, он считал от 1054 года...

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

²²³ См., напр., Jugie, *Schisme byz.*, р. 252–253, 258 (XII и XIII вв.).

²²⁴ В качестве примера, отнюдь не претендующего на полноту и обоснованность, приведем слово — «транссубстанциация» (впервые употребляется около 1130 г.); богословие индульгенций (первые засвидетельствованные уступки относятся к 1016 г., затем Клермонский собор 1095 г.) и, в целом, настойчивость по поводу удовлетворения за грех (св. Ансельм) с последствиями по поводу понимания чистилища (см. наше исследование, цит. в сн. 117); развитие богословия папской

власти и ее воплощения в смысле plenitudo potestatis и централизации; закрепление канонизаций за папой и т. д.

²²⁵ См.: С. Algermissen, *Konfessionskunde*. 2 Aufl. Hanovre, 1939, p. 577.

²²⁶ Скот Эриугена. — Движение, приведшее к осуждению 1241 г. (см. М. D. Chenu, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII-e siècle: Mélanges Aug. Pelzer*. Louvain, 1947, p. 159 сл.; Н.-Ф. Dondaine, *Hugues de Saint-Cher et la cond. de 1241*, в: *Rev. Sc. phil. théol.*, 1947, p. 170–174, а также см.: *Rech. Théol. anc. méd.*, 1952, p. 60 сл.). Мендоза о Евхаристии в XVI в. (см.: *Rev. Sc. phil. théol.*, 1950, p. 401–402). Можно добавить к современной эпохе таинственное богословие Дома О. Казеля (см.: *Rev. Sc. phil. théol.*, 1950, p. 60) и «новое богословие», связанное с новейшим открытием Востока как источника библейского обновления.

Однако имеются и удачи или, или полу-удачи: помимо влияния Дионисия Ареопагита (который, однако, не имел наследования во всех своих восточных темах), цистерцианцы (С. Бернар, Гийом де Сен-Тьери), Николай Кузанский, Пето, Шеобен...

²²⁷ См.: *Epist. CCXI* (P. L., 214, 771); «Если избранный нами патриарх прибудет туда (на общий собор)..., мы примем его с благожелательностью и радостью, как дражайшего брата и одного из главных членов нашей Церкви. Что до всего прочего, властью Апостольского Престола и с одобрения святого собора, согласно его решения и по совету иных братьев, мы одобрим то, что должно быть принято». В данном случае мы следуем Г. Гофману (см.: G. Hofmann, *L'Idée du concile œcuménique comme moyen d'union dans les tractations entre Rome et Byzance*, в: *Unitas*, 3 (juill. 1950), p. 25–33).

²²⁸ См.: R. Stolz, *Eine Geschichte u. Kirchenverfassung v. J. 1406*, в: *Papsttum u. Kaisertum...* (Festg. P. Kehr). Munich, 1926, p. 595–621; см. p. 603, п. 3.

²²⁹ Уже в 1169–1177 гг., то есть еще до латинского завоевания, патриарх Михаил Анхиал заявил: «Пусть сарацины будут моими хозяевами во внешних делах, но я не желаю союза с италийцами в духовных вопросах. Покорность одним не требует от меня единомыслия с ними, тогда как, согласившись с другими в вере, я изменю моему Богу и буду отвергнут Им!»

(цит. по: G. Every, *Byzantine Patriarchate*, p. 184–185). На Флорентийском соборе Досифей, епископ Монеувасийский (Морейский) сказал: ἐγὼ βούλομαι ἀποθανεῖν, ἢ λατρίσαι ποτὲ (Mansi, XXXI/A. 885 С.). Ср.: Глубоковский, цит. в сн. 77. Предпочитая тюрбан тиаре, греки пассивно защищали Константинополь (Diehl, *Hist. de l'Empire byzantin*, p. 199 и 209).

²³⁰ Мы намекаем на то различие, которое установил Мёллер (Möhler) между «Gegensatz» и «Widerspruch» (Журне (Journet) переводит это как контраст и противоположность).

