

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



ISSN: 2221-8181

Редакционный совет

митрополит Волоколамский Антоний (сопредседатель),
протоиерей Максим Козлов (сопредседатель),

митрополит Будапештский и Венгерский Иларион,
епископ Петергофский Силуан,
епископ Сергиево-Посадский и Дмитровский Кирилл,
архимандрит Филарет (Булеков),
протоиерей Николай Балашов,
протоиерей Вадим Суворов,
протоиерей Николай Лищенко,
протоиерей Игорь Якимчук,
протоиерей Алексей Марченко,
игумен Иоанн (Лудищев),
игумен Мефодий (Зинковский)
иеромонах Аполлинарий (Панин),
Пилипенко Е. А. (главный научный редактор),
Первушин М. В. (зав. редакционной коллегией),
Макарова А. А. (ответственный секретарь).

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,
Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,
тел.: +7-495-955-6753, факс: +7-495-955-6753, e-mail: churchandtime@yandex.ru.
Информация для авторов находится на сайте <http://mospat.ru/church-and-time/>

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ

- Священник Алексей Ильин.*
Ипостась и личность в традиционной церковной онтологии и в персонализме митрополита Иоанна (Зизиуласа).....7
- Священник Антоний Борисов.*
Англикано-католическая международная комиссия: первый этап деятельности (1970–1981 гг.). Содержание документов и их анализ.....32
- Б. А. Осипян.*
Судебник Давида Алавкаворди (сына Алавика) 1130 г. как один из средневековых памятников христианского канонического права.....69

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- Архиепископ Гродненский и Волковысский Антоний.*
Архиепископ Венедикт (Бобковский) (1876–1951): жизнь и служение церковному единству.....89
- Протоиерей Сергей Звонарёв.*
Отношения Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви в 1960-х — начале 1970-х гг.....117

БИБЛИОГРАФИЯ

Священник Игорь Иванов.

Отзыв на учебное издание: Мартинович В. А.

Сектоведение: учебник бакалавра теологии.....159

CONTENTS.....170

БОГОСЛОВИЕ

*Священник Алексей Ильин**

ИПОСТАСЬ И ЛИЧНОСТЬ В ТРАДИЦИОННОЙ ЦЕРКОВНОЙ ОНТОЛОГИИ И В ПЕРСОНАЛИЗМЕ МИТРОПОЛИТА ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА)

В основу данной статьи было положено исследование автора в области богословской системы митрополита Иоанна (Зизиуласа) и его представлений о личности-в-отношении. Основа этой богословской системы — личность, реализующая свою инаковость через общение с Другим. Критический анализ этой богословской системы натолкнул автора на вопрос — в чем отличие между пониманием личности у Зизиуласа и пониманием ипостаси в традиционной церковной онтологии? Для того чтобы провести различие и сравнить понятия личности согласно Зизиуласу и

* Автор — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Москва), юрист Патриаршего управления Московской митрополии, секретарь Канонической комиссии Балашихинской епархии, клирик Троицкого храма д. Павлино Балашихинской епархии Русской Православной Церкви.

церковной ипостаси в одной системе координат, автор использует категорию субъекта из классической философии, с помощью которой можно было бы идентифицировать предмет исследования. Автор приходит к выводу, что между церковной ипостасью и личностью в концепции Зизиуласа наблюдаются существенные различия и данные категории нельзя считать тождественными.

Ключевые слова: догматическое богословие, христианская онтология, субстанционализм, персонализм, митрополит Иоанн (Зизиулас), ипостась, личность.

Введение

Святоотеческое богословие вплоть до начала XIX в. не уделяло серьезного внимания такому понятию, как «личность». Традиционное богословие Православной Церкви вполне обходилось теми категориями онтологии, которые были реципированы и переосмыслены отцами Церкви из античной философии — это категории природы и ипостаси и производных от них. Начиная с XIX в. понятие личности в персоналистических доктринах философии, а затем и теологии рассматривают как фундаментальную онтологическую категорию вплоть до полного разрыва понятия личности с понятием природы. Но можем ли мы отождествить понятие личности с понятием ипостаси и до каких пределов такое отождествление соответствует церковному вероучению? Или, может быть, эти два термина вообще не родственны друг другу на современном этапе?

Необходимо предварительно отметить, что целью настоящего исследования является не критика персонализма как такового или отрицание отдельных богословских озарений, которых достигли представители данного течения современной православной теологии, а сопоставление персонализма митрополита Иоанна (Зизиуласа) с традиционными представлениями Православной Церкви о христианской онтологии, исходя из за-

конченной Зизиуласом концепции богословия общения, в которой те или иные персоналистические термины истолкованы в соответствии с целями построения этой концепции.

Для того чтобы провести такой анализ, необходимо выявить, что подразумевается под этими понятиями, и определить степень тождества между представлениями об ипостаси в традиционной церковной онтологии и онтологии личности у Зизиуласа. Для выполнения этой задачи целесообразно использовать компромиссное определение субъекта из классической философии.

Согласно представлениям большинства сторонников классической философии, под субъектом следует понимать носителя сознания, «Я», которое действует в отношении с другими «Я» и с окружающим миром [1]. Безусловно, в философском измерении субъект воспринимается в первую очередь через призму субъектно-объектных отношений (субъект познающий) и выступает как актер, воздействующий на объект. Но, во-первых, такое понимание субъекта не является исчерпывающим, а во-вторых, понятие субъекта вполне применимо и в богословской системе координат, если рассматривать в качестве субъекта того, кто имеет индивидуальное бытие, свободу и силу быть действующим.

Понятие субъекта не использовалось в святоотеческом богословии. В богословской концепции Зизиуласа понятие субъекта осмысливается в негативном ключе, как конечное выражение западного философского психологизма. В то же время следует отметить, что, несмотря на критику Зизиуласом понятия субъекта как носителя самости, тем не менее в его концепции личность — это всегда «Я» в общении с Иным. С этой оговоркой мы можем применить понятие субъекта в отношении личности у Зизиуласа.

Понимание субъекта, с одной стороны, как того, кто является носителем чего-то сущностного (природы, сознания, инаковости и пр.), т.е. субстанционально,

и в то же время как того, кто выступает как действующая сущность, осознающая себя и сталкивающаяся с окружающей реальностью, т.е. реляционно, позволяет идентифицировать субъект как с личностью у Зизиуласа, которая конституирует себя посредством отношения к Другому, так и с церковной ипостасью, которая является индивидуальной сущностью. Тем самым мы можем провести сопоставление двух концепций, которые пролегают в разной системе координат, о чем подробнее будет сказано ниже.

Исходя из вышеизложенного, мы можем определить два типа субъекта. Первый тип субъекта можно назвать как *ипостасно-природный субъект*. Этот тип субъекта был разработан святоотеческим богословием в эпоху триадологических и христологических споров. Для онтологического описания такого субъекта отцы Церкви использовали следующие категории:

- 1) *сущность* (οὐσία) и связанные с ней *бытие* (εἶναι), *чтойность* (τὸ τί εἶναι), *природа* (φύσις) и *энергия* (ἐνέργεια);
- 2) *ипостась* (ὑπόστασις), *индивид* (ἄτομον) и *личность* (πρόσωπον, persona);

Второй тип субъекта — тип, сформулированный митрополитом Иоанном. Такой тип субъекта условно можно назвать *лично-ипостасным субъектом*. Для формирования представления о таком субъекте фундаментальными характеристиками выступают такие категории, как:

- 1) *личность* — самобытный инаковый субъект, который не может быть определен никакими родовыми признаками, поскольку не сводим ни к каким определениям;
- 2) *инаковость* — особое свойство личности, которое наделяет личность принципиальной несравнимостью по отношению ко всему;

- 3) *общение* — форма бытия личности, конституирующая ее как причастную реальности и саму реальность как форму отражения личности;

4) *эсхатон* — форма подлинного бытия, в рамках которого личность полноценно раскрывается в инаковости и общении;

5) *инкорпорация* — такой способ взаимодействия личностей-в-общении, который позволяет вступить в общение с Богом и сделать личность причастной эсхатону, т.е. подлинному бытию.

Можно сделать вывод, что эти типы субъекта сформулированы в совершенно разных онтологических категориях. Там, где святоотеческая мысль идет в русле античного представления о бытии как целостной реальности, которой причастны ипостаси разных сущностей, — мысль Зизиуласа выстраивается в русле постмодернистского представления о персоналистическом экзистенциализме, в котором вопрос о реальности отступает перед лицом экзистенции.

Не менее важным фактором, повлиявшим на формирование этих двух типов субъекта, выступает телеологический фактор.

Формирование ипостасно-природного субъекта происходило в апологетическом ключе (была необходимость отсечь несвойственные православному вероучению представления о Боге и о человеке). При этом язык античной философии, хотя и был использован церковными богословами, но был адаптирован и видоизменен под влиянием запросов церковной жизни.

В отличие от первого типа представления о личностно-ипостасном субъекте формировались в так называемую эпоху экуменизма, когда многие конфессиональные богословы стремились в том числе к прямо противоположной цели — выработать единое богословие, на языке которого был бы возможен диалог между разными христианскими традициями.

Для достижения этой цели был избран сторонний «третейский» арбитр в лице персоналистической и экзистенциальной философии, которая была провозглашена

наиболее методологически адекватным способом говорить о богословии на языке современного человека. Влияние экзистенциальной философии наложило свои условия и ограничения на формирование личностно-ипостасного субъекта в богословии Зизиуласа.

В результате там, где отцы Церкви стремились обозначить границу между подлинным вероучением Церкви и ересью, Зизиулас стремился к тому, чтобы выработать «универсальную» форму богословствования, сформулированную на основе языка экзистенциальной философии.

Ипостасно-природный субъект

В традиционной церковной онтологии представление о субъекте было основано на понятии сущего, единой реальности бытия. Мир в сознании древнего человека целостен, объективен и реален, т. е. причастен бытию (εἶναι). Само же бытие трансцендентно миру, но умопостигаемый мир причастен ему, и поэтому следует разделять бытие как целое, единое, трансцендентное и бытие эмпирическое и умопостигаемое. Всякое явление этого мира реально, что означает, что оно «есть» (εἶναι). Поэтому, рассматривая объекты окружающего мира, древний человек усваивал им онтологический статус: всякий объект существует в своей целостности, причинности и адъективности и, значит, является сущностью (οὐσία). При этом такой объект является носителем конкретной природы (φύσις), ставящей его в родство с единоприродными сущностями. Термины «бытие» (εἶναι), «сущность» (οὐσία), «природа» (φύσις) в античной философии не разграничивались строго и так или иначе имели единую смысловую нагрузку.

Взятое на вооружение экзистенциалистами понятие существования (ὄνταξις), введенное в оборот Филоном Александрийским, в античной мысли рассматривалось

как синоним сущности (οὐσία). Филон будет использовать его для разграничения существования как такового и того, что есть сущность.

Как указывает преподобный Иоанн Дамаскин, «определяют же субстанцию (οὐσία) таким образом: субстанция есть самосушая вещь, не нуждающаяся для своего существования в другой. Акциденция, напротив, есть то, что не может существовать в самом себе, но имеет свое бытие в другом. Таким образом, субстанцией будет Бог и всякое творение, хотя Бог есть „пресущественная субстанция“» [2, с. 53].

К этой же категории следует отнести и понятие чтойности (τὸ τί εἶναι), т.е. адъективное описание сущего. Эта категория была необходима для общеродового определения сущности, посредством которого всякая сущность постигалась мыслящим субъектом¹. Рассматривая реальные предметы, мы определяем их природу, исходя из определенных, проявляемых вовне свойств, которые являются общими для той или иной природы: цвета, формы, плотности, запаха, звучания и тому подобных характеристик, а также случайными свойствами, которые необязательны для конкретной сущности, которые преподобный Иоанн называет акциденциями.

В зависимости от того существует сущность в реальности или она существует в возможности, она обладает или не обладает действием (и волей для разумного существа). Всякая природа действительна, поскольку причастна реальности и неизбежно воздействует на эту реальность, становясь частью этой реальности. Поэтому всякой природе свойственна энергийность. Это фундаментальное свойство природы формирует в античной философии образ объективной реальности, того наличного бытия, которое объективно есть. Как указывает А. Л. Доброхотов, бытие «есть такого рода реальность, к которой абстрактные определения относятся как к цели и своему носителю, сама же она принципиально конкретна (в дальнейшей

истории философии эту способность бытия называли субстанцией)» [4, с. 127].

В истории философии понятие объективной реальности подвергалось неоднократному переосмыслению, но по состоянию на момент триадологических и христологических споров, когда формулировалась христианская онтология, был общепринятым вышеприведенный взгляд.

Для формирования представлений об индивидуально-определенном бытии сущности в христианской онтологии были важны термины: «ипостась» (ὕποστασις), «лицо» (πρόσωπον, persona) и «индивид» (ἴδιον).

Для разграничения единой природы, бытийствующей в Отце, Сыне и Духе, отцами Церкви было переосмыслено понятие ὑπόστασις как первичной сущности. История этого термина уходит в древнейшие времена. Вероятнее всего, этот термин происходит от глагола ὑφίστημι в непереходном значении. Глагол ὑφίσταμαι вместе с производными от него словами описывал у стоиков процесс превращения материи из недоступного чувствам бескачественного субстрата в подлежащее качество, т.е. в сущность чувственно воспринимаемых вещей [5, с. 180]. Как указывает П. К. Грезин, глагол ὑφίστασθαι (и его дериватив ὑπόστασις) обозначает нечто подлинно существующее, устойчивое, реальное [6, с. 192].

В аристотелевских категориях термин ὑπόστασις как раз обозначал индивидуально-определенное бытие в отличие от общевидовой природы, которая именовалась второй сущностью и рассматривалась скорее как синоним чуждотности. Начиная с Посидония, одного из известнейших представителей Средней стои, термину начинает усваиваться значение единичного реального бытия в отличие от кажущегося и мыслимого [6, с. 194]. Слово ὑπόστασις в его языке потеснило аристотелевский термин «подлежащее» (ὑποκείμενον) и, таким образом, приобрело значение конкретного и независимого существа, т.е. индивида или

вещи [6, с. 194]. Дальнейшая история становления этого термина прошла длинный путь переосмысления у раннехристианских авторов-апологетов и пришла к периоду начала триадологических споров в широком спектре значений².

Для каппадокийского богословия было характерно видение Бога как существа бытийствующего Своей сущностью в трех индивидуально-определенных субъектах-ипостасях — Отце, Сыне и Святом Духе. При этом Отец рождает Сына и изводит Духа из Своей природы, а не ипостаси.

Такое видение мы многократно обнаруживаем у каппадокийцев. В частности, обстоятельно об этом пишет святитель Василий: «Поклоняясь Богу от Бога, мы исповедуем и особые свойства Ипостасей (τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων), и остаемся при единоначалии... в Боге Отце и в Боге Единородном Сыне созерцаем один как бы образ (μορφήν), отразившийся в неразличности Божества. Ибо Сын во Отце, и Отец в Сыне, потому что и Сын таков же, каков Отец, и Отец таков же, каков Сын, и в этом Они — едины (τὸ ἓν)»³.

Данный фрагмент является чрезвычайно важным для понимания святоотеческой онтологии. Указывая на различие Ипостасей, святитель Василий тем не менее выражает важнейшую идею самоидентичности этих Ипостасей. Особенно важно для обнаружения различия святоотеческой и зизиуласовской онтологий подчеркнуть, что конституирующей основой в Троице для святителя Василия выступает не эфемерное общение Ипостасей от Отца к Сыну и Духу⁴, но «неразличное Божество» в единстве бытия, настолько реальное, что приводит к тому, что Отец, Сын и Дух — «τὸ ἓν», одно. При акцентуации внимания восточных отцов на ипостасном различии в Троице они тем не менее остаются глубокими и убежденными субстанционалистами, для которых не общение Ипостасей (как это утверждает

Зизиулас), а Божественная природа выступает главной онтологической парадигмой единства Троицы. Божественная природа — не общеродовое свойство (т.е. чуждость), присущее Ипостасям, которое мыслится Зизиуласом иллюзорно, но реальность Божества, одинаково созерцаемая в Трех Лицах так, что, созерцая Каждое, мы созерцаем Единого Бога.

Единство Бога в святоотеческой письменности всегда рассматривалось как единство субстанциональное, основанное на единосущии Бога. При этом каждая из Ипостасей имела онтологический статус по причине единой природы, но сохраняла индивидуально-определенное бытие, или образ существования, в силу различия ипостасных свойств. Онтологический статус Ипостасей происходит не посредством ипостасного деления, как мы это увидим у Зизиуласа (Отец рождает Сына и изводит Духа из Своей Ипостаси), но посредством того, что Отец есть субстанциональный источник для Сына и Духа — Он рождает из Своей божественной природы Сына и так же изводит Духа, что и дает двум остальным Лицам единосущие. Общее и частное соединяется в Божественной гармонии Отца, Сына и Святого Духа, являющих эту гармонию Троицы единосущной и нераздельной.

Личностно-ипостасный субъект

В доктрине реляционной теологии митрополита Иоанна (Зизиуласа), как уже упоминалось выше, фундаментальным являются следующие понятия: «личность» (*persona*, ὑπόστασις, πρόσωπον), «инаковость» (*otherness*), «общение» (*communio*, отношение, реляционность).

Эти философские категории во взаимодействии между собой формулируют весь базис реляционной теологии. С их помощью митрополит Иоанн стремится исчерпывающе описать вопрос об онтологии экзистенциальной личности.

Для него вопрос об онтологии личности имеет первостепенное значение, причем чаще всего представления об онтологии личности формируются в антропологическом ключе. Как указывает Греггерсен, человека волнует не только что значит «быть человеком», но и «Кто я такой?» и «Как я должен жить?», исходя из понимания того, «кто Я» [9, с. 2].

В этом ключе персонализм как философское направление пошел двумя наиболее явными на сегодняшний день путями — это понимание личности-в-себе и понимание личности-в-общении с другими.

В отношении богословия общения Зизиуласа можно смело сказать, что реляционный персонализм рассматривает личность во втором ключе. Митрополит Иоанн прямо утверждает: «Ничто не существует как индивидуальность сама по себе. Таким образом, общение оказывается онтологической категорией» [10, с. 12].

Понятия личности и общения для Зизиуласа неразрывно связаны. Личность для него исключительно реляционна и может мыслиться только при условии, что есть иной, в отношении с которым личность состоит. Эта философская интуиция чрезвычайно родственна диалогическому методу Мартина Бубера, на которого Зизиулас частично ссылается при рассуждении о роли общения для бытия личности⁵.

Сам Зизиулас признает, что бытие человека мыслилось древними философами как частичное проявление общей природы и не носило уникального характера. «...не мир существует ради человека, но человек ради мира... Поэтому понятие „личность“ человека есть не что иное, как „маска“ — нечто лишенное свойства „ипостаси“, т.е. онтологического содержания» [10, с. 27].

В другом ракурсе личность мыслилась как *persona*. Под этим термином понималась не индивидуальная ипостась и не личность-в-себе, но человек в своем социальном восприятии. «*Persona* — это роль, которую

люди играют, вступая в социальное или юридическое взаимодействие, т.е. субъект моральных или юридических отношений...» [10, с. 29]. Таким образом, личность человека мыслилась либо как нечто не онтологическое, встроенное в мировой космос, либо как социально-юридическая функция, прилагаемая к биологическому индивидууму.

По мнению Зизиуласа, новым словом в вопросе личностной онтологии стало богословие каппадокийцев, благодаря которым произошло отождествление понятий *ὁλότασις* как онтологической категории индивидуального бытия, *πρόσωπον* и *persona*. В результате чего личность получила свое онтологическое значение.

Свое видение ипостаси Зизиулас выстраивает в антитезе богословия Востока и Запада. Зизиулас прямо и однозначно усваивает субстанционализм западной мысли. Согласно западному взгляду, первичной рассматривалась именно природа. Западное богословие со времен блаженного Августина пошло по пути первичности сущности по отношению к Ипостасям, а онтологическим «началом» Бога стала единая природа [10, с. 36].

Восточное богословие, по мнению Зизиуласа, имело совершенно иной взгляд как на онтологию в целом, так и на триадологию. Как пишет митрополит Иоанн, для греческих отцов Церкви онтологическим началом в Боге является не природа, но Ипостась, и притом не просто абстрактная ипостась, но ипостась, или личность, Отца, поскольку «единый Бог — это не единая сущность, а Отец, который есть и „причина“ рождения Сына и исхождения Св. Духа» [10, с. 36]. В этом утверждении кроется фундамент личностной онтологии Зизиуласа. В Боге первичной категории является личность Отца, которая сообщает ипостасное бытие Сыну и Духу, а это значит, что не природа, а личность является первичной онтологической категорией.

Следует отметить, что в контексте дальнейшего низвержения понятия природы Зизиуласом для выстра-

ивания своей онтологии такой взгляд является неким упрощением и схематизацией. Реальное отношение богословов Запада и Востока отнюдь не было столь однозначным.

После устранения природы как необходимой онтологической категории Зизиулас выстраивает свою онтологию — онтологию личности.

Яркой чертой этой онтологии является учение о монархии Отца — не как онтологической причины Троицы, но как ипостасной причины. Можно даже сказать, что монархия Отца в данном случае специально гипертрофирована с целью подчеркнуть именно личностный фактор и максимально уйти от вопроса о природе. Зизиулас утверждает, что Бог един, потому что един Отец, а все творение лично, потому что личностен Отец, который сообщает личностность как Троице, так и всему творению. В свою очередь природа для Зизиуласса не реальность, бытийствующая в ипостаси, а лишь чуждость, ограничивающая личность и накладывающая на нее рамки, которые личности суждено преодолеть и либо достигнуть нового эсхатологического бытия, либо сгинуть в небытии общего⁶.

Для онтологической характеристики личности митрополит Иоанн использует специальный термин — «инаковость», в первую очередь для применения этого термина в триадологии: «Отец как „причина“ Бог, или Бог в самом высшем смысле этого слова, но не потому, что Он обладает божественной сущностью и сообщает ее, — это действительно поставило бы под угрозу полноту божественной сущности других лиц, — но потому, что Он — высший онтологический принцип божественной личности» [11, с. 167]. Иначе говоря, Отец не сообщает божественную природу остальным Лицам как неким низшим сущностям по отношению к Нему. Отец сообщает другим Лицам Троицы «инаковость»⁷, делает их лично иными по отношению к Отцу, т.е. в данном случае вопрос

встает не о том, «что» есть Бог, но о том «как» Он есть — инаковость Сына и Святого Духа выражающаяся в отличии Сына и Духа от Отца, которая существует именно потому, что имеет причинность в Отце.

Следует отметить, что утверждение о том, что Отец не сообщает божественную природу Сыну и Духу, но сообщает им инаковость, т.е. не сводимую ни к каким определениям уникальность, можно назвать персоналистической «новацией», которая вполне вписывается в логику этой доктрины, но слабо соединяется с традиционной онтологией. Наиболее точно это иллюстрирует цитата преподобного Иоанна Дамаскина: «Но рождение (в Нем) безначально и вечно, так как *оно есть действие Его естества и происходит из Его существа*, иначе рождающий потерпел бы изменение, и был бы Бог первый и Бог последующий, и произошло бы приумножение» [12, с. 166–167].

Следуя за мыслью этого святого, мы приходим к одному важному заключению. Единство Лиц Троицы базируется не на их отличии друг от друга (на этом базируется ипостасность), а на природном тождестве Отца, Сына и Святого Духа, как это было указано выше. Именно тождество по природе — источник единства в Троице. Если же за основу образа бытия Троицы необходимо принять инаковость и общение, то мы приходим к неутешительному выводу.

Инаковость — полное неподобие личности Иному. Если в основе Троицы лежит полное неподобие, отсутствие всякого тождества между личностями — то три Божественных лица, наделенные божественными свойствами, но лишены природного тождества, образуют трех богов, которые хоть и находятся, по Зизиуласу, в неразрывном единстве общения, но полностью неподобны друг другу, так как никакого конституирующего природой образа бытия, никакой единой божественной реальности для Них не существует. Логичным итогом «новации» Зизиуласа становится тритеизм.

Такое понимание личности и такое понимание триадологии имеет серьезную критическую оценку в научной литературе. В частности, такую критику мы можем встретить у Ж.-К. Ларше, И. Панагопулоса, А. де Аллэ, Ж. Г. Ф. Уилкиса, Л. Турческу, В. Гаррисона и Н. Людовикоса [13, с. 61].

Сам Зизиулас в полемике с оппонентами категорически отвергает такую интерпретацию его онтологии и утверждает, что в Боге природа и личностность, общение и инаковость гармонично сосуществуют и совпадают в Боге [11, с. 71,81,183], но сразу же оговаривается, что онтологическим модусом бытия Троицы выступает не природа, а отношения «Один—Многие»⁸ от Отца к Сыну и Духу [11, с. 71].

Фактически утверждается, что *Троица конституируется через общение Лиц*, а не посредством природного тождества. Самой природе отводится лишь скромная роль «чтойности», сообщающая Сыну и Святому Духу свойство божественности. Это наглядно можно проследить из цитаты самого Зизиуласа: «...Отец явился причиной бытия двух других Лиц, как различных ипостасей. Эта причинность... совершается... на ипостасном, или личностном уровне, а не на уровне *ousia*» [11, с. 153] и далее: «внесение такой правки (удаление из Символа веры слов «сущность» Отца. — *Прим. авт.*) может быть объяснено только той настойчивостью, с какой каппадокийцы отстаивали идею появления Троицы из личностного, а не сущностного (*ousianic*) источника» [11, с. 154]. Во всей последующей главе митрополит Иоанн подробно пытается обосновывать, что природное начало не является конституирующим в тропосе бытия Троицы. Отнесением божественной природы к вопросу «что», Зизиулас вытесняет природность на уровень «чтойности», т.е. фактически указывая на то, что вопрос природы — это вопрос божественных свойств Личностей в Троице, а не единой реальности жизни Троицы как единосущного Бога.

От выражения «Один и Тот же Бог по природе в Трех Лицах» Зизиулас перемещает вопрос о единосущии к выражению «такой же Бог по природе».

В духе мнимого антилатинства митрополит Иоанн, рассматривая вопрос о соотношении природы и ипостаси, приходит к выводу, что в восточном богословии наблюдается некоторый детерминизм природы над личностью, который исторически обусловлен латинским влиянием на восточную христианскую философию. Природа первична и диктует бытие личности, в то же время природа, по Зизиуласу, есть нечто общее, не бытийствующее вне ипостаси, нечто усредненное, безликое и стирающее различия, а если так, то не природа, а ипостась сообщает уникальность природе. Но какая это уникальность? Видовая, адъективная уникальность — это проявление природы. Это то, что Зизиулас называет индивидуальностью: «Тело потенциально направлено к личности, но реально достигает только состояния индивидуальности» [10, с. 47].

Как указывает митрополит Иоанн, «личность хочет не просто существовать, даже „вечно“, т.е. обладать онтологическим содержанием. Ей нужно нечто большее — быть конкретным, уникальным и неповторимым существом... В ней... нужно видеть... конкретную, уникальную идентичность» [10, с. 42]. Поэтому онтологическим определением личности выступает ее инаковость.

По мысли Зизиуласа, инаковость — это то, что определяет человеческое бытие. Это то, что возникает по отношению к другим сущим: Богу и всему Им сотворенному [11, с. 49]. Это отношение предполагает как минимум три вещи: самосознание, осознание себя отличным от иного, необходимость принятия или отвержения иного. «Инаковость немыслима вне отношений. Отец, Сын и Святой Дух — это имена, означающие отношения. Ни одно из Лиц не может быть отличным, если оно не находится в отношении» [11, с. 6].

При этом, говоря об инаковости, как мы уже сказали выше, эта инаковость основана на личности Отца, который есть Иной *par excellence*, т.е. в самом высшем смысле этого слова. В силу инаковости Отца ко всему сущему всякое человеческое существо имеет инаковость в себе, будучи *imago Dei*, и потому, говорит Зизиулас, «эта инаковость есть дарованная — не что-то существующее само по себе, но своеобразие, которое есть дар Иного» [11, с. 52].

В чем же заключается эта дарованная инаковость человека? Она заключается в свободе отклика или отречения от Иного: «...если человек конституируется в качестве иного призывом со стороны Иного, требующим ответа и устанавливающим отношения, идентичность человека постоянно формируется через ответ на этот призыв Иного. Поскольку есть свобода, есть *история* — ответы „да“ и „нет“ на призыв, определяющие человечество и делающие человека *историческим* существом» [11, с. 54].

Инаковость есть дар Бога человеку быть иным, уникальным, несводимым к своей природе и в то же время имеющим свободу принимать или отвергать иное вплоть до своей природы. Это является причиной исключительности человека и причиной его трагедии.

Экзистенциалисты мыслили Иного как главную проблему экзистенции. Иной есть враг и «мой первоначальный грех», как пишет Сартр, или: «Ад — это другие». Катастрофа человеческого бытия, происшедшая с Адамом, привела к тому что, «Адам отверг Иного как конституирующего его бытие и первоосновой своего существования провозгласил самого себя. В результате Самость получила онтологический приоритет перед Иным» [11, с. 54]. Это в конечном счете предопределило тропос бытия человечества. Самость человека разделила инаковость человека и отношение с Иным, т.е. с Богом, предоставив человеку быть наедине с собой, со своей инаковостью, что привело к бытийственной катастрофе,

к торжеству смертности, которая выступает главным врагом личности и инаковости, поскольку уничтожает и стирает ее [10, с. 42].

Инаковость и общение, как указывает Зизиулас, должны совпадать. Бытие Адама и всего падшего человечества, для которых произошел разрыв общения и инаковости, является противоестественной трагедией. В основе инаковости человека лежит Божественный призыв к Адаму, о чем мы говорили ранее. Этот призыв предполагает три момента: *отношения, свободу и инаковость*. Эти компоненты взаимозависимы — сам призыв порождает отношения, но он не может произойти, если нет отличия призывающего от призываемого (инаковости) и для призываемого нет возможности ответить «да» и «нет» (свобода) [10, с. 51–52]. «Человек возникает в качестве иного или особенного пред Богом и другими творениями только через отношение. Именно по „модусу существования“, по тому, каково это отношение, человек может быть либо животным, либо богом. Именно так Адам направил свое существование в сторону животности, и именно на уровне тропоса человек может достичь обожения на основе и посредством единства Бога и человека во Христе. Инаковость человека зависит от свободы устанавливать отношение тем или иным образом» [11, с. 53]. Именно поэтому торжество самости Адама становится трагедией, так как, отвергнув Бога в качестве Иного, мы отвергли инаковость в пользу своей самости. Это привело к такому состоянию человека, при котором личность, задача которой выйти за пределы собственной природы навстречу Иному, оказалась замкнутой и оставленной наедине со своей природой.

В результате этого личность становится заложницей природы и подвергается детерминизму природы, ведущему к гибели личности. Здесь, как уже отмечалось выше, проявляется усиомахия Зизиуласа, поскольку именно

природа как реальное бытие сущности «мешает» и нарушает стройность его системы.

Итак, в чем же заключается феномен общения исходя из вышесказанного. Истинное бытие личности вне общения невозможно. Ничто не существует как индивидуальность, явленная сама по себе. И потому общение есть движение, экстасис личности к другому, а в идеальном выражении к Иному, к Богу. По мысли Зизиуласа, такой экстасис — «это свободное движение, начинающееся у свободного существа и завершающееся в общении (объятии, определении) с другим свободным существом, которое есть его конечная цель» [11, с. 91]. При этом, называя такое стремление общением, мы имеем в виду «диалог», а не «монолог». В общении нет Иного без иных, и только в условии инаковости общение возможно. При этом такое общение асимметрично, поскольку своей причиной имеет Бога Отца. «Уникальным образом Бог Отец любит только одну Личность, Своего Сына (хотя здесь Зизиулас делает оговорку и о любви Отца к Духу. — *Прим. авт.*). Прилагательное *μονογενής*, выражающее отношение Отца к Сыну, означает не просто „единородный“, но также „уникально любимый“. Именно в Нем, через Него и ради Него Отец любит все существа, ибо Он создал их „в Нем“ и „для Него“. И, будучи собраны в этом уникально любимом Сыне, все сотворенные существа могут одновременно быть иными, нежели Бог, и находиться в общении с Ним» [11, с. 93–94].

Это наиболее точная онтологическая характеристика общения как элемента реляционной теологии. Мы видим, что в данном случае общение есть не этическая, психологическая или вербальная связь с Богом, но тропос бытия человека, онтологическая связь Бога и творения, т.е. «отношение, предполагающее общение с самим бытием другой стороны, хотя и без изменения того, что каждая из сторон есть» [11, с. 31].

Именно ради этого вывода выстраивается усиомахия Зизиуласа. Для его богословия уже не имеет значения

«что́ есть» субъект — важно только «то, как он есть» в его отношении с Иным.

Общение при этом реализуется в отношении с Богом посредством инкорпорации. Человечество вступает в общение с Отцом «в Сыне». Но каким образом реализуется это «в Сыне», если нет природного тождества между нами с Христом? Вопрос о нашей единоприродности Христу, об общении свойств двух природ, об обожении вытесняется за скобки. Здесь Зизиулас в буквальном смысле «выворачивает наизнанку» традиционную онтологию. Вместо общения природ в ипостасях — соединение ипостасей в одну метаипостась. Все тварное, особенно личностно тварное, должно быть «собрано» во Христе. Митрополит Иоанн, прямо указывает, что для нас Христос не есть историческая личность, а эсхатологическая: «Итак, мы без преувеличения можем сказать, что Христос существует только пневматологически, в Своей ли явно личностной данности, или в Своей способности как тела Церкви и рекапитуляции всех вещей» [10, с. 109–110].

