

Св. Киприан в русском богословии первой трети XX в.

Хондзинский П. В.

Статья написана на основе анализа публикаций о наследии св. Киприана Карфагенского в русской диаспоре первой половины 30-х гг. В качестве контекстуального ряда используются хорошо известные русским авторам работы немецких исследователей О. Ричля, Р. Зом, Г. Коха. Основным выводом статьи является тезис о том, что если указанные протестантские ученые обнаруживают тенденцию ко все более положительной оценке идей и личности св. Киприана, то в русской диаспоре критичность отношения к нему только возрастает. Своего пика она достигает у Н. Афанасьева, сделавшего древнего святого творцом «универсальной экклесиологии», которую он противопоставлял первоначальной и истинной – «евхаристической». Однако критическое рассмотрение афанасьевского подхода позволяет утверждать, что его евхаристическая экклесиология была скорее модерным проектом, чем возвращением к истокам.

Ключевые слова: св. Киприан Карфагенский, св. Игнатий Антиохийский, евхаристическая экклесиология, универсальная экклесиология, Р. Зом, Н. Афанасьев, екуменизм.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Хондзинский Павел Владимирович, прот. – кандидат богословия, декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, Москва, Россия. ORCID: 0000-0001-9805-045X.

Сфера научных интересов: история русского богословия.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author): paulum@mail.ru

St. Cyprian in Russian theology of the first third of the 20th century.

Pavel V. Khondzinsky, archpr.

This article is based on the analysis of publications on the legacy of the Holy Martyr Cyprian of Carthage in the Russian diaspora in the first half of the 30s. The works of German researchers O. Ritschl, R. Sohm, G. Koch, well known to Russian authors, are used as a contextual series. The main conclusion of the article is the thesis that while Protestant scholars tend to evaluate the ideas and personality of St. Cyprian more and more positively, in the Russian diaspora the critical attitude towards him is only increasing. It reaches its peak with N. Afanasyev, who made the ancient saint the creator of a “universal ecclesiology,” which he contrasted with the original and true “Eucharistic” one. However, a critical examination of Afanasyev’s approach allows us to assert that his Eucharistic ecclesiology was more of a modern project than a return to the roots.

Keywords: St. Cyprian of Carthage, St. Ignatius of Antioch, Eucharistic ecclesiology, universal ecclesiology, R. Zohm, N. Afanasyev, ecumenism.

Relationships and Activities: none.

Pavel V. Khondzinsky Archpriest – PhD in Theology, Dean of the Faculty of Theology of Saint Tikhon’s Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia. ORCID: 0000-0001-9805-045X.

Research interests: history of Russian theology

Corresponding author: paulum@mail.ru

В качестве предварительного замечания я хотел бы указать на тот парадоксальный факт, что, несмотря на безусловную значимость экклесиологии св. Киприана для богословия XX в., никто из патрологов не задавался, по-видимому, целью, дать ретроспективно-аналитический обзор интерпретаций его наследия в русском богословии. Во всяком случае, при некоторой начитанности в истории вопроса, мне такого рода исследования неизвестны.

Исходной же точкой дальнейших рассуждений можно считать изначально не подлежащий сомнению «абсолютный» авторитет сщмч. Киприана в русской

дореволюционной богословской науке. Акцент понятным образом в целом делался на его учении о Церкви, а в частности, – на двух вопросах: о римском примате и о границах Церкви. В первом вопросе Киприан был востребован в полемике с русскими (и не только) католиками. Здесь академические богословы солидаризировались в его интерпретации, как минимум, с некоторыми протестантскими учеными, трактовавшими его аналогичным образом. Во втором, – интерес к нему был обусловлен общим тогда интересом к древнецерковной экклесиологии, в которой искали возможности возврата к истокам, безупречному каноническому устройству Церкви, и освобождению от «западного пленения». Представителям «Нового богословия», сложившегося к началу XX в.¹, импонировала в св. Киприане прежде всего его бескомпромиссность, наследниками которой в истинной Церкви они хотели бы себя видеть. В этом отношении показательным является восприятие наследия св. Киприана в «Очерках из истории догмата о Церкви» будущего сщмч. Илариона, тогда еще Владимира Троицкого.