²³¹ *Formula missae seu communionis pro Ecclesia Wittembergensi (1523)*, цит. В: *Concilii Tridentini Acta*, ed. Goerresges., V. Frib.-en-V., 1911, p. 870 (*Articuli haereticorum...* n. 7).

Богословы Виттенберга должны были со временем отыскать такие же убедительные объяснения со стороны византийских богословов. Один из них, Зигомал, так отвечал им в начале XVIII века: «Etsi Christus ipse de coelo descenderet, dicens Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere, tamen Graecos id non esse credituros» (Gavin, *Some Aspects...* p. 141, n. 1).

²³² Хотелось бы привести здесь эти действительно миротворческие тексты, см. текст Петра в P. G., 120, 796 сл. (Jugie, *Schisme byz.*, p. 225 сл.), текст Феофилакта в P. G., 126, 221 сл. (Jugie, p. 243).

²³³ Dr. P. Tournier, *Medecine de la personne*, 5-e éd. Neuchâtel et Paris, 1941, p. 211–212.

²³⁴ *Opus tripartitum*, pars 2, c. 14; éd. Brown (*Fasciculus rerum...*, t. II, p. 218).

²³⁵ Pars 2, c. 10 (p. 214).

²³⁶ Римскую концепцию единства Церкви, говорил он, можно было бы весьма хорошо представить по аналогии с тарелкой, на которой написана буква P; она прочная, но если тарелку все же разбить, то та ее часть, где останется буква P, и будет называться тарелкой... (P. Cl. Kempson, *The Church in Modern England*, 1908, p. 202; цит. по: Ch. Smyth, *The Appeal of Rome. Its Strength and its Weakness*, s. d. (1945 либо 1946), p. 9).

²³⁷ *Epist. LXVI*, 8 (Hartel, p. 723; P. L. 4, 406 = *Ep. LXIX*).

²³⁸ См.: Деян. 2:41–42, 47; ср. 9:26.

²³⁹ Верные – это те, кто с Двенадцатью: Мк. 4:10 (между *окружающие Его и вместе с Двенадцатью* не нужна запятая);

Лк. 24:33–35 – Апостолы = те, кто с Петром: Мк. 1:36 и окончание (неканоническое) того же Евангелия; Лк. 8:45 и ср. 5:1–11 (и по поводу содержания Лк. 22:31–32).

²⁴⁰ См.: *Jalons pour une théologie du laïcité*. Paris, 1953, особенно с. 638–639.

²⁴¹ Гумберт Романский, *op. cit.*, pars 2, с. 6 сл. (Brown, II, p. 211 сл.) имеет по поводу этого особенно интересную формулировку. Папы часто прибавляли к Господнему установлению упоминание о «partum decreta» (соборы), об императорском признании (*Donatio Constantini*) и т. д.

²⁴² Вот почему, как отмечал Лев XIII (цит. в сн. 250), мы можем проиллюстрировать многие из наших учений восточными свидетельствами. Прочитаем лишь несколько слов папы Пия XI: «Eucharistiae sacramentum percolamus, pignus causamque praecipuam unitatis, mysterium illud fidei, cujus amorem studiosamque consuetudinem quotquot Slavi Orientales in ipso a Romana Ecclesia discessu conservarunt... Ex quo tandem sperare licebit... Alterum unitatis reconciliandae vinculum cum Orientalibus Slavis in eorum singulari studio erga magnam Dei Matrem Virginem ac pietate continetur, eos ab haereticis compluribus sejungens, nobisque efficiens propiores...» Энциклика *Ecclesiam Dei*, от 12 ноября 1933 г. к трехсотлетию св. Иосафата: *Acta Ap. Sedis*, 15 (1923), p. 581. Известно также высказывание того же папы об обломках золотоносной скалы, которые также содержат в себе золото. (Выступление 9 января 1927 года на Федерации итальянских университетов). См., помимо прочего, наши *Notes sur les mots «Église», «Confession» и «Communion»* в: *Irenikon*, 23 (1950), p. 3–36.