Христос — это явление эсхатологическое, Его реальность и историчность неактуальны, Он, по Зизиуласу, уже не историческая личность, но мистическое Тело. Поэтому роль Христа в деле нашего спасения — радикально реализовать отношения «Один—Многие»: воипостазировать ипостаси, стать металичностью, в которой будут содержаться субличности. Это еще одна новаторская мысль Зизиуласа, которую мы не встретим в традиционной онтологии Церкви.

Наоборот, вся догматическая и аскетическая традиция указывает нам на обожение как на энергийное освящение человеческой природы, посредством которого и возникает сродство Богу во Христе. Это ясно следует из христологического догмата о неслитном, неизменном, неразлучном и нераздельном единении во Христе двух природ, посредством которого возникает общение природных свойств.

Все это Зизиулас упраздняет в своей онтологии и выводит новую сотериологическую формулу: спасение — это воипостазирование во Христе лично-ипостасных субъектов и возведение их в подлинную реальность эсхатона, где будут полноценно реализованы общение и инаковость.

Вывод

Можно было бы предположить, что зизиуласовская система — это система традиционной онтологии, изложенная в новой терминологии для современного человека, где вместо «устаревшей» ипостаси — «новая» личность, а вместо природы — инаковость и общение личностей. Но сделать такой вывод нам препятствует ряд существенных фактов.

1. Личность не есть просто ипостась, так как ипостась состоит в родстве с природой и не мыслится без нее. Личность не только мыслится вне природы, но и ее целью выступает преодоление, экстазис и «освобождение» от природы, т.е. полный разрыв с ней, радикальное утверждение инаковости.

2. Природа конституирует реальность, поскольку энергийна, действительна. Она вводит в бытие тождество, без которого родство и общение ипостасей невысказано. Инаковость утверждает полное нетождество, разрушая тем самым всякое возможное единство и устанавливая бесконечную дистанцию между личностями. Общение в этом случае как-то преодолевает разобщенность заброшенных в мир одиноких личностей. В этой парадигме природе отводится только измерение чуждости, она не связана с реальностью и не конституирует ее. Реальность конституируется свободным общением радикально инаковых личностей, а значит, она условна и моделируется произволом свободы.

3. Если мы абсолютно нетождественны, если между нами нет никакого природного родства — у нас нет языка

единства, взаимопонимания и, по меткому выражению Сартра, инаковость становится адом.

Можно заключить, что в онтологии личности Зизиуласа личностно-ипостасный субъект — это совершенная новация, выстроенная в терминах экзистенциальной философии, для построения экзистенциально значимого христианского богословия.

Оба рассматриваемых нами субъекта имеют под собой как богословское, так и философское обоснование. Оба субъекта неродственны друг другу, направлены по разному вектору и базируются на противоположных друг другу основаниях.

Ипостасно-природный субъект — это реальная уникальная сущность, которая существует не только в своей инаковости, но и в своем тождестве природы как единой реальности.

Субъект в представлении митрополита Иоанна — это философское «Я», которому для существования требуется «Ты» и который получает свое бытие только посредством общения с Другим. Авторская система Зизиуласа, к сожалению, пролегает вдалеке от *ad mentem Patrum* и преследует цели, несвойственные православному богословию.

Литература

1. *Лекторский В. А.* Субъект // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Стёпин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 2010.

2. *Иоанн Дамаскин, прп.* Философские главы // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина: В 4 т. Т. 1. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Духовной академии, 1912. 466 с.

3. *Неретина С. С. (ред.)*. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: В 2 т. / под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. СПб.: РХГИ, 2001–2002. Т. 2 635 с.

4. *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западно-европейской философии / А. Л. Доброхотов. М.: Изд-во Московского ун-та, 1986. 248 с.

5. *Месяц С. В.* Ипостась // Православная энциклопедия. Т. 26. Иосиф I Галисий — Исаак Сирий, т. 26 / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2011. С. 180–193.

6. *Грезин П. К.* Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма / П. К. Грезин // Богословский вестник. 2006. Т. 5–6. С. 191–228.

7. *Изабель д'Андиа.* «Сопоклонение и сопрославление» Святого Духа с Отцом и Сыном в трактате святителя Василия Великого «О Святом Духе» // Святитель Василий Великий в богословской традиции Востока и Запада / под ред. А. Р. Фокина. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, 2022. 576 с.

8. *Василий Великий, свт.* Творения : В 2 т. / свт. Василий Великий, архиеп. Кесарии Каппадокийской. М.: Сибирская благовозвница, 2008–2009. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе) / Т. 1: Догматико-полемические творения ; Экзегетические сочинения; Беседы. 2008. 1135 с.

9. *Грегерсен Н.* Imago imagines: человеческая личность с богословской точки зрения // Богословие личности / под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстосуженко (Серия «Современное богословие»). М.: Изд-во ББИ, 2013. viii + 271 с.

10. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение : Очерки о личности и Церкви / Митр. Иоанн (Зизиулас) ; предисл. прот. Иоанна Мейендорфа ; пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. 275, [3] с.

11. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость : Новые очерки о личности и Церкви / Иоанн Зизиулас ; [пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкер]. М.: Изд-во ББИ, 2012. XII, 407 с. (Золотая серия ББИ. Современное богословие).

12. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Т. 1: В 4 т. // Источник знания / Творения преподобного Иоанна Дамаскина; пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.].

М.: Индрик, 2002. 414 с. (Святоотеческое наследие / Православ. Свято-Тихон. богосл. ин-т).

13. Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021. 288 с.

Примечания

¹ «Поскольку вещь устанавливается в свой собственный род и вид исходя из того, что мы обозначаем в ее определении, указывающем, что есть данная вещь, — наименование „сущность“ изменено философами в наименование „чтойность“» (Фома Аквинский. О сущем и сущности). Цит. по: [3, с. 579].

² См. об этом: Грезин П. К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма / П. К. Грезин // Богословский вестник. 2006. Т. 5–6. С. 191–228.

³ Basil. Magn. De Sp. St. 18.44. Цит. по: [7, с. 163; 8, с. 87].

⁴ В данном случае точнее было бы говорить не об общении, а об общности Лиц Троицы, из которой проистекает общение как следствие тождества Лиц в Сущности.

⁵ См.: Завершинский Г. Богословие диалога. Бубер и христианство // Богословие личности. С. 73–86.

⁶ В таком мышлении можно увидеть творческое переосмысление антиномий Я–Ты и Я–Оно Мартина Бубера.

⁷ Ср.: «Поэтому из самого наименования: „Сын“, научаемся, что Он имеет общее с Отцом естество; не повелением создан Он, но из сущности воссиял неразлучно, не во времени соединен с Отцом, равен Ему в благодати, равен в силе, имеет общую с Ним славу. Ибо что иное Он, как не печать и образ, показывающий в Себе всецелого Отца?» [Свт. Василий Великий. Беседа 15. О вере]; «И где выразили собственное разумение, там сказали, что Сын от сущности Отца, не прибавляя: „и от ипостаси“. Посему-то приписано, чтобы отринуть худое разумение, а это заключает в себе прямое изложение спасительного догмата. Поэтому должно исповедовать Сына единосущным Отцу, как написано» [Свт. Василий Великий. Письмо 120 (125). Список исповедания веры]; Сын из сущности Родшего, а не из чего-

либо иного, представляющегося вне естества. [Свт. Григорий Нисский. Опровержение Евномия. 3, 4].

⁸ Еще одна новаторская идея Зизиуласа, которая имеет важнейшее значение для его онтологии.

Священник Антоний Борисов*

**АНГЛИКАНО-КАТОЛИЧЕСКАЯ
МЕЖДУНАРОДНАЯ КОМИССИЯ:
ПЕРВЫЙ ЭТАП ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (1970–1981 ГГ.)
Содержание документов и их анализ**

Целью представленной ниже публикации является аналитический обзор решений, принятых Англикано-католической международной комиссией (ARCIC) на первом этапе её работы (1970–1981 гг.). Англиканские и католические богословы, вошедшие в состав комиссии, попытались достичь межконфессионального консенсуса по вопросам Евхаристии, церковного служения и власти в церковном сообществе. Результаты работы ARCIC получили неоднозначную оценку со стороны Католической Церкви. Англиканское сообщество фактически денонсировало заявление по церковному служению, предоставив возможность женщинам принимать сан пресвитера и епископа.

Ключевые слова: католичество, англиканство, межхристианский диалог, Евхаристия, женское священство, церковное управление.

* Автор — кандидат богословия, доцент, преподаватель Московской духовной академии и Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Англикано-католическая международная комиссия (англ. — Anglican/Roman Catholic International Commission; сокр. — ARCIC) была образована совместным решением папы Римского Павла VI¹ и архиепископа Кентерберийского Артура Майкла Рамсея² в 1967 г. Через три года (в 1970 г.), ушедших на проведение подготовительных мероприятий, комиссия, наконец, начала свою непосредственную деятельность. Работа ARCIC продолжается и в настоящее время, несмотря на то обстоятельство, что поставленная перед комиссией цель — объединение католиков и англикан — не только не была достигнута, но и стала даже еще более проблематичной.

Причиной затруднений оказалась, с одной стороны, инициатива англикан по поставлению женщин в священник и благословению однополых союзов. С другой — в отношении перспектив диалога негативным образом проявила себя и Римско-Католическая Церковь, решившая в 2009 г. начать прозелитическую деятельность в англиканской среде. Папа Бенедикт XVI посредством апостольской конституции «*Anglicanorum Coetibus*» открыл для консервативно настроенных англикан возможность перехода в католицизм на особых правах. А именно — через присоединение к специально созданным псевдопархиальным структурам (так называемым апостольским ординариатам), устав которых предполагает сохранение привычного для англикан канонического и литургического уклада³. Однако, повторимся, несмотря на описанные выше обстоятельства, богословский диалог между Римско-Католической и Англиканской Церквями продолжается, и в 2011 г. началась третья фаза работы ARCIC (т.н. ARCIC III).

В данной публикации внимание будет уделено *первому* и, как представляется автору, наиболее интересному с богословской точки зрения этапу деятельности ARCIC (далее — ARCIC I), проходившему в 1970–1981 гг. и посвященному рассмотрению трех крупных богословских

вопросов. Каждый из них по отдельности является крайне проблематичным для католической и англиканской сторон в плане достижения намеченного ими церковного единства. Речь идет о таинстве Евхаристии, церковном служении и власти в церковном сообществе. Участники ARCIC I⁴ провели 13 заседаний, которые поочередно проходили в Италии и Англии⁵.

Уже сам факт обсуждения упомянутых выше тем вызвал сугубо положительные отзывы у западной богословской общественности⁶. Сами же участники ARCIC I, подводя в 1981 г. итог своей деятельности⁷, пришли к следующему заключению: имевшие место дискуссии, касавшиеся Евхаристии, сути церковного служения и природы церковной власти, уверили англикан и католиков в том, что, хотя между их конфессиональными сообществами пока нет еще полного общения, «существенное согласие по этим спорным вопросам в настоящее время возможно»⁸. К сожалению, дальнейшее развитие событий (прежде всего, введение англиканами женского пресвитериата) фактически свело на нет изначальные положительные ожидания в отношении воссоединения Рима и Кентербери.

Богословский базис ARCIC I

Идеологически и методологически работа ARCIC I была выстроена вокруг понятия *κοινωνία* (с греч. — общение): «тема *κοινωνία* проходит через все наши заявления. В них мы представляем Евхаристию как действенный знак *κοινωνία*, епископство как служение *κοινωνία* и первенство как видимое звено и средоточие *κοινωνία*»⁹. Впоследствии, в совместной декларации 1977 г. Римский папа Павел VI и архиепископ Кентерберийский Дональд Когган отметили: несмотря на то, что представителям Римско-Католической Церкви и Англиканского содружества пришлось столкнуться с большим числом исторических и бого-

словских расхождений, обозначенное в начале диалога понятие *koínonía* помогало преодолевать препятствия на пути диалога, а сами участники ARCIC I «открывали для себя теологические сходства (между конфессиями. — А.Б.), часто столь же неожиданные, сколь и радостные»¹⁰.

Обсуждение вопроса Евхаристии

Совместное заявление ARCIC I по вопросу понимания Евхаристии представляет собой документ, получивший название «Agreed Statement on Eucharistic Doctrine»¹¹. Заявление содержит три больших раздела: «Тайна Евхаристии», «Евхаристия и жертва Христа», «Присутствие Христа (в Евхаристических дарах. — А.Б.)». Следует отметить, что комиссия не старалась составить всеобъемлющий трактат о Евхаристии, но только выявить, рассмотреть и устранить различия между католическим и англиканским пониманием указанных трех пунктов. Впоследствии в дополнение к указанному документу было составлено «Пояснение», разъясняющее те или иные аспекты евхаристической дискуссии между католиками и англиканами¹².

Касательно тайны Евхаристии и ее понимания англикане и католики сходятся во мнении, что евхаристическое богослужение имеет двоякое значение — влияние на жизнь отдельного христианина и Церкви в целом. Влияние благодати, подаваемой в Евхаристии, на жизнь отдельного последователя Христова заключается в том, что через евхаристическое богослужение происходит обновление жизни христианина — при помощи Евхаристии Христос «делает эффективными для нас плоды Своей победы»¹³. Кроме того, через Евхаристию Христос посредством Духа Святого укрепляет жизнь Церкви, скрепляет ее как общину и дает силы для осуществления ее миссии¹⁴.

В контексте рассмотрения влияния Евхаристии на церковную жизнь представляется интересным замечание

касательно возможности именованя Церкви «Телом Христовым». Участники комиссии приходят к выводу, что идентификация земной Церкви как Тела Христова возможна. Ведь Евхаристия является центром церковной жизни, а под видом хлеба и вина «распятый и воскресший Господь... предлагает Себя Своим людям»¹⁵. Данное утверждение (установление знака равенства между земной частью Церкви и Телом Христовым) позволяет сделать вывод, что англикане либо отказались от присущего им экклезиологического восприятия, либо указанное заявление нужно понимать с некоторыми оговорками, поскольку англиканское вероучение не содержит понятия о земной Церкви как Теле Христовом. Более того, в статье XIX Англиканского исповедания «видимая церковь» противопоставляется Церкви «невидимой». Видимая церковь определяется как «собрание (congregation) верующих людей, в котором проповедуется истинное Слово Божие и должным образом совершаются таинства». Таким образом, отрицается, что земная Церковь — Тело Христово, и, следовательно, Церковью с большой буквы является только Церковь Небесная, отличная от земной¹⁶.

Не менее интересным представляется рассмотрение участниками комиссии вопроса о соотношении Евхаристии и Жертвы Христовой. Участники комиссии подчеркивают неповторимость событий смерти и воскресения Христовых — они произошли в определенные моменты истории мира. Таким образом, члены ARCIC I отвергают любую попытку понимать Евхаристическую жертву как прямое повторение Жертвы Христовой: «искупительная смерть и воскресение Христа произошли раз и навсегда в истории... смерть Христа на кресте, кульминация всей Его жизни... достаточная жертва за грехи мира. Не может быть повторения или дополнения к тому, что было, что осуществляется один раз для всех во Христе»¹⁷.

Однако данное утверждение, по мнению участников ARCIC I, не должно приводить стороны к восприятию

Евхаристии как простого воспоминания того, что совершил Христос когда-то. Бог через Евхаристию дает людям прикоснуться к событию Жертвы и воскресения Христова, «делает эффективными в настоящем времени события прошлого»¹⁸. Подобный статус Евхаристии как воспоминания, но воспоминания особого рода (участники ARCIC I используют для этого термин *anamnesis*), заставляют говорить о ней «не просто как о воспоминании прошедшего события»¹⁹, но как о реальном «провозглашении Церковью могущественных действий Бога» — «в евхаристической молитве Церковь продолжает совершать бесконечное воспоминание о смерти Христа и Его членах, объединенных Богом друг с другом, приносит благодарение за все Его милости, воспринимает плоды Его страданий...»²⁰.

Таким образом, участники ARCIC I попытались найти точки соприкосновения между католическим пониманием Евхаристии как мистического повторения жертвенного подвига Господа Иисуса Христа («Евхаристия есть жертва благодарения Отцу»²¹; «Евхаристия есть также жертва хвалы»²²; «Поскольку Евхаристия есть память Пасхи Христовой, она также является жертвой»²³) и англиканским отказом воспринимать Евхаристию как в прямом смысле возобновляемую искупительную жертву, так как «жертва, полностью искупающая грехи всего мира», была принесена Христом единожды²⁴.

Данная попытка согласования встретила критику как со стороны представителей Англиканского сообщества, так и со стороны представителей Католической Церкви. Об этом говорится в преамбуле «Пояснения»²⁵ 1979 г. к основному документу о совместном понимании Евхаристии. Термин *anamnesis*, в том контексте, в котором он был использован участниками ARCIC I, не устраивал некоторых англикан, поскольку, по их мнению, являлся либо выражением мнения о повторении жертвы Христа в Евхаристии, либо о признании наличия «вечной жертвы на небе»²⁶. Католиков термин *anamnesis* тоже не устраивал,

поскольку некоторым образом смещал акцент в сторону символического восприятия Евхаристии²⁷.

Участники ARCIC I в «Пояснении» постарались ответить на указанные замечания. По их мнению, термин *anamnesis* в том понимании, которое было ими указано («не просто как воспоминание прошедшего события и его значения»²⁸, но как реальное «провозглашение Церковью могучих действий Бога»²⁹), удачно совмещает два евхаристических сознания. С одной стороны, он подчеркивает неповторимость события Жертвы Христовой, с другой — устанавливает ее связь с «сакраментальной реальностью»: термин «*anamnesis*» «позволяет нам демонстрировать сильную убежденность в сакраментальном реализме и отказаться от простого символизма»³⁰, а также показывает активное участие (Церкви) в евхаристической жертве, ничего не добавляя к неповторимой Жертве Христа на кресте³¹.

Разъяснение вопроса о реальном присутствии Христа в евхаристических дарах является также примером, как и два предыдущих пункта, нахождения компромисса между евхаристическим сознанием Римско-Католической Церкви и Англиканского сообщества. Признавая действительное присутствие Тела и Крови Христовых в евхаристических дарах, участники комиссии указывают на икономический характер данного явления: «В рассмотрении тайны евхаристического присутствия мы должны признать и священный признак присутствия Христа, и личные отношения между Христом и верующим»³².

Таким образом, участники ARCIC I вновь решили найти некую общую точку совместного для англикан и католиков понимания присутствия Христа в евхаристических дарах. Не отвергая веры католиков в пресуществление (*transsubstantiatio*), которое происходит с хлебом и вином во время произнесения установительных слов («Тот же Христос, реально присутствующий под видом хлеба и вина, есть жертва, приносимая в Евхаристии»³³),

члены комиссии тем не менее постарались учесть мнение англикан о связи между присутствием Христа в Евхаристии и спасительной верой. Но в данном случае обладание верой указывает скорее на нравственное состояние человека, приступающего к причастию, а не на реформатский фатализм, когда обладание верой зависит не от человека, а от Бога, эту веру подающего: «Евхаристия есть таинство нашего искупления смертью Христовой. Так что для тех, кто праведно, достойно и с верою принимает Его Хлеб есть Причастие Тела Христова, а чаша — Причастие Крови Христовой»³⁴; люди же недостойные и «лишенные живой веры, хотя телесно и видимым образом... вкушают таинство Тела Христова и Крови Христовой, однако они несколько не приобщаются Христу»³⁵. Тело Христово «дается, принимается и вкушается на Вечери только небесным и духовным образом, а средство, коим Тело Христово принимается и вкушается на Вечери, есть вера»³⁶.

Упомянутое выше «Пояснение» к совместному заявлению о Евхаристии содержит в себе положения, способные разъяснить указанное недоумение, а именно: участники комиссии при изложении понимания присутствия Христа в евхаристических дарах отказываются от самой возможности признания изменения физического строения хлеба и вина в Евхаристии (нельзя говорить, что «Христос присутствует в Евхаристии так же, как Он присутствовал в Своей земной жизни»³⁷), но при этом утверждают «сакраментальное присутствие Христа», в результате которого «хлеб для этой жизни становится хлебом вечной жизни»³⁸. Разъясняется данная ситуация следующим образом: «Перед евхаристической молитвой на вопрос: „Что это?“ — верующий отвечает: „Это хлеб“. После евхаристической молитвы на тот же вопрос он отвечает: „Это действительно тело Христово, Хлеб жизни“»³⁹.

Позднее в своем официальном ответе на итоги работы комиссии ARCIC I представители католической стороны отметили по данному выводу: «Католическая

Церковь радуется, что такие общие утверждения стали возможными»⁴⁰. Таким образом, можно сделать вывод, что комиссии удалось добиться успехов в этой части своей работы, предложив евхаристическое определение, в целом удовлетворяющее не только обе стороны, но и (с некоторыми оговорками) и православных христиан. Осознавая неразрывную связь между Евхаристией и учением о Церкви, являющую себя через евхаристическое собрание, участники диалога смогли соединить определение Церкви как Тела Христова и идею единства общения (koinonia) в таинстве Причастия путем разъяснения важных терминов — воспоминание (anamnesis) и пресуществление (transsubstantiatio).

Обсуждение вопроса церковного служения и рукоположения священнослужителей

Попытка совместного англикано-католического понимания церковного служения, его видов и смыслового содержания представлена в документе «A Statement on The Doctrine of the Ministry»⁴¹, принятом членами ARCIC I в 1973 г. «Пояснение»⁴² к данному документу, по аналогии с «Пояснением» к «Совместному пониманию Евхаристии», было выпущено в 1979 г. с целью смягчить возникшие сомнения и критику как со стороны членов Англиканского сообщества, так и со стороны представителей Католической Церкви. В отличие от темы Евхаристии в данном случае у сомнений и критики имелось вполне осязаемое основание. Ведь в 1976 г. Епископальная церковь США приняла решение совершать рукоположение женщин в сан пресвитера и епископа, поставив под сомнение те результаты, которых удалось ARCIC I добиться.

В документе о совместном понимании служения в Церкви особый интерес вызывает последний абзац (п. 17), выполняющий функцию заключения. Указанный отрывок касается наиболее острой темы англикано-като-

лического диалога — легитимности духовенства Церкви Англии и Англиканского содружества в целом с точки зрения католических богословия и канонического права. «Мы полностью осведомлены о вопросах, инициированных решением Римско-Католической Церкви относительно англиканских посвящений», — заявляют участники ARCIC I и далее указывают: «Развитие понимания в наших конфессиях природы Церкви и рукоположенного клира ... предоставляет для понимания данных вопросов новый контекст», а потому принятое «соглашение... является первым шагом к рассмотрению вопроса о взаимном признании служений»⁴⁵.

Таким образом, принятый документ стал первой, со времен публикации буллы «*Apostolicae curae*»⁴⁴, инициативой, одобренной не только Кентербери, но и Римским престолом, по продолжению дискуссии о возможности признания англиканских рукоположений (причем данная дискуссия могла, исходя из текста документа, иметь для англикан удачное завершение). Позицию папы Льва XIII, в 1896 г. закрывшего своей буллой дискуссии об англиканских ординациях, при определенных обстоятельствах можно было считать если не ошибочной, то неполной. И это подтверждается текстом «Пояснения»: «Взаимное признание (Церквей. — А.Б.) предполагает признание апостольского преемства клира. ... Это требует пересмотра решения относительно англиканских посвящений в “*Apostolicae curae*” (1896)»⁴⁵. Забегая вперед, следует указать, что данного пересмотра так и не произошло.

Рассмотрение вопроса о совместном понимании служения в Церкви начинается с указания цели, преследуемой членами ARCIC I: «Наша цель заключается в том, чтобы добиться более глубокого понимания (церковного. — А.Б.) служения, которое созвучно с библейским учением и традициями нашего общего наследия»⁴⁶. Дальнейшие рассуждения касательно понимания служения в Церкви пересекаются с идеями, высказанными в свое

время англиканскими иерархами в документе «*Saerus officio*», ставшем ответом Церкви Англии на папскую буллу «*Apostolicae curae*». Речь шла о тонком балансировании между отстаиванием протестантского учения о всеобщем священстве христиан и невозможностью отрицать библейские основания для существования иерархического священства. Участники ARCIC I, понимая всю разность католического и англиканского подходов к пониманию природы царственного и иерархического священства, попытались найти общий базис в текстах Нового Завета.

В частности, констатируется, что поставленные особым образом служители, безусловно, играли существенную роль в жизни ранней Церкви. Доказательством тому служат нормы, регулирующие как назначение, так и обязанности данных служителей (напр., Мк. 10,43–45; 1 Тим. 4,12–16). Однако указание на «царственное священство» (*βασιλείον ἱεράτευμα*) всех христиан (1 Петр. 2,5–9) позволяет сделать вывод, что в раннехристианском понимании церковное служение никогда не сводилось исключительно к иерархическому священству. В частности, католические участники ARCIC I признали, что в первые века существования христианства церковное служение (в том числе и служение таинств) не обязательно соединялось с апостольским рукоположением, так как «у нас нет доказательств того, что епископы и пресвитеры были назначены повсюду в ранний период»⁴⁷. Соответственно, предстоятелем евхаристического собрания мог быть какой-либо член общины, не имевший рукоположения в современном понимании.

Участники комиссии, стремясь подчеркнуть одновременно различие и связь между всеобщим и иерархическим священством, вводят понятие «сакраментальный акт», включающее в себя как таинство священства, так и вообще благословение на иные виды служения в Церкви (например, служение диаконис): «В этом сакраментальном акте (*sacramental act*) дар Божий подается служите-

лям с обещанием Божественной благодати за их труд»⁴⁸. Использование термина «сакраментальный акт» вызвало беспокойство не только со стороны англикан, расценивших его употребление как попытку придать рукоположению тот же статус, что и у «двух таинств Евангелия»⁴⁹, но и со стороны католиков, напротив посчитавших, что он «недостаточно адекватно» выражает суть таинства Священства⁵⁰.

Поэтому в «Пояснениях» к документу слово «акт» заменили на слово «обряд» (rite)⁵¹, поскольку «обе традиции сходятся во мнении, что сакраментальный обряд — это видимый знак, через который благодать Божия дается Святым Духом в Церкви»⁵². Те, кто был посвящен на служение через данный «сакраментальный обряд», получают от Христа благодать для служения Церкви: «Таково общее сакраментальное понимание рукоположения в обеих традициях»⁵³, и «обе традиции подтверждают превосходство Крещения и Евхаристии как таинств необходимых для спасения»⁵⁴ над Рукоположением. В таком понимании церковного служения «нет значительных противоречий»⁵⁵ между католиками и англиканами, — заключают члены ARCIC I.

Как отмечалось выше, в 1976 г. англиканская Епископальная церковь США инициировала практику рукоположения женщин в сан пресвитера и епископа. В связи с этим Римско-Католическая Церковь попросила комиссию ARCIC I о дополнительном разъяснении вопроса женского священства и соответственно уточнения, где проходят границы между всеобщим священством верующих и священством иерархическим. Откликаясь на данный запрос, участники комиссии уклончиво заявили, что «в тех провинциях Англиканского содружества, где рукоположения женщин имели место, (англиканские. — А.Б.) епископы... считают, что их действия не предполагают отхода от традиционной доктрины служения священства»⁵⁶. И хотя участники ARCIC I понимают, что руко-

положение женщин создает для Римско-Католической Церкви «новое и серьезное препятствие для примирения наших конфессий», комиссия считает, что «принципы, на которых основано ее доктринальное взаимопонимание, не затрагиваются такими рукоположениями, поскольку членов комиссии интересовали происхождение и характер рукоположенного служения, а не вопрос о том, кто может или не может быть рукоположен»⁵⁷.

Данная логика, вполне соответствующая именно англиканству (и здесь католические участники ARCIC I как будто встали на позиции англикан), еще в 60-е годы критиковалась православными богословами. Так, в докладе на Межправославной конференции 1966 г. архиепископ Василий (Кривошеин) отмечал существенные недостатки отношения Церкви Англии к своим клирикам: «В чине хиротонии епископа в англиканском „Ординале“ („The Ordinal or The Ordering of Bishops, Priests and Deacons“, 1550/1662) ничего не говорится о том, что епископу дается власть рукополагать. ...Так, в XVII веке в Англиканскую Церковь были приняты многочисленные священники, не имевшие епископского рукоположения, в силу простого постановления парламента и без нового их рукоположения»⁵⁸. Подобный подход, проявленный в прошлом конечно же повлиял на современное отношение англикан к церковному служению, позволив считать иерархическое священство не более чем специфическим проявлением священства царственного.

Фактически о том же говорится в официальном ответе Римско-Католической Церкви на отчет ARCIC I, где было четко указано, что «вопрос об объекте рукоположения связан с характером таинства святых чинов»⁵⁹ и разногласия в этой связи напрямую затрагивают достигнутое соглашение о служении и рукоположении. Для католиков невозможность рукоположения женщин заключается в том, что это противоречит «происхождению и природе» самого таинства Священства, а потому не за-

висит от вопроса «кто может или не может быть рукоположен»⁶⁰. Отказ от посвящения женщин в сан пресвитера или епископа объясняется католиками также и тем, что женские рукоположения противоречат «происхождению и природе» таинства Священства⁶¹. О том же говорится в актуальном катехизисе Католической Церкви: «Господь Иисус избрал мужчин (*viri*), чтобы образовать коллегия двенадцати апостолов, и апостолы затем делали то же самое, выбирая себе сотрудников, которые станут их преемниками в исполнении их миссии... Церковь признает себя связанной этим выбором Самого Господа. Поэтому рукоположение женщин невозможно»⁶². Прецедент с женскими рукоположениями, по мнению Рима, создал серьезные проблемы по признанию действительности англиканских посвящений⁶³.

Несмотря на возникшие проблемы с женскими ординациями в англиканстве, ARCIC I тем не менее удалось прийти к компромиссным формулировкам в отношении темы церковного служения. Хотя, например, царственному священству народа Божия каждая из конфессий по-прежнему давала собственное толкование — исходя из своего вероучительного контекста. Для католической стороны (исходя из решений II Ватиканского Собора) данный тип священства означал, что миряне переставали быть лишь «пассивными получателями благодати», а становились «равноправными членами Церкви как народа Божия»⁶⁴. Для англикан этот тип священства был аргументом в пользу возможности поставления в священный сан без какой-либо отсылки к апостольскому преемству.

Достижением ARCIC I стала конкретизация представления англиканской стороны о статусе таинства Рукоположения. Данное священнодействие получило наименование «сакраментальный обряд», через который священнослужитель получает право совершать богослужение не «снизу», т. е. через делегирование данного права общиной, а преимущественно «сверху», т. е. посредством

молитвы и возложения рук лицом, специально назначенным для этого Церковью. Впрочем, возникший прецедент с женским рукоположением и лояльное отношение к этой проблеме части иерархов Англиканского содружества создали серьезные препятствия для признания действительности англиканских посвящений, на которое уже начали надеяться англикане, судя по общему тону заявлений членов ARCIC I.

Совместное заявление о власти в Церкви

Совместное для католиков и англикан понимание власти в Церкви выражено в документе, подготовленном в рамках ARCIC I и получившем название «Authority in the Church». О важности обозначенной темы свидетельствует тот факт, что обсуждение темы власти и авторитета в Церкви заняло у членов комиссии намного больше времени, чем вопросы понимания Евхаристии и церковного служения — документ о власти принимался в двух⁶⁵ частях (в 1976 и 1981 гг.). Кроме того, в 1981 г. появилось «Пояснение»⁶⁶ для двух этих частей, в задачу которого, как и в случае с документами о Евхаристии и служении в Церкви, входило ответить на возникшие вопросы и критику.

Сугубая важность и актуальность темы власти в Церкви подчеркивается во введении к документу 1976 г.: «Вопрос о власти в Церкви уже давно признан в качестве важнейшего условия возрастания в единстве Римско-Католической и Англиканской Церквей. Именно в вопросе о папском примате нашли печальное происхождение наши исторические разногласия»⁶⁷. Таким образом вопрос о церковном авторитете фактически сводится для участников комиссии к теме понимания главенства Римского папы и того, насколько данное главенство противоречит коллегиальной природе Церкви как народа Божия.

Первый документ ARCIC I касающийся власти в Церкви, представляет собой общее рассмотрение вопро-

са о том, кому принадлежит эта власть, как она реализуется и какие проблемы существуют в связи с ее реализацией. Участники комиссии приходят к общему мнению, что власть в Церкви, установленной Христом, принадлежит самому Христу и эта власть является «универсальной», т. е. полной и вселенской. Однако реализация данной власти происходит посредством Духа Святого через епископов, являющихся прямыми преемниками апостолов.

Формат же отношений между епископами должен соответствовать тому формату общения и взаимодействия, который существовал в апостольской общине — «важность епископа Рима среди своих братьев епископов можно объяснить по аналогии с позицией Петра среди апостолов»⁶⁸. Таким образом, члены ARCIC I приходят к компромиссному соглашению о первенстве Петра и по аналогии — епископа Рима. О том, в чем это первенство выражается, говорит последующее содержание документа. Фактически англикане соглашаются с общей логикой католиков, так как текст заявления апеллирует к постановлениям I и II Ватиканских Соборов. Согласно решению I Ватиканского Собора первенство Римского папы является «необходимым для единства всей Церкви»⁶⁹, поскольку это первенство служит средством для осуществления связи между епископами. II Ватиканский Собор, по мнению членов ARCIC I, данную функцию главы Римско-Католической Церкви рассматривал в более широком контексте как «содействие христианскому общению и верности учению апостолов»⁷⁰. При этом общение и подчинение епископов главе Церкви Рима не означает, что «особенности местных Церквей будут упразднены»⁷¹. Как отмечается участниками ARCIC I, «первенство выполняет свои цели, помогая Церквам слушать друг друга, чтобы расти в любви и единстве, и стремиться вместе к полноте христианской жизни и свидетельства. (Такое. — А.Б.) первенство уважает и поощряет христианскую свободу и спонтанность, оно не стремится к единообразию там, где

разнообразие является законным, или централизованному администрированию в ущерб местной Церкви»⁷².