Примерно такую же содержательную оценку деятельности и наследия св. Киприана можно найти и у других авторов этого времени от В. В. Болотова до свящ. Алексея Молчанова, будущего архиепископа, посвятившего св. Киприану монографию «Сщмч. Киприан и его учение о Церкви». Все авторы так или иначе сходятся на том, что св. Киприан, во-первых, даже если и постулировал что-то, что до него прямо не проговаривалось, тем не менее, находясь всецело в русле Предания, скорее подводил итоги тенденциям предшествующего развития, чем открывал новую страницу в экклесиологии. А во-вторых, главным упреком, который можно было бы предъявить ему, является не до конца продуманное им отношение должностных даров епископа и его личной праведности. Вопрос заключался, собственно, лишь в том, насколько существенным виделся тому или иному автору этот последний пункт.

Дополнительный интерес к Киприану уже совсем незадолго до революции вызвала полемика митр. Антония (Храповицкого) с представителями епископальной Церкви Америки, подхваченная архим. Иларионом (Троицким). Сложность состояла в необходимости согласования Киприановой позиции по вопросу перекрещивания еретиков с исторической практикой трех чинов приема в православие. Митр. Антоний предложил думать, что таинство Крещения при приеме в церковь не повторяется по икономии, для того, чтобы не смущать обращающихся, и восполняется самим актом приема в Церковь². Архим. Иларион своего учителя однозначно поддержал, сославшись на письмо Хомякова к Пальмеру³ и послание Дионисия Александрийского, цитируемое Евсевием, однако не вошедшее в «Книгу правил»⁴.

При этом русским авторам было известно по меньшей мере несколько западных концептуальных прочтений Киприановых идей. Речь идет о работах О. Ричля, Р. Зома, Г. Коха.

Наиболее критичную позицию по отношению к Киприану занимал О. Ричль, работу которого «Киприан Карфагенский и устройство Церкви»⁵ в начале прошлого века называли «эпохальной». Согласно Ричлю, Киприан существенным

¹ Подробнее о «новом богословии» см.: Хондзинский, П., прот. (2018). Русское «новое богословие» в конце XIX – начале XX вв.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия.

Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 3 (36), 145-165.

² Антоний (Храповицкий), архиеп. (1916). Переписка с представителями епископальной Церкви Америки. *Вера и разум*. 8/9, 887-888.

³ Хомяков, А. С. (1900). *Полное собрание сочинений в 8 т.*, Т. 2, 369.

⁴ Евсевий Памфил (1993). *Церковная история*. М., 248.

⁵ Ritschl O. (1885). *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*. Göttingen.

образом преобразовал устройство Церкви, причем его учение о единстве Церкви является следствием его практической деятельности⁶, а точнее – борьбы с его оппонентами, круг которых постоянно расширялся, от карфагенских пресвитеров⁷ – до Римского престола⁸, – вследствие чего Киприану приходилось не один раз пересматривать свою концепцию⁹. Чтобы доказать это, Ричль даже ввел свою, отличающуюся от общепринятой, хронологическую последовательность посланий Киприана¹⁰. На ранней стадии, по утверждению Ричля, Киприан, как правило, под церковью понимал конкретную общину¹¹. Позднее он пришел к определению Церкви, исходящему из Мф. 16: 19, согласно которому ее единство основано на единстве кафедры Петра¹². При этом в зависимости от конкретных обстоятельств менялся и взгляд Киприана на Римский престол. Изначально он акцентировался на единстве Церкви в целом, затем в период общения с папой Корнелием подчеркивал уникальное значение Рима для церковного единства, а в спорах с папой Стефаном снова забыл о нем, сделав акцент на личности епископа как такового¹³.

Переворот, произведенный Киприаном, привел к тому, что а) были ликвидированы права народа как носителя царского священства¹⁴; б) если раньше строгость церковной дисциплины была направлена на сохранение чистоты Церкви, то теперь – на послушание епископу, что не могло не привести к доминированию личных интересов епископата¹⁵.