²⁴³ См. L. Bréhier, *art. cit.* (см. сн. 173). *Doc. cath.*, col. 400 сл. Этот замечательный христианский историк, который в своем значительном труде дает, может быть, наиболее точную картину событий, часто настаивал на элементах непротивостояния.

²⁴⁴ См. сн. 177 и 179. За тридцать лет до Керулария папа Иоанн XXI соглашался на переговоры (Jalland, *The Church and the Papacy*, p. 399). Во Флоренции Рим допускал, что можно обсуждать те вопросы, которые уже были догматизированы на Западе: Hofmann, *art. cit.* (p. 97, n. 3), p. 31.

²⁴⁵ Жюжи (*Schisme byz., passim*) делает в связи с этим много пояснений.

²⁴⁶ Если та реконструкция событий, предпринятая Грюмелем (P. V. Giumel), верна, Рим, начиная с 1062 года, мог брать на себя инициативу по сближению (*Le premier contact de Rome avec l'Orient après le schisme de Michel Cérulaire*, в: *Bull. Littér. ecclésiast.*, 43 (1952), p. 21–29).

²⁴⁷ Мы, прежде всего, имеем в виду собеседования, проходившие между православными и старокатоликами в Бонне в 1874 и 1875 годах; во-вторых, между англиканами и православными в XVIII, XIX и XX столетиях (путешествие П. Пуллера (P. Puller) в Россию в 1912 г.; отчет смешанной комиссии, опубликованный в 1932 году); в-третьих, между православными и католиками (см., напр., *Russie et Chrétienté*, 1950, п. 3–4). Мы надеемся представить в где-нибудь документ и результаты этих обменов. Следует, очевидно, отметить среди примеров наилучшего понимания публикацию Т. де Реньона (Th. De Regnon), его замечательных *Études de théologie positive sur la Ste Trinité*, 4 vol. Paris, 1892–1898).

²⁴⁸ Так было, если не у самого Фотия (с чем не соглашался о. Жюжи, цит. выше ст., сн. 202 и *Schisme byz.*, p. 143–146; это утверждает Грюмель в: *Rev. des Ét. byz.*, 5 (1947), p. 218–234), то, по крайней мере, у Керулария, и даже у миротворцев Петра Антиохийского и Феофилакта (Palmieri, *Theol. dogm. orth.*, II, p. 30–32); или еще в попытке примирения 1062 г. (см. сн. 246), и вообще, до Флорентийского собора (Palmieri, p. 30–32, 82), где, в частности, вопрос примата, может быть, в несколько завуалированной форме, не вызывал больших затруднений. На синоде в Нимфеуме (1234 г.) и в Лионе греки упоминали лишь о двух затруднениях – *Filioque* и *опресноках*. Среди причин разделения Гумберт Романский незначительное место отводит вопросам вероучения, а *Filioque* лишь упоминает (*op. cit.*, p. 2, с. 18: Brown, II, p. 222).

²⁴⁹ Некоторые православные порицают не столько *Filioque*, сколько его одностороннее присоединение к символу: напр., А. С. Хомяков (в своем письме В. Пальмеру: см. *Russia and the English Church*, ed. Birkbeck, p. 60 s.) или высокопреосв. Герасим Мессара, греко-арабский митрополит Бейрута (письмо от 1910 г.: см.: *Échos d'Orient*, 14 (1911), p. 48–51).

Сегодня все чаще говорят, что *Filioque* не ересь и даже не догматическая ошибка, а допустимое богословское мнение, «тео-