Представленный компромисс, впрочем, не полностью устроил англиканскую сторону, так как восприятие первенства вызвало у них четыре существенных требования.

1. Необходимо пересмотреть традиционное католическое понимание классических мест из Четвероевангелия (Мф. 16:18; Лк. 22:31, 32; Ин. 21:15–17), трактуемых католиками в духе папского примата; стремление пересмотреть эти места обусловлено новейшими библейскими исследованиями.

2. Необходимо проанализировать термин «божественное право» (*jus divinum*), который использует I Ватиканский Собор при описании папского примата; данный термин не имеет в католическом богословии четкого толкования. Если понимать «божественное право» в том смысле, что первенство епископа Рима является частью Божественного замысла по скреплению Церкви, то проблем с пониманием первенства папы у англикан нет. Но если под «божественным правом» подразумевается, что пока какая-либо Церковь находится вне общения с Римом, она не может рассматриваться как полноценная Церковь, трудности с первенством папы остаются — и эти трудности являются препятствием для вступления англикан в полное общение с Римом.

3. Серьезным препятствием для восприятия папского примата является его атрибут — «непогрешимость»; англикане должны рассмотреть папскую безошибочность в вопросах веры и нравственности на предмет ее соответствия библейскому учению и вероучительному наследию ранней Церкви.

4. Универсальность папской власти, о которой говорят католики, является серьезной причиной для опасения англикан, поскольку существует вероятность бесконтрольного использования этой власти, которое бы разрушало структуру иных Церквей.

Данные четыре пункта стали предметом рассмотрения второго документа, посвященного рассмотрению власти в Церкви и опубликованного в 1981 г. Указанный документ имеет четкое строение и представляет собой изложение общих для католиков и англикан соображений по указанным четырем пунктам.

Понимание примата апостола Петра

Члены ARCIC I соглашаются с тем, что тексты «Нового Завета атрибутируют Петру особое место среди двенадцати», которое Петр занимал «уже... во время служения Иисуса»⁷⁵. К таковым текстам участники комиссии относят следующие места из Священного Писания: наречение Симона именем Петр, упоминание его первым среди двенадцати апостолов и нахождение в более узком круге учеников (Петр, Иаков и Иоанн) вера, которая позволила ему признать мессианство Иисуса Христа (Мф. 16:16; Мк. 8:29; Лк. 9:20 и Ин. 6:69) и ответ Христа на данное исповедание (Мф. 16:18), в котором Петр именуется «камнем». Кроме того, особый статус Петра подчеркивается в книге Деяний, в первой части которой Петр выступает в качестве лидера апостольской общины (Деян. 3:15; 10:41), — выступает как первый провозгласитель Евангелия для евреев и тот, кто открыл доступ в христианскую общину язычникам.

В то же время участники ARCIC I подчеркивают, что апостольское достоинство иных учеников Христовых несколько не меньше, чем достоинство Петра — остальные одиннадцать апостолов также получили от Христа обетование стать камнем (Еф. 2:20) и миссию проповедовать Евангелие (Деян. 1:28).

Качественное отличие Петра от остальных апостолов заключается в том, что Петр призван к «укреплению братьев» (Лк. 22:32), а также должен помочь преодолеть угрозу единству Церкви (напр., Деян. 11:1–18). «Эти соображения помогают прояснить аналогию, которая может быть проведена между ролью Петра среди апостолов и

ролью епископа Рима среди остальных епископов»⁷⁴ — так выглядит итоговое толкование ARCIC I роли апостола Петра в апостольской общине и аналогичной роли епископа Рима в среде остальных епископов.

Подобную роль (первенство чести, залог единства Церкви, блюститель доктринальной чистоты) глава Римской Церкви выполнял в древности до того времени, когда указанное восприятие текстов Писания относительно служения Петра стало трансформироваться в понимание служения епископа Рима как абсолютного главы Вселенской Церкви, способного осуществлять управление христианским сообществом. Первичное понимание папского примата понадобится воссоединенной Церкви для достижения поставленной цели, т.е. единства общины (*koinonia*).

Понимание «jus divinum» Римского епископа

Понятие «божественное право» Римского епископа было введено в обиход Римско-Католической Церкви решением I Ватиканского Собора и означает, что «первенство папы является производным от Христа»⁷⁵.

Англиканские участники ARCIC I заявили, что приемлемое понимание «*jus divinum*» папы Римского на руководство Вселенской Церковью возможно лишь в том случае, если понимать это право, как инструмент реализации и сохранения единства общины христиан⁷⁶. При этом католики должны отказаться от восприятия главенства папы как необходимого условия спасения. Англикане в данном отношении указали на то обстоятельство, что католическая сторона на II Ватиканском Соборе признала за Поместными Православными Церквями статус Церкви, несмотря на имеющийся раскол⁷⁷.

Касательно папской непогрешимости члены комиссии не пришли к единому мнению, так как католики не смогли отказаться от особой харизмы Римского епископа изрекать безошибочные суждения в вопросах вероучения

и нравственности. Англикане же не смогли признать, что свойство не ошибаться, присущее только Богу, может концентрироваться в одном человеке⁷⁸.

Универсальная власть папы Римского

Основные трудности при рассмотрении власти епископа Рима у членов ARCIC I возникли, когда был затронут вопрос об «универсальности... и непосредственном применении» власти папы Римского. Подобный формат восприятия и реализации власти Римского папы стал «источником беспокойства для англикан»⁷⁹, которые выразили опасение, что при такой постановке вопроса власть отдельно взятого епископа в его епархии будет узурпироваться епископом Рима.

Интересным представляется консенсус, достигнутый членами ARCIC I по данному вопросу: власть Римского епископа должна осуществляться коллегиально, совместно с остальными епископами. Количество епископов, соратников главы Католической Церкви, должно варьироваться в зависимости от степени важности решаемого вопроса. «Первенство — это не самодержавная власть над Церковью, но служение Церкви», и границы первенствующего служения Римского папы должны быть определены не только каноническим способом, но должны существовать и «моральные пределы осуществления (этого первенства. — А.Б.); они вытекают из природы Церкви и пастырского служения»⁸⁰.

Целью первенствующего служения епископа Рима, как было уже пояснено выше, является, по мнению членов ARCIC I, сохранение единства Церкви и сведение «воедино богатства разнообразных традиций Церкви»⁸¹, при осуществлении которого необходимо иметь уважение к обычаям и традициям Поместных Церквей, «если они не противоречат вере»⁸².

Предложенная модель вполне удовлетворила членов ARCIC I, хотя в завершение документа было отмечено, что

«остаются конкретные вопросы о практическом применении» власти папы в Церкви⁸⁵. А именно, англикане заявили, что, в случае возможного объединения, им должно быть гарантировано, «что признание вселенского первенства епископа Рима не поведет за собой подавления богословской, литургической и других традиций, которые они ценят, и заставит (англикан. — А.Б.) полностью принять чужие традиции»⁸⁴.

Реакция на решения ARCIC I имела неоднородный характер. Консервативная часть англикан, которая тяготела к воссоединению с католиками, ожидала более плодотворных результатов работы ARCIC I, и участники комиссии упоминают об этом: «Была выражена озабоченность в связи с тем, что мы ничего не говорили о межобщинной связи, хотя и утверждали, что достигли существенного согласия по евхаристической вере»⁸⁵. Либерально настроенная часть англикан, напротив, желала чтобы в повестку заседаний было включено рассмотрение вопросов, связанных с понятиями свободы человека и социальной справедливости⁸⁶. Хотя, по мнению ARCIC I, данные вопросы не являлись источником разделений между католической и англиканской общинами, а потому не входили в перечень тем для рассмотрения в рамках первой комиссии.

Представляется интересной реакция Рима. В официальном ответе на результаты работы комиссии ARCIC I, говорится о «позитивном подходе англикан», пусть и с некоторыми оговорками.

1. «Многие возражения англикан были направлены против способа осуществления и конкретных требований римского первенства, а не против всеобщего первенства (Рима. — А.Б.) как такового»⁸⁷.

2. «Отношения между нашими двумя общинами в прошлом не побуждали англикан к размышлению о позитивном значении римского первенства в жизни Вселен-

ской Церкви. Тем не менее, англиканские богословы время от времени утверждали, что в изменившихся обстоятельствах могло быть возможно, чтобы церкви Англиканского сообщества признали развитие римского первенства как дар Божественного провидения — другими словами, как следствие руководства Святого Духа в Церкви»⁸⁸.

3. «Несмотря на наше согласие о необходимости всеобщего первенства в объединенной Церкви, англикане не согласны, что гарантии владения этим даром обеспечены Божественной помощью в суждениях и обязательно связаны с должностью епископа Рима, в силу чего его официальные решения могут быть полностью гарантированы (от ошибок. — А.Б.) до их принятия верующими»⁸⁹.

После опубликования Итогового отчета ARCIC I его решения были отправлены на обсуждение всем провинциям Англиканского содружества и включены в повестку ближайшей Ламбетской конференции. Постановление об оценке первых результатов работы ARCIC I содержится в резолюции №33 Ламбетской конференции 1978 г.⁹⁰ Второй пункт данной резолюции гласит, что Англиканское содружество «признает в трех согласованных заявлениях этой комиссии твердое достижение, в котором мы можем признать веру нашей Церкви»⁹¹, выражая при этом надежду, что данные заявления (о Евхаристии, служении и рукоположении, а также власти в Церкви) послужат основой «для интеркоммуниона (sacramental sharing) между нашими двумя конфессиями», в случае одобрения данных заявлений предстоятелями и синодальными органами обеих общин⁹².

Резолюция №8 Ламбетской конференции 1988 г. была посвящена утверждению итогового отчета комиссии ARCIC I. В пяти пунктах данной резолюции были отражены результаты сбора мнений провинций Англиканского содружества и приняты все итоговые заявления ARCIC I, хотя некоторые из них — с оговорками. «На вопрос — звучны ли согласованные заявления и сформулированные

определения англиканской вере? — провинции дали четкое «да» утверждению евхаристического учения... и заявлению о служении и рукоположении, хотя при этом было отмечено, что язык и стиль изложения стали трудностью для некоторых провинций, особенно на Дальнем Востоке (в епископиях Англиканского содружества в Юго-Восточной Азии. — А.Б.)»⁹⁵.

Что касается оценки результатов работы комиссии со стороны Римско-Католической Церкви, то в марте 1982 г. Конгрегация доктрины веры опубликовала замечания на Итоговый отчет ARCIC I. В 1991 г. был опубликован дополненный и более подробный ответ Католической Церкви, составленный совместно Конгрегацией доктрины веры и Папским советом по содействию христианскому единству. В своем ответе участникам ARCIC I руководство Католической Церкви отметило, с одной стороны, достижения комиссии, с другой — подчеркнуло, что еще остаются вопросы, которые «не удовлетворяют в полной мере католической доктрине и тем самым мешают нам говорить о достижении существенного согласия»⁹⁴.

Наибольший прогресс, по мнению католической стороны, был достигнут ARCIC I в Согласованном заявлении о Евхаристии⁹⁵. Относительно общего понимания служения и рукоположения Конгрегация доктрины веры отмечает отдельные достижения комиссии: «...признается различие между священством общим (всех крещеных) и рукоположенным священством, и... что рукоположенное служение не является продолжением общего христианского священства, а принадлежит другому царству даров Святого Духа»⁹⁶. Католическая сторона указывает, что посвящение (рукоположение) описывается в заявлении как «сакраментальный акт», а пастырское служение — как неотъемлемый элемент жизни Церкви.

Относительно вопроса власти в Церкви католическая сторона отметила важность факта признания англиканами, что «первенство епископа Рима не противоречит

Новому Завету и является частью Божьей цели в отношении единства и кафоличности Церкви». По мнению католиков, можно только радоваться тому, что «столетия антагонизма уступили место, аргументированному диалогу и богословским размышлениям, предпринятым вместе»⁹⁷.

Наряду с положительными замечаниями в отчете содержатся и критические аргументы. В отношении служения иерархического священства Католическая Церковь хотела бы внести важное уточнение, что «только законно рукоположенный священник может быть служителем, который от лица Христа совершает таинство Евхаристии»⁹⁸. Речь идет об апостольском преемстве, а потому крайне важным остается «признание рукоположения таинством, установленным Христом, а не просто церковным институтом»⁹⁹.

Относительно власти в Церкви и Церкви католических экспертов насторожило мнение ARCIC I, что она считает «согласие верующих» (т. е. рецепцию церковного народа) необходимым условием для признания того или иного вероучительного решения Римского папы или Вселенского Собора безошибочным. Для Католической Церкви «определенное знание какой-либо истины гарантируется не восприятием верующих в соответствии со Священным Писанием и традицией, а самим авторитетным определением со стороны подлинных учителей»¹⁰⁰.

Не согласен Римский престол и с мнением комиссии о понятии «божественного права» (*jus divinum*), точнее, с формулировкой, что «нет необходимости подразумевать универсальное первенство как постоянный институт, основанный непосредственно Христом во время Его жизни на земле». В своем ответе католики заявляют, что видят в первенстве преемников Петра «нечто позитивно предназначенное Богом и вытекающее из Воли и Установления Иисуса Христа»¹⁰¹.

Комментируя выводы ARCIC I относительно толкования текстов об апостоле Петре, эксперты Католической Церкви отмечают, что «историко-критического метода

недостаточно для толкования Писания. Такая интерпретация не может быть отделена от живой традиции Церкви...»¹⁰². В завершение своего официального ответа представители Ватикана указали главную цель данного документа — «убедиться, что заявления, сделанные совместной комиссией, полностью соответствуют католической доктрине о Евхаристии и о рукоположениях...»¹⁰³. Несмотря на представленную критику и имеющиеся замечания, можно констатировать наличие благоприятной оценки со стороны католиков работы ARCIC I и ее значения в целом для дальнейшего развития англиканско-католического диалога.

Заключение

Первый этап работы ARCIC I состоял в рассмотрении спорных для католиков и англикан доктринальных вопросов: природы Евхаристии, служения в Церкви и власти в Церкви. При рассмотрении таинства Евхаристии англикане и католики проявили гибкость, сумев найти компромиссные для своих конфессий формулировки. Обсуждение вопроса церковного служения побудило католиков обозначить возможность пересмотра папской буллы “*Apostolicae curae*” (чего, однако, так и не произошло). Англикане же согласились считать рукоположение если не таинством, то значимым обрядом. Хотя в случае с поставлением женщин в священный сан такое восприятие только осложнило ситуацию. Третий вопрос, обсуждавшийся в рамках ARCIC I и касавшийся понимания церковной власти и служения Римского папы, заставил католических богословов заново формулировать суть учения о примате апостола Петра, что привело к смягчению католических позиций и позволило англиканским богословам говорить о частичном согласии с мнением Рима.

Единственным нерешенным и малоперспективным вопросом при рассмотрении темы о служении остался

вопрос о рукоположении женщин. Для католиков вопрос о сохранении священнического рукоположения исключительно для мужчин является вопросом догматическим по своей природе, поскольку затрагивает суть учения о христианском «единстве, которое по природе своей является евхаристическим»¹⁰⁴.

В целом же итог деятельности ARCIC I можно признать более благоприятным для католических богословов, чем для англиканских, поскольку в ходе дискуссий мнение представителей Римско-Католической Церкви выглядело более весомым, и англиканским богословам часто приходилось идти на компромиссные уступки. Вполне возможно, что данное обстоятельство частично объясняет решение англикан начать практику рукоположения женщин. Ведь подобный шаг фактически поставил преграду на пути объединения, которое, как опасалась либерально настроенная часть англиканского клира, могло бы привести к возможному поглощению Англиканского сообщества Римом.

Библиография

1. First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Final Report (1981). URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_final.html
2. First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Elucidation on Ministry (1979). URL: https://www.anglicancommunion.org/media/105224/ARCIC_I_Elucidation_on_Ministry.pdf
3. First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Eucharistic Doctrine (1971). URL: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/comunione-anglicana/dialogo/arcic-i/testo-in-inglese7.html>
4. First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Eucharistic Doctrine. Elucidation (1979). URL: <http://>

www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/comunione-anglicana/dialogo/arcic-i/testo-in-inglese4.html

5. First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Ministry and Ordination (1973) URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_ministry.html

6. First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Elucidations on Ministry (1979). URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_elucid_min.html

7. First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Authority in the Church I (1975). URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_authority1.html

8. First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Authority in the Church II (1981) URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_authority2.html

9. First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Elucidations on Authority in the Church (1981). URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_elucid_auth.html

10. *Idris Edward, cardinal Cassidy*. “Unitatis Redintegratio” forty years after the Council. *Gregorianum*, 2007, Vol. 88, No. 2 (2007). Gregorian Biblical Press. Pp. 312–328.

11. *Levada J. William*. Address of His Eminence William Cardinal Levada prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith. Five hundred years after st. John Fisher: Benedict’s ecumenical initiatives to Anglicans. URL: https://w2.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20100306_levada-ontario_en.html

12. The Catholic Church’s Response to the Final Report of ARCIC I (1991). URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1991_catholic-response-arcici_en.html .

13. The Lambeth Conference 1978. Resolution N°33. URL: <https://www.anglicancommunion.org/structures/instruments-of-communion/lambeth-conference.aspx>

14. The Lambeth Conference 1988. Resolution N°8. URL: <https://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/>

lambeth-conference/1988/resolution-8-anglican-roman-catholic-international-commission-(arcic).aspx

15. *Борисов А., свящ.* Практическая реализация богословия унии на примере апостольской конституции «Anglicanum Coetibus» // Митрополит Иосиф (Семашко; 1798–1868): личность, эпоха, исторический путь Православия на белорусских землях: материалы международной научно-практической конференции, Минск, 24–26 октября 2018 г. Минск: Минская духовная академия Белорусской Православной Церкви, 2019. С. 258–267.

16. *Борисов А.* Апостольское преемство епископата как основа неофициального богословского диалога между Римско-Католической и Англиканскими Церквями в 1889–96 гг. // Церковный историк. 2019. № 1(1). С. 28–45.

17. *Василий (Кривошеин), архп.* Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы // Доклад, прочитанный на заседании Межправославной Комиссии в Белграде (1–15 сентября 1966 г.). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/bogoslovskij-dialog-mezhdu-pravoslavnoj-tserkovyu-i-anglikanskim-veroispovedaniem-i-ego-problemy/

18. Догматическая конституция о Церкви «Lumen gentium» // Док-ты II Ватиканского Собора. М., 1992. С. 63–127.

19. Катехизис Католической Церкви. М.: Духовная Библиотека, 2002.

20. I Ватиканский Собор. Догматическая конституция «Pastor aeternus». URL: <http://www.catholiconline.ru/node/10>

21. *Постернак А., свящ.* Отношение к женскому священству Православной и Католической Церкви в XX — начале XXI в. // Прикосновение к вечности: Сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 148–161.

22. Совместная Декларация папы Павла VI и архиепископа Кентерберийского Дональда Коггана, 1977 г. URL: <https://www.anglicancommunion.org/media/105819/Common-Declaration-April-1977.pdf>

23. Тридцать девять статей Англиканской Церкви. URL: <https://moscowanglican.org/wp-content/uploads/2023/03/39-Articles-in-Russian.pdf>

24. Филиппов Б. А. Папа Франциск, II Ватиканский Собор и новая модель Католической Церкви // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. №1 (68). С. 102–119

Примечания

¹ Лат. Paulus VI; до интронизации — Джованни Баттиста Энрико Антонио Мария Монтини (1897–1978) — 262-й папа Римский, занимал кафедру Рима с 1963 по 1978 гг.

² Англ. Arthur Michael Ramsey (1904–1988) — 100-й архиепископ Кентерберийский, занимал кафедру Кентерберии с 1961 по 1974 гг.

³ Более подробно см.: *Борисов А., свящ.* Практическая реализация богословия унии на примере апостольской конституции «Anglicanum Coetibus» // Митрополит Иосиф (Семашко; 1798–1868): личность, эпоха, исторический путь Православия на белорусских землях: материалы международной научно-практической конференции, Минск, 24–26 октября 2018 г. Минск: Минская духовная академия Белорусской Православной Церкви, 2019. С. 258–267.

⁴ Католическую сторону в комиссии представляли: Алан Кларк, епископ Восточной Англии (сопредседатель); Кристофер Батлер, епископ Вестминстера; Барнабас Ахерн, священник, профессор библеистики Папских университетов Рима; Пьер Дюпри, священник, сотрудник Совета по содействию христианскому единству; Херберт Райан, священник, профессор богословия Университета Лойола Мэримаунт (США); Джон Скарисбрик, профессор истории Университета Уорвика (Великобритания); Джордж Тэвэрд, профессор богословия Методистской теологической школы (США); Джин Тийяр, профессор догматики Доминиканского факультета теологии (Канада); Эдвард Ярнолд, священник, преподаватель богословия Оксфордского университета; Уильям Парди, священник, сотрудник Совета по содействию христианскому единству (секретарь).

Со стороны Англиканского сообщества в работе комиссии приняли участие: Генри Макаду, архиепископ Дублина (сопред-

седатель); Феликс Арнотт, архиепископ, англиканский представитель в Венеции; Джон Мурман, епископ-эмерит; Эдвард Кнапп-Фишер, архидиакон Вестминстерского аббатства; Артур Фогель, епископ Вест-Миссури; Генри Чадвик, профессор богословия Кембриджского университета; Джулиан Чарли, ректор богословской школы аббатства Шрусбери (Англия); Юджин Фейрвезер, профессор богословия Тринити-колледжа Университета Торонто (Канада); Ховард Рут, директор Англиканского центра в Риме; Колин Дейви, архиепископ, глава Отдела по внешним связям Англиканского содружества (секретарь до июля 1974 г.); Кристофер Хилл, архиепископ (сменил Дейви на посту главы Отдела по внешним связям и секретаря комиссии в августе 1974 г.).

Кроме того, в работе комиссии в качестве наблюдателя принял участие представитель Всемирного Совета Церквей пастор Гюнтер Гассманн (Лютеранская Церковь Нижней Саксонии, Германия).

⁵ Первое заседание ARCIC I (9–15 января 1970 г., Виндзор (Англия)). Тема встречи: «Основы веры; власть; Церковь; интеркоммунион и служение; Евхаристия». Второе заседание (21–28 сентября 1970 г., Венеция (Италия)). Тема: «Церковь и служение; Церковь и власть; Церковь и Евхаристия; отношения мужчин и женщин; представление моральных суждений». Третье заседание (1–8 сентября 1971 г., Виндзор (Англия)). Тема встречи: «Евхаристическая доктрина». Четвертое заседание (30 августа – 7 сентября 1972 г., Гадзада (Италия)). Тема: «Служение и посвящение». Пятое заседание (28 августа – 6 сентября 1973 г., Кентербери (Англия)). Тема: «Служение и посвящение». Шестое заседание (27 августа – 5 сентября 1974 г., Гроттаферрата (Италия)). Тема: «Власть». Седьмое заседание (27 августа – 5 сентября 1975 г., Оксфорд (Англия)). Тема: «Власть в Церкви, примат, непогрешимость». Восьмое заседание (24 августа – 2 сентября 1976 г., Венеция (Италия)). Тема: «Власть в Церкви. I». Девятое заседание (30 августа – 8 сентября 1977 г., Чичестер (Англия)). Тема: «Как рассматривать реакцию на Заявление». Десятое заседание (12–20 января 1979 г., Солсбери (Англия)). Тема: «Пояснения к Евхаристии и служению». Одиннадцатое

заседание (28 августа – 6 сентября 1979 г., Венеция (Италия)). Тема: «Дальнейшая дискуссия по теме власти». Двенадцатое заседание (26 августа – 4 сентября 1980 г., Венеция (Италия)). Тема: «Власть и вселенская юрисдикция». Тринадцатое заседание (25 августа – 3 сентября 1981 г., Виндзор (Англия)). Тема: «Власть в Церкви. II», «Пояснения по поводу власти в Церкви».

⁶ «Очень позитивный и многообещающий диалог между Католической Церковью и Англиканским сообществом, проводимый Англикано-католической международной комиссией (ARCIC), дал жизнь ряду ценных документов. Заключительный отчет первой фазы ARCIC, посвященный трем основным вопросам: Евхаристии, служению и власти, — был представлен затем на официальное рассмотрение (Церквей)». Цит. по: Idris Edward, cardinal Cassidy. “Unitatis Redintegratio” forty years after the Council. *Gregorianum*, 2007. Vol. 88. No. 2 (2007). Gregorian Biblical Press. P. 318.

⁷ См.: First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Final Report (1981). URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_final.html

⁸ Там же. «Controversy between our two communions has centered on the Eucharist, on the meaning and function of ordained ministry, and on the nature and exercise of authority in the Church. Although we are not yet in full communion, what the Commission has done has convinced us that substantial agreement on these divisive issues is now possible».

⁹ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Elucidation on Ministry (1979). § 12. URL: https://www.anglicancommunion.org/media/105224/ARCIC_I_Elucidation_on_Ministry.pdf

¹⁰ Совместная Декларация папы Павла VI и архиепископа Кентерберийского Дональда Коггана, 1977 г. URL: <https://www.anglicancommunion.org/media/105819/Common-Declaration-April-1977.pdf>

¹¹ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Eucharistic Doctrine (1971). URL: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/comunione-anglicana/dialogo/arcic-i/testo-in-inglese7.html>

¹² First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Eucharistic Doctrine. Elucidation (1979). URL: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/comunione-anglicana/dialogo/arcic-i/testo-in-inglese4.html>

¹³ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Eucharistic Doctrine. § 3.

¹⁴ Там же. § 4.

¹⁵ Там же. § 6.

¹⁶ Тридцать девять статей Англиканской Церкви. Статья XIX. URL: <https://moscowanglican.org/wp-content/uploads/2023/03/39-Articles-in-Russian.pdf>

¹⁷ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Eucharistic Doctrine. § 5.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Катехизис Католической Церкви. М.: «Духовная Библиотека», 2002. § 1360.

²² ККЦ, п. 1361.

²³ ККЦ, п. 1365.

²⁴ Тридцать девять статей Англиканской Церкви. Статья XXXI.

²⁵ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Eucharistic Doctrine. Elucidation.

²⁶ Там же. § 3.

²⁷ Там же. § 5.

²⁸ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Eucharistic Doctrine. § 5.

²⁹ Там же.

³⁰ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Eucharistic Doctrine. Elucidation. § 5.

³¹ Там же.

³² Там же. § 6.

³³ ККЦ, п. 1410.

³⁴ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Eucharistic Doctrine. Elucidation. § 7.

³⁵ «39 статей». Статья XXIX.

³⁶ Там же. Статья XXVIII.

³⁷ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Eucharistic Doctrine. Elucidation. П.6.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ The Catholic Church's Response to the Final Report of ARCIC I (1991). URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1991_catholic-response-arcici_en.html .

⁴¹ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Ministry and Ordination (1973) URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_ministry.html

⁴² First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Elucidations on Ministry (1979). URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_elucid_min.html

⁴³ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Ministry and Ordination. § 17.

⁴⁴ Более подробно о содержании буллы папы Льва XIII «Apostolicae Curae», а также причинах признания Римом англиканских рукоположений безблагодатными см.: *Борисов А.* Апостольское преемство епископата как основа неофициального богословского диалога между Римско-Католической и Англиканскими Церквями в 1889–96 гг. // Церковный историк. 2019. № 1(1). С. 28–45.

⁴⁵ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Elucidations on Ministry. § 6.

⁴⁶ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Ministry and Ordination. Введение.

⁴⁷ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Ministry and Ordination. § 6.

⁴⁸ Там же. §15.

⁴⁹ Использование понятия «таинство» по отношению к рукоположению священства у англикан ограничивается различием, проведенным в «Тридцати девяти статьях» (статья XXV): между двумя «таинствами, заповеданными нам Господом нашим Иисусом Христом» (Крещение и Евхаристия) и «пятью общеизвестными таинствами», которые не имеют природы, подобной

«таинствам Евангелия»././См. ст. 25 «39 статей англиканского исповедания». URL: <https://moscowanglican.org/wp-content/uploads/2023/03/39-Articles-in-Russian.pdf>

⁵⁰ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Elucidations on Ministry. § 3.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. § 5.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы// Доклад, прочитанный на заседании Межправославной Комиссии в Белграде (1–15 сентября 1966 г.). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/bogoslovskij-dialog-mezhdu-pravoslavnoj-tserkovyu-i-anglikanskim-veroispovedaniem-i-ego-problemy/

⁵⁹ The Catholic Church's Response to the Final Report of ARCIC I (1991) URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1991_catholic-response-arcici_en.html

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² ККЦ, п. 1577.

⁶³ «Католическая Церковь, особенно после II Ватиканского Собора также начала разрабатывать ряд документов о роли женщин в церковной жизни в новых условиях (в т. ч. декрет об апостольстве мирян *Apostolicam actuositatem* от 18 ноября 1965 г.). В 3-й главе декрета п.9 утверждалось: „Поскольку же в наши дни женщины принимают все более деятельное участие во всей жизни общества, весьма важно, чтобы расширилось и их участие в различных областях апостольства Церкви“. Позднее, в августе 2016 г. папа Франциск учредил комиссию по изучению роли диаконис, но в целом, хотя сегодня и признается особая роль женщин в современном обществе, — в деле миссионерства,

однако институционализация женского церковного служения не идет дальше намерений восстановить женский диаконат, роль которого в современных условиях четко не определена»//Постер-нак А., свящ. Отношение к женскому священству Православной и Католической Церкви в XX — начале XXI в.//Прикосновение к вечности. Сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 161.

⁶⁴ Филиппов Б. А. Папа Франциск, II Ватиканский Собор и новая модель Католической Церкви // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. №1 (68). С. 108.

⁶⁵ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Authority in the Church I (1975). URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_authority1.html; First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Authority in the Church II (1981) URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_authority2.html

⁶⁶ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Elucidations on Authority in the Church (1981). URL: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_elucid_auth.html

⁶⁷ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Authority in the Church I. Введение.

⁶⁸ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Authority in the Church I. § 12.

⁶⁹ Первый Ватиканский Собор. Догматическая конституция «Pastor aeternus». URL: <http://www.catholiconline.ru/node/10>

⁷⁰ ARCIC I. Authority in the Church I.

⁷¹ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Authority in the Church I. § 12.

⁷² Там же.

⁷³ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). Authority in the Church II (1981). § 3.

⁷⁴ Там же. § 5.

⁷⁵ Догматическая конституция «Pastor aeternus»...

⁷⁶ «Jus divinum не следует понимать как всеобщее первенство, как постоянный институт, основанный непосредственно Иисусом во время Его жизни на земле. Этот термин также не означает, что вселенский предстоятель является „источником Церкви“»,

как если бы спасение Христово должно было осуществляться через него. Скорее, он должен быть знаком видимой *koinonia*, которую Бог желает для Церкви, и инструментом, посредством которого реализуется единство в многообразии. Именно к служению вселенского предстоятеля, понимаемому таким образом в рамках коллегиальности епископов и *koinonia* всей Церкви, может быть применено определение *jus divinum*». First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). *Authority in the Church II* (1981). § 11.

⁷⁷ См.: Sacrosanctum concilium oecumenicum Vaticanum II: Constitutio dogmatica de Ecclesia // AAS. 1965. Vol. 57. P. 5–67; Догматическая конституция о Церкви «*Lumen gentium*» // Докты II Ватиканского Собора. М., 1982. С. 63–127. § 15.

⁷⁸ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). *Authority in the Church II* (1981). § 23.

⁷⁹ Там же. § 18.

⁸⁰ Там же. § 20.

⁸¹ Там же. § 18.

⁸² Там же. § 22.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). *Elucidations on Authority in the Church*. §10.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же. §8.

⁸⁸ First Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC I). *Authority in the Church II* (1981). §13.

⁸⁹ Там же. §31.

⁹⁰ The Lambeth Conference 1978. Resolution №33. URL: <https://www.anglicancommunion.org/structures/instruments-of-communion/lambeth-conference.aspx>

⁹¹ Там же.

⁹² Там же.

⁹³ The Lambeth Conference 1988. Resolution №8. URL: [https://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/lambeth-conference/1988/resolution-8-anglican-roman-catholic-international-commission-\(arcic\).aspx](https://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/lambeth-conference/1988/resolution-8-anglican-roman-catholic-international-commission-(arcic).aspx)

⁹⁴ The Catholic Church's Response to the Final Report of ARCIC I (1991). URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1991_catholic-response-arcici_en.html

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ *Levada J. William*. Address of His Eminence William Cardinal Levada prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith. Five hundred years after st. John Fisher: Benedict's ecumenical initiatives to Anglicans. URL: https://w2.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20100306_levada-ontario_en.html

Б. А. Осипян*

**СУДЕБНИК ДАВИДА АЛАВКАВОРДИ
(СЫНА АЛАВИКА) 1130 Г. КАК ОДИН
ИЗ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПАМЯТНИКОВ
ХРИСТИАНСКОГО КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА**

В своей статье «Судебник Давида Алавкаворди (сына Алавика) 1130 г. как один из средневековых памятников христианского канонического права» автор посредством тщательного исследования текста одного из самых известных средневековых армянских судебныхников, а также социально-исторических условий его авторского составления показал традиционные христианские основания верного армянского правосознания, законодательства, правосудия и правопорядка, из которых проистекали духовно-правовые воззрения и научные концепции двух последующих не менее известных сводов армянского канонического и обычного права и законодательства в виде Судебника Мхитара Гоша 1184 г. и Судебника Смбата Спарапета (Гундстебля) 1265 г. Ключевые слова: традиционная христианская религия, верное армянское правосознание, духовно-правовые воззрения, каноническое и обычное право, средневековые армянские судебники.

* Автор — кандидат юридических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела Конституционного права Института законодательства и сравнительного правоведения (ИЗиСП РФ) при Правительстве РФ. (2008–2011). С 2017 г. основатель и директор Института правометрии и единой теории и философии права и государства. Бостон; Массачусетс (США).