Важное место отводит Киприану также Рудольф Зом в своем знаменитом «*Kirchenrecht*». Согласно Зому, жизнь первоначальной Церкви определялась не правом, но харизмой¹⁶. Церковь там, где по меньшей мере двое или трое собраны во имя Христа¹⁷. Каждое такое собрание и есть выявление тела Христова в его полноте¹⁸. Поэтому в Церкви нет и не должно быть оформленных общин, а поскольку важнейшей харизмой является учительство, постольку именно пророки-харизматики первенствуют в общине¹⁹, совершая Евхаристию, суть которой заключается именно в молитве, харизма же общины заключается в том, что она свидетельствует об их истинности²⁰. Переворот производит I послание Климента, в котором постулируется, что в общине может быть только один епископ, который имеет право совершать евхаристию²¹. Отсюда начинается процесс как абсолютизации формальной власти епископа (харизма связывается уже не с личностью, а с должностью), так и процесс сакраментализации евхаристии. Харизма собрания редуцируется в конечном счете к формальному согласию с решением епископа²². Церковь в полноте выявляет уже не собрание двух или трех, а община, возглавляемая епископом²³. При этом: первоначальные принципы

⁶ Vgl.: Ibid, 5.

⁷ Vgl.: Ibid, 56.

⁸ Vgl.: Ibid, 140.

⁹ Vgl.: Ibid, 200.

¹⁰ Vgl.: Ibid, 249–250.

¹¹ Vgl.: Ibid, 87.

¹² Vgl.: Ibid, 106.

¹³ Vgl.: Ibid, 140.

¹⁴ Vgl.: Ibid, 178.

¹⁵ Vgl.: Ibid, 200.

¹⁶ Vgl.: Sohm R. (1923) *Kirchenrecht. Erster Band*. München und Leipzig, 26.

¹⁷ Vgl.: Ibid, 20.

¹⁸ Vgl.: Ibid, 21.

¹⁹ Vgl.: Ibid, 69.

²⁰ Vgl.: Ibid, 54.

²¹ Vgl.: Ibid, 158.

²² Vgl.: Ibid, 179.

²³ Vgl.: Ibid, 196, S. 203.

христианской жизни переносятся на «епископскую» общину, не только в том смысле, что *где двое-или трое* – теперь означает необходимость собрания 2 или 3 епископов для поставления нового, но и в том, что каждая епископская община репрезентирует собой всю Церковь²⁴. Так появляется универсальный епископат – универсальный в том смысле, что каждый епископ является носителем католического сознания и епископом всей Церкви. Окончательно эта мысль формулируется св. Киприаном: каждый епископ владеет кафедрой Петра²⁵. Таким образом, старокатолицизм (итог развитию которого подводит Киприан) сохраняет еще в себе черты первоначального восприятия Церкви, если не в смысле харизматичности ее устройства, то по крайней мере в смысле представлений о том, что вся Церковь являет себя в каждой (только теперь уже епископской) общине²⁶.

Последний интересующий нас автор, Гуго Кох, автор монографии «Киприан и римский примат», судя по всему, подошел к наследию св. Киприана наиболее объективным и взвешенным образом и, прежде всего, отверг утверждение Ричля о том, что свою концепцию Церкви Киприан менял в зависимости от конкретных обстоятельств²⁷. Пусть «Единство Церкви» написано и по конкретному поводу, оно выражает неизменные и заветные мысли Киприана²⁸.

Киприан исходит из Мф. 16: 18, где нумерическое единство Церкви в Петре является символом ее нравственного единства²⁹. Не Петр (и не Рим) есть корень Церкви, но сама Церковь есть корень и ствол, и отделяющийся от нее теряет все. «*Ecclesia matrix* есть или... церковная община определенного места или сама великая католическая универсальная церковь, с которой связаны отдельные церкви и которая является стяженностью (*zusammenfassung*) отдельных церквей»³⁰. Хранителем единства Церкви является весь епископат. При этом каждый епископ подотчетен только Христу и, в отличие от современных епископов, не имеет судьи в своем митрополите или папе³¹. Петр возобновляется в каждом епископе, и тот владеет всем, чем владел он³². В основании определения Церкви у Киприана лежит первохристианско-пневматологическое начало³³. Гарнак неправ, когда считает, что в учении Киприана отразились политические представления об аристократическом правлении³⁴, скорее Киприан переносит на отношение епископата и Церкви отношения епископа и общины, как они представлены у Игнатия³⁵. Истинность епископа основывается а) на правильном поставлении и нравственной честности; б) на сохранении единства с соепископами и Церковью в *единстве Духа* и *союзе мира*³⁶. Предложенная Киприаном модель церковного устройства является идеальной³⁷, причем это скорее идеал прошлого, чем будущего, идеал доконстантиновской эпохи³⁸. А чем более многочисленным в связи с христианизацией империи становился епископат, тем более пастыри начинали сами испытывать нужду в верховном пастыре, которым в конечном счете мог стать только епископ Рима. Это произошло потому, что этого хотели все,