логумен». Так, в весьма позитивном смысле высказывается Вл. Соловьев (см. его «Questions» в: M. d'Herbigny, *Un Newman russe*, p. 196). Об этом еще в XII веке писал Никита Никомедийский (см.: J. van Lee, *Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement des dogmes*. Tongerlo, 1938, p. 10 и п. 26); подобным образом, уже в наше время писали Болотов, Флоровский, Сергей Булгаков (см. J. Hadzega, *Der heutige orthodoxe Standpunkt in der Filioque-Frage*, в: *Theol. u. Glaube*, 34 (1942), p. 324–330). Многие полагают, что *Filioque*, безусловно, не было бы препятствием для единства: так полагают Н. О. Лосский (см.: *Irenikon*, 1938, p. 24), высокопреосв. Евалогий и Светлов (см.: *Rev. des Ét. byz.*, 1953, p. 162), преосв. Кассиан и многие профессора Свято-Сергиевского Института (см. *Russie et Chrétienté*, 1950, п. 3–4). Можно было бы привести и другие свидетельства. Вскользь касаясь этого вопроса, Гавин (Gavin, *Some Aspects...*, p. 136–143), ясно и положительно цитирует свидетельства лишь тех греческих богословов, которые мы здесь приводили и чьи мысли почти целиком зависят от русских богословов.

²⁵⁰ Так полагают, например, преосв. Эли Мениат (*Élie Meniate*), епископ Зарисский (*La pierre d'achoppement*, нем. пер., Vienne, 1787: цит. в: J. de Maistre, *Du Pape*, éd. 1862, p. 471); прокурор Св. Синода К. Победоносцев; князь Г. Трубецкой (цит. Th. Sračil, *Orientalia christ.*, 2 (1924), p. 95, п. 1); о. Сергей Булгаков (см.: *Путь*, май 1929, с. 47–48) и т. д. Сравним с этим текст Льва XIII: «Si pauca excipias, sic cetera consentimus, ut in ipsis catholici nominis vindiciis non raro ex doctrina, ex more, ex ritibus, quibus Orientales utuntur, testimonia atque argumenta promamus. Praecipuum dissidii caput, de Romani Pontificis primatu...» (Письмо *Praeclara gratulationis*, 20 июня 1894 г.: *Acta*, 14 (1895), p. 199; éd. B. Presse, *Lettres et Actes de Léon XIII*, t. V, 86–88).

²⁵¹ *Cathedra Petri*, p. 79. Ср. наше предисловие к «Фотию» Дворника, с. 17–21.

²⁵² Перечень таких попыток был бы впечатляющим. Существует множество исследований; помимо Нордена, упоминаемого в следующей сноске, и исследований, приводимых ниже (сн. 256), вспомним беглый конспект: G. Smit, *Roma e l'Oriente cristiano. L'azione dei Papi per l'unità della Chiesa*. Rome, 1944.

²⁵³ См.: W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reiches (1453)*. Berlin, 1903. См. также: Jugie, *Schisme byz.*, p. 197, 252; A. Fliche, *Le problème oriental au second concile œcuménique de Lyon (1274)*, в: *Mél. de Jerphanion (Orient. christ. period.*, 13 (1947), p. 475–485; M. Viller, *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274–1438)*, в: *Rev. Hist. eccles.*, 17 (1921), p. 260–305, 515–532; 18 (1922), p. 20–60. Ср. сн. 77.

²⁵⁴ P. R. Régamey, в: *La Maison-Dieu*, n. 26 (1951/2), p. 159.

²⁵⁵ См.: G. Goyau, *L'Église libre dans l'Europe libre*. Paris, 1920.

²⁵⁶ См. неполную, но весьма интересную подборку в: A. D'Avril, *Documents relatifs aux Églises de l'Orient considérées dans leurs rapports avec le Saint-Siège de Rome*. Paris, 1862; список документов, считающийся полным в указанных рамках, с цитированием важнейших отрывков см. в: J. Schwiegl, *De unitate ecclesiae orientalis et occidentalis restituenda, documentis S. Sedis ultimi saeculi (1848–1938) illustrata*, в: *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 28 (1939), p. 209–233. См. также: A. Korenec, *S. Sedes Apostolica et disciplinae graeco-catholicorum agitur de Calendario*. Viëppe, 1916. О документах Брестской унии, которую православные иногда несправедливо критикуют и которая осуществлялась главным образом на основе уважения к обрядам и обычаям, см.: G. Hofmann, *Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom*, в: *Orientalia christ.*, 3 (1924), p. 125–172. Наконец, об общем взгляде на состояние Святого Престола и его развитие, см.: R. Aubert, *Le Saint-Siège et l'union des Églises (Chrétienté nouvelle)*. Bruxelles, 1947, см. сн. 252.