Главная цель «создания спасительного сочинения» сего в том, «дабы мысль, избегая ошибок, оставалась в своей чистоте и плодотворности, приверженной единой цели и любви к обетованной грядущей жизни (в Царстве Небесном) и... обеспечении людей прежде всего спасительной духовной и нравственной пищей, а затем и заботой об устроении второстепенных житейских дел» [1].

Известный многим армянским и зарубежным историкам и правоведам Армянский Судебник¹ 1130 г. [2], известное также под названием «Канонические законоположения» («Наставительные правила») вардапета (ученого богослова и духовного учителя) Давида, сына Алавика, уроженца (год его рождения точно неизвестен) селения Гандзак (область нижнего Арцаха, Хачена, «горного и равнинного Агванка» [3], Карабаха, бывшей составной части исторической Армении), был составлен по его личному почину как новый, систематизированный и кодифицированный свод правил армянского канонического (церковного) и обычного светского права.

По свидетельству известного армянского летописца и историка Киракоса Гандзакеци, этот Армянский Судебник был написан святым Давидом по просьбе армянского священника по имени Аркайутюн («Արքայուտյուն», т.е. «Царство») из города Гандзак (по-армянски «Գանձակ», т.е. «Сокровищница») в качестве ясно и подробно изложенных «Канонических правил» [4], которые отчасти впоследствии вошли в содержание многих не менее известных армянских судебныхников: Судебника Мхитара Гоша 1184 г., Судебника Смбата Спарапета 1265 г., а также других исторических первоисточников армянского церковного и светского права [5].

Армянский Судебник Давида Алавиновича 1130 г. представлял собой еще один своеобразный кодекс цер-

ковных и светских законов армянского народа. Он состоял из Предисловия (Преамбулы) и 97 статей, которые были нацелены на духовно-нравственное преображение армянского национального правосознания и существенное законодательно-нормативное исправление, сложившиеся в языческие века противоправных, неправомерных и дурных народных обычаев [6], богопротивных и нехристианских суеверий, языческих нравов, вредных привычек и прочих бытовых пережитков армянского общества [7]. Автор Судебника был искренне уверен в том, что все совершаемые грехи, правонарушения и преступления являются нарушением благой воли Бога-Создателя, Его нерукотворной высшей истины, красоты и правопорядка [8].

В «Предисловии к книге законов» (Преамбуле) к Давидовой «Книге Законоположений» 1130 г. [9] четко определялась и устанавливалась основная правоохраняемая цель его личного «создания спасительного сочинения»: «Дабы мысль, избегая ошибок, оставалась в своей чистоте и плодотворности, приверженной единой цели и любви к обетованной грядущей жизни (в Царстве Небесном) и... обеспечении людей прежде всего спасительной духовной и нравственной пищей, а затем и заботой об устройении второстепенных житейских дел» [10]. Можно только вообразить, насколько такая духовно-нравственная и правовая установка и установленная законом триединая цель (правосознание, правопорядок и спасение [11]) были необходимы в те безгосударственные для армян исторически неопределенные времена.

Более того, определенные и установленные в Предисловии Судебника 1130 г. правоохраняемые духовные смыслы, правомерные идеи (надлежащего общественного порядка и личного душевного спасения [12]) и ценности, а также долговременные конституционные цели, правомерные и целесообразные принципы остаются не менее важными и значимыми также и в наше весьма беспокойное и довольно смутное время, которое полно вся-

кой болезнетворной и пагубной для человеческой души языческой и мирской суетой, многообразных мелких, «мертвых» и бранных повседневных дел.

В этом Судебнике как духовно-нравственном и нормативно-правовом документе содержится важная идея о том, что всякое правонарушение и преступление (неправда и порок) как разновидности греха представляют собой деяния (действия или бездействие) против благой и прекрасной воли Господа Бога, истины-правды, надлежащей и непреходящей идеи права, верного правосознания, устойчивого мирового порядка и вселенской красоты (космоса) [13].

Основной причиной совершения разнообразных грехов, правонарушений и преступлений автор Судебника Давид-вардапет считает отсутствие у людей настоящей веры, маловерие, многообразные языческие суеверия, а также их безбожное, бездуховное, невежественное и неразумное поклонение разного рода бездыханным и душевным тварям, высокопоставленным и богатым людям, «сильным мира сего» («грех человекоугодничества» [14]), вместо благоговейного поклонения, словесного и действенного (и словом и делом) исполнения благой, освободительной и спасительной воли нерукотворного триединого Господа Бога-Творца, Его Сына Иисуса Христа и Святого Духа, — как настоящего и верховного Суверена, Законодателя, Судьи и Правителя каждого человека, народа и всего разумного человечества [15].

Правоохраняемые духовно-нравственные смыслы, идеи, ценности, цели и принципы Предисловия (Преамбулы) Судебника 1130 г. более подробно развиваются и правомерно разъясняются в статье 1 «О том, что все твари благи»: «Так как Бог есть первообраз блага, то сотворенные Благим рождаются благими, подобно тому как свет рождается от света» [16]. Врожденно обладая богоданной свободной волей, люди сами соблазняются разными непотребными вещами и неправомерно и пагубно превращают

себя в рабов греха и преступления, нанося себе и всем окружающим собратьям нравственный, физический и материальный вред и убытки [17].

В статье 4 «Об оскверненной пище» Судебника законодательно рекомендуется восьмидневное воздержание человека, который по неосторожности съел или нечистую, оскверненную пищу или питье, от совершения таинства Святого Причастия. Если такое правонарушение совершил простой мирянин, то виновник должен сделать при пятидневном посте и молитвах сто коленопреклонений в день с целью чистосердечного раскаяния в своем грехе и очистительного для своей души личного покаяния [18]. При умышленном совершении подобных противоправных деяний священник должен был быть расстрижен и лишен своего духовного сана, однако во имя человеколюбия Божия виновный должен был в течение двух лет постоянно пребывать в строгом посте и молитвах для полного и очистительного для его души покаяния (церковно-дисциплинарное наказание в виде епитимии). Через год виновный мог вернуться к своему служению, соблюдая только более мягкие недельные посты.

Статьи 10 и 13 Судебника 1130 г. законодательно устанавливают порядок обращения с неверными (нехристианами), которые умышленно или по неосторожности прикоснутся к армянской еде или своевольно, без предварительного на то разрешения, войдут в армянскую церковь, а также устанавливают процедурные правила должного очищения оскверненных предметов и сроков продолжения церковной службы после должных санитарно-очистительных мероприятий.

Статьи 16, 17 и 18 Судебника законодательно устанавливают нормы отношения к армянской женщине-христианке, которая своевольно выйдет замуж за иноверца-курда и впоследствии откажется развестись с ним. Такую женщину согласно церковным канонам должны полностью лишить общения со всеми армянскими свя-

щенниками и мирянами, не допустить ее и детей к таинствам Святого Причастия и Крещения в армянской Церкви. В случае ее обращения, чистосердечного раскаяния и полного покаяния она должна иметь возможность и право стать снова армянкой² и полностью восстановиться в армянской общине и Церкви, оставляя все свои грехи в прошлом. Примерно такие же правила должны быть применены к армянской женщине, которая своевольно любодействует, или сожительствует, с курдом.

Статьи 19, 20, 21 и 22 Судебника 1130 г. законодательно предусматривают строгие меры по предотвращению общения всех армян-христиан от преднамеренного и добровольного вхождения в родство с иноверцами посредством выдачи дочери замуж за неверного, кормление грудью детей неверных, крещение неверных, становление крестными отцами неверных и т.п. Таких дерзких грешников и правонарушителей согласно церковным канонам ожидали суровые наказания в виде общего проклятия, епитимии, отрешения от паствы и пожизненного лишения духовного сана.

Статьи 23–33 Судебника законодательно устанавливают правила должного церковного крещения христиан, ритуальные процессы святого таинства Крещения, а также Причастия. Всех вольных и невольных нарушителей постных и молитвенных дней, а также иных правил личной телесной, душевной и духовной гигиены (месячных, непроизвольных семяизвержений, рвотных и иных испусканий и испражнений) ожидают разного вида и размера церковные наказания [19].

Статьи 34–35 Судебника призывают армянских священников быть по-христиански бескорыстными, дары Господа Бога не превращать в предмет торговли и купли-продажи, нисколько не принуждать неимущих мирян платить за обучение детей евангельским истинам, за совершение таинства Причащения больного, Крещения, отпевания усопших и т.п. Армянские священники должны

быть великодушными, милостивыми, быть долготерпеливыми, не гневаться, никого не проклинать, но по возможности прощать, а также быть предельно заботливыми в отношении своей паствы и всех других христиан, иначе они сами не получают прощения за совершенные ими грехи и преступления и будут прокляты Господом Богом.

Статья 37 Судебника устанавливает правила поведения в отношении к неправедным властителям, которые принуждают мирян бесплатно и без благодарности «доставить им удовольствие». Статья 41 Судебника предусматривает правила наказания пойманного на месте преступления вора, который должен получить соразмерное наказание [20] за совершенный им грех преступления: он должен либо полностью возместить похищенное посредством соразмерного откупа или взятки, либо просить убежища для того, чтобы избежать мести и смертельной опасности, а также возможности быть повешенным на месте преступления. Статья 45 «О беглом рабе, или слуге» позволяет принимать все меры, чтобы спасти бежавшего от своего хозяина человека, чтобы сохранить его жизнь.

Статьи 46, 47 и 48 Судебника устанавливают необходимые правила для подачи милостыни и для успешного воздержания состоящего в браке священника и сохранения своей супружеской верности. Статья 48 устанавливает институт соучастия в таких преступлениях, как убийство, детоубийство, аборт, предательство, поджог и т. п. Здесь требуется доказанный факт наличия намерения у соучастника того или иного преступления (элемент субъективной стороны состава преступления) для обоснованного обвинения и осуждения подозреваемого лица [21].

Статьи 49–52 Судебника 1130 г. устанавливают правила, которые предостерегают священников и мирян от совершения соблазнительных, страстных и непотребных любовных утех (полового сближения замужней женщины во время месячных кровотечений и беременности, совершения блудодейственных клятв, срамных обрядов,

сексуальных излишеств и извращений, и т. п.). Все такие моральные извращения, любодеи и прелюбодеи должны быть подвергнуты разным церковно-дисциплинарным наказаниям, длительной молитве и посту.

В статье 53 Судебника 1130 г. законодательно устанавливается, что лица, которые «блудодействуют в домах разврата», а также отравляют души христиан разными еретическими учениями («мессалиане», «павликиане», «тондракисты» и другие), должны быть подвергнуты наказанию в виде не только личного чистосердечного раскаяния и покаяния, но и длительного поста и молитвы, расстрижения волос, пожизненного посыпания головы пеплом, принудительного помещения в лепрозорий для помощи больным проказой, а также наказанию в виде телесных повреждений и пыток, лобного «клеяния лисьим знаком», физического подсечения на ногах осужденных (павликиан и мессалиан) в целях их социального обезвреживания и отчуждения, а также возможного их искреннего покаяния, душевного исправления и нравственного преобразования [22].

Здесь надо признать, что подобные жестокие и бесчеловечные наказания, которые подавляли свободную совесть, всякое инаковерие или инакомыслие, бесспорно, являются изначально безбожными, бездуховными, нехристианскими, унижающими богоданное и абсолютное достоинство человека зверствами, противоправными, неправомерными средствами подавления всякой свободы воли и личной ответственности человека [23]; более того, все они внутренне, душевно и умственно разрушают самих законодателей и преследователей, исполняющих эти зверства палачей, не говоря уже о пострадавших от такой духовной и нравственной дикости людей, а также зависящих от них членов их семей.

Статьи 54 и 55 Судебника законодательно причисляют всех тех, кто рукоблудием «портят детородное семя», к человекоубийцам (неумышленным, неосторожным

убийцам), а также в отношении виновных устанавливают длительные сроки (два и три года) пребывания в строгом посте и молитвах до полного их личного покаяния и изменения своего образа жизни и поведения согласно Священному Писанию. Представляется, что автор Судебника воспринимал эту проблему слишком серьезно, поскольку хорошо знал, согласно числу признающихся в этом грехе, о широкой его распространенности и вредных последствиях среди многих. Таковые не призывались к священной службе и обязаны были искупать свой грех посредством строгого соблюдения режима трехлетней епитимии (воздержания, поста и молитвы).

Статья 56 Судебника «О мужеложниках и скотоложниках» предусматривает для однополых партнеров (мужчин-геев) и страстных любителей домашних животных примерно такие же санкции вплоть до пожизненного отлучения от участия в церковных службах и полного покаяния в совершенном преступлении мужского гомосексуализма. Статьи 57 и 60 предусматривают для «блудниц, убивающих своих детей» наказание в виде надевания на виновную женщину власяницы и посыпания пепла на голову и пожизненного покаяния в совершенном преступлении. Поджигатели же имущества, скота и людей подвергаются таким же наказаниям в течение соответственно трех и десяти лет покаяния во власянице либо пожизненно без права участвовать в делах армянской Церкви и общины до своего возможного «последнего утешения».

Статья 59 Судебника 1130 г. законодательно устанавливает институт необходимой и правомерной самообороны христиан в случаях нападения на них со стороны неверных: «Если неверные без причины нападут на христианина во время драки христианин убьет неверного, то он не будет виновен и через четыре года покаяния очистится от своего греха». В случаях военного положения либо убийства христианином непрошеного неверного

гостя или лжехристианина (сектанта), христианин освобождается от уголовно-правовой ответственности за совершение убийства человека [24].

Статья 63 Судебника законодательно устанавливает институт тайны исповеди, который обязан соблюдать священник, принимающий кающегося в своих грехах и преступлениях лица, а также предусматривает для неправомерно разглашающего эту тайну лица наказания в виде ответственности в день Страшного Суда перед Богом, а также прилюдного признания своего преступления согласно Священному Писанию.

Статья 66 Судебника законодательно устанавливает порядок соблюдения поста по средам и пятницам и всех виновных ставит под угрозу наказания в виде 30-дневного строгого поста либо отлучения от церковной службы и паствы Божией на разные сроки вплоть до пожизненного. Исключением могут стать только случаи болезни того или иного человека, который для своего подкрепления и выздоровления нуждается в усиленном питании каждый день.

Статья 67 Судебника 1130 г. законодательно устанавливает порядок воздержания от половых отношений мужа и жены в дни месячного очищения, а также разъясняет вредные последствия нарушения этого правила: «Женщина — это поле, а мужчина — это земледелец и сеятель. ...Оплодотворенное в нечистой, вредной крови естество закваски станет причиной страшных несчастий, таких как сифилис, проказа, косоглазие, врожденная слепота, отсутствие какой-либо части тела, уродливое ухо, увечная рука или нога, лишние члены и образования, а также падучая болезнь и другие неисцелимые недуги». Детородная сила у супругов начинается с 15 до 30 лет, затем постепенно снижается к 60 годам их возраста, после чего наступает период бесплодия. Поэтому «каноны запрещают вступать в брак после шестидесятилетнего возраста, поскольку это будет не для рождения детей, а похоти ради».

Статья 68 Судебника 1130 г. законодательно предусматривает духовно-нравственную и правовую ответственность и наказание в виде «возмещения за кровь народа» относительно тех ленивых и безответственных армянских священников, которые самовольно отказываются от проповеди народу, от ознакомления армян с законом и карающим мечом Бога, не предостерегают своих прихожан и иных мирян от совершения многочисленных грехов и преступлений, а также отказываются от бесплатного совершения таинства Причастия, «кое есть спасение мира» [25].

Статьи 69–70 Судебника 1130 г. законодательно устанавливают высокие личные качества и примерный образ жизни для жены армянского священника, которая должна быть прежде всего девственницей и изначально «знать высочайшее таинство своего призвания». Если же она изберет путь распутства и разврата, то священник обязан либо оставить свой духовный сан и церковную службу, оставаясь со своей женой, либо без расторжения богоустановленного брака выгнать из дома распутную (либо одержимую бесом) свою жену, устроив ее в каком-то отдаленном месте и «до конца жизни заботиться о ее духовных и телесных нуждах».

Статья 71 Судебника законодательно и под угрозой проклятия запрещает армянской женщине-христианке выполнять определенные мужские работы или заниматься иными неженскими делами: охотиться на животных, пахать и сеять в поле, выполнять тяжелые физические работы, мять ногами виноград в точиле. Нарушители данного канона должны понести наказания в виде поста и молитвы и «восьми дней стояния снаружи» [26].

Статьи 72–78 Судебника 1130 г. законодательно предписывают должное поведение армянских женщин в их бытовой жизни, запрещая им укладывать своих детей старше десяти лет в одной кровати с собой, малолетних братьев и сестер в одной кровати, дабы не научились по-

ловым мерзостям. Запрещается также заклинание развратными, завистливыми и бесплодными женщинами (по причине ненависти) своих мужей для ослабления мужской силы своих мужей или нравственной и умственной целостности и здоровья. Таковые заслуживают от пяти до десяти лет сурового наказания в виде поста, стояния снаружи и изнутри, а также пожизненного покаяния.

Статьи 79–80 Судебника строго запрещают разного вида разбой и кражу под угрозой сурового наказания в виде надевания на себя на долгие годы власяницы, посыпания головы пеплом, молитвы, поста, изоляции от общества (лишения свободы), а также пожизненного покаяния. Однако всем разбойникам и ворам оставляется возможность после чистосердечного и деятельного раскаяния и покаяния, полного возмещения причиненного вреда и убытков быть участниками церковного таинства Святого Причастия, подобно тому как раскаявшийся разбойник на кресте был допущен Христом-Спасителем к вечной жизни в Царстве Небесном.

Статьи 82–84 Судебника под угрозой лишения Святого Причастия законодательно ставят под строгий запрет любые суетные клятвы и присяги, а также «сквернословие, которые вызывают гнев Божий, а также разные непристойные, неподобающие для христиан ругательства и деяния, которые бесчестят священнослужителя и родителей. Все эти правонарушения и преступления противоречат духу и букве Священного Писания и виновные в их совершении не могут избежать ответственности и суда за свои грехи и преступления, противоречащие благой, упорядочивающей и спасительной воле Господа Бога, который сказал: «Мне отмщение, Аз воздам» [27]. Статья 84 объявляет взаимную любовь и уважение детей к своим богоданным (не выбираемым детьми) родителям, и родителей к своим детям.

Статья 85 Судебника 1130 г. законодательно устанавливает так называемую меру скорби и эмоциональ-

но-душевного сокрушения по умершим (усопшим) родственникам и друзьям, «пригрозив громогласно, ничего сверх меры установленного не делать», т.е. не остригать волосы, не биться лбом о стену, яростно не раздирать на себе одежды, которые свидетельствуют о фактическом неверии скорбящего лица в вечную жизнь: «Таковые должны раскаяться в грехе неверия и только после этого быть допущены к таинству Причастия» [28].

Статьи 86–94 Судебника законодательно запрещают такие преступления, как ростовщичество, лихоимство, нарушение взятых на себя договорных обязательств, злостное уклонение от уплаты церковной десятины (десятой части полученных за год доходов) и общинных налогов, уклонение от хождения в церковь в воскресные и иные святые праздничные дни, нарушения правил соблюдения поста и иных запретов и ограничений канонического и светского права: нарушения обещания жить в безбрачии, венчание несовершеннолетних, непочтенное отношение к святому кресту, нарушение пищевых запретов (поедание мертвечины, мяса зайца и других запрещенных в книге Второзакония Ветхого Завета Библии), а также ведения раскольнической и сектантской деятельности вопреки единству армянского христианского народа и его Святой Церкви, его добрых обычаев и традиций.

Статья 95 Армянского Судебника 1130 г. законодательно запрещает богопротивные, неправомерные народные обычаи и вредные привычки, а также колдовство, магию, чародейство, ворожбу и прочее применение сатанинских, демонических и иных нечистых разрушительных сил во вред нравственному и физическому здоровью армянского христианского народа [29]. Эта статья направлена была прежде всего против еретической и сектантской деятельности разных существовавших в те времена общественных, политических партий и движений: манихейцев, валентиан, павликиан, тондракийцев, мессалиан, гностиков (последователей философии Пи-

фагора и Платона), которые к своей христианской вере примешивали элементы античных и разных восточных религий, языческих учений и философий, которые отдаляли и отчуждали верующих армян-христиан от триединого Бога-Создателя — Бога Отца, и Сына и Святого Духа.

В отношении грешников и правонарушителей, обличенных в совершении колдовства, магии и ереси, статья 95 Судебника 1130 г. предусматривает такие виды наказания, как чистосердечное признание вины и раскаяние, искупление своей вины в совершении перечисленных выше грехов и преступлений путем соблюдения строгого поста сроком от одного до пяти лет либо в случае упорного отрицания своей виновности наказание в виде прилюдного признания и пожизненного причисления виновного и всех членов его семьи к неверным без права на таинство Святого Причастия и «последнего утешения» и надежды на спасение в вечной жизни в Царстве Небесном³.

Последняя статья 97 Судебника под названием «О нечестивых предстоятелях и священниках» Судебника Давида 1130 г. гласит о «достоинстве святости» и о необходимости вести непримиримую борьбу против «волков хищных в овечьих шкурах» [30], «споспешников Антихриста», «достойных вечной гибели», пожирающих изнутри святую паству Христову и Единую Армянскую Апостольскую Церковь. Согласно статье-канону 97 Армянского Судебника Давида, сына Алавика, 1130 г. только до конца верные и преданные Богу священники и послушные им лица могут иметь способность воспринять призывающий глас Божий: «Войди в радость господина твоего; ...возьми в управление десять городов» [31].

Как видим, Армянский Судебник 1130 г., помимо церковно-канонических положений и правил содержал в себе также множество различных основополагающих и общеобязательных юридических норм брачно-семейного, гражданского, трудового, административного⁴, уголовного и судебно-процессуального права и законодательства,

которые законодательно правомерно и целесообразно запрещали, ограничивали и направляли духовно-нравственную и организационно-правовую деятельность церковных и светских властей армянского общества.

В заключение нашего духовно-нравственного и правового исследования сущности и содержания Судебника Давида, сына Алавика, 1130 г. представляется необходимым дополнительно отметить, что нормы церковного и светского обычного права и законодательства армянского народа, установленные в тексте Судебника, хорошо и полезно действовали в повседневной жизни армянского народа не только во время жизни его автора, но и, изначально представляя собой большую и неизменную духовно-нравственную ценность и общенациональное значение, в значительной части были целенаправленно, успешно и благополучно использованы при составлении как минимум двух последующих не менее известных сводов армянского канонического и обычного права — Судебника Мхитара Гоша 1184 г. и Судебника Смбата Спарапета (Гундстебля) 1265 г., а также, возможно, и в более поздних исторических источниках верного армянского правосознания, законодательства и правосудия [32].

Литература

1. *Абраамян А. Г.* Каноны Давида, сына Алавика. Ереван, 1953. [2, 28].
2. *Авакян Р. О.* Памятники армянского права. Судебник 1130 г. Ереван, 2000. С. 110. [9, 101–153]. [10, 101]. [22, 130–132]. [28, 143–144]. [29, 148–150]. [2, 101–153]. [15, 101–102].
3. Библия. Ветхий Завет. Бытие, 1:1–5. [16]. Новый Завет. Матфей, 23:20–23. 7:15. 25:21. Лука, 19:17. Римлянам, 12:19. [27]. 3:10. [30]. 1 Тимофею, 1:9. Ефесеянам, 6:6. [14]. 1 Коринфянам, 12:12. [31].
4. *Гандзакеци К.* История Армении. М.: Наука, 1976. [4, 94, 136].

5. Исторические памятники вероучения Армянской Церкви, относящиеся к XII столетию. СПб., 2009. [4].
6. История агван Моисея (Мовсеса) Каганкатваци. М.: 1960. [3, 129–130, 257].
7. История кавказских албанцев. Мовсеса Дасхуранци. Пер. К. Дж. Ф. Доусетта Лондон, 1961. [2, 50–54].
8. *Каганкатваци М.* Княжество Хачен в X–XVI вв. Ереван, 1975. [2].
9. *Каганкатваци М.* История Агван. СПб., 1861; М., 1960. [2].
10. Краткая армянская энциклопедия. Т. 2. Ереван, 1995. [3, 11].
11. *Овсепян О.* Армения. История политических и правовых учений: XVII–XVIII вв. М., 1989. [8, 113].
12. *Осипян Б. А.* Армяно-григорианское вероисповедание в Российской Империи // Российское государствоведение. 2023. № 4. [7, 54–66].
13. *Он же.* Армянский Судебник 1184 г. как прообраз христианской конституции // Конституционное и муниципальное право. 2006. № 7. [29, 43–48]. [29, 43–48].
14. *Он же.* Положение «Об управлении духовных дел армян армяно-григорианского исповедания в Российской Империи» от 11 марта 1836 г. // Лоббирование в законодательстве. 2023. Т. 3. № 4. [8, 20–26].
15. *Он же.* Национальная Конституция Армян Османской Империи от 17 марта 1863 г. как попытка восстановления армянской государственности // Лоббирование в законодательстве. 2024. № 1. [6, 22–30].
16. *Он же.* «Западня Честолюбия» Шаамира С. Шаамиряна как проект Конституции Армении 1773 г. // Фундаментальная Арменология. НАН РА. 2022. № 2 (16). С. 136–146.
17. *Он же.* Национальная Конституция Армян Османской Империи от 17 марта 1863 г. как попытка восстановления армянской государственности // Лоббирование в законодательстве. — 2024. № 1. [8, 22–30].
18. *Он же.* Первый проект «Конституции Духовного Дома Армян» 1184 г., или «Армянский Судебник» совечного и святого ученого богослова Мхитара Гоша // Право и жизнь. 2016. № 7, 8, 9. [32, 227–258].

19. *Он же*. Право как верный путь к порядку и душеспасению, или Направления действия надлежащей и непреходящей идеи права // Религия и право. 2015. № 3. [12, 28–38].

20. *Он же*. Религиозное происхождение и взаимодействие принципов и норм нравственности и права // Представительная власть–XXI век. 2006. № 6. С. 19–22, № 7. [6, 23–26].

21. *Он же*. Положение «Об управлении духовных дел армян армяно-григорианского исповедания в Российской Империи» от 11 марта 1836 г. // Лоббирование в законодательстве. 2023. Т. 3. № 4. [7, 20–26].

22. *Он же*. Соотношение и взаимодействие норм религии, правосознания и закона // Религия и право. 2003. № 3. [6, 18–21].

23. *Он же*. Судебник Астраханских армян 1747 г. // Вестник Российско-Армянского Университета. 2022. (42) № 3. [29, 52–73].

24. *Он же*. Права и свободы человека как средство реализации его достоинства и призвания // Церковь и время. 2007. № 4. [6, 14–31].

25. *Сафарян Г. П.* Общественно-политическая и правовая мысль в Армении в эпоху развитого феодализма. 11–13 вв. Тбилиси, 1990. [4].

26. *Тер-Минасян Е.* Взаимоотношения армянской церкви с ассирийскими церквами. Эчмиадзин, 1908. [1, 10].

27. *Тер-Минасян Е.* Несторианство в Армении в V–VI веках. Ереван, 1946. [10].

28. *Тигранян С. А.* Введение к истории армянского права. Ереван, 1924. [1].

29. *Товмасян А. Т.* Армянское право древних и средних веков. Автореферат докторской диссертации. Ереван, 1970. [1].

30. *Торосян Х.* Суд и процесс в Армении. X–XIII вв. Ереван, 1985. [5, 31].

31. *Худобашев (Худобашян) А.* Исторические памятники вероучения Армянской Апостольской Церкви, относящиеся к XII столетию. СПб., 1847. [10].

32. *Эсткарян В.* Всеобщая церковная история в сочетании с историей армянской церкви. Вена, 1872. [1].

Примечания

¹ Текст Судебника 1130 г. на современном армянском языке впервые был опубликован в журнале «Эчмиадзин» в 1953 г.

² Согласно всем армянским церковным канонам национальность женщины определялась по ее личной религиозной вере или по вере ее сожителя или фактического мужа: «Женщина, которая сожительствует с курдом, если... при жизни раскается и удалится от курда, будет названа армянской». *Авакян Р. О.* Памятники армянского права. Судебник 1130 г. Ереван, 2000. С. 101–153.

³ См. Статью 96 Судебника 1130 г. // Памятники армянского права. Ереван, 2000. С. 151.

⁴ Во многих своих положениях Судебник 1130 г. достаточно подробно устанавливал не только четкие правила духовно-нравственной гигиены, но и санитарно-биологические, здравоохранительные правила для должного организационного и правового обеспечения безопасности и здорового образа жизни и деятельности армян.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Архиепископ Гродненский и Волковысский Антоний**

АРХИЕПИСКОП ВЕНЕДИКТ (БОБКОВСКИЙ) (1876–1951): ЖИЗНЬ И СЛУЖЕНИЕ ЦЕРКОВНОМУ ЕДИНСТВУ

Статья посвящена жизни и церковному служению архиепископа Венедикта (Бобковского), в 1941–1944 гг. являвшегося управляющим Гродненской епархией. Будучи ближайшим сподвижником Первоиерарха Белорусской Православной Церкви митрополита Пантелеимона (Рожновского), архиепископ Венедикт вошел в историю как принципиальный сторонник сохранения церковного единства восточнославянских народов и убежденный противник белорусского автокефального движения. Представленные в настоящей публикации исторические свидетельства не только позволяют сформировать более глубокое представление о жизненном пути владыки, но и проливают свет на малоизвестные явления белорусской церковной жизни 1940-х гг. в Отечестве и диаспоре.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Белорусская Православная Церковь, Русская Православная Церковь Заграницей, архиепископ Венедикт (Бобковский), Вторая мировая война, немецкая оккупация, эмиграция.

* Автор — кандидат богословия, управляющий Гродненской епархией Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви (Гродно, Беларусь).

Неотъемлемой составляющей православной церковной традиции является ее глубокая укорененность в историческом опыте и вдумчивое отношение к духовному наследию предшествующих поколений. Процесс возрождения церковной жизни, протекающий на постсоветском пространстве на протяжении последних трех десятилетий, может иметь положительные результаты только при условии надлежащего усвоения исторического опыта. Преодоление исторического беспамятства, возвращение утраченных имен, актуализация объективного знания о событиях прошлого являются залогом гармоничного развития Церкви, общества и каждого конкретного человека. Целью настоящей статьи является восстановление исторической памяти о православном иерархе, возглавлявшем Гродненскую православную епархию в тяжелые годы Второй мировой войны. Речь идет о Высокопреосвященнейшем архиепископе Венедикте (Бобковском) (1876–1951), мудром архипастыре, поборнике православного духовного просвещения, последовательном стороннике сохранения церковного единства и противнике белорусского автокефального раскола.

Будущий архиепископ Венедикт (в миру Василий Бобковский) родился 28 февраля 1876 г. в селе Заволочье Опочецкого уезда Псковской губернии (ныне Опочецкий район Псковской области, Российская Федерация) в семье священника. Как и подавляющее большинство детей, происходивших из духовного сословия, обучался в церковных учебных заведениях. Получив начальное образование в Великолукском духовном училище, он поступил в Псковскую духовную семинарию, по окончании которой стал слушателем Императорского Юрьевского университета [1, с. 48].

В силу неблагоприятного стечения обстоятельств В. Бобковский не смог завершить получение университетского образования. Прослушав два курса, он вынужденно оставил обучение и служил псаломщиком в одном из при-

ходов Псковской епархии. После вступления в брак подал в Минскую духовную консисторию прошение о рукоположении в священник и назначении на приходское служение. Определением консистории от 24 января 1905 г. В. Бобковский определялся на священническое место в Свято-Троицкую церковь д. Староельни Новогрудского уезда Минской губернии (ныне Дятловский район Гродненской области) [2, с. 42]. Во исполнение принятого определения 28 апреля того же года епископ Минский и Туровский Михаил (Темнорусов) рукоположил его во диакона, а 1 мая — во священника [3, с. 141]. По прошествии девяти лет, 9 июля 1914 г., епископ Михаил назначил иерея Василия вторым священником Борисо-Глебского собора г. Новогрудка Минской губернии (ныне райцентр Гродненской области) [4, с. 223]. В 1916 г. иерей Василий перешел в ведомство военного духовенства и получил назначение на служение при полевом госпитале. Вскоре его перевели на должность полевого священника 431-го Тихвинского пехотного полка на Северном фронте. Ревностное служение будущего иерарха в Российской императорской армии отмечено орденами святой Анны 2-й и 3-й степени и святого Владимира 4-й степени [5, с. 11; 6, с. 121].

Состоявшееся 3 марта 1918 г. подписание Брестского мирного договора ознаменовало фактический выход России из Первой мировой войны, что повлекло за собой возвращение полкового духовенства к приходскому служению. Не стал исключением и священник Василий Бобковский. Переехав в Новогрудок, он получил назначение на должности настоятеля местного собора и благочинного Новогрудского округа с возведением в сан протоиерея [6, с. 121].