²⁴ Vgl.: Ibid, 249.

²⁵ Vgl.: Ibid, 253.

²⁶ Vgl.: Ibid, 256.

²⁷ Vgl.: Koch H. (1910). *Cyprian und der Römische Primat*. Leipzig, 142.

²⁸ Vgl.: Ibid, 8.

²⁹ Vgl.: Ibid, 11.

³⁰ Ibid, 79.

³¹ Vgl.: Ibid, 53-54.

³² Vgl.: Ibid, 41.

³³ Vgl.: Ibid, 143-144.

³⁴ Vgl.: Ibid, 144.

³⁵ Ibid.

³⁶ Vgl.: Ibid, 138.

³⁷ Vgl.: Ibid, 147.

³⁸ Vgl.: Ibid, 152.

подобно тому, как Израиль когда-то отказался от прямого богоуправления и захотел иметь царя³⁹.

Хотя названные работы вышли до 17-го года или (Ричль и Зом) даже еще в конце XIX в. и были известны русским дореволюционным авторам, которые ссылались на них в своих монографиях, к заметной переоценке наследия сщмч. Киприана русскими богословами это не привело. Ситуация меняется только в диаспоре, когда Киприанова экклесиология становится источником довольно заметной дискуссии в первой половине 30-х гг.

Впрочем, первое, как кажется, значимое хотя и краткое упоминание Киприана в это время принадлежит митр. Сергию (Страгородскому). Никак не подвергая сомнению авторитет древнего святителя, митр. Сергей предложил достаточно новаторскую его интерпретацию, когда в послании митр. Евлогию от 28.10.31. распространил Киприанов тезис: кто вне епископа, тот вне Церкви, – на собственное положение заместителя местоблюстителя, используя для этого аналогию, возникающую из сопоставления XIII–XV правил Двукратного Собора, в которых отношения священников к епископу последовательно переносятся на отношения епископов к митрополиту, а митрополитов – к патриарху⁴⁰. Тезис был, правда, оспорен С. В. Троицким в 1932 г. в работе «Размежевание или раскол»⁴¹ и прямого дальнейшего развития в 30-е годы не получил.

Первым же среди тех, кто попытался осмыслить Киприана заново в широком смысле слова, следует назвать д-ра Н. Зернова. Именно он в своей статье «Св. Киприан Карфагенский и единство Церкви»⁴² задал тон новому обсуждению взглядов св. отца. Надо сказать, что Зернов сразу в качестве предпосылки выдвигает мысль о необходимости экуменического воссоединения различных церковных деноминаций⁴³ и рассматривает Киприановы идеи именно под этим углом зрения

До Киприана Церковь представляла из себя объединение множества самостоятельных общин, которые связывало единство веры, любовь и жизнь в Духе Святом⁴⁴. Поддержание этого единства требовало «как заботу о мире внутри своей общины, так и рвение о сохранении общения ее с другими местными церквями»⁴⁵, что удавалось благодаря наличию «двух институтов: общины и епископата»⁴⁶. Община учила братотворению и братолюбью. Обучившись, единодушию в своей общине, христиане становились способны поддерживать его и с другими общинами. В то же время и епископ, с одной стороны, избирался единодушным решением общины, а с другой, – его рукоположение совершалось с участием его собратий из соседних общин⁴⁷.