²⁵⁷ Об этом ясно говорится в: *Aubert, op. cit.* p. 83, *passim* (напр., p. 83); ср.: E. Hergan, *Églises orientales, catholiques et dissidentes*, в: *Unitas*, 2 (juill. 1949), p. 17–27.

²⁵⁸ По поводу Фотия, см. сн. 178; по поводу болгар, сн. 179. При заключении сделок во времена Иннокентия IV (который освящал Восточную латинскую империю), греки соглашались со следующими условиями: признание примата папы; клятва послушания греческого духовенства, выполнение папских решений, если они не противоречат канонам соборов, призна-

ние Римской курии в качестве органа апелляции; право папы председательствовать на соборах и голосовать на них первым (см.: W. Norden, *Das Papsttum u. Byzanz...*, p. 369. Дополнение: G. Hofmann, *Patriarch von Nikaia Manuel II. an Papst Innozenz IV.*, в: *Oriental. christ. period.*, 19 (1953), p. 59–70).

²⁵⁹ *Op. cit.*, p. 145.

²⁶⁰ Прочитируем здесь завершающие строки *Procès-verbaux du Premier Congrès de Théol. orthodoxe à Athènes*, 29 Nov.–6 Dec. 1936 (Athènes, 1939, p. 506), поскольку они сообщают точные факты и сами по себе довольно отчетливо выражают истинные чувства и надежды: «Мы с особой радостью отметили, что как официальный орган Ватикана, так и католическая пресса ежедневная и периодическая, которая занималась первым Конгрессом православного богословия в Афинах, — широко и с интересом его комментировали... Действительно, во время заседаний Конгресса не было дано ни единого повода для недовольства Католической Церковью. Наоборот, когда дело доходило до дискуссий, вопросы различий обсуждались тактично и с уважением. Несомненно, корректность и достоинство статей, появившихся в католической прессе, произвели прекрасное впечатление в православных кругах. Возможно, что при следующих возможностях это станет первым важным шагом доброй воли и святого христианского взаимопонимания между двумя Церквями».

²⁶¹ A. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox*, London, 1921, напр., p. 95.

BIBLIOTHECA CLEMENTINA

ВАЛЬТЕР КАСПЕР

ТАИНСТВО ЕДИНСТВА: ЕВХАРИСТИЯ И ЦЕРКОВЬ

/Пер. с нем. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2010. – 224 с. (на укр. яз.)

Пресвятая Евхаристия – «источник и вершина всей христианской жизни». Книга кардинала Вальтера Каспера, известного католического богослова и Президента Папского Совета по содействию христианскому единству, приглашает читателя глубже познать смысл этого Таинства для жизни каждого христианина и Церкви в целом. Особенное внимание автор уделяет значению Евхаристии для экуменического диалога церквей, для восстановления первичного единства христиан. Большим преимуществом этой книги является то, что она объединяет в себе фундаментальные теологические знания автора и многолетний преподавательский опыт, полученный в немецких университетах, священническом и епископском служениях на приходах и в Роттенбург-Штутгартской епархии. «Таинство единства: Евхаристия и Церковь» – вторая книга кардинала Каспера, которая вышла в издательстве «Дух и Литера» (первая – «Иисус Христос» – появилась в 2008 году). Книга заинтересует теологов, преподавателей теологических дисциплин, гуманитариев, всех, кому не безразличны вопросы христианской духовности.

ЯРОСЛАВ ПЕЛИКАН

ОПРАВДАНИЕ ТРАДИЦИИ

/Пер. с англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2010. – 120 с. (на укр. яз.)