Начало ответственного церковно-административного служения будущего архипастыря проходило в сложных условиях радикального изменения политического ландшафта на пространстве прекратившей свое суще-

ствование Российской империи. Одним из следствий протекавших процессов стала начавшаяся в 1919 г. советско-польская война, боевые действия которой непосредственным образом затронули Новогрудчину. Заключение Рижского мирного договора (18 марта 1918 г.) имело следствием включение в пределы Польской Республики территорий Западной Беларуси и Западной Украины. Вплоть до 1921 г. положение Православной Церкви в возрожденном польском государстве характеризовалось отсутствием централизованных органов церковного управления. По этой причине епархии фактически перешли на самоуправление и не имели возможности координации совместных действий. Стремясь к преодолению сложившейся ситуации и учитывая реалии политической обстановки, Святейший патриарх Московский и всея России Тихон в своем послании от 28 сентября 1921 г. предоставил Православной Церкви в Польше права широкой автономии [7, с. 178]. На следующий день, 28 сентября 1921 г., Святейший патриарх Тихон и Священный Синод Русской Православной Церкви издали указ об утверждении «Положения о Соборе православных епархий в Польше», согласно которому на территории Второй Речи Посполитой учреждался Экзархат, возглавляемый митрополитом [8, с. 1–3; 9, с. 178]. Поскольку назначенный еще в 1918 г. управляющим Варшавской епархией митрополит Серафим (Чичагов) не смог прибыть к месту служения, 11 октября 1921 г. Предстоятель Русской Православной Церкви поручил временное управление епархией оказавшемуся в эмиграции епископу Минскому и Туровскому Георгию (Ярошевскому). Одновременно с этим названный иерарх был утвержден в статусе Патриаршего экзарха в Польше [10, с. 179]. Принятые решения позволили Православной Церкви в пределах польского государства обрести каноническую форму организации в виде митрополии, получить необходимые полномочия для выстраивания церковного

администрирования на началах самоуправления и тем самым нормализовать течение церковной жизни.

Несмотря на фактически независимое существование Православной Церкви в Польше, ее пребывание в составе Московского Патриархата не находило одобрения со стороны гражданской власти. В том же 1921 г. польский поверенный подал Святейшему патриарху Тихону прошение о даровании Православной Церкви на территории представляемого им государства полной автокефалии. В своей резолюции на поступившее обращение Предстоятель Русской Православной Церкви подчеркнул невозможность удовлетворения данной просьбы в силу соображений канонического порядка [11, с. 181]. Не получив просимого, заинтересованные представители польских властей обрели поддержку со стороны Константинопольского Патриархата. Постановлением Священного Синода Вселенской Патриархии от 13 ноября 1924 г. православной митрополии в Польше вопреки позиции ее Матери-Церкви усваивался автокефальный статус [12, с. 1–2; 13, с. 2–3]. В процессе подготовки к провозглашению церковной независимости произошло отстранение от управления епархиями несогласных архиереев, каковыми стали архиепископ Литовский и Виленский Елевферий (Богоявленский), епископ Полесский и Пинский Пантелеимон (Рожновский) и епископ Белостокский Владимир (Тихоницкий), временно возглавлявший Гродненскую епархию [8, с. 1–2; 14, с. 2–3].

Пример жесткого подавления сопротивления реализации государственной политики в религиозной сфере обусловил молчаливое принятие ситуации подавляющим большинством православного духовенства, оторванного от единства с Русской Православной Церковью. В числе смирившихся с происшедшим оказался и протоиерей Василий Бобковский, первоначально не выражавший видимого протеста в вопросе смены церковной юрисдикции. По прошествии полутора десятилетий

он принесет покаяние за отход от Матери-Церкви и до конца своих дней сохранит преданность каноническому Православию...

Продолжая служение в Новогрудке, протоиерей Василий на протяжении 1920-х — сер. 1930-х гг. проявлял усердие в несении возложенных на него послушаний, за что был отмечен церковными наградами. В 1925 г. его удостоили права ношения золотого наперсного креста с украшениями [15, с. 5], а в 1935 г. — высшей награды для пресвитеров — права ношения митры [6, с. 121]. Помимо исполнения должностей благочинного и соборного настоятеля он с 1923 г. являлся членом Новогрудского миссионерского комитета [16, с. 3]. После смерти супруги священнослужитель принял решение посвятить свою дальнейшую жизнь иноческому подвигу. 26 марта 1937 г. состоялся его монашеский постриг с наречением имени Венедикт, а уже через два дня — возведение в сан архимандрита и назначение на должность настоятеля Жировичского Успенского мужского монастыря [6, с. 121]. По свидетельству епископа Митрофана (Зноско-Боровского), лично знавшего будущего владыку, смещение протоиерея Василия с должности благочинного Новогрудского округа и настоятеля собора г. Новогрудка произошло по требованию гражданских властей в контексте сопротивления православного духовенства политике колонизации церковной жизни [17, с. 75].

Период возглавления древней белорусской обители архимандритом Венедиктом (Бобковским) оказался ознаменован таким примечательным событием, как обхождение с чудотворной Жировичской иконой Божией Матери православных регионов польского государства. На протяжении нескольких недель насельники Жировичского монастыря вместе с настоятелем посещали различные населенные пункты Западной Беларуси, осуществляя духовное попечение и воодушевляя местное православное население [17, с. 112].

После начала Второй мировой войны и вхождения Красной армии в пределы Западной Беларуси на территории Жировичского монастыря разместилось советское воинское подразделение. Как впоследствии вспоминал настоятель обители, «в первый же день солдаты пожелали осмотреть церковь. Вошли большой группой. Большинство сняли шапки, некоторые перекрестились, а часть осталась в шапках. Тогда о[тец] Венедикт вышел на амвон и обратился к солдатам приблизительно с такими словами: „Граждане, по нашему православному обычаю в храме нельзя стоять в шапках. Этот обычай уважают даже иноверцы. Поэтому прошу или снять шапки, или выйти из церкви“. В ответ на эти слова большинство стоявших в шапках сняли таковые, и только несколько человек покинуло церковь» [18, с. 1]. Принципиальная позиция архимандрита Венедикта не имела для него отягчающих последствий. Вскоре военные покинули монастырь, а в Жировичах произошло формирование советских органов управления. С их стороны предпринимались попытки ограничения богослужebной и хозяйственной деятельности обители посредством наложения запрета на проведение крестных ходов, повышенного налогообложения, изъятия обрабатываемой земли, конфискации сельскохозяйственного инвентаря и т. д. [18, с. 1; 19, л. 13]. Однако даже в этих непростых условиях монастырь продолжал свое служение Богу и людям.

Начало Второй мировой войны повлекло за собой не только радикальные геополитические изменения, но и смещение границ церковных юрисдикций. В контексте происходившего осенью 1939 г. воссоединения Западной Беларуси с БССР началось возвращение епархий, священнослужителей и церковных общин в состав Русской Православной Церкви. Уже 17 октября 1939 г. Патриарший местоблюститель митрополит Московский и Коломенский Сергей (Страгородский) подписал указ о назначении архиепископа Пантелеимона (Рожнов-

ского) управляющим Гродненской епархией и Экзархом Московской Патриархии на новоприсоединенных территориях Западной Украины и Беларуси [20, л. 5]. Названный иерарх являлся поборником сохранения церковного единства и за непризнание польской автокефалии находился в ссылке сперва в Милецком, затем в Жировичском монастыре. С сентября 1939 г. он временно возглавлял управление Гродненской епархией, фактически восстановив ее каноническое единство с Матерью-Церковью [21, с. 2; 22, с. 76–77]. Однако процесс воссоединения отдельных клириков и церковных общин не был единовременным. Принесение настоятелем Жировичского монастыря личного покаяния за отделение от Русской Православной Церкви состоялось только 29 июня 1940 г. Прежняя принадлежность архимандрита Венедикта (Бобковского) к Православной Церкви в Польше не воспринималась руководством Московской Патриархии как обстоятельство, препятствующее его дальнейшему служению на высоких церковно-административных должностях. Следствием такой отеческой снисходительности стало избрание и рукоположение архимандрита Венедикта во епископа Брестского, викария Гродненской епархии. Его архиерейскую хиротонию, состоявшуюся 30 марта 1941 г. в Москве при участии более десяти православных иерархов, возглавил Патриарший местоблюститель [6, с. 121; 22, с. 78–79]. Выбор архиерейской кафедры для епископа Венедикта оказался не случайным. Будучи настоятелем Жировичского монастыря, он сблизился с проживавшим в обители архиепископом Пантелеимоном (Рожновским) и на протяжении ряда последующих лет являлся его ближайшим помощником. Вплоть до начала немецкого вторжения в пределы СССР приходы Гродненской, Виленской и частично Пинской епархий, объединенные в Белорусскую епархию, возглавлял архиепископ Пантелеимон. Ближайшим помощником управляющего епархией в этот период был архимандрит

(затем епископ) Венедикт, осуществлявший контроль за делопроизводством и выполнением распоряжений архиепископа Пантелеимона [23, л. 1–1 об.; 24, л. 48а; 25, л. 3; 26, л. 2–2 об.; 27, л. 16–16 об.]. Оба архипастыря проживали в Жировичском монастыре, настоятелем которого продолжал оставаться новорукположенный vikарий Гродненской епархии [22, с. 79].

Первая торжественная встреча православным населением г. Бреста своего архипастыря произошла только 8 июня 1941 г., в день праздника Пятидесятницы. Причины более чем двухмесячной задержки епископа Венедикта с прибытием в свой кафедральный город обуславливались ограничениями на передвижение, наложенными гражданской властью [17, с. 138]. Вполне вероятно, что одним из факторов, повлиявших на это обстоятельство, могли стать логистические сложности, вызванные существованием на протяжении 1939–1941 гг. охраняемого пограничного кордона, разделявшего Западную и Восточную Беларусь по линии старой советско-польской границы [28, с. 36–37]. В условиях вынужденного дистанционного управления vikариатством епископ Венедикт опирался на местных благочинных, которых призывал стать «оком архиерея» в «ныне “лукавое” и полное соблазнов время» [29, л. 89].

После вступления в управление Брестским vikариатством владыка поручил организацию органов vikариального управления протоиерею Митрофану Зноско-Боровскому, назначенному благочинным Брестского округа и председателем Брестского vikариального управления. Посещение кафедрального города для совершения богослужений и контроля за деятельностью vikариального управления владыка осуществлял каждые три месяца [17, с. 138–139, 146]. В своих воспоминаниях епископ Митрофан (Зноско-Боровский) так характеризовал период своего служения под началом епископа Венедикта: «Легко было работать с владыкой... Его до-

верие к своим помощникам в Божием деле, его умение морально их поддержать и вдохновить, давали силы к преодолению усталости. А работы было много, „сверх головы“...» [17, с. 152].

Начало Великой Отечественной войны стало новым периодом испытаний для Православной Церкви на белорусских землях. Стремительное продвижение немецкой армии на восток привело к оккупации Беларуси и на некоторое время парализовало систему церковного управления в пределах занятых нацистами территорий. В сентябре 1941 г. архиепископа Пантелеимона посетили представители оккупационной администрации, предложив продолжить руководство церковной жизнью. При этом от владыки требовалось создание автокефальной Белорусской Православной Церкви (БПЦ), полностью независимой от Московской Патриархии, Православной Церкви в Генерал-губернаторстве (Польше) и Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ). Укреплению этой независимости должна была послужить белорусизация церковной жизни, предполагавшая переход на белорусский язык в проповеди, преподавании Закона Божия и делопроизводстве. Приняв выдвинутые условия, архиепископ Пантелеимон возглавил новообразованную Белорусскую Православную Церковь (Белорусскую митрополию), которая фактически сохранила свое пребывание в юрисдикции Русской Православной Церкви. На протяжении всего периода своего управления он последовательно уклонялся от настойчивых требований немецких властей и местных коллаборационистов провозгласить белорусскую автокефалию [21, с. 3; 22, с. 83–84]. Зарекомендовав себя убежденным сторонником церковного единства восточнославянских народов и претерпев лишения за свою позицию в межвоенный период, владыка остался верен избранной позиции и в условиях немецкой оккупации.

Вскоре после вступления в управление церковной жизнью архиепископ Пантелеимон и епископ Венедикт

провели в Жировичском монастыре церковный Собор, по итогам которого Первоиерарху Белорусской Православной Церкви усваивался титул «митрополит Минский и всея Беларуси». В своем обращении к генеральному комиссару Белоруссии В. Кубе участники заседания сообщали о допустимости провозглашения автокефалии только на каноническом основании [30, с. 271–272; 22, с. 84–85]. Выдвинутое ими условие предполагало непременно согласие Матери-Церкви на отделение Белорусской митрополии. Следование заявленной позиции в конечном счете позволило сохранить Православную Церковь на белорусских землях от антиканоничного самопровозглашения автокефалии и возникновения церковного раскола.

После получения возможности вернуться к руководству церковной жизнью митрополит Пантелеимон направил епископа Венедикта в Минск для организации Митрополитального управления. В белорусской столице викарий Гродненской епархии выполнил порученную задачу, произвел необходимые кадровые назначения и достиг видимых успехов в нормализации деятельности системы церковного управления. 23 ноября 1941 г. митрополит Пантелеимон и епископ Венедикт совершили в Жировичском монастыре рукоположение архимандрита Филофея (Нарко) во епископа Слуцкого, викария Минской епархии. На следующий день названные иерархи провели заседание Второго Собора Белорусской митрополии, на котором произошло назначение епископа Венедикта управляющим Гродненской епархией Белорусской Православной Церкви. При назначении владыке усваивался титул «епископ Белостокский и Гродненский». Поскольку незадолго до созыва Собора нацисты включили территорию Гродненского региона в пределы Восточной Пруссии, деятельность епископа Венедикта смещалась за пределы Генерального округа «Белоруссия». Происшедшие изменения лишали его возможности продолжать тесное взаимодействие с митрополитом Пантелеимоном в деле

управления Белорусской Православной Церковью. По этой причине соборным решением в должности секретаря Собора епископов БПЦ утверждался епископ Филофей (Нарко), что предполагало его тесное взаимодействие с Первоиерархом в вопросах церковного администрирования [7, с. 271–273; 22, с. 85–86; 31, с. 282].

Осуществляя управление Гродненской епархией, епископ Венедикт оказывал посильное содействие развитию Православной Церкви на территории Восточной Беларуси, фактически угасшей к концу 1930-х гг. по причине последовательной реализации советской антирелигиозной политики. Уже летом 1941 г. владыка сформировал при Гродненском епархиальном управлении миссионерский комитет, осуществлявший отбор кандидатов на священническое служение в восточных белорусских регионах. Командированных клириков епископ Венедикт направлял в непосредственное ведение митрополита Минского и Белорусского Пантелеимона (Рожновского) [32, с. 10].

Существенные изменения в церковную жизнь внес проходивший 3 марта 1942 г. в Минске очередной Собор Белорусской Православной Церкви. Решением собравшихся иерархов Гродненско-Белостокская епархия, насчитывавшая 144 прихода, наделялась автономным статусом. Одновременно с этим епископ Венедикт (Бобковский) был освобожден от управления приходами на территории Брестского региона, присоединенного к Рейхскомисариату «Украина». По согласованию с архиепископом Серафимом (Ляде), управляющим Германской епархией РПЦЗ, епископ Венедикт был наделен статусом Экзарха Белорусской Православной Церкви в Восточной Пруссии с возведением в сан архиепископа. Другим важным соборным решением стало учреждение в пределах Генерального округа «Белоруссия» пяти епархий (Минской, Могилёвской, Витебской, Новогрудской и Смоленской) и избрание кандидатов на архиерейское рукоположение. Кроме того,

Первоиерарху усваивался титул «архиепископ Минский, митрополит всея Беларуси», а Жировичский монастырь наделялся статусом ставропигиального [7, с. 274–275; 22, с. 94–95; 33, с. 281–282].

Осуществляя формирование административной структуры Белорусской Православной Церкви, митрополит Пантелеимон игнорировал настойчивые требования оккупационной власти относительно скорейшего провозглашения автокефалии и усиления национального элемента в церковной жизни. Занятая им позиция ожидаемо не находила понимания со стороны администрации Генерального округа. По этой причине 1 июня 1942 г. заместитель генерального комиссара отстранил митрополита от высшего церковного и епархиального управления. Первоиерарху предписывалось покинуть Минск и проживать на условиях ссыльного в бывшем Ляденском монастыре. Полномочия руководителя Белорусской митрополией были переданы архиепископу Филофею (Нарко) [30, с. 275–276; 22, с. 98].

Целью провозглашения белорусской автокефалии оккупационные власти видели отделение белорусского народа от великороссийского религиозного и культурного влияния [34, с. 95]. При этом не учитывались канонические основания, необходимые для провозглашения новой Поместной Православной Церкви. Такое игнорирование базовых положений православного канонического права создавало угрозу возникновения белорусского автокефального раскола. Однако мудрое управление митрополита Пантелеимона позволило избежать развития подобного негативного сценария. Как следовало из секретного информационного бюллетеня штаба полиции безопасности и СД о положении Православной Церкви в Беларуси, датированного 5 июня 1942 г., митрополит Пантелеимон (Рожновский) и его окружение пытались воспрепятствовать развитию белорусского автокефального проекта. При этом «наиболее ревностным» против-

ником церковного сепаратизма называли архиепископа Венедикта (Бобковского) [35, с. 566].

В условиях усиления давления оккупационной администрации на представителей белорусской иерархии архиепископ Филофей созвал Всебелорусский Церковный Собор, проходивший 30 августа — 2 сентября 1942 г. в Минске. Участниками соборных заседаний, председателем которых являлся заместитель Первоиерарха, стали епископ Витебский и Полоцкий Афанасий (Мартоc), епископ Смоленский и Брянский Стефан (Севбо), делегаты от Новогрудской, Минской и Смоленской епархий. Представители других белорусских епархий не имели возможности прибыть на Собор по причине пребывания за пределами Генерального комиссариата «Белоруссия». Основным соборным решением стало заявление относительно необходимости канонического оформления белорусской автокефалии и принятия Устава Белорусской Православной Церкви [30, с. 277–280; 22, с. 99–116]. Усваивая Белорусской митрополии наименование «автокефальная», уставный документ содержал параграф, оговаривавший возможность достижения полной церковной независимости только каноническим путем (§ 113. «Каноническое объявление (провозглашение) автокефалии наступит после признания ее всеми Автокефальными Православными Церквями») [36, с. 188]. Из этого положения Устава следовало, что оказавшаяся под сильнейшим внешним давлением Белорусская Православная Церковь вынужденно включала в свое официальное наименование указание на полную церковную независимость, но фактически сохраняла прежний статус и заявляла о возможности его изменения только после всеправославного согласования вопроса с учетом мнения Матери-Церкви.

Как впоследствии отмечал в одной из своих публикаций архиепископ Венедикт (Бобковский), формирование и жизнь самоуправляемой Белорусской Православной Церкви в 1941–1944 гг. осуществлялись на основании

Указа № 362, изданного 20 ноября 1920 г. Святейшим патриархом Московским и всея России Тихоном, Священным Синодом и Высшим Церковным Советом Русской Православной Церкви [37, с. 4]. Этот документ предусматривал возможность временного перехода епархий и церковных областей Русской Православной Церкви на независимое положение: «В случае, если епархия, вследствие передвижения фронта, изменения государственной границы и т. п. окажется вне всякого общения с Высшим Церковным управлением или само Высшее Церковное управление во главе со Святейшим патриархом прекратит свою деятельность, епархиальный Архиерей немедленно входит в сношение с архиереями соседних епархий на предмет организации высшей инстанции церковной власти для нескольких епархий, находящихся в одинаковых условиях (в виде ли Временного Высшего Церковного Правительства или митрополичьего округа или еще иначе)» [38, с. 3]. Свидетельство архиепископа Венедикта о канонических и юридических основаниях существования Белорусской Православной Церкви в годы немецкой оккупации развенчивает устоявшийся исторический миф о якобы происшедшем в 1942 г. провозглашении белорусской автокефалии. Вопреки расхожим утверждениям Православная Церковь на белорусских землях сохранила свою каноническую зависимость от Церкви-Матери — Русской Православной Церкви.

На протяжении 1942–1944 гг. жизнь Гродненской епархии протекала независимо от процессов, характерных для Православной Церкви в пределах Генерального округа «Белоруссия». По состоянию на 1 июля 1943 г. в составе епархии насчитывалось 183 прихода, объединенных в 15 благочиний [5, с. 15]. Включенность епархии в пределы Восточной Пруссии обусловила сближение архиепископа Венедикта с епископатом Русской Православной Церкви Заграницей. Сохраняя принадлежность к юрисдикции Белорусской митрополии, управляющий

Гродненской епархией принял участие в Архиерейском совещании РПЦЗ, проходившем в Вене 8–21 октября 1943 г. [6, с. 1–2]. Во время работы совещания по представлению архиепископа Венедикта состоялось рукоположение клирика Гродненской епархии архимандрита Григория (Боришкевича) во епископа Гомельского и Мозырского [39, с. 2–3; 40, с. 108]. Первоначально проведение его архиерейской хиротонии планировалось осуществить месяцем ранее в Минске, но сложности пересечения установленных административных границ изменили намеченные планы [41, л. 3]. Отмеченное тесное взаимодействие русских зарубежных иерархов с представителями Белорусской Православной Церкви свидетельствует о сохранении последней канонического статуса и причастности к полноте Вселенского Православия.

Важным событием белорусской церковной жизни на завершающем этапе немецкой оккупации стал Собор епископов Белорусской Православной Церкви, проходивший 12–18 мая 1944 г. в Минске. В соборных заседаниях приняли участие все иерархи митрополии, в том числе и архиепископ Венедикт (Бобковский). Констатировав отсутствие у Белорусской митрополии автокефального статуса, на усвоении которого настаивало руководство Генерального округа и белорусских коллаборационных организаций, участники соборных заседаний сделали специальное заявление относительно недопустимости вмешательства светской власти в церковную жизнь [42, л. 14–15]. Данный жест подчеркивал принципиальность позиции священноначалия Белорусской Православной Церкви относительно недопустимости неканоничного самопровозглашения автокефалии в угоду политической конъюнктуре.

Вскоре после завершения соборной работы немецкие власти эвакуировали епископат Белорусской митрополии в чешский курортный город Францесбад по при-

чине начавшегося освобождения территории Беларуси и стремительного продвижения линии фронта на запад. Оказавшись в эмиграции, белорусские иерархи сразу же заявили о желании перейти в состав Русской Православной Церкви Заграницей, но были удержаны от этого шага представителями белорусских общественно-политических организаций. В 1945 г. епископат Белорусской митрополии переехал в лагерь для беженцев Тирсхайм на территории Баварии. На новом месте проживания они снова поставили вопрос о присоединении к РПЦЗ. Их просьба была удовлетворена решением Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви, проходившего 23 февраля 1946 г. Происшедшее событие привело к упразднению Белорусской Православной Церкви в диаспоре. Вскоре после смены церковной юрисдикции архиепископ Венедикт (Бобковский) вошел в состав Архиерейского Синода РПЦЗ [30, с. 284; 22, с. 139–145], что явилось свидетельством его высокого авторитета в среде русской и белорусской эмиграции.

Упразднение Белорусской Православной Церкви в диаспоре вызвало крайне негативную реакцию со стороны представителей белорусских эмигрантских политических и общественных организаций. Ошибочно воспринимая Белорусскую митрополию времен немецкой оккупации как церковную единицу, обладавшую полной автокефалией, они запустили проект ее «возрождения». Поскольку весь белорусский епископат перешел в русскую зарубежную церковную юрисдикцию, сторонники белорусской автокефалии пригласили к себе епископа Сергия (Охотенко), иерарха Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ). Под председательством последнего 5 июня 1948 г. в немецком г. Констанца состоялся неканоничный церковный собор, поручивший епископу Сергию временное управление формируемой Белорусской автокефальной православной церковью (БАПЦ). Тогда же состоялось учреждение Временного управления БАПЦ и

избрание кандидатов на архиерейское рукоположение [43, с. 84–87; 22, с. 145–155]. Фактическими инициаторами церковного раскола белорусской диаспоры архиепископ Венедикт (Бобковский) называл группу лиц, именуемых «кривичами» [43, с. 85–87]. Под последними подразумевались сторонники Рады Белорусской Народной Республики (БНР) — антикоммунистического белорусского представительства в эмиграции. Сталкиваясь в условиях западного мира с отождествлением слов *Byelorussia* и *Russia*, представители данного политического направления обратились к идее В. Ластовского относительно употребления слова «Кривия» вместо «Беларусь» [44, с. 187–189]. Развитию белорусского церковного раскола способствовала деятельность «Жировичского братства», издававшего журнал «Сила веры». На страницах этого издания публиковались материалы, дискредитировавшие каноническую белорусскую иерархию и популяризовавшие идею автокефалии. Такой же редакционной политики придерживалась газета «Бацькаўшчына», издаваемая сторонниками Рады БНР [43, с. 87].

Важным этапом истории развития белорусского церковного раскола в эмиграции стало решение Архиерейского Собора УАПЦ от 4 ноября 1949 г., согласно которому епископу Сергию (Охотенко) дозволялся переход в юрисдикцию БАПЦ. Одновременно с этим украинские иерархи выражали согласие на содействие белорусским автокефалистам в рукоположении второго архиерея [43, с. 87–88]. Реагируя на происшедшее, 14–15 декабря 1949 г. архиепископ Венедикт (Бобковский) провел совещание белорусских иерархов. Итогом обсуждения сложившейся ситуации стало принятие решения о направлении украинскому епископату официального протеста по случаю их вмешательства в церковную жизнь православных белорусов. Кроме того, отмечалась необходимость издания архипастырского обращения к белорусскому народу «с выяснением вредных действий иерархии УАПЦ

для Белорусской Православной Церкви и белорусского народа» и уведомления других Поместных Православных Церквей об антиканоничной деятельности УАПЦ [43, с. 88–89]. Несмотря на предостережения со стороны законного белорусского епископата, 19 декабря 1949 г. епископ Сергей (Охотенко) и иерархи УАПЦ совершили рукоположение иеромонаха Василия (Томашика) во «епископа Виленского» [43, с. 89]. Данное деяние фактически завершило процесс формирования структуры неканоничной Белорусской автокефальной православной церкви, на многие десятилетия расколовшей церковное единство православной белорусской диаспоры.

Возникновение белорусской автокефальной иерархии побудило канонический белорусский епископат инициировать рассмотрение этого вопроса Архиерейским Синодом РПЦЗ. На проходившем 9 февраля 1950 г. синодальном заседании состоялось принятие решения, согласно которому архиерейское рукоположение В. Томашика признавалось незаконным и недействительным, а БАПЦ объявлялась самочинным сборищем. В связи с принятыми определениями православную паству предупредили о недопустимости вступления в общение с белорусскими автокефалистами [45, с. 13–14].

На протяжении второй половины 1940-х гг. архиепископ Венедикт (Бобковский) проживал в лагере для беженцев Малый Шлясхайм, находившемся вблизи г. Мюнхена. Руководство церковной жизнью в лагере, насчитывавшем около 7 тысяч беженцев, осуществлял митрополит Пантелеимон (Рожновский) [46, с. 20]. Являясь ближайшим сподвижником бывшего Первоиерарха Белорусской Православной Церкви, архиепископ Венедикт принимал активное участие в организации попечения о местных православных эмигрантах и регулярно становился участником соборных богослужений, совершавшихся иерархами РПЦЗ на территории лагеря [46, с. 20; 47, с. 284–285]. Кроме того, владыка непосред-

ственно руководил жизнью белорусских приходов в Тирсхайме, Вунзиделе и Миттертайхе [48, с. 163].

После смерти митрополита Серафима (Ляде) († 14 сентября 1950 г.) должность управляющего Германской епархией РПЦЗ воспринял архиепископ Венедикт (Бобковский). Одновременно с этим владыка усвоил полномочия председателя Епископского совета Германской епархии [49, с. 119]. Новый этап церковного служения архиепископа Венедикта был ознаменован присущей ему активной деятельностью по развитию православного образования и просвещения. Так, на состоявшемся 14 ноября 1950 г. заседании Епископского совета он выступил с предложением об организации пастырских курсов, ориентированных на подготовку иереев, диаконов и псаломщиков. Данная инициатива встретила поддержку присутствующих, сформировавших специальную комиссию по открытию курсов [49, с. 125]. Аналогичным образом владыка проявлял особое внимание к вопросу организации начального религиозного образования на уровне приходов. В начале 1951 г. журнал «Церковные ведомости Православной Церкви в Германии» опубликовал его распоряжение, предписывавшее по возможности осуществить организацию воскресных школ на каждом приходе и во всех лагерях для беженцев. При этом оговаривалась необходимость создания отдельных школ для взрослых и детей. Заслуживает внимания содержащаяся в этом же документе рекомендация архиепископа Венедикта относительно практики подготовки детей к исповеди: «В Великом посту, прежде чем давать детям (в возрасте после 7 лет) Св[ятое] Причастие, надо еще перед исповедью опросить их, знают ли они молитвы, а кто не знает, прежде помочь им их выучить и объяснить, а потом уже исповедовать (с особым вниманием) и приобщать Св[ятых] Тайн» [50, с. 4]. Вполне очевидно, что данный подход сохраняет актуальность и может иметь успешное применение даже в настоящее время.

Особое внимание архиепископ Венедикт уделял православным беженцам, проживавшим на территории послевоенной Германии и не входившим в состав действующих приходов по причине удаленности от них. В декабре 1950 г. владыка подписал распоряжение, предписывавшее настоятелям осуществить регистрацию всех православных эмигрантов, проживавших в районах расположения их приходов. Православным священнослужителям рекомендовалось искать содействия в проведении этой работы со стороны местного инославного духовенства и гражданской администрации [51, с. 2].

Пребывая в должности управляющего Германской епархией, архиепископ Венедикт оказал влияние на формирование официальной позиции Русской Православной Церкви Заграницей в отношении украинского автокефального раскола. Принимая участие в работе очередного Архиерейского Собора РПЦЗ, он 15 декабря 1950 г. выступил с докладом по вопросу канонического статуса Украинской автокефальной православной церкви. По результатам обсуждения прозвучавшего сообщения участники заседания приняли специальное определение, в котором постановили считать УАПЦ с иерархией и клиром «болезненным образованием на общем теле Св[ятой] Православной Русской Церкви, имеющим все признаки раскола, способствующего разложению церковной жизни не только украинского православного населения, но и других православных народностей» [52, с. 5]. Исходя из означенной позиции, Архиерейский Собор констатировал невозможность церковного и молитвенного общения с иерархией и духовенством УАПЦ. При этом отмечалась необходимость проведения пастырской работы с мирянами, поддержавшими автокефальное движение и оказавшимися в состоянии раскола [52, с. 5]. На протяжении последующих десятилетий официальная позиция РПЦЗ базировалась на положениях данного определения, в выработке кото-

рого принял самое непосредственное участие бывший гродненский архипастырь.

В последние годы жизни архиепископ Венедикт страдал от тяжелого онкологического заболевания, повлекшего кончину архипастыря 3 сентября 1951 г. Отпевание почившего владыки совершили в русском Архистратиго-Михайловском храме Фюссена (пригород Мюнхена) архиепископ Филофей (Нарко) и епископ Александр (Ловчий) в сослужении 30 священников и диаконов [53, с. 17; 54, с. 24]. Весьма знаменательно, что погребение архиепископа Венедикта состоялось на кладбище Фельдмохинг (г. Мюнхен) рядом с могилой его духовного наставника и единомышленника митрополита Пантелеимона (Рожновского) [47, с. 289].

Завершая обзор жизненного пути и церковного служения архиепископа Венедикта (Бобковского), можно сделать вполне однозначный вывод о его выдающейся роли в белорусской церковной истории XX в. Приверженность высокому идеалу церковного единства являлась отличительным признаком архипастыря в периоды немецкой оккупации Беларуси и послевоенного пребывания в эмиграции. Именно поэтому вплоть до настоящего времени его имя ассоциируется с последовательным противодействием белорусскому и украинскому автокефальным расколам. В своей церковно-административной деятельности владыка исходил из искреннего стремления объединить верующих вокруг Христа и Его Церкви, наставить их в деле спасения и духовного совершенствования, предостеречь от возможных искушений на пути к Богу.

Источники и литература

1. *Sosna G., Troc-Sosna A.* Hierarchia i kler kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX–XXI wieku. Ryboły, 2012. 1007 s.

2. Распоряжения епархиального начальства. Перемены по епархиальной службе // Минские епархиальные ведомости. 1905. № 4 (Часть официальная). С. 42.

3. Распоряжения епархиального начальства. Перемены по епархиальной службе // Минские епархиальные ведомости. 1905. № 10 (Часть официальная). С. 141.

4. Назначения и перемещения // Минские епархиальные ведомости. 1914. № 15 (Часть официальная). С. 223.

5. *Н. А. [Артемов Н., прот.]* К 50-летию со дня кончины архиепископа Венедикта (Бобковского) // Вестник Германской епархии Русской Православной Церкви за границей. 2001. № 5. С. 11–19.

6. *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографический справочник. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2007. 576 с.

7. Послание Святейшего патриарха Тихона о даровании широкой поместной автономии Православной Церкви в Польше. 14(27).09.1921 // Акты Святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 178, 271–275.

8. Письмо Собора Епископов Православной Митрополии в Польше Его Святейшеству, Святейшему Тихону, патриарху Московскому и всея России, от 16 августа 1924 года, о состоянии Православной Церкви в Польше от восстановления последней до настоящего времени // Вестник Православной Митрополии в Польше. 1924. № 35. С. 1–3.

9. Указ Святейшего патриарха Тихона и Патриаршего Священного Синода об утверждении Положения о Соборе православных епархий в Польше // Акты Святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и пере-

писка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 178.

10. Указ Святейшего патриарха Тихона о поручении временно-управления бывшей Варшавской епархией преосвященному Георгию (Ярошевскому) и о назначении его Патриаршим экзархом в Польше. 28.09(11.10).1921 // Акты Святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 179.

11. Резолюция Святейшего патриарха Тихона на прошении, поданном польским поверенным в делах в Москве, о даровании прав автокефалии Православной Церкви в Польше. 1921 // Акты Святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 181.

12. Патриарший и Синодально-Канонический Томос Вселенской Константинопольской Патриархии, от 13 ноября 1924 года, о признании Православной Церкви в Польше Церковью Автокефальной // Вестник Православной Митрополии в Польше. 1925. № 8. С. 1–2.

13. Распоряжения Высшей Церковной Власти. Священный Синод Православной Митрополии в Польше. Заседание 13 апреля 1925 года. Журнал № 6 // Вестник Православной Митрополии в Польше. 1925. № 8. С. 2–3.