Все это «делало невозможным формально-логическое определение границ истинной Церкви. Она была там, где была любовь, моральная чистота, истинная вера и братское общение с остальными частями Церкви»⁴⁸. Но в середине III в. возникает новое учение о единстве Церкви. Его автором и стал св. Киприан, «воспитанный в атмосфере римского права»⁴⁹.

³⁹ Vgl.: Ibid, 154.

⁴⁰ Сергей (Страгородский), митр. (2020). *Творения*. СПб., 408.

⁴¹ Троицкий, С. (1932). *Размежевание или раскол*. Paris. См. в особенности 104.

⁴² Зернов, Н. (1933). Св. Киприан Карфагенский и единство вселенской церкви. *Путь*. 39, 18-40.

⁴³ Ср. Там же, 18.

⁴⁴ Ср. Там же, 23.

⁴⁵ Там же, 24.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Ср. Там же, 25.

⁴⁸ Там же, 25-26.

⁴⁹ Там же, 26.

Согласно ему, земная Церковь вполне совпадает с вселенским братством тех христианских общин, которые исповедуют истинную веру, хранят нравственные предписания Нового Завета и соблюдают общение друг с другом. А для того, чтобы ни у кого не возникало сомнений, где кончаются ее пределы, он к еретикам прошлых времен добавил раскольников. Вследствие этого, именно подчинение «правильному» епископу становится необходимой гарантией пребывания в истинной Церкви, так как вне Церкви (вне единства с епископом) нет ни истинной веры, ни таинств, ни святости⁵⁰. До Киприана источником благодати считалась общинная жизнь, после него им стал единственно епископат. Так совершилась коренная перемена «во всем строе Церкви»⁵¹.

Догматическим обоснованием этого учения стало толкование св. Киприаном Мф. XVI, 18-19. Петр, получивший дары епископства ранее всех, стал, благодаря этому, символом единства, так как каждый из апостолов, а позднее и их преемники, сколько бы их ни было, в сущности, владеют все той же кафедрой Петра, обладая теми же дарами и полномочиями⁵².

Это учение Киприана «подрывало значение общины в жизни Церкви»⁵³, так как отныне существовала возможность отложить «борьбу против своего эгоизма и заменить братотворение послушанием законному пастырю»⁵⁴. Между тем, евангельские притчи учат нас скорее «тайне Церкви и тому, что истинные границы Церкви и ее природа будут открыты лишь при конце истории человечества»⁵⁵. Таким образом, есть много оснований предполагать, что до-киприановское отношение к единству Церкви «более соответствует Новозаветному ее образу»⁵⁶, вернуться к которому и есть насущная задача нашего времени. Последнее при этом более вероятно не на Западе, а на Востоке, сохранившем вопреки всему учение о соборности.

Предсказуемо резкую критику статья Зернова вызвала в Зарубежной Церкви, от имени которой выступил Ю. Н. Граббе в газете «Церковная жизнь»⁵⁷ Защищая Киприана, Граббе повторяет доводы вл. Антония и архим. Илариона, о непрекращении раскольников из жалости к их самолюбию, добавив для убедительности ссылку на помещенные в кормчей «ответы правильные Тимофея, святейшего Архиепископа Александрийского». Следует отметить, что в авторизованные VI Собором канонические вопросы-ответы свт. Тимофея, ни вопрос, ни ответ, приводимый Граббе не входят. Как бы то ни было, «то, чего хотел бы от своих православных современников Н. Зернов, т. е. отказ от учения св. Киприана и возвращение к якобы до-киприановскому строю, которому он в своей полной недомолвок статье, однако, не дает ясной характеристики, – есть просто стремление к тому, чтобы устранить всякое препятствие с пути интерконфессионализма»⁵⁸, – таков итог отповеди Граббе.

В том же 1934 г. и, кажется, даже раньше, чем Граббе, в дискуссию включается прот. Георгий Флоровский⁵⁹, который также сосредоточен на вопросе о границах Церкви. Проблематичность позиции Киприана в том, что из правильных теоретических

⁵⁰ Ср. Там же, 27-28.

⁵¹ Там же, 28.

⁵² Ср. Там же, 29.

⁵³ Там же, 35.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же, 36.