«Традиция является живой верой умерших, тогда как традиционализм – умершей верой живых» – с такой тезой выступает Ярослав Пеликан в книге «Оправдание традиции» (1983), свособразном манифесте направления «история/критика традиции», быстрое развитие которого обязано, не в последнюю очередь, гению этого бесспорного лидера современной американской гуманитаристики. В предлагаемом цикле лекций автор формулирует идеи, которые лягут в основу его дальнейших исследований – «Иисус сквозь века», пятитомной «Истории христианского учения», «Кому принадлежит Библия? История Писаний сквозь века» и, в некоем смысле, и «Идея Университета. Переосмысление».

В своей культурной жизни мы постоянно сталкиваемся с традицией, согласны мы с этим или нет. Рвение игнорировать фон, который создает традиция, который, в большой степени, является мотивом наших действий, есть патологическим симптомом культуры Нового времени. Оно совсем не освобождает от «груза» традиции, а приводит нас к тем большей от нее зависимости, чем меньше мы об этом думаем. Но и осознание традиционности собственного контекста, по мнению Пеликана, абсолютно не эквивалентно его принятию. Оно может не принимать диаметрально противоположных форм, каждой из которых посвящено одну из лекций, – от болезненного столкновения и радикальной критики до радостного открытия, что «дихотомия между традицией

и прозрением ломается под тяжестью самой истории». Какую бы из этих форм не принимали наши отношения с традицией, они обязательно должны сложиться – те или иные отношения, согласно формуле Э. Берка, отношения «не лишь только живых, а тех, кто живет, тех, кто умер, и тех, кто должен родиться».

АНРИ ДЕ ЛЮБАК

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЦЕРКВИ

/Пер. с фр. – К.: Дух і літера, 2010. – 504 с. (на укр. яз.)

Анри де Любак (1896-1991) – всемирно известный французский католический богослов. Его подход и теологическую направленность мысли называют «новым богословием», суть которого состоит в возвращении к истокам христианской веры и мысли – Святого Писания, литургии, отцов Церкви. Книга «Размышления о Церкви» является классическим произведением и источником вдохновения для многих современных ученых. Христианская церковь постаёт в ней в немного парадоксальном свете: как мистическое Тело Христа и одновременно развитая земная институция; как общество, которое неизменно в своей вечной сущности и вместе с этим постоянно обновляется; как Мать верных и Небесный Иерусалим в будничной сущности. Автор исследует типичные ошибочные представления о Церкви и откровенно обговаривает непростые вопросы. Книга будет полезна для всех, кто интересуется сегодняшним состоянием христианского богословия и его историей.

**По вопросам
заказа и приобретения книг
просим обращаться:**

г. Киев – 04070

Издательство «ДУХ І ЛІТЕРА»

ул. Волошская, 8/5

корпус 5, ком. 210

тел./факс: (38-044) 425 60 20

E-mail: duh-i-litera@ukr.net – отдел сбыта

litera@ukma.kiev.ua – издательство

<http://www.duh-i-litera.kiev.ua>



Выдающийся богослов и историк Церкви Ив Конгар (1904–1995) исследует корни разделения, или «схизмы», единой Христовой Церкви на Западную и Восточную. Хотя датой начала разделения принято считать 1054 год, автор показывает, что семена случившегося формального разрыва были посеяны задолго до этой даты. Он усматривает основную причину и суть «схизмы» в сложившейся на протяжении веков «отчужденности» между Западом и Востоком бывшей Римской империи. Среди факторов, повлиявших на окончательное оформление «схизмы», автор называет правление императора Карла Великого, возникновение ислама, ставшего катализатором политического разделения Востока и Запада, и Крестовые походы. По мнению Конгара, для исцеления этой глубокой раны на теле Церкви от Запада потребуются принятие своеобразия и исторической реальности христианского Востока. В свою очередь и Восток должен прийти к пониманию особенностей Римской традиции в атмосфере любви и прощения.

Книга адресована всем, кто интересуется христианством и его историей, особенно богословам, священнослужителям, ученым, студентам.

BIBLIOTHECA
BIBLIOTEKA
CLEMENTINA
КЛЕМЕНТИНА