14. Выпись из журнала Священного Синода Православной Митрополии в Польше от 6 сентября 1922 года за № 10 // Вестник Православной Митрополии в Польше. 1924. № 37–38. С. 2–3.

15. Синодальные награды. По Гродненской епархии // Вестник Православной Митрополии в Польше. 1925. № 8. С. 5.

16. Распоряжения Епархиальных Начальств. По Гродненской епархии // Вестник Православной Митрополии в Польше. 1924. № 16–17. С. 3.

17. *Митрофан (Зноско-Боровский), епископ*. Хроника одной жизни: Воспоминания, проповеди. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2006. 592 с.

18. Совещание архиереев в Вене // Православная Русь. 1943. № 11–12 (366–367). С. 1–2.

19. Мирскому о. Благочинному. Прот. Евгений Котович. Октябрь, 1940 г. // АЖУМ. Собрание Лидского благочиния. Ф. 1. Оп. 5. Д. 47. Л. 13.

20. Ваше Высокопреподобие, отец благочинный! 12 января 1940 г. // Архив Жировичского Успенского монастыря. Собрание Лидского благочиния. Ф. 1. Оп. 5. Д. 47. Л. 5.

21. *А[рхиепископ] В[енедикт]*. Жизненный путь Высокопреосвященнейшего владыки митрополита Пантелеимона // Праваслаўны беларус. 1949. № 6. С. 1–5.

22. *Касяк І.* 3 гісторыі Праваслаўнай Царквы беларускага народу. Нью-Йорк, 1956. 191 с.

23. *Венедикт (Бобковский), архимандрит.* Дорогой достопочтенный о. Иосиф! 23 ноября 1939 г. // АЖУМ. Собрание Лидского благочиния. Ф. 1. Оп. 5. Д. 47. Л. 1–1 об.

24. *Венедикт (Бобковский), архимандрит.* Достопочтеннейший о. Иосиф! 27 февраля 1940 г. // АЖУМ. Собрание Лидского благочиния. Ф. 1. Оп. 5. Д. 47. Л. 48а.

25. *Венедикт (Бобковский), архимандрит.* Мирскому благочинному протоиерею Иосифу Тумиловичу. 3 декабря 1939 г. // АЖУМ. Собрание Лидского благочиния. Ф. 1. Оп. 5. Д. 47. Л. 3.

26. *Венедикт (Бобковский), архимандрит.* Мирскому благочинному протоиерею Иосифу Тумиловичу. 7 декабря 1939 г. // АЖУМ. Собрание Лидского благочиния. Ф. 1. Оп. 5. Д. 47. Л. 2–2 об.

27. *Венедикт (Бобковский), архимандрит.* Мирскому о. благочинному. 9 ноября 1940 г. // АЖУМ. Собрание Лидского благочиния. Ф. 1. Оп. 5. Д. 47. Л. 16–16 об.

28. *Петровская О.* Формирование границ Западной Белоруссии в 1939–1940 гг. // Журнал российских и восточноевропейских исторических исследований. 2012. № 1(4). С. 36–37.

29. Циркулярное послание епископа Венедикта (Бобковского) благочинным Брестского викариатства. 2 мая 1941 г. // АЖУМ. Собрание Лидского благочиния. Ф. 1. Оп. 5. Д. 47. Л. 89.

30. *Афанасий (Мартос), архиепископ.* Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни. Мн., 1990. 299 с.

31. *Рэйн Л.* Праваслаўная царква ў Беларусі за нямецкай акупацыяй (1941–1944) // АРСНЕ. 2008. № 5. С. 260–294.

32. *Силова С. В.* К вопросу о деятельности православного приходского духовенства Беларуси в годы нацистской оккупации (1941–1944) // Журнал Белорусского государственного университета. История. 2019. № 4. С. 6–14.

33. Ответ архиеп. Венедикта архиеп. Поликарпу // *Шкаровский М. В.* Политика Третьего Рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных документов. М., 2003. С. 281–282.

34. *Алексеев В. И., Ставру Ф.* Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории. Глава 4. Белоруссия // Русское возрождение. 1981. № 16. С. 91–121.

35. Из информационного бюллетеня штаба полиции безопасности и СД № 6 «Сообщения из оккупированных восточных областей» — о положении Церкви в Белоруссии // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Сборник документов. М., 2009. С. 565–567.

36. Статут Святой Праваслаўнай Беларускай Аўтакефальнай Царквы, прыняты Ўсебеларускім Царкоўным Саборам 30.8.–2.9.1942 г. // *Касяк І.* 3 гісторыі Праваслаўнай Царквы беларускага народу. Нью-Йорк, 1956. С. 173–188.

37. *Венедзікт, архіепіскап.* Кароткі нарыс арганізацыі Беларускай мітраполіі ў 1941 годзе і палажэнне да цяперашняга часу ў эміграцыі // Праваслаўны беларус. 1949. № 5. С. 4–6.

38. Постановление Святейшего патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви. 7/20 ноября 1920 года. № 362 // Церковные ведомости. 1922. № 1. С. 2–3.

39. Архиерейская хиротония // Православная Русь. 1943. № 11–12 (366–367). С. 2–3.

40. *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 487 с.

41. Акт № 1 дзеянняў Сабора Епіскапаў Святой Праваслаўнай Беларускай Царквы // Архив Германской епархии Русской Православной Церкви Заграницей (АГЕ РПЦЗ). Папка «Собор Белорусской Православной Церкви. 1944 год». Л. 3–4.

42. Акт № 7 дзезняў Сабора Епіскапаў Святой Праваслаўнай Беларускай Царквы // АГЕ РПЦЗ. Папка «Собор Беларускай Праваславнай Царквы. 1944 год». Л. 14–16.

43. *А[рхиепископ] В[енедикт]*. «Б. А. П. Ц.» — Новая сектантская групуіровка в Беларускай царквы в эміграцыі (Окончание) // Царковная жыць. 1952. № 5–6. С. 84–95.

44. *Гардзіенка А.* Беларуска Цэнтральная Рада (БЦР): стварэнне, дзейнасць, заняпад. 1943–1995. Мн., 2016. 480 с.

45. О самочинной Беларускай Царквы. Постановление Архиерейскаго Синода РПЦЗ // Праваславная Русь. 1950. № 4. С. 13–14.

46. *Зайде Г.* Русская царковная эміграцыя в Германіі пасле Другой мировой войны // Вестник Германскай епархія Русскай Праваславнай Царквы за границей. 1994. № 1. С. 17–20.

47. *Корнилов А. А.* Архипастыри лагера перемещенных лиц Шлясгайм // Материалы XVII Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 277–290.

48. *Корнилов А. А.* Переписка архиереев Русской Зарубежной Царквы по вопросам пастырского окормления прихода перемещенных лиц Майнлейз // XXVII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. М.: ПСТГУ, 2017. Т. 1. № 27. С. 157–165.

49. *Корнилов А. А.* Деятельность Епископского совета по решению проблем Германскай епархія РПЦЗ (1948–1950 гг.) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русскай Праваславнай Царквы. 2020. Вып. 96. С. 118–130.

50. Распоряжение архиепископа Берлинскаго и Германскаго Венедикта «Об организации воскресных школ» // Царковные ведомости Праваславнай Царквы в Германіі. 1951. № 3. С. 4.

51. О регистрации православного населения, живущего разбросанно по Германіі // Распоряжения Высокопреосвященнейшего Венедикта, архиепископа Берлинскаго и Германскаго. Мюнхен, 1950. С. 2.

52. Определение Архиерейскаго Собора Русскай Праваславнай Царквы Заграницей «О так называемой Украинской Автокефальной Царквы». 2/15 декабря 1950 г. // Царковная жыць. 1951. № 2. С. 5.

53. Болезнь и кончина Архиепископа Берлинского и Германского Венедикта // Церковная жизнь. 1951. № 3. С. 17.

54. Русский православный храм Св. Архистратига Михаила в Мюнхен-Людвигсфельде. Мюнхен, 2012. 27 с.

*Протоиерей Сергей Звонарёв**

ОТНОШЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В 1960-Х — НАЧАЛЕ 1970-Х ГГ.

Целью настоящей статьи является знакомство читателя с содержанием отношений Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви в период возглавления Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС) митрополитом Никодимом (Ротовым). Огромное влияние на содержание двусторонних церковных контактов оказало присутствие наблюдателей Русской Православной Церкви на Втором Ватиканском Соборе (1962–1965 гг.).

Важным содержанием православно-католических отношений стали богословские встречи, призванные познакомить обе стороны с современными богословскими взглядами двух сторон, в первую очередь на вопросы социального устройства. Другой важной темой сотрудничества стали мирные инициативы, направленные на разрядку международной напряженности. Переписка на уровне глав Церквей,

* Автор — секретарь по делам дальнего зарубежья Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, кандидат богословия.

взаимные визиты делегаций, присутствие представителей Московского Патриархата на крупных католических встречах, обмен официальными церковными изданиями, паломничество к святыням неразделенного христианства, академические связи были призваны укрепить церковные контакты Москвы и Рима. На пути к взаимному сближению священноначалием Русской Церкви принимались решения в области сакраментологии, которые встретили неоднозначную реакцию в православном мире.

Развитие отношений двух Церквей происходило на фоне попыток советских властей наладить диалог с Ватиканом, который в свою очередь стремился к продвижению своей «восточной политики» и был заинтересован в укреплении связей и с Советским государством, и с Русской Церковью. Отношения Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви, СССР и Ватикана тягоцал униатский вопрос. Попытки Святого престола урегулировать проблему положения Греко-католической церкви в Советском Союзе встречали противодействие со стороны советских властей, вызывали напряжение в Московском Патриархате.

Русская Церковь была открыта к контактам с итальянскими государственными деятелями, что усиливало ее международный вес.

Ключевые слова: Римско-Католическая Церковь, Ватикан, Второй Ватиканский Собор, Греко-католическая церковь, униаты, митрополит Никодим (Ротов), кардинал И. Виллебрандс, папа Иоанн XXIII, папа Павел VI, митрополит Иосиф Слипый.

Наличие позитивной повестки, порожденной присутствием представителей Русской Православной Церкви на Втором Ватиканском Соборе и результативными документами Собора, декларировавшими протест против производства, испытания и использования ядерного оружия, решения конфликтов и международных споров с помощью военной силы, расовой дискриминации, различных форм эксплуатации человека человеком и социальной несправедливости, а также стремление к миру, переговорным процессам, укреплению ООН, освобожде-

нию народов стран Азии, Африки и Латинской Америки от колониального гнета, равенству всех людей и народов¹, служили опорой для выстраивания отношений Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви. Наблюдатель на IV сессии Второго Ватиканского Собора архимандрит Ювеналий (Поярков)² полагал, что Римско-Католическая Церковь активно включается в борьбу за мир и взоры ее в поиске сотрудничества обращены к Советскому Союзу и другим социалистическим странам. По мнению представителя Русской Церкви, Ватикан оценил невозможность каких-либо походов против СССР и государств Восточной Европы. По его свидетельству, в кулуарных беседах представители Римско-Католической Церкви подчеркивали, что борьбу с атеизмом они не расценивают как борьбу с социалистическим строем или русским народом³. Такая позиция Римско-Католической Церкви, основные элементы которой нашли отражение в конституции «О Церкви в современном мире», по признанию папы Павла VI, отстаивалась в условиях давления со стороны многих епископов – участников Собора⁴. Глава Римско-Католической Церкви в интересах продвижения «восточной политики» Святого престола избегал осуждения коммунизма как социальной системы, строительством которого занимался СССР.

Развитие связей Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви подталкивал и возрастающий уровень контактов Фанара и Ватикана.

Необходимые условия для интенсификации отношений двух Церквей были сформированы. Оставались открытыми вопросы: насколько Римско-Католическая Церковь будет готова к рецепции решений Второго Ватиканского Собора и сумеет ли Русская Церковь воспользоваться возможностями и расположить Ватикан к совместной практической работе?

Контакты на высоком церковном уровне

Поддержанию двусторонних церковных контактов Москвы и Рима на высоком уровне способствовала переписка предстоятеля Русской Церкви и папы Римского. Патриарх Московский и всея Руси Алексий I⁵ в марте 1963 г. поздравил папу Иоанна XXIII с присуждением премии Бальцана за миротворческие усилия, а в мае того же года выразил поддержку в связи с постигшим понтифика тяжёлым недугом⁶. Предстоятель Русской Церкви направил телеграмму с соболезнованиями в адрес государственного секретаря Святого престола кардинала Амлето Чиконьяни в связи с кончиной папы Иоанна XXIII — «выдающегося главы и первосвященителя» Римско-Католической Церкви⁷. Соболезнование последовало и от председателя Совета министров СССР Н. С. Хрущёва. На похоронах римского понтифика по благословию Святейшего патриарха Алексия присутствовала делегация Московского Патриархата в составе представителя Русской Православной Церкви при Всемирном совете церквей (ВСЦ) епископа Звенигородского Владимира (Котлярова)⁸, заместителя председателя ОВЦС профессора протоиерея В. Борового и сотрудника ОВЦС Н. П. Анфиногенова. По словам епископа Владимира, священник И. Виллебрандс оценил приезд делегации Русской Церкви на погребение папы как большую честь для Римской Церкви⁹. Русские церковные делегаты присутствовали и на торжествах интронизации новоизбранного папы Павла VI, которого приветствовал в своей телеграмме патриарх Алексий с надеждой на то, что в новый понтификат Римско-Католическая Церковь послужит делу примирения человечества¹⁰.

Римский понтифик придавал большое значение своим контактам со священноначалием Русской Церкви, выражающимся как в личных встречах и посланиях, так и в факте изучения им русского языка.

Между новым папой Павлом VI и патриархом Алексием установился обмен посланиями и телеграммами. Встречи Римского понтифика с предстоятелем Константинопольской Церкви сопровождались телеграммами в адрес главы Московского Патриархата. В частности, папа в январе 1964 г. телеграфировал предстоятелю Русской Церкви с добрыми пожеланиями из Иерусалима, где он совершал паломничество и встречался с патриархом Константинопольским Афинагором (Спиру)¹¹ и патриархом Иерусалимским Венедиктом (Пападопулосом)¹², а в июле 1967 г. направил патриарху Алексию телеграмму с сообщением о начале визита в Турцию. Папа и патриарх адресовали друг другу пасхальные и рождественские поздравления, обменивались телеграммами по случаю дня тезоименитства патриарха Алексия и 70-летия папы Павла VI, телеграфными сообщениями в годовщину кончины папы Иоанна XXIII, как это было в июне 1964 г., в связи со смертью кардинала А. Беа в ноябре 1968 г. и беспорядками в Северной Ирландии в сентябре 1969 г. В ноябре 1964 г. папа выслал московскому патриарху в качестве дара пастырский перстень папы Иоанна XXIII с выражением «глубокого уважения и любви в Господе Иисусе»¹³. Папа Римский в письме московскому патриарху от марта 1966 г. выразил готовность рассмотреть любое предложение, направленное на установление сотрудничества в вопросе празднования Пасхи всеми христианами в один день, что соответствовало бы решениям Никейского Собора¹⁴. В июне 1967 г. предстоятель Русской Церкви направил папе Римскому поздравительное послание по случаю 1900-летия мученической кончины святых апостолов Петра и Павла.

Обращает на себя внимание тот факт, что многие телеграммы папе патриарх Алексей писал собственноручно на французском языке.

Местоблюститель московского патриаршего престола, а затем патриарх Московский и всея Руси Пимен¹⁵

по долгу служения включился в переписку с Римским понтификом от лица Русской Церкви. В своем рождественском поздравлении 1971–1972 гг. он отметил: «Мы считаем неотъемлемой частью служения нашего развитие и укрепление экуменических связей с Римско-Католической Церковью <...>, сотрудничество <...> в искании путей и средств для восстановления вероисповедного единства, совместные <...> усилия в трудах на благо всего человечества»¹⁶. Римский понтифик приветствовал такую решимость¹⁷.

Отдел внешних церковных сношений поддерживал активную переписку с руководством Секретариата по содействию христианскому единству, в том числе кардиналом А. Беа¹⁸ и священником, а позднее епископом и кардиналом И. Виллебрандсом. Мнение официальных представителей Секретариата о вступлении Русской Православной Церкви в состав Всемирного совета церквей принималось во внимание в Отделе внешних церковных сношений. Генеральный секретарь ВСЦ В. А. Виссерт-Хуфт на встрече с председателем ОВЦС архиепископом Ярославским и Ростовским Никодимом (Ротовым)¹⁹ 29 июня 1961 г. в Лондоне сообщил о том, что за две недели до опубликования заявления Русской Церкви о вступлении в ВСЦ он доверительно сообщил о готовящемся событии секретарю Секретариата по содействию христианскому единству священнику И. Виллебрандсу и встретил его положительный отклик²⁰. Монсеньор И. Виллебрандс направлял в ОВЦС для сведения в переводе на русский язык документы Второго Ватиканского Собора и папские энциклики (окожные послания), в числе которых соборная конституция «De Ecclesiae» («О Церкви») и последняя энциклика папы Иоанна XXIII «Pacem in terris» («Мир на земле») от 11 апреля 1963 г., а также переводы на русский язык совместного сообщения, обращений и речей папы Павла VI и Архиепископа Кентерберийского Михаила Рамсея в ходе визита Архиепископа в Рим 23–24 марта 1966 г.

Из Секретариата в рабочем порядке поступали и иные документы Католической Церкви. Постепенно круг лиц, с которыми велась переписка, расширялся. В марте 1964 г. митрополит Никодим поздравил декана Коллегии кардиналов кардинала Евгения Тиссерана по случаю 80-летия, а также направлял ему рождественские и пасхальные поздравления, в сентябре 1969 г. обратился со словами поддержки к архиепископу Армы и примасу всей Ирландии кардиналу Уильяму Дж. Конвэю в связи с гражданским и политическим противостоянием в Северной Ирландии, а в сентябре 1970 г. поздравил кардинала-префекта Конгрегации пропаганды веры Григория-Петра Агаджаняна с 75-летием со дня рождения. В переписку были вовлечены и другие иерархи Католической Церкви из Италии, Франции, Германии и Японии. Митрополит Никодим обращался и в адрес папы Павла VI с поздравительными посланиями по случаю Рождества Христова и Пасхи, дня памяти первоверховных апостолов Петра и Павла и в связи с 75-летием римского понтифика в сентябре 1972 г.

В Отделе внешних церковных сношений в целях придания работе по католическому направлению систематического характера был создан католический сектор.

Взаимные визиты

Отношения Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви были призваны укрепить взаимные посещения как в составе официальных церковных делегаций, так и отдельными лицами. Представителям Католической Церкви со стороны ОВЦС оказывалось содействие в посещении исторических храмов и монастырей, знакомстве с жизнью Русской Церкви, как, например, в апреле 1960 г. французскому католическому священнику Роберту Бенуа.

С целью установить добрые отношения с новым папой ОВЦС инициировал приглашение Священного Си-

нода в адрес Римского понтифика прислать представителей Римско-Католической Церкви на торжества 50-летия епископского служения патриарха Алексия в июле 1963 г. Папа Павел VI откликнулся на приглашение, и в Москву были направлены члены Секретариата по содействию христианскому единству епископ Лозанны, Женевы и Фрибурга Франсуа Шарьер и директор парижского центра «Истина» и одноименного журнала священник-доминиканец Христофор Дюмон. Французский историк Максим Мурен отмечал, что католические делегаты впервые за многие столетия приняли участие в официальной церемонии Русской Церкви²¹. В знак благодарности за участие католических представителей в московских торжествах патриарх Алексий направил папе Павлу VI свое послание, к которому прилагались фотография предстоятеля Русской Церкви и искусно изготовленный наперсный крест, а кардиналу А. Беа — письмо и орден святого князя Владимира I степени. Папа Павел VI позитивно оценил состоявшийся визит представителей Католической Церкви в Москву, который, по словам понтифика, продемонстрировал отсутствие «задней мысли соревнования или престижа и, еще менее, гордыни и притязания, никакого стремления увековечить недоразумения и разделения, которые могли обостряться в какие-то прошлые времена, но ныне представляются совершенными анахронизмами»²².

Секретарь Секретариата по содействию христианскому единству епископ Маурианский И. Виллебрандс в сопровождении младшего секретаря Секретариата священника Петра Дюпре в конце мая — первой половине июня 1965 г. совершил поездку в Москву и Ленинград с целью поддержания контактов с Русской Церковью. Католический представитель встретился с патриархом Алексием, присутствовал на богослужениях в храмах и монастырях. Через католических гостей митрополит Никодим передал Римскому понтифику памятные дары, за которые папа Павел VI благодарил председателя ОВЦС. В очередной раз

епископ И. Виллебрандс в сопровождении католических священнослужителей посетил Москву в декабре 1967 г. и передал патриарху Алексию поздравительный адрес папы Павла VI по случаю 90-летия предстоятеля Русской Церкви. Гости побывали в Ленинграде, Троице-Сергиевой лавре, Переславле-Залесском, Ростове и Ярославле. Кардинал И. Виллебрандс находился в Москве в апреле 1970 г. на погребении почившего Святейшего патриарха Алексия, где встретил и Пасху Христову. Посланнику Ватикана было оказано гостеприимство в Москве со стороны Патриаршего местоблюстителя митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена, а в Ленинграде митрополитом Ленинградским и Ладужским Никодимом. Председатель ОВЦС официально пригласил кардинала И. Виллебрандса в сопровождении трех спутников посетить СССР и стать гостем Русской Церкви на праздник Успения Пресвятой Богородицы и последующие две недели 1970 г. Приглашение было принято, однако такая поездка в условиях вакантности московского патриаршего престола могла, по мнению представителя Римской курии, быть истолкована как попытка Римско-Католической Церкви вмешаться во внутренние дела Московского Патриархата²³.

Представители Римско-Католической Церкви присутствовали на московских торжествах 1968 г., посвященных 50-летию восстановления патриаршества в Русской Церкви. Патриарх Алексей передал подарок римскому понтифику — икону Пресвятой Богородицы. Папа Павел VI благодарил предстоятеля Русской Церкви как за дар, так и за гостеприимство в отношении католических делегатов, которые «могли убедиться, сколь глубоки вера и духовная жизнь <...> верующих [Русской Церкви. — С. 3.]»²⁴. В августе 1970 г. Москву посетила делегация папского Комитета исторических наук для участия в XIII Международном конгрессе исторических наук. Представителям Католической Церкви было оказано внимание и гостеприимство со стороны Московского Патриархата. Гости побывали

в Троице-Сергиевой лавре, посетили Московскую и Ленинградскую духовные академии. Глава делегации президент Комитета монсеньор Микеле Маккароне выразил готовность участвовать в развитии контактов двух Церквей в области изучения истории Церкви²⁵.

Представители Московского Патриархата также становились гостями Католической Церкви. 15 сентября 1963 г. председатель ОВЦС митрополит Минский и Белорусский Никодим посетил Рим и имел частную аудиенцию у папы Павла VI по инициативе последнего. На встрече папа спросил иерарха Русской Церкви: что, по его мнению, он мог бы сделать для укрепления отношений двух Церквей? Митрополит Никодим ответил понтифику, что это может быть стремление Римско-Католической Церкви к сохранению мира на земле²⁶. Подробности содержания беседы, которая имела общий характер, Совет по делам Русской Православной Церкви сообщил в ЦК КПСС²⁷. На Рождество Христово по григорианскому стилю митрополит Никодим лично посетил праздничную мессу в московском католическом храме святого Людовика. Этот жест открытости был оценен в Ватикане, а кардинал А. Беа писал о нем как о «новом свидетельстве братской любви»²⁸.

Между двумя Церквами развивались связи и на местном уровне. Католический Шеветонский монастырь с бенедиктинским уставом, расположенный в ста километрах от Брюсселя, по приглашению приора Николауса Эгендера в январе–феврале 1965 г. посетил настоятель Князь-Владимирского собора Ленинграда протоиерей М. Славнитский. Монастырь был известен своей деятельностью по развитию христианского сотрудничества. Отец Михаил присутствовал на богослужениях, общался с монахами, рассказывал о церковной жизни в Советском Союзе, отвечал на вопросы монахов. В августе–сентябре того же года в Шеветонском монастыре находились архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (Криво-

шеин)²⁹ и профессор Ленинградской духовной академии Н. Д. Успенский с целью участия в экуменической богословской конференции «Шеветонские дни», посвященной конституции Второго Ватиканского Собора «De Ecclesiae» («О Церкви»). В марте 1968 г. по приглашению настоятеля французского аббатства Мон де Ка гостем монашеской общины стал наместник Троице-Сергиевой лавры архимандрит Платон (Лобанков), которого сопровождал насельник Лавры и учащийся аспирантуры при Московской духовной академии иеромонах Серапион (Фадеев). Архимандрит Платон так описывал свои ощущения перед началом поездки: «Мысль о прибытии в неизвестный монастырь невольно заставляла волноваться: мы, русские иноки, впервые ехали в католические монастыри Франции»³⁰. Представители Русской Церкви посетили мужские и женские обители, знакомились с духовной жизнью католического монашества и делились рассказами о духовных традициях обители преподобного Сергия. Со стороны французских монашествующих звучала заинтересованность посещать монастыри в Советском Союзе и готовность принимать русские монашеские делегации. «Везде чувствовалось стремление к единению», — свидетельствовали русские монашествующие³¹.

Паломничество к святыням неразделенного христианства

В октябре 1969 г. в Италии с паломническими целями находилась группа представителей Русской Церкви во главе с митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом³². Это было первое церковное паломничество из Советского Союза за всё послереволюционное время. Председатель ОБЦС и сопровождавшие его лица посетили святые места и помолились у святынь неразделенного христианства в Риме, Неаполе, Бари, Венеции и Милане. Митрополит Никодим имел аудиенцию у римского пон-

тифика, повстречался с рядом высших иерархов Римско-Католической Церкви, в числе которых государственный секретарь Святого престола кардинал Жан-Мари Вийо, декан Коллегии кардиналов кардинал Евгений Тиссеран, префект Конгрегации восточных церквей кардинал Максимилиан де Фюрстенберг, кардинал Иоанн Виллебрандс и многие другие. При посещении католических храмов и аббатств, духовных учебных заведений укреплялись прежние знакомства и устанавливались новые. Председатель ОВЦС также имел встречу с послом СССР в Италии Н. С. Рыжовым. На прощальном ужине в Риме митрополит Никодим в слове, обращенном в адрес кардинала И. Виллебрандса, отметил: «Наши [Русской Православной и Римско-Католической Церквей. — С. 3.] отношения улучшаются и улучшаются, и в этом мы видим заслугу Секретариата по содействию христианскому единству и лично Вашего Высокопреосвященства. Блаженной памяти папа Иоанн XXIII, утверждая Секретариат, был как бы пророком, намечая путь к единству. И мы будем идти к единству, следуя всеблагодатной воле Божией»³³.

Вторая паломническая поездка представителей Русской Церкви состоялась в феврале 1972 г. Паломническую группу³⁴ возглавил ректор Московской духовной академии архиепископ Дмитровский Филарет (Вахромеев)³⁵. Русские пилигримы поклонились святыням неразделенного христианства в Риме, Милане, Бари и Неаполе. Необходимое содействие гостям было оказано Секретариатом по содействию христианскому единству и лично его председателем кардиналом И. Виллебрандсом. Представители Русской Церкви имели аудиенцию у папы Павла VI, встречались с католическими иерархами, в том числе титулярным архиепископом Карфагена Агостино Казароли, а также другими церковными деятелями. По окончании поездки Священный Синод на заседании 25 августа 1972 г. выразил надежду на то, что паломничество послужит углублению взаимопонимания и развитию

контактов между Русской Православной и Римско-Католической Церквами³⁶.

Богословские встречи

Важное место в повестке взаимоотношений Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви занимали богословские темы. Председатель ОВЦС проявлял большое личное внимание к православно-католическому богословскому диалогу. По инициативе секретаря Секретариата по содействию христианскому единству епископа Маурианского И. Виллебрандса в декабре 1967 г. в Ленинградской духовной академии состоялось собеседование богословов Русской Православной и Римско-Католической Церквей, посвященное разбору католической социальной мысли³⁷. Богословская встреча, ставшая первым контактом Ватикана с Православной Церковью из социалистического государства по вопросам социального устройства, явилась ответом на доклад митрополита Никодима на Всемирной конференции Всемирного совета церквей «Церковь и общество» (июль 1966 г., Женева), в котором прозвучали оценки современной католической социальной доктрины³⁸. В приветственном слове участникам ленинградской встречи митрополит Никодим отметил, что опыт Римско-Католической Церкви может оказаться полезным для православного богословия и обогатить его знаниями в тех областях, которые находятся за пределами православного практического опыта³⁹.

В выступлениях православных и католических участников богословской встречи разбирались отдельные положения документов, посвященных социальному учению Католической Церкви. Доклады представителей Русской Церкви содержали в себе немало критики в адрес католической социальной доктрины, особенно в вопросах отношения к социальным протестам, частной и обще-

ственной собственности, идейным основам социального устройства⁴⁰.

Католические участники богословских собеседований также посетили Москву, Троице-Сергиеву лавру, где были приняты Святейшим патриархом Алексием. К католической делегации и собеседованию проявил интерес Комитет государственной безопасности СССР, собиравший информацию об отношениях Ватикана и Всемирного совета церквей, о возможной реакции различных кругов Католической Церкви на итоги ленинградского собеседования, о намерении Ватикана продолжать контакты с Русской Церковью⁴¹.

Ленинградская богословская встреча имела свое продолжение. Митрополит Никодим и кардинал И. Виллебрандс обсуждали возможные темы нового собеседования по социальной проблематике. Было решено остановиться на теме «Роль христианина в развивающемся обществе», а саму встречу провести в первой половине декабря 1970 г. в итальянском г. Бари. Дата и место встречи были избраны неслучайно: почитание святителя Николая Чудотворца, мощи которого почивают в одноименной базилике в Бари, объединяло и православных, и католиков, а богослужение в день его памяти было призвано засвидетельствовать духовную основу стремления к христианскому единству. Священный Синод Русской Церкви на заседании 11 августа 1970 г. одобрил проведение двустороннего богословского собеседования и благословил направить на него делегацию под руководством митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима⁴². Иеромонах Кирилл (Гундяев)⁴³ вел дневник пребывания делегации Русской Церкви в Италии⁴⁴. Было озвучено по три доклада с каждой стороны, а по окончании каждого доклада следовала дискуссия. Митрополит Никодим выступил с приветственным словом, посвященным теме собеседования. По трем предварительно согласованным подтемам прозвучали выступления участников богословской встречи:

«Личное созидание и участие в созидании общества» (иеромонах Кирилл (Гундяев), «Вечность Слова Божия и относительность Его “воплощений” в следующих одна за другой цивилизациях» (А. С. Бувеский) и «Эволюционный характер современного общества с христианской точки зрения» (профессор протоиерей Л. Воронов). Главой католической делегации на богословском собеседовании был назначен секретарь Секретариата по содействию христианскому единству священник-доминиканец Иероним Амер. Вместе с тем председатель Секретариата кардинал И. Виллебрандс также присутствовал на нескольких богословских заседаниях. Коммюнике встречи отразило общий настрой представителей двух Церквей на продолжение дальнейших исследований богословских тем, близость той и другой стороны в понимании основ христианского учения⁴⁵.

Собеседования, выявившие научный уровень их участников и богословский потенциал Церквей, послужили развитию богословских контактов, стали сигналом поддержки для прогрессивных «левых» сил в Католической Церкви. Кардинал И. Виллебрандс в 1972 г. выразил заинтересованность продолжить богословский диалог представителей двух Церквей⁴⁶.

Признание высокого богословского уровня представителей Московского Патриархата выразилось в приглашении Секретариатом по содействию христианскому единству эксперта Русской Церкви на заседание Комиссии по пересмотру кодекса канонического права Римско-Католической Церкви, посвященное рассмотрению «Lex Fundamentalis» (Основного закона). В качестве такого эксперта в июле 1970 г. в Рим прибыл епископ Корсунский Петр (Л'Юилье)⁴⁷.

Председатель ОВЦС вкладывал в развитие отношений Русской Православной и Римско-Католической Церквей не только свои личные и административные силы, но и научные способности. В апреле 1970 г. в Москов-

ской духовной академии митрополит Никодим защитил магистерскую диссертацию на тему «Иоанн XXIII, папа Римский». В слове на отпевании выдающегося иерарха Русской Церкви в сентябре 1978 г. кардинал И. Виллебрандс признавался: «Он [митрополит Никодим. — С. З.] прилагал много усилий для того, чтобы познакомить нас, католиков, с богословскими, духовными и историческими богатствами Православной Церкви и, в частности, Русской Православной Церкви, верным и любящим сыном и сослужителем которой он был всегда»⁴⁸.

Церковные академические контакты

Были налажены связи Отдела внешних церковных сношений с папским колледжем «Руссикум» и его ректором иеромонахом Павлом Майе. Отец Павел был озабочен организацией поездки группы студентов колледжа в сентябре 1971 г. в Москву, Ленинград, Киев, Псков и Новгород. Молодые люди желали посетить духовные академии в Загорске и Ленинграде, познакомиться с образовательным процессом. Митрополит Никодим в сентябре 1970 г. обсуждал с иеромонахом Павлом перспективы обучения в колледже студентов из Русской Церкви.

В числе учебных заведений Римско-Католической Церкви, открытых к академическому сотрудничеству с Московским Патриархатом, был Папский восточный институт, возглавляемый ректором священником Иваном Жужеком. В 1970 г. институт окончил протоиерей В. Рожков, продолживший свои труды в Отделе внешних церковных сношений. В Папском институте литургических наук обучался протоиерей П. Раина. Священник Иван Жужек в октябре 1970 г. выразил готовность принять в ряды учащихся института студентов из Русской Церкви⁴⁹. Доверительные контакты с представителями католического учебного заведения позволяли получать в Москве переводы основного содержания статей и за-

меток католической и светской прессы, а также новости и информацию из иных источников о событиях и изменениях в жизни Римско-Католической Церкви. Одним из таких доверенных лиц был профессор института священник Михаил Арранц, подписывавший свои письма на имя председателя ОВЦС как «Михаил Терновский-Лаврентьев» и «римский пресвитер».

Мирная повестка в отношениях между Церквями

Общей темой для Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви было служение делу мира. Папа Иоанн XXIII выступил против применения военной силы в международных отношениях, а его мирные идеи развил преемник — папа Павел VI, который важным средством достижения мира считал ограничение вооружений и контроль над ними⁵⁰. По свидетельству митрополита Никодима, папа Павел VI говорил: «Мы впредь думаем активно поддерживать все, что служит сохранению мира на земле. Мы хотим, мы очень хотим мира, и мы будем продолжать наши усилия для этого»⁵¹. Ватикан и лично Павел VI озвучивали мирные инициативы, которые поддерживала и Русская Церковь. В числе таких инициатив — проведение ежегодного Дня мира 1 января, когда была бы совершена молитва о примирении между людьми. Данное предложение адресовалось и руководству Русской Церкви, и властям СССР (председателю Президиума Верховного Совета СССР Н. В. Подгорному)⁵². Патриарх Алексий в своем послании папе Павлу VI отмечал созвучие мыслей понтифика о братстве людей, соответствии идеи мира между народами духу христианства, миротворческой заповеди и преобразующей силе молитвы взгляду Русской Церкви. Святейший патриарх, в свою очередь, обращал внимание на кровоточащую рану вьетнамской войны, агрессию со стороны Соединенных Штатов и ее эскалацию⁵³.

Миротворческий вектор Второго Ватиканского Собора, призывы к миру и всеобщему разоружению римских понтификов, в первую очередь папы Иоанна XXIII, не могли не встретить сочувствия со стороны Христианской мирной конференции (ХМК). Христианская международная организация была заинтересована в объединении миротворческих усилий со Святым престолом, в том числе благодаря позиции архиепископа Ярославского и Ростовского Никодима, занимавшего должность вице-президента ХМК. В адрес Секретариата по содействию христианскому единству в апреле 1963 г. направлялись информационные материалы о деятельности ХМК. Однако официальные представители Секретариата не спешили устанавливать формализованные контакты с ХМК. В основание такой позиции полагались утверждение о слабой осведомленности о работе международной миротворческой организации и убеждение в необходимости отделить собственно христианское стремление к миру от политической конъюнктуры, что означало признание политической ангажированности ХМК⁵⁴.

Тема служения миру в повестке отношений Русской Православной и Римско-Католической Церквей имела международное значение. Призывы папы к всеобщему разоружению и мирному сосуществованию между народами встречали симпатии со стороны советских властей. Социалистические страны старались использовать контакты со Святым престолом в деле защиты мира и укрепления безопасности⁵⁵.

Церковный вопрос в попытках налаживания политического диалога СССР и Ватикана

Советские власти воспринимали Ватикан как важного игрока на арене отношений СССР и стран социалистического лагеря с западными государствами. Кроме того, руководству СССР приходилось учитывать значение

Католической Церкви как общественного института в социалистических странах Восточной Европы⁵⁶.

Заметным событием, продемонстрировавшим готовность Советского Союза развивать отношения с Ватиканом, стало освобождение в январе 1963 г. лидера украинских греко-католиков митрополита Галицкого Иосифа Слипого, отбывавшего срок в советском лагере. Формальным поводом к освобождению стало участие униатского иерарха во Втором Ватиканском Соборе. Русская Церковь играла посредническую роль в организации переговоров ватиканской и советской сторон. После окончания первой сессии Собора секретарь Конгрегации по делам восточных церквей кардинал Густаво Теста по поручению папы Иоанна XXIII передал посредством протоиерея В. Борового и архимандрита Владимира (Котлярова) просьбу к патриарху Алексию содействовать освобождению из тюремного заключения митрополита Иосифа. Информация о заинтересованности Ватикана была доведена до советских властей. Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви доложил дело генеральному секретарю ЦК КПСС Н. С. Хрущёву. В записке, со слов кардинала Теста, сообщалось, что в случае положительного решения вопроса «благодарность папы была бы безграничной»⁵⁷. Секретарь Секретариата по содействию христианскому единству священник И. Виллебрандс по поручению папы Иоанна XXIII в начале 1963 г. посещал Москву с целью обсуждения условий освобождения. Состоялась встреча представителя Римско-Католической Церкви с заместителем председателя ОВЦС епископом Таллинским и Эстонским Алексием (Ридигером)⁵⁸. Митрополит Иосиф получил свободу и был переправлен в Рим. Заместитель секретаря Секретариата по содействию христианскому единству Жан-Франсуа Арриги сообщил представителю Русской Православной Церкви при Всемирном совете церквей епископу Звенигородскому Владимиру (Котлярову) о том, что освобождение митрополита И. Слипого про-

извело сильное впечатление на весь католический мир и на папу Иоанна XXIII⁵⁹. Римский понтифик 7 марта 1963 г. в ходе личной аудиенции передал главному редактору «Известий» А. И. Аджубею, которого сопровождала супруга Рада Никитична — дочь председателя Совета министров СССР Н. С. Хрущёва, письмо на имя последнего со словами благодарности⁶⁰. «Небольшое, но очень неожиданное событие» — так охарактеризовал аудиенцию французский историк Максим Мурен⁶¹. Новый папа Павел VI в сентябре 1963 г. лично просил митрополита Никодима передать советскому правительству, что он хранит глубокую благодарность и признательность за освобождение униатского иерарха из заключения⁶². Мэр Флоренции Ла Пира в телеграмме послу СССР в Италии С. П. Козыреву просил передать Н. С. Хрущёву радостные чувства флорентийского населения по случаю освобождения униатского иерарха. «Это событие будет иметь большие последствия для дела мира во всём мире», — писал градоначальник⁶³.

По мнению современного историка О. Ю. Васильевой, освобождение И. Слипого советскими властями произошло на фоне надежд советской стороны установить дипломатические отношения с Ватиканом⁶⁴. Отечественный дипломат Ю. Е. Карлов писал о том, что к началу 1963 г. была подготовлена почва для начала переговоров советской и ватиканской сторон об установлении дипломатических связей в самое ближайшее время, в чём немалую роль сыграло благоприятное впечатление в Москве от начала работы Второго Ватиканского Собора⁶⁵. Впрочем, как показало последующее время, такие ожидания оказались завышенными. Для Святого престола диалог с властями Советского Союза в краткосрочной перспективе должен был послужить урегулированию вопросов жизнедеятельности Католической Церкви, в первую очередь в Прибалтийских республиках, а в отдаленной перспективе — положения в СССР Греко-католической церкви. Советский Союз в свою очередь нуждался в поддержке инициатив,

направленных на ядерное сдерживание, политики борьбы за мир и предотвращение глобальной войны, а, по мнению современного историка В. И. Филонова, также в кредитах и продовольственной помощи⁶⁶. Однако советская сторона не была расположена смешивать вопросы положения верующих в СССР, которые считала своим внутренним делом, с отношениями с Ватиканом⁶⁷. Позиции двух сторон оказались непримиримыми.

Впрочем, тупик в вопросе налаживания дипломатических отношений отнюдь не означал, что СССР и Ватикан не готовы поддерживать двусторонние контакты. Их развитию были призваны послужить встречи высокопоставленных советских деятелей с римским понтификом. Так, министр иностранных дел Советского Союза А. А. Громыко встретился с папой Павлом VI в октябре 1965 г. на сессии Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке. В январе 1967 г. с Римским понтификом имел встречу председатель Президиума Верховного Совета СССР Н. В. Подгорный.

Отношения Русской Церкви с Римско-Католической Церковью были призваны способствовать налаживанию политического диалога СССР и Ватикана. Контакты между двумя Церквями резко возросли в 1970 г. Посещение председателем Секретариата по содействию христианскому единству кардиналом И. Виллебрандом Москвы в апреле для участия в похоронах патриарха Алексия, приглашение высокопоставленного представителя Римской курии стать гостем Русской Церкви в августе–сентябре, пребывание в августе в столице СССР делегации папского Комитета исторических наук в целях участия в XIII Международном конгрессе исторических наук, последующее общение со священноначалием Московского Патриархата, проведение богословской встречи в декабре в Бари, другие поездки, встречи и мероприятия, многочисленная переписка с католическими иерархами и разными лицами, отслеживание на систе-

матической основе председателем ОВЦС информации об изменениях в жизни Католической Церкви, новостей из Ватикана свидетельствовали о подготовке почвы для события, имеющего важное международное значение. Этим событием стала поездка в Москву в феврале–марте 1971 г. официального представителя Святого престола титулярного архиепископа Карфагена Агостино Казароли⁶⁸ с целью оформления присоединения Ватикана к Договору о нераспространении ядерного оружия⁶⁹. Прелат встретился с местоблюстителем московского патриаршего престола митрополитом Крутицким и Коломенским Пименом. К визиту иерарха Католической Церкви было привлечено большое внимание со стороны советского руководства. Состоялись встречи архиепископа Казароли в МИД СССР и Совете по делам религий при Совете министров СССР. А. Казароли считался одним из ведущих специалистов Ватикана по проблемам коммунизма и человеком, умеющим вести дела с социалистическими странами⁷⁰.

В Русской Православной Церкви уделяли внимание поддержанию контактов с итальянскими государственными деятелями. В мае 1967 г. министр иностранных дел Италии Аминторе Фанфани во время своей поездки в Москву посетил Троице-Сергиеву лавру, где состоялась его встреча с митрополитом Ленинградским и Ладужским Никодимом. Знакомство с древней обителью было пожеланием итальянской стороны⁷¹. Находясь в августе 1970 г. в Москве для участия в Международном конгрессе исторических наук, господин Фанфани уже в должности председателя Сената Италии встречался с местоблюстителем московского патриаршего престола митрополитом Крутицким и Коломенским Пименом. Итальянского государственного деятеля сопровождал посол Италии в Москве Федерико Сенси.

Синодальные решения в области сакраментологии

Шагом на пути сближения Московского Патриархата и Римско-Католической Церкви было призвано стать решение Священного Синода Русской Православной Церкви от 7 февраля 1967 г., которым признавалась законность таинства Брака между православными и католиками, совершаемого католическими священниками при условии благословения и согласия на такой брак со стороны православного епископа⁷². Синодальное определение стало откликом на решение папы Павла VI о признании законности смешанных браков между католиками и православными, совершаемых православным священником. О данном синодальном решении уведомялись предстоятели Поместных Православных Церквей.

Священный Синод Русской Церкви на заседании от 16 декабря 1969 г. имел суждение о различных случаях, когда католики и старообрядцы обращаются в Православную Церковь за совершением над ними таинств, и постановил разъяснить, что при таких обращениях таинства преподавать не возбраняется⁷³. Синодальное постановление было направлено митрополитом Никодимом для сведения кардиналу И. Виллебрандсу. Председатель Секретариата по содействию христианскому единству приветствовал позицию Русской Церкви, однозначно воспринимая ее в отношении в первую очередь Святого Причастия: «С благодарностью и удовлетворением воспринимаю этот жест как шаг вперед к фактическому сближению наших Церквей, используя конкретный путь духовных потребностей наших верующих»⁷⁴. Однако синодальное постановление вызвало негативную реакцию в Элладской Православной Церкви. Ее предстоятель, архиепископ Афинский и всея Эллады Иероним (Коцонис)⁷⁵, в марте 1970 г. обратился с открытым письмом в адрес патриарха Константинопольского Афинагора с просьбой отреагировать и дать оценку московскому решению: «Об-

личи, запрети, умоли»⁷⁶. Обращение было составлено на греческом, английском, немецком и русском языках, отпечатано на мелованной бумаге типографским способом и направлено помимо Фанара в Поместные Православные Церкви. Со стороны представителей греческой православной Архиепископии в Северной и Южной Америке, Антиохийской православной архиепископии Северной Америки и Североамериканской митрополии в адрес Русской Церкви прозвучали обвинения в интеркоммунионе с Католической Церковью⁷⁷. Митрополит Никодим был вынужден прокомментировать синодальное постановление. В разъяснении, помещенном на страницах «Журнала Московской Патриархии», иерарх сообщил о том, что Священный Синод в принятии решения руководствовался практикой Русской Церкви, когда католики и старообрядцы обращаются к православным священнослужителям с просьбой преподать таинства в случае болезни или по иной причине при отсутствии священнослужителей своих конфессий⁷⁸. Подобный комментарий прозвучал и в интервью председателя ОВЦС корреспонденту итальянской газеты «Коррьере делла сера»⁷⁹. Внутри Русской Церкви сложилось разное отношение к синодальному решению 1969 г., в том числе протестное. Посему в июле 1986 г. синодальное разъяснение, практика в применении которого, по признанию председателя и членов Синода, не получила развития, было отложено до решения вопроса о преподавании Святых Таин католикам Полнотой Православной Церкви⁸⁰.

Униатский вопрос — шип в двусторонних церковных контактах

Ватикан до времени старался не обострять отношения с Русской Церковью и властями СССР по униатскому вопросу. Еще на второй сессии Собора глава украинских епископов-униатов митрополит Галицкий Иосиф Сли-

пый предлагал образовать «Украинский Патриархат» в перспективе восстановления позиций Греко-католической церкви на Украине и в Белоруссии. Однако Ватикан не пошел навстречу проекту украинских националистов, развернувших активную работу. Такая позиция Святого престола сформировалась благодаря умелым действиям протоиерея Виталия Борового, который имел серьезную беседу со священником И. Виллебрандсом. В результате митрополит Иосиф был вынужден заявить наблюдателю от Русской Церкви в присутствии монсеньора Виллебрандса, что он решительно отмежевывается от планов и действий украинских националистов⁸¹. В качестве утешения и желания продемонстрировать свое расположение к Слипому папа Павел VI в январе 1964 г. присвоил митрополиту Иосифу титул верховного архиепископа, «архиепископа-мажора»⁸², а в феврале 1965 г. возвел его в кардинальское достоинство. Это были не единственные жесты внимания понтифика в отношении униатского иерарха. Папа распорядился выделить Слипому покои в Ватиканском дворце, оказывал ему содействие в реализации духовно-просветительских инициатив, нацеленных на украинскую аудиторию. Несмотря на заверения главы украинских греко-католиков об отказе в контактах с украинскими националистами, на деле эти контакты осуществлялись⁸³. Патронат со стороны Ватикана деятельности кардинала И. Слипого демонстрировал поддержку униатов в борьбе за легализацию Греко-католической церкви в Западной Украине⁸⁴. Попытки укрепления позиций униатов в СССР пресекались Комитетом государственной безопасности, оказывавшим опосредованное влияние на ближайшее окружение Папы Павла VI⁸⁵. Противодействие советской власти планам униатов по восстановлению на западе Украины Греко-католической церкви отмечает современный российский историк В. И. Филонов⁸⁶. Митрополит Иосиф обращался в адрес украинских властей с просьбой нормализовать в Украинской ССР положение

греко-католиков⁸⁷. Такие обращения оставались без видимого результата.

Положение униатов в СССР было темой, отягощавшей отношения Русской Православной и Римско-Католической Церквей. Как о шипе в двусторонних церковных контактах говорил о ней митрополит Никодим на аудиенции у папы Павла VI 9 декабря 1965 г. Председатель ОВЦС обозначил красные флажки по проблеме унии, заходить за которые означало серьезно затруднить двусторонние церковные связи. По свидетельству иерарха, «лицо папы стало как каменная маска. Оно замерло, и на нем, кроме застывшего холода, не было никакого движения. Он выслушал меня и сказал: “Это очень больной вопрос. Этот вопрос остается открытым. Как мы можем говорить о восточных католиках? Ведь их нет. Есть православные, и есть католики латинского обряда, а католиков восточного обряда нет, хотя есть люди, которые хотели бы быть католиками и молиться по восточному обряду. Это нарушает религиозную свободу...”»⁸⁸. Французский историк Максим Мурен писал в своем исследовании: «Хотя Ватикан и принял как свершившийся факт установление советского господства над униатами Восточной Европы и практически полное исчезновение Католической Церкви в СССР, он не делал этого с полным смирением»⁸⁹. В Совете по делам религий хорошо понимали, что Ватикан не откажется от своих планов по решению униатского вопроса⁹⁰. По утверждению В. И. Филонова, линия поведения Русской Церкви по отношению к Римско-Католической Церкви в первые два десятилетия второй половины XX века сводилась к противодействию «восточной политики» Ватикана именно по причине продвижения униатского проекта⁹¹.

Спустя три года после ватиканской встречи проблема унии возникла в повестке отношений Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви. Произошло это в связи с обострением в 1968 г. ситуации

в Чехословакии, вызванным событиями Пражской весны. Напряжение между Православной Церковью в Чехословакии и греко-католиками на территории страны, в первую очередь в Восточной Словакии, вылилось в противостояние. В ответном на обращение председателя Русской Церкви письме папа Павел VI в духе ватиканской дипломатии выступил с позиции фактического оправдания права униатского духовенства на защиту своей религиозной идентичности и прав, но в то же время выразил готовность искать способы разрешения возникших проблем, в том числе путем обмена мнениями между Русской Церковью и Святым престолом. По словам Римского понтифика, Секретариату по содействию христианскому единству были даны указания подключиться к совместной работе, а директивы папы по проблемному вопросу будут исходить из контролируемого возврата церковной собственности⁹².

Экзарх Украины митрополит Киевский и Галицкий Филарет (Денисенко)⁹³ в своем докладе на Поместном Соборе 1971 г. дал резкую характеристику унии как инструмента разделения, вражды и ненависти, унижения церковного и национального самосознания, угнетения народа, насилия над совестью православных христиан, а прекращение Брестской и Ужгородской уний назвал выдающимся историческим событием⁹⁴. Кардинал И. Виллебрандс просил священноначалие Русской Церкви не помещать доклад митрополита Филарета в английской версии «Журнала Московской Патриархии»⁹⁵.

В качестве заключения

Контакты Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви в понтификаты Иоанна XXIII и Павла VI оказались на существенном подъеме, который был особенно заметен после 30 предшествующих восхождению на папский престол Иоанна XXIII лет правлений Пия XI и Пия XII. «Ожесточенная тридцатилетняя

война» — так характеризовал немецкий ученый-славист Эдуард Винтер отношение Ватикана к Советскому Союзу и странам социалистического лагеря, а заодно и Русской Церкви до папы Ронкалли⁹⁶.

Вектор в отношениях двух Церквей был во многом определен «восточной политикой» Святого престола и результатами Второго Ватиканского Собора. Взаимные посещения церковных делегаций, обильная переписка, в том числе на уровне глав Церквей, богословские встречи, академические контакты, паломнические поездки к святыням неразделенного христианства, сакраментальная практика, миротворческие инициативы служили проявлением доброй воли той и другой стороны на созидание взаимопольного диалога. Над выстраиванием связей Москвы и Рима особенно потрудились митрополит Никодим и кардинал И. Виллебрандс. Эти труды были не только выражением служебного долга, который исполняли на своих постах председатели ОВЦС и Секретариата по содействию христианскому единству, но и их личных убеждений. Митрополит Никодим посвятил магистерское исследование папе Иоанну XXIII, в личности которого усматривал верность служению Церкви, стремление к *aggiornamento* и открытость к остальному христианскому миру.

Сотрудничество Русской Православной и Римско-Католической Церквей было призвано послужить налаживанию отношений Советского Союза и Ватикана. На этом направлении светская и церковная дипломатия с советской стороны выступали в тандеме. Особенно такое сотрудничество проявилось в деле освобождения из советского заключения в январе 1963 г. главы украинских греко-католиков митрополита И. Слипого и в присоединении Ватикана в феврале–марте 1971 г. к московскому Договору о нераспространении ядерного оружия.

Темой, способной обострить взаимоотношения двух Церквей, было положение униатов в Советском Союзе. Греко-католическая церковь была запрещена советски-

ми властями. Однако с таким решением униатского вопроса не был согласен Ватикан, изыскивавший способы нормализации положения Греко-католической церкви в рамках своей «восточной политики». Пражская весна стала первой политической «ласточкой», которая обострила униатский вопрос и продемонстрировала сценарий, по которому в будущем такой вопрос мог решаться в ущерб интересам Православной Церкви.

Примечания

¹ Данные задачи закреплялись как обязанность Католической Церкви в конституции «О Церкви в современном мире».

² Митрополит Ювеналий (Поляков), 22.09.1935 г.р. В 1965–1972 гг. — заместитель председателя ОВЦС; в 1972–1981 гг. — председатель ОВЦС.

³ Краткий отчет (общий) архимандрита Ювеналия о работах IV сессии Второго Ватиканского Собора. Продолжение 3 с 30 сентября по 10 октября 1965 г. от 10.10.1965 г. // Архив ОВЦС. Д. 27-В (Наблюдатели Русской Православной Церкви на Втором Ватиканском Соборе (четвертая сессия) 14 сентября–8 декабря 1965 г.). 1965. С. 12, 14.

⁴ Доклад председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима о поездке в Рим на заключительное заседание Второго Ватиканского Собора от 14.12.1965 г. // Архив ОВЦС. Д. 27-В (Наблюдатели Русской Православной Церкви на Втором Ватиканском Соборе (четвертая сессия) 14 сентября–8 декабря 1965 г.). 1965. С. 6.

⁵ Патриарх Московский и всея Руси Алексий I (Симанский) (1877–1970 гг.), предстоятель Русской Православной Церкви в 1945–1970 гг.

⁶ Телеграмма патриарха Московского и всея Руси Алексия папе Иоанну XXIII от 11.03.1963 г.; телеграмма патриарха Алексия папе Иоанну XXIII от 31.05.1963 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (Католичество). 1963.

⁷ Телеграмма патриарха Московского и всея Руси Алексия кардиналу Амлето Чиконьяни от 4.06.1963 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (Католичество). 1963.

⁸ Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Владимир (Котляров) (1929–2022 гг.). В 1962–1964 гг. — епископ Звенигородский, представитель Московского Патриархата при Всемирном совете церквей.

⁹ Отчет представителя Русской Православной Церкви при ВСЦ епископа Звенигородского Владимира председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму [вх. № 997 от 6.07.1963 г.] // Архив ОВЦС. Д. 55-Б (Представительство Русской Православной Церкви при Всемирном совете церквей в Женеве). 1963. С. 9.

¹⁰ Телеграмма патриарха Московского и всея Руси Алексия папе Павлу VI от 22.06.1963 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (Католичество). 1963.

¹¹ Патриарх Константинопольский Афинагор (Спиру) (1886–1972 гг.), предстоятель Константинопольской Православной Церкви в 1949–1972 гг.

¹² Патриарх Иерусалимский и всей Палестины Венедикт (Пападопулос) (1892–1980 гг.), предстоятель Иерусалимской Православной Церкви в 1957–1980 гг.

¹³ Письмо папы Павла VI патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 19.11.1964 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (Католичество). 1964.

¹⁴ Письмо папы Павла VI патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 31.03.1966 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991 (Совет по делам религий при Совете министров СССР (1965–1991)). Оп. 6. Д. 45. Л. 2–3.

¹⁵ Патриарх Московский и всея Руси Пимен (Извеков) (1910–1990 гг.), местоблюститель московского патриаршего престола в 1970–1971 гг., предстоятель Русской Православной Церкви в 1971–1990 гг.

¹⁶ Рождественское послание патриарха Московского и всея Руси Пимена папе Павлу VI 1971/72 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (Католичество). 1971. С. 2.

¹⁷ Письмо папы Павла VI патриарху Московскому и всея Руси Пимену от 11.01.1972 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (Католичество). 1971. С. 1–2.

¹⁸ Митрополит Никодим уважительно отзывался о деятеле Римско-Католической Церкви. По случаю кончины кардинала

председатель ОВЦС писал: «Я сохраняю в памяти светлые воспоминания о встречах с почившим кардиналом, о его братском радушии, широком подходе к проблемам, стремлении понять собеседника». См.: *Никодим (Ротов), митр.* Кардинал Августин Беа // Журнал Московской Патриархии. 1969. № 2. С. 58.

¹⁹ Митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (Ротов) (1929–1978 гг.), председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата в 1960–1972 гг.

²⁰ Доклад председателя ОВЦС архиепископа Ярославского и Ростовского Никодима Патриарху Московскому и всея Руси Алексию о поездке в Англию на торжества интронизации Архиепископа Кентерберийского Михаила Рамсея от 23.07.1961 г. // Архив ОВЦС. Д. 6-Б (Поездка делегации Русской Православной Церкви во главе с архиепископом Никодимом в Англию на торжества интронизации Архиепископа Кентерберийского Михаила Артура Рамсея 25 июня–1 июля 1961 г.). 1961. С. 4.

²¹ *Мурен М.* Ватикан и СССР. М.: Прогресс, 1966. С. 229.

²² Речь папы Павла VI в аббатстве Гроттаферрата 18 августа 1963 года // Архив ОВЦС. Д. 27 (Католичество). 1964. С. 1.

²³ Письмо председателя Секретариата по вопросам христианского единства кардинала И. Виллебрандса председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму № 3091/70 от 27.07.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (к) (Католичество (переписка с кардиналами)). 1970. С. 1–2.

²⁴ Письмо папы Павла VI патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 18.06.1968 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (Католичество). 1968.

²⁵ Письмо президента папского Комитета исторических наук Микеле Маккароне заместителю председателя ОВЦС епископу Тульскому и Белевскому Ювеналию от 8.09.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (р) (Католичество (переписка с разными лицами)). 1970. С. 2.

²⁶ К докладу о посещении папы Павла VI в Риме. Составлено митрополитом Никодимом [без даты] // ГАРФ. Ф. Р-6991 (Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР (1943–1965). Совет по делам религиозных культов при Совете министров СССР (1944–1965). Совет по делам религий при Совете министров СССР (1965–1991)). Оп. 2. Д. 508. Л. 69 об-70.

²⁷ Информация о встрече председателя Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии митрополита Никодима с папой Римским Павлом VI. Записка заместителя председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. Г. Фурова в ЦК КПСС № 174/с от 18.09.1963 г. // РГАНИ. Ф. 5 (Аппарат ЦК КПСС (1935–1991 гг.)). Оп. 55. Д. 10. Л. 192.

²⁸ Письмо председателя Секретариата по содействию христианскому единству кардинала А. Беа председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму № А 1378/64 от 1.01.1964 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (Католичество). 1964.

²⁹ Архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (Кривошеин) (1900–1985 гг.), управляющий Брюссельской епархией в 1960–1985 гг.

³⁰ *Платон (Лобанков), архим.* В гостях у иноков Франции // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 8. С. 7.

³¹ Отчет наместника Троице-Сергиевой лавры архимандрита Платона и иеромонаха Серапиона о поездке во Францию // Архив ОВЦС. Д. 27-В (Поездка архимандрита Платона (Лобанкова) и иеромонаха Серапиона (Фадеева) во Францию (посещение католических монастырей) 11–23 марта 1968 г.). 1968. С. 21.

³² В состав паломнической группы входили секретарь митрополита Никодима протоиерей Борис Глебов, студент Ленинградской духовной академии иеромонах Кирилл (Гундяев), клирик Николо-Богоявленского кафедрального собора Ленинграда протодиакон Андрей Мазур и референт ОВЦС И. Н. Гуменюк.

³³ Отчет протоиерея В. Рожкова председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 2.11.1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 27-Е (Первая паломническая поездка в Италию делегации Русской Православной Церкви во главе с митрополитом Никодимом (Ротовым) 10–19 октября 1969 г.). 1969. С. 6.

³⁴ В состав группы также вошли протоиереи А. Остапов, В. Гришин и Д. Нецветаев.

³⁵ Митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев), Патриарший экзарх всея Беларуси (1935–2021 гг.), епископ Дмитровский, ректор Московской духовной академии в 1966–1973 гг.

³⁶ Определения Священного Синода от 25.08.1972 г. // Журнал Московской Патриархии. 1972. № 10. С. 2.

³⁷ От Русской Церкви в богословской встрече приняли участие профессор Ленинградской духовной академии протоиерей Л. Воронов с докладом «Социальные воззрения Второго Ватиканского Собора», доцент Московской духовной академии Д. П. Огицкий с докладом «Об отношении к социальным вопросам римских пап от Льва XIII до Пия XII», доцент ЛДА Н. А. Заболотский с докладом «Энциклика "Racem in terris". Анализ в плане социального богословия» и А. С. Бувеский с докладом «Краткие комментарии к энциклике "Populorum progressio"». Католическая сторона была представлена иеромонахом Жан-Ивом Кальвезом, выступившим с докладом «Эволюция католической социальной доктрины до Иоанна XXIII», священником Джорджем Дж. Хиггинсом, представившим доклад на тему «Учение Второго Ватиканского Собора о социальной и экономической жизни», и священником Пьетро Паваном, подготовившим доклад на тему «Мать и учительница».

³⁸ *Никодим (Ротов), митр.* Диалог с римо-католиками о современной христианской социальной мысли // Журнал Московской Патриархии. 1966. № 9. С. 70–75.

³⁹ Приветственный адрес митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима по случаю богословских беседований с представителями Римско-Католической Церкви от 9.12.1967 г. // Архив ОВЦС. Д. 27-Д (Беседование богословов Русской Православной и Римско-Католической Церквей по проблемам католической социальной мысли последнего периода в Ленинграде 9–13 декабря 1967 г.). 1967. С. 4.

⁴⁰ Например, доклад профессора протоиерея Ливерия Воронова «Социальные воззрения Второго Ватиканского Собора» от 29.11.1967 г. // Архив ОВЦС. Д. 27-Г (Наблюдатели Русской Православной Церкви во главе с епископом Ювеналием (Поляковым) на III Всемирном конгрессе апостолата мирян Римско-Католической Церкви в Риме 11–18 октября 1967 г.). 1967. С. 14–15.

⁴¹ Записка заместителя председателя Комитета государственной безопасности С. К. Цвигуна в ЦК КПСС № 21-ц от 4.01.1968 г. // РГАНИ. Ф. 5 (Аппарат ЦК КПСС (1935–1991 гг.)). Оп. 60. Д. 24. Л. 1.

⁴² В состав церковной делегации также вошли профессор Ленинградской духовной академии протоиерей Ливерия Воронов, преподаватель ЛДА иеромонах Кирилл (Гундяев) и секретарь ОВЦС А. С. Буевский. Делегацию сопровождал переводчик В. П. Котёлкин.

⁴³ Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (Гундяев), 20.11.1946 г.р. С 2009 г. — предстоятель Русской Православной Церкви.

⁴⁴ Дневник пребывания делегации Русской Православной Церкви в Италии. Подготовлен иеромонахом Кириллом (Гундяевым) 4.01.1971 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991 (Совет по делам религий при Совете министров СССР (1965–1991)). Оп. 6. Д. 337. Л. 149–165.

⁴⁵ Совместное коммюнике собеседования между представителями Римско-Католической Церкви и Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 1. С. 8.

⁴⁶ Рапорт ректора Московской духовной академии архиепископа Дмитровского Филарета председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 22.02.1972 г. // Архив ОВЦС. Д. 27-Б (Вторая паломническая поездка делегации Русской Православной Церкви во главе с архиепископом Филаретом (Вахромеевым) в Италию 2–16 февраля 1972 г.). 1972. С. 3.

⁴⁷ Архиепископ Нью-Йоркский и Нью-Джерсийский Петр (Л'Юилье) (1926–2007 гг.), епископ Корсунский в 1968–1979 гг.

⁴⁸ Цит. по: *Ювеналий (Поярков), митр.* Человек Церкви: К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего экзарха Западной Европы (1929–1978). 2-е изд. М.: Московская епархия, 1999. С. 48–49.

⁴⁹ Письмо ректора Папского восточного института священника Ивана Жужека председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 19.10.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (р) (Католичество (переписка с разными лицами)). 1970.

⁵⁰ *Шевцова Л. Ф.* Социализм и католицизм (взаимоотношения государства и Католической Церкви в социалистических странах). М.: Наука, 1982. С. 44.

⁵¹ Доклад председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладужского Никодима о поездке в Рим на заключительное за-

седание Второго Ватиканского Собора от 14.12.1965 г. // Архив ОВЦС. Д. 27-В (Наблюдатели Русской Православной Церкви на Втором Ватиканском Соборе (четвертая сессия) 14 сентября–8 декабря 1965 г.). 1965. С. 7.

⁵² Письмо посла СССР в Италии Н. С. Рыжова заместителю министра иностранных дел СССР С. П. Козыреву № 527 от 23.12.1967 г. // АВПРФ, ф. 98 (Несекретная референтура по Италии), оп. 50, п. 76, д. 9, л. 34.

⁵³ Послание патриарха Московского и всея Руси Алексия папе Римскому Павлу VI от 30.12.1967 г. // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 2. С. 1–2; АВПРФ, ф. 98 (Несекретная референтура по Италии), оп. 51, п. 77, д. 10, л. 2–4.

⁵⁴ Письмо секретаря Секретариата по содействию христианскому единству священника И. Виллебрандса президенту Христианской мирной конференции доктору И. Л. Громадке от 17.05.1963 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (Католичество). 1963. С. 1–2.

⁵⁵ *Шевцова Л. Ф.* Социализм и католицизм (взаимоотношения государства и Католической Церкви в социалистических странах). М.: Наука, 1982. С. 47.

⁵⁶ *Dunn D. J.* *Détenete and Papal-Communist Relations, 1962–1978.* Boulder: Westview Press, 1979. P. 24.

⁵⁷ Записка председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Куроедова генеральному секретарю ЦК КПСС Н. С. Хрущёву о просьбе папы Иоанна XXIII об амнистии митрополиту Иосифу Слипому № 4/с от 4.01.1963 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991 (Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР (1943–1965)). Оп. 1. Д. 2042. Л. 3.

⁵⁸ Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (Ридигер) (1929–2008 гг.), управляющий Таллинской и Эстонской епархией в 1961–1986 гг., заместитель председателя ОВЦС в 1961–1964 гг.

⁵⁹ Отчет представителя Русской Православной Церкви при ВСЦ епископа Звенигородского Владимира председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму [вх. № 671 от 13.05.1963 г.] // Архив ОВЦС. Д. 55-Б (Представительство Русской Православной Церкви при Всемирном совете церквей в Женеве). 1963. С. 9.

⁶⁰ Записка генерального секретаря МИД СССР Б. Подцероба в Секретариат председателя Совета министров СССР О. А. Тро-

яновскому № 683/ГС-нс от 22.03.1963 г. // АВПРФ, ф. 98 (Несекретная референтура по Италии), оп. 46, п. 67, д. 16, л. 3.

⁶¹ *Мурен М.* Ватикан и СССР. М.: Прогресс, 1966. С. 218.

⁶² Информация о встрече председателя Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии митрополита Никодима с папой Римским Павлом VI. Записка заместителя председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. Фурова в ЦК КПСС № 174/с от 18.09.1963 г. // РГНИ. Ф. 5 (Аппарат ЦК КПСС (1935–1991 гг.)). Оп. 55, д. 10, л. 192.

⁶³ Телеграмма мэра Флоренции Ла Пира послу СССР в Италии С. П. Козыреву [без даты] // АВПРФ, ф. 98 (Несекретная референтура по Италии), оп. 46, п. 67, д. 16, л. 2.

⁶⁴ *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. Факты. События. Документы. М.: Лепта-Пресс, 2004. С. 183.

⁶⁵ *Карлов Ю. Е.* Миссия в Ватикан. М.: Международные отношения, 2004. С. 20.

⁶⁶ *Филонов В. И.* История взаимоотношений Русской Православной и Римско-Католической церковью в контексте проблемы католического экуменизма в конце 1950-х — начале 2000-х годов. — СПб.: Изд. дом «Алеф-пресс», 2014. С. 186.

⁶⁷ *Карлов Ю. Е.* Дипломатия Москвы и Второй Ватиканский Собор // Второй Ватиканский Собор: взгляд из России. Материалы конференции, проходившей в Москве в апреле 1995 года / под ред. Дж. Альбериги, А. Чубарьяна, А. Меллони, В. Гайдука, Е. Токаревой. М.: ИВИ РАН, 1997. С. 127; *Риккарди А.* Антисоветизм и восточная политика Святого престола // Там же. С. 316; *Карлов Ю. Е.* Миссия в Ватикан. М.: Международные отношения, 2004. С. 22.

⁶⁸ Государственный секретарь Святого престола в 1979–1990 годах.

⁶⁹ Договор о нераспространении ядерного оружия был подготовлен Комитетом по разоружению Организации Объединенных Наций, одобрен Генеральной ассамблеей ООН в июне 1968 года, а в следующем месяце открыт для подписания государствами. Международный акт вступил в силу 5 марта 1970 года. Митрополит Ленинградский и Новгородский

Никодим оценил это событие как важный шаг на пути к достижению соглашения между государствами о всеобщем и полном разоружении, как большой успех за мир во всех странах, победу доброй воли и серьезное достижение ответственных государственных деятелей. См.: Ответы митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, председателя Комитета продолжения работ ХМК на вопросы редактора журнала «Христианская Мирная Конференция» доктора Иржи Свободы от 16.03.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 4. С. 47.

⁷⁰ Агостино Казароли, секретарь Конгрегации по чрезвычайным церковным делам, заместитель государственного секретаря Ватикана. Справка третьего секретаря посольства СССР в Италии Ю. Е. Карлова к № 439 от 5.10.1967 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991 (Совет по делам религий при Совете министров СССР (1965–1991)). Оп. 6. Д. 78. Л. 164; АВПРФ, ф. 98 (Несекретная референтура по Италии), оп. 50, п. 76, д. 9, л. 18.

⁷¹ Программа пребывания в СССР министра иностранных дел Италии А. Фанфани с супругой (полная, т.е. с участием работников МИД СССР) [без даты] // АВПРФ, ф. 98 (Несекретная референтура по Италии), оп. 50, п. 76, д. 9, л. 120.

⁷² Определения Священного Синода от 7.02.1967 г. // Журнал Московской Патриархии. 1967. № 5. С. 4–5.

⁷³ Определения Священного Синода от 16.12.1969 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 1. С. 5.

⁷⁴ Письмо председателя Секретариата по содействию христианскому единству кардинала И. Виллебрандса председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму № 1200/70 от 31.03.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (к) (Католичество (переписка с кардиналами)). 1970; ГАРФ. Ф. Р-6991 (Совет по делам религий при Совете министров СССР (1965–1991)). Оп. 6. Д. 318. Л. 99.

⁷⁵ Архиепископ Афинский и всея Эллады Иероним I (Коцонис) (1905–1988 гг.), предстоятель Элладской Православной Церкви в 1967–1973 гг.

⁷⁶ Открытое письмо архиепископа Афинского и всея Эллады Иеронима патриарху Константинопольскому Афинагору № 85/1719/933 от 24.03.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 56 (Элладская Православная Церковь). 1970. С. 3; ГАРФ. Ф. Р-6991 (Совет по де-

лам религий при Совете министров СССР (1965–1991)). Оп. 6. Д. 448. Л. 71.

⁷⁷ Рапорт протоиерея Матфея Стаднюка председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 4.03.1970 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991 (Совет по делам религий при Совете министров СССР (1965–1991)). Оп. 6. Д. 337. Л. 22–23.

⁷⁸ Разъяснение председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима относительно решения Священного Синода Русской Православной Церкви от 16 декабря 1969 года о невозбранном допущении к святым таинствам старообрядцев и католиков от 17.03.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 5. С. 25.

⁷⁹ Ответы митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима на вопросы корреспондента итальянской газеты «Коррьере делла сера» господина Пьетро Сормани от 16.03.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 5. С. 25.

⁸⁰ Определение Священного Синода от 29.07.1986 г. // Журнал Московской Патриархии. 1986. № 9. С. 7–8.

⁸¹ Основные впечатления и наблюдения от второй сессии Второго Ватиканского Собора за период от 29.09. по 30.10.1963 г. профессора протоиерея В. Борового от 11.11.1963 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991 (Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР (1943–1965)). Оп. 2. Д. 509. Л. 62.

⁸² Французский историк Максим Мурен писал о том, что сан «архиепископа-мажора» был иерархическим рангом, сходным с титулом примаса или патриарха, установленным папой Пием XII, которого ранее еще никто не был удостоен. По свидетельству исследователя, Русская Церковь и советское посольство в Риме весьма остро восприняли такое возвышение. Советские власти усматривали в нем нарушение договоренностей, достигнутых в ходе переговоров об освобождении Слипого, что могло иметь негативные последствия для нормализации отношений между государством и церковью в социалистических странах. См.: Мурен М. Ватикан и СССР. М.: Прогресс, 1966. С. 234.

⁸³ Материалы о контактах реакционного духовенства и буржуазных националистов и их враждебной и антиобщественной

деятельности на территории СССР и за рубежом. Справка за подписью заместителя начальника 5 управления КГБ СССР Ф. Д. Бобкова № 5А/4-565 от 16.12.1967 г. // РГАНИ. Ф. 5 (Аппарат ЦК КПСС (1935–1991 гг.)). Оп. 60. Д. 24. Л. 16.

⁸⁴ О настроениях духовенства в связи с чехословацкими событиями. Записка председателя Совета по делам религий В. А. Куроедова в ЦК КПСС № 104/с от 11.09.1968 г. // РГАНИ. Ф. 5 (Аппарат ЦК КПСС (1935–1991 гг.)). Оп. 60. Д. 24. Л. 155–156; Политика Ватикана в отношении СССР и европейских социалистических стран. Справка за подписью второго секретаря посольства СССР в Италии Ю. Е. Карлова № 381 от 12.06.1970 г. // АВПРФ, ф. 98 (Несекретная референтура по Италии), оп. 53, п. 83, д. 8, л. 68.

⁸⁵ Записка председателя Комитета государственной безопасности Ю. В. Андропова в ЦК КПСС № 2153-А от 6.08.1970 г. // РГАНИ. Ф. 5 (Аппарат ЦК КПСС (1935–1991 гг.)). Оп. 62. Д. 37. Л. 134–137.

⁸⁶ *Филонов В. И.* Взаимодействие Русской Православной и Римско-Католической Церквей в 40–60 годы XX века // Вестник государственного и муниципального управления. 2018. Т. 7. № 2. С. 78.

⁸⁷ Копия письма верховного архиепископа и митрополита Иосифа кардинала Слипого председателю Президиума Верховного совета УССР Д. С. Коротченко от 11.06.1968 г. // АВПРФ, ф. 98 (Несекретная референтура по Италии), оп. 51, п. 77, д. 10, л. 7–8.

⁸⁸ Доклад председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима о поездке в Рим на заключительное заседание Второго Ватиканского Собора от 14.12.1965 г. // Архив ОВЦС. Д. 27-В (Наблюдатели Русской Православной Церкви на Втором Ватиканском Соборе (четвертая сессия) 14 сентября–8 декабря 1965 г.). 1965. С. 7–8.

⁸⁹ *Мурен М.* Ватикан и СССР. М.: Прогресс, 1966. С. 156.

⁹⁰ Справка, подготовленная Н. А. Филипповым, от августа [без даты] 1967 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991 (Совет по делам религий при Совете министров СССР (1965–1991)). Оп. 6. Д. 122. Л. 4.

⁹¹ *Филонов В. И.* Взаимодействие Русской Православной и Римско-Католической Церквей в 40–60 годы XX века // Вестник

государственного и муниципального управления. 2018. Т. 7. № 2. С. 78.

⁹² Письмо папы Павла VI патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 21.10.1968 г. // Архив ОВЦС. Д. 27 (Католичество). 1968. С. 1–4.

⁹³ Денисенко М. А., 23.01.1929 г.р., митрополит Киевский и Галицкий, Патриарший экзарх всея Украины (1966–1990).

⁹⁴ Выступление экзарха Украины митрополита Киевского и Галицкого Филарета на Поместном Соборе // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 8. С. 8–9.

⁹⁵ Рапорт ректора Московской духовной академии архиепископа Дмитровского Филарета председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 22.02.1972 г. // Архив ОВЦС. Д. 27-Б (Вторая паломническая поездка делегации Русской Православной Церкви во главе с архиепископом Филаретом (Вахромеевым) в Италию 2–16 февраля 1972 г.). 1972. С. 2.

⁹⁶ *Винтер Э.* Политика Ватикана в отношении СССР 1917–1968. М.: Прогресс, 1977. С. 211, 229.

Сокращения арх.

Архив ОВЦС – Архив Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

РГАНИ – Российский государственный архив новейшей истории

АВПРФ – Архив внешней политики Российской Федерации

БИБЛИОГРАФИЯ

*Священник Игорь Иванов**

**ОТЗЫВ НА УЧЕБНОЕ ИЗДАНИЕ:
МАРТИНОВИЧ В. А. «СЕКТОВЕДЕНИЕ»****

Владимир Александрович Мартинович — известный белорусский религиовед, теолог и социолог религии, много лет занимающийся исследованиями сект и новых религиозных движений (НРД). Он является председателем Синодального центра сектоведения имени преподобного Иосифа Волоцкого Белорусской Православной Церкви (Белорусского экзархата Московского Патриархата) и членом Экспертного совета при Аппарате уполномоченного по делам религий и национальностей при Совете министров Республики Беларусь. Также он занимает должность главного редактора альманаха «Сектоведение» и «Вестника Синодального центра сектоведения».

Как заявлено в аннотации к пособию, настоящий учебник включает систематический обзор по основным темам теоретического, отраслевого и практического сектоведения. На примере 17 основных типов сектантства в краткой форме описывается многообразие форм нетрадиционной религиозности, даются базовые сведения по их

* Автор — священник Игорь Анатольевич Иванов, к.ф.н., доцент, заведующий кафедрой иностранных языков СПбДА, доцент кафедры богословия СПбДА, главный редактор научного журнала «Труды и переводы», руководитель проекта «Византийский кабинет» СПбДА.

** Учебник бакалавра теологии. М.: Учебный комитет Русской Православной Церкви; Изд-во Московской Патриархии, 2023. 584 с.

критическому анализу и теоретическому осмыслению в современной научной и богословской мысли. Учебник рекомендован для использования в процессе подготовки студентов, обучающихся в системе высшего духовного и светского образования по направлению подготовки «Теология».

В силу актуальности и востребованности данного издания следует подробнее рассмотреть его специфику.

Для тех, кто знаком с трудами В. А. Мартиновича, очевидно, что это учебное пособие — плод многолетней и кропотливой работы по собиранию, анализу и систематизации как сектоведческих материалов, так и многообразной научной литературы по изучаемым вопросам. Концепция автора проходила неоднократную шлифовку, поэтому вполне естественным является тот факт, что прежние работы автора в частичном виде вошли в данное пособие.

Так, первая часть, «Теоретическое и фундаментальное сектоведение», представляет собой расширенный и переработанный текст учебного пособия, изданного Владимиром Александровичем в 2008 г.: *Мартинович В. А. Введение в понятийный аппарат сектоведения*. Мн.: БГУ, 2008. 103 с. А во второй части, «Эмпирическое, отраслевое и прикладное сектоведение», есть фрагменты, совпадающие с текстом из книги: *Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность в Беларуси: тенденции и опасности*. Мн.: Изд-во БПЦ, 2010. 143 с. Также имеются определенные переключки с текстом этого издания: *Мартинович В. А. Сектантство: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности / Предисл. Л. И. Григорьевой*. М.: Издательский дом «Познание», 2018. Т. 1. 552 с. (оно указано в самом пособии в библиографическом разделе).

Учебное пособие В.А. Мартиновича состоит из Введения, двух частей, дополнительных материалов (библиография, пояснения, перечень альтернативных обозначений НРД). Во Введении четко характеризуется

проблемная ситуация описания всего массива НРД и дается обоснование логике построения данного учебного пособия. Первая часть посвящена теоретическим вопросам, а вторая — практическим. Методологически это вполне обосновано. В первой части 11 глав (с. 13–173), во второй — 18 (с. 174–534). Фактически вся вторая часть содержит описание 17 типов НРД согласно общей схеме: определение, границы и современная история НРД.

Отметим, что именно в таком систематизирующем подходе и состоит новаторство данного учебника, поскольку автор принципиально выявляет сектоведческие «универсалии», чтобы показать «сектантство в его наиболее медленно меняющихся составляющих» (с. 12). Во Введении В.А. Мартинович характеризует эти «универсалии» как «принципы организации», «алгоритмы устройства» и т. п. Прочитав его методологические пояснения:

«Несмотря на многообразие форм и проявлений нетрадиционной религиозности, существуют определенные принципы ее организации. Следовательно, возможно (и даже необходимо) изучить эти принципы, а также способы приобщения к сектам отдельных людей» (с. 10).

«В первой части учебника приводятся алгоритмы устройства сект, а также разбирается логика разных этапов и форм присоединения к сектантству новых членов — без конкретных содержательных проявлений» (с. 11).

Таким образом, автор методологически позиционирует смещение «акцента с анализа конкретных НРД на анализ основных типов сектантства», а «понимание специфики целого типа сект дает ключ к общению со всей совокупностью относящихся к нему НРД», и как следствие представляется для усвоения «информация по 17 основным типам НРД», которая и дана во второй части учебника (с. 11).

Поэтому естественным следствием такой методологии является смещение акцента на теоретическую и систематизирующую сторону: «В силу самой специфики

дисциплины «Сектоведение» настоящий учебник не может дать исчерпывающие ответы на все вопросы, важные для полемики с сектами. Характер и задачи книги не позволяют исчерпывающе описать ни историю сектантства в целом, ни отдельные сектантские сообщества. Однако структура учебника направлена на то, чтобы предотвратить его устаревание (избежать последней проблемы). Здесь представлено сектантство в его наиболее медленно меняющихся составляющих» (с. 12).

Таким образом, во Введении четко характеризуется проблемная ситуация описания всего массива НРД и дается обоснование логике построения данного учебного пособия. Весьма значимо то, что выбранный автором метод создает предпосылки для формирования у учащихся систематического мышления, помогает выработать гибкий подход к конкретной ситуации полемики с сектантами с опорой на знание фундаментальных и парадигмальных механизмов «сектантской логики».

В связи с этим вполне понятно, почему логика построения учебного пособия не предполагает глубокого освещения исторического опыта церковной антисектантской полемики. В то же время в пособии показаны его место и роль в системе общественных реакций на феномен сектантства, что позволяет лучше сориентироваться будущим пастырям в многообразии существующих в современном мире инструментов работы с НРД. Многовековой богатый опыт Православной Церкви представляется весьма сжато в динамической перспективе, подчеркивается ряд фундаментальных проблем, стоящих перед православным сектоведением на современном этапе. Такая ситуация может побудить студентов к более тщательному самостоятельному изучению богословско-полемиического наследия Церкви и творческой адаптации его к реалиям современного сектантства.

Также следует отметить, что методология и содержание пособия существенно отличаются от известных и

весьма распространенных учебников иных православных сектоведов: Глухов И. А. Сектоведение. Сергиев Посад, 2005; Чернышев В. М. Сектоведение: В 3 т. Киев, 2006, 2008, 2010; Конь Р. М. Введение в сектоведение. Нижний Новгород, 2008. При этом автор не вступает с ними в полемику, которая была бы неуместна в рамках учебного пособия. При разборе основных тем учитываются новейшие достижения академической науки, показывается возможность гармоничного дополнения ими богословской оценки феномена сектантства.

В. А. Мартинович справедливо отмечает, что весьма желательно иметь комплексное представление о разных уровнях осмысления сектоведческого материала, поскольку «под сектоведением в узком значении понимается осмысление феномена нетрадиционной религиозности каким-то одним институтом общества, например, только Православной Церковью либо только академической наукой. Специфические цели и задачи сектоведения и методология анализа сектантства определяются конкретным социальным институтом» (с. 15–16). В силу этого он предлагает сведения о принципах деятельности таких школ сектоведения, как конфессиональная, антикультурая, правозащитная, сектозащитная и академическая (с. 17–25).

Кроме того, автор говорит о современном перераспределении доверия к экспертному сообществу со стороны государства: «В современном мире стремительно растет количество и качество независимых научных исследований в области нетрадиционной религиозности. Государство и общество в вопросе НРД все реже прислушиваются к голосу Церкви и все чаще обращаются к работам ученых, а также мнению общественных, политических и иных организаций. В результате с новой силой актуализируются проблема языка, на котором Церковь говорит с обществом о сектах, и проблема обоснованности того, что она говорит» (с. 29).

Указанная проблема имеет свое решение, которое и озвучивает В. А. Мартинович: «Наука не может ничего но-

вого сказать Православной Церкви о сущности феномена сектантства, но зато способна обогатить ее более глубоким пониманием социальных, психологических и иных аспектов функционирования НРД в обществе. Именно поэтому стратегическая задача православного сектоведения в XXI в. состоит в аккуратном, творческом, грамотном ознакомлении с богатством философской, религиоведческой, социологической, психологической, антропологической и т.д. научной мысли. Стремительное развитие академических исследований сектантства позволяет экономить время и ресурсы Церкви при изучении внешней стороны феномена нетрадиционной религиозности и предоставляет полезные для богословского осмысления данные» (с. 31).

В первой части книги автор стремится максимально снабдить читателя подробной терминологической номенклатурой. Так, он предлагает к рассмотрению 10 моделей, по которым определяют основные термины и понятия сектоведения: модель «учительного отличия», модель «всестороннего противопоставления», модель «единого континуума», модель «типологического ряда», модель «напряжения с окружающей социокультурной средой», генетическая модель, функционалистская модель, модель негативного влияния сект, «одного типа религиозной организации» и модель контекстуальной концептуализации (с. 32–36).

Затем он характеризует шесть основных типов сектантства. К первому типу относятся секты и культы. Ко второму типу нетрадиционной религиозности — клиентурные культы. К третьему типу нетрадиционной религиозности принадлежат аудиторные культы. К четвертому типу нетрадиционной религиозности относится культовая среда общества. К пятому типу — внутрицерковное сектантство. К шестому типу нетрадиционной религиозности относятся сектоподобные группы (с. 40–45).

Динамика сосуществования данных типов также подлежит своему осмыслению в работе: «Все шесть ти-

пов тесно взаимосвязаны между собой. Секты и культы, клиентурные и аудиторные культы формируются под влиянием культовой среды общества, внутрицерковного сектантства и сектоподобных групп. Распадаясь, они растворяются в культовой среде. Аудиторные культы могут эволюционировать до уровня клиентурных культов и потом трансформироваться в культы. Сектоподобные группы могут вполне миновать «промежуточные стадии», становясь полноценными культурами. Культовая среда оказывает существенное влияние на внутрицерковное сектантство. При этом процесс трансформаций одних типов НРД в другие может протекать в самых разных и порой неожиданных направлениях. Одна организация может действовать в стране своего создания как секта или культ, в другой стране она может вынужденно или намеренно принимать форму клиентурного или аудиторного культа, а в третьей — ограничиваться лишь идейным влиянием на культовую среду общества. Более того, история сектоведения изобилует примерами, когда одна и та же организация в разных регионах одной и той же страны действовала сразу как культ, клиентурный культ и аудиторный культ, не говоря уже о наводнении своими идеями культовой среды общества (напр., «Движение Ошо Раджниша» в США 1980-х)» (с. 45).

Далее автор обозначает логику работы исследователя сект: «Логика выделения отдельных типов среди всего многообразия форм и проявлений нетрадиционной религиозности опирается на наблюдаемое родство различных религиозных систем, идей и практик. Для одних типов это родство восходит к общему источнику происхождения. Для других оно обусловлено общими закономерностями культурной, социальной, политической, экономической и религиозной жизни общества, а также спецификой духовной жизни и психологии человека, приводящими к независимому друг от друга появлению в разных частях мира одинаковых или похожих, родственных по содержанию НРД» (с. 46).

И затем автор дает пояснение: «Все действительно заметные и серьезные перемены в сектантстве протекают на уровне целых типов нетрадиционной религиозности. Развернутое описание каждого из 17 типов по содержанию представлено во второй части учебника» (с. 47).

Знание ключевых элементов того или иного сектантского феномена, а также и диапазона их пересечений и взаимодействий является крайне необходимым для современного эксперта в области религиозного сознания: «Деление системы нетрадиционной религиозности на элементы и выявление существенных связей между ними — ключевой метод ее анализа. Взаимодействие одних и тех же элементов системы на разных этапах ее развития может принимать разные формы и иметь разные последствия — как для самой системы, так и для общества. Однако диапазон всех возможных форм взаимодействия элементов системы изначально заложен спецификой ее каркаса. Разные элементы системы в определенном контексте могут исполнять одинаковые функции, и, наоборот, одни и те же элементы системы в разных контекстах могут исполнять разные функции. Соответственно, одно из важнейших направлений исследований в современном сектоведении — изучение всего диапазона возможных функций каждого отдельно взятого элемента системы в разных контекстах и обществах» (с. 48).

В итоге можно структурировать сектоведческий материал согласно предложенной автором парадигме отношений таким образом: «Наложение 17 типов по содержанию на 6 типов по структуре образует 102 потенциально возможных типа сектантства. Так, например, существуют восточные секты и культы, восточные клиентурные и аудиторные культы, восточные сектоподобные группы; восточные идеи могут распространяться в культовой среде общества и быть частью учения внутрицерковной сектантской группы и т.д. Все 102 типа в совокупности образуют так называемую матрицу нетрадиционной ре-

лигиозности Европы конца XIX — начала XXI в. Для этого региона и периода времени они исчерпывают все многообразие форм сектантства. При этом надо учитывать, что не все 102 типа присутствуют одновременно в каждой европейской стране» (с. 48).

Такой парадигмальный подход представляется наиболее внятным, так как позволяет оперативно решать практические задачи по выявлению «маркеров» конкретной сектантской ментальности и ее типологизации, о чем и пишет автор пособия: «Освоение принципов организации системы нетрадиционной религиозности имеет важное прикладное значение. В число основных задач работы епархиального сектоведа входит выяснение особенностей наполнения данной матрицы для митрополии (епархии) в целом и отдельных благочиний в частности. Иначе говоря — детальный, скрупулезный анализ всего многообразия представленных в его епархии типов нетрадиционной религиозности, который может выявить местные отличия от ситуации с сектантством в целом по стране» (с. 49).

В общем контексте книги видится весьма важной такая рекомендация, высказанная автором как профилактическая мера от заражения «сектантским духом»: «Воцерковление, глубокое знание и понимание основ православной веры в сочетании с критичностью мысли и внутренней свободой являют собой непреодолимое препятствие для ухода человека в любые секты. Однако, отсутствие даже одного из приведенных параметров значительно повышает для человека вероятность ухода в секту. Так, неверующие, но ответственные и критически мыслящие люди, войдя в секту, достаточно быстро достигнут там руководящих должностей. В то же время глубокая вера, лишённая критичности мышления и ответственности, может привести человека к внутрицерковному сектантству. Важно отметить, что хорошие знания в сфере сектоведения совершенно бесполезны, если чело-

век не умеет мыслить самостоятельно, критически воспринимать получаемую информацию. Именно поэтому занятия по логике, философии и развитию критического мышления гораздо полезнее в плане профилактики сектантства, чем специализированные лекции и книги по сектоведению» (с. 67).

В своем отзыве мы подробно рассмотрели базовые и концептуальные установки, изложенные в первой части пособия как необходимые для понимания замысла автора. Анализ второй — практической — части не входит в задачу данной статьи. Стоит отметить лишь, что углубленная разработка современного этапа развития выделяемых автором 17 типов НРД сообщает целый ряд сведений, впервые публикующихся на русском языке. Особое значение для последующей практической ориентации в конфессиональном пространстве имеют подпункты, посвященные определению границ каждого типа НРД. В учебнике приводится ряд оригинальных статистических сведений, базирующихся на результатах авторских исследований нетрадиционной религиозности.

В целом учебное пособие «Сектоведение» Владимира Александровича Мартиновича следует признать как весьма внушительное и солидное издание, формирующее значительный спектр знаний по данному предмету, а что самое главное — позволяющее развить аналитические и систематизирующие навыки самостоятельного научного мышления у подрастающего поколения теологов и всех интересующихся данной гуманитарной проблематикой.

CONTENTS

THEOLOGY

Alexy Ilyin, priest. Postgraduate student of Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, legal expert of the Moscow Metropolia Patriarchal Administration, secretary of the Balashikha Diocese Canonical Commission, cleric of the Holy Trinity Church in Pavlino village, Balashikha Diocese, Russian Orthodox Church.

Hypostasis and Personhood in Traditional Church Ontology and in Metropolitan John (Zizioulas)’s Personalism.....7

Presented in the paper are results of the author’s research into Metropolitan John (Zizioulas)’s theological system and his concept of personhood-in-relationship. At the core of Zizioulas’s theological system is personhood fulfilling its otherness in communion with another. Critical analysis of this theology prompted the author to consider the difference between the understanding of personhood in Zizioulas’s works and the understanding of hypostasis in traditional church ontology. For the purposes of his research, the author used the classical philosophy category of subject. In his paper, he highlights substantial differences between the ecclesial hypostasis and Zizioulas’s personhood, coming to the conclusion that these categories cannot be considered identical.

Keywords: dogmatic theology, Christian ontology, substantialism, personalism, Zizioulas, hypostasis, personhood.

Antony Borisov, priest. Cand. Sci. (Theology), associate professor, lecturer of the Moscow Theological Academy and Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

Anglican–Roman Catholic International Commission: First Phase of Work, 1970–1981. Overview and Analysis of the Documents..32

The author gives an overview of and analyses the resolutions adopted by the Anglican–Roman Catholic International Commission (ARCIC) during the first phase of its work – from 1970 to 1981. The Anglican and Roman Catholic theologians – members of the ARCIC – tried to reach inter-confessional consensus on such topics as Eucharist, ecclesiastical ministry and authority in the church community. The results of the ARCIC’s work provoked a mixed reaction within the Roman Catholic Church. The Anglican community, in fact, denounced the ARCIC’s statement on ecclesiastical ministry by having enabled women to be ordained as presbyters and bishops.

Keywords: Roman Catholicism, Anglicanism, inter-Christian dialogue, Eucharist, female priesthood, church governance.

Boris Osipian.

Cand. Sci. (Law), associate professor, senior researcher at the Constitutional Law Department of the Institute of Legislation and Comparative Law under the Government of the Russian Federation (2008-2011); founder and director of the Institute of Lawmetry and the Universal Theory of Law in Boston, Massachusetts, USA (since 2017).

The 1130 Code of Laws by David Alavkavordi, Son of Alavik, As a Medieval Document of Christian Canon Law.....69

In his article «The 1130 Law Book of David Alavkavordi (Son of Alavik) as a Medieval Monuments of Christian Canonical Law», the author, through a thorough survey and study of the text of one of the most famous medieval Armenian law books, as well as the socio-historical conditions of its author's compilation, showed the traditional Christian foundations of the faithful Armenian legal consciousness, legislation, justice, and law and order, from which the spiritual and legal views, and scientific concepts of the two subsequent equally well-known Codes of Armenian Canonical and customary law and legislation, were stemmed in the form of the 1184 Code of Law (Sudebnik) of saint Mkhitar Gosh of, and the 1265 Code of Law (Կանոնագրք) of saint Smbat Sparapet (Gundstable).
 Keywords: traditional Christian religion, true Armenian legal consciousness, spiritual and legal views, canonical and customary law, medieval Armenian judicial codes and law books

HISTORY OF THE CHURCH

Archbishop Antony of Grodno and Volkovysk. Cand. Sci. (Theology), ruling bishop of the Grodno Diocese of the Belarusian Exarchate of the Russian Orthodox Church.

Archbishop Venedikt (Bobkovsky) (1876-1951): His Life and Service to the Church Unity.....89

The paper is dedicated to the life and ecclesiastical ministry of Archbishop Venedikt (Bobkovsky), who from 1941 to 1944 served as the ruling hierarch of the Grodno Diocese. Being the closest associate of Metropolitan Panteleimon (Rozhnovsky), First Hierarch of the Belarusian Orthodox Church, Archbishop Venedikt went down in history as a principled champion of the ecclesiastical unity of Eastern Slavic peoples and a staunch opponent of the Belarusian autocephalous movement. Historical accounts presented in the paper help to gain a deeper insight into the hierarch's life and shed light on various little-known aspects of the church life in Belarus in the 1940s.

Keywords: Russian Orthodox Church, Belarusian Orthodox Church, Russian Orthodox Church Outside of Russia, Bishop Venedikt (Bobkovsky), Second World War, German occupation, emigration.

Sergy Zvonarev, archpriest. Cand. Sci. (Theology), Secretary for Far Abroad Countries of the Moscow Patriarchate's Department for External Church Relations, doctoral student of Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

Relations Between the Russian Orthodox Church and the Roman Catholic Church in the 1960s and early 70s.....117

The paper focuses on the relations between the Russian Orthodox Church and the Roman Catholic Church at a time when the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate was headed by Metropolitan Nikodim (Rotov). The presence of the Russian Orthodox Church's observers at the Second Vatican Council (1962-1965) was of great importance for the agenda of the bilateral inter-church contacts in that period. Theological meetings became a significant part of the Orthodox-Catholic relations, enabling both sides to learn more about each other's present-day theological views on different topics, first of all, on social structure. Another important aspect of cooperation were peace-making initiatives aimed at easing international tension. Correspondence between the heads of the two Churches, mutual visits of their respective delegations, presence of the Moscow Patriarchate's representatives at major events of the Roman Catholic Church, exchange of official publications, pilgrimage to the holy sites of the undivided Christianity and academic contacts – all that was aimed at strengthening ecclesial contacts between Moscow and Rome. Certain decisions in sacramentology adopted by the supreme authority of the Russian Church as part of mutual rapprochement met with a mixed reaction in the Orthodox world.

While the two Churches were developing their relations, the Soviet authorities tried to get the dialogue with the Vatican on track. The latter, in its turn, strived to promote its "eastern policy" and was interested in strengthening ties with both the Soviet state and the Russian Church. The issue of Unia was an aggravating factor in the relations between the Russian Orthodox Church and the Roman Catholic Church, as well as between the USSR and the Vatican. The Holy See's attempts to resolve the problem pertaining to the situation of the Greek Catholic Church in the Soviet Union faced opposition of the Soviet authorities and caused tension within the Moscow Patriarchate. At the time, the Russian Church was open to contacts with Italian statesmen, which enhanced its international standing. Keywords: Roman Catholic Church, Vatican, Second Vatican Council, Greek Catholic Church, Uniates, Metropolitan Nikodim (Rotov), Cardinal Willebrands, Pope John XXIII, Pope Paul VI, Metropolitan Josyf Slipyi.

BIBLIOGRAPHY

Igor Ivanov, priest. PhD in Philosophy, associate professor, head of Foreign Languages Department and associate professor of Theology Department of the St. Petersburg Theological Academy, chief editor of Works and Translations Academic Journal, head of the Byzantine Cabinet Project of the St. Petersburg Theological Academy.

Review of Sect Studies Textbook by Vladimir Martinovich.....159
(Textbook for Bachelor of Theology (2023). Moscow: Education Committee of the Russian Orthodox Church; Publishing House of the Moscow Patriarchate).

Формат 60x90/16.
Отпечатано в цифровой типографии ООО «Буки Веди»
на оборудовании Konica Minolta
119049, г. Москва, Ленинский проспект, д.4, стр. 1 А
Тел.: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com
www.bukivedi.com