⁵⁶ Там же, 38.

⁵⁷ Граббе, Ю. Н. (1934). Совершил ли св. Киприан Карфагенский переворот в учении Церкви? *Церковная жизнь*, 11, 170-175.

⁵⁸ Там же, 175.

⁵⁹ Флоровский, Г., свящ. (1934). О границах Церкви. *Путь*, 44, 15-26.

предпосылок (Церковь одна и таинства есть лишь у Церкви)⁶⁰, он делает слишком поспешные практические выводы, проводя границы Церкви только по каноническим точкам⁶¹. Между тем, харизматические границы, которые о. Георгий незаметно отождествляет с сакраментальными, шире, чем канонические⁶². Киприан не совершил переворот в экклесиологии, однако сегодня необходимо опираться скорее на позицию Августина, который, как и Киприан, был уверен: вне Церкви нет спасения, однако различал действительность и действенность таинств⁶³. В связи с этим о. Георгий «с горестным недоумением»⁶⁴ приводит аргументацию митр. Антония, о неповторении таинства крещения по икономии.

Однако наибольший интерес для нас, конечно, представляет оценка Киприанова наследия будущим протопр. Николаем Афанасьевым.

В 39 номере «Пути» одновременно с Зерновым Афанасьев публикует статью «Каноны и каноническое сознание»⁶⁵. Последнее понятие позволяет ему уйти от зомовского противопоставления харизмы и канона, так как харизматичность начального периода Церкви заключается не в отсутствии канонического устройства, а, напротив, в том, что формы ее литургической жизни максимально соответствовали каноническому сознанию, то есть выражали вечное догматическое содержание канонов, каковое единство позднее было нарушено, если не утрачено совсем⁶⁶.

Непосредственно же Киприаново наследие разбирается в статье «Две идеи Вселенской Церкви»⁶⁷, ставшей, как известно, манифестом евхаристической экклесиологии. Для Афанасьева, как и для Зернова, Киприан – автор, произведший переворот в экклесиологии. Он именно, утверждает Афанасьев, является родоначальником новой универсальной экклесиологии⁶⁸. Произошло же это из-за того, что Киприан, согласно Афанасьеву, то, что было сказано ап. Павлом об отдельных членах общины, перенес на сами общины. Разве разделился Христос? – спрашивает Павел. «*In multa membra divisa est*» – отвечает Киприан⁶⁹. Апостол исходил прежде всего из евхаристии: «В Евхаристии происходит действительное соприкосновение и соединение мистического и эмпирического единства церкви»⁷⁰. Между тем у Киприана, «вселенская церковь есть, если не механическое, то во всяком случае внешнее соединение тесно-примыкающих друг к другу частей»⁷¹. Их единство обнаруживает себя в единстве епископата, каждый из членов которого не только является *vice Christi* в своей общине, но и обладает всей полнотой власти во вселенской церкви⁷².

⁶⁰ Ср. Там же, 15.

⁶¹ Ср. Там же, 16-17.

⁶² Ср. Там же, 17.

⁶³ Ср. Там же, 22.

⁶⁴ Там же, 19.

⁶⁵ Афанасьев Н. (1933). Каноны и каноническое сознание. *Путь*, 39, Приложение 1-16.

⁶⁶ Ср. Там же, 15.

⁶⁷ Афанасьев, Н. (1934). Две идеи Вселенской Церкви. *Путь*, 45, 16–29. О влиянии на Афанасьева идей Р. Зомы см., напр.: Barbu S. (2009). Charisma, Law and Spirit in Eucharistic Ecclesiology: New Perspectives on Nikolai Afanasiev's Sources. *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review*, 31(2), 19-43.

⁶⁸ Сам термин «универсальная экклесиология» появляется ближе к концу статьи, но, по сути, он присутствует, с точки зрения Афанасьева, уже в приводимой им начальной цитате из Киприана: «*una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa est*». (Ер. 55). Это означает, что единая Христова Церковь, мистическое тело Христа, в эмпирическом аспекте своего существования разделена на отдельные Церкви – церковные общины» (Афанасьев (1934), 17).

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же, 18.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же, 19.

При всем огромном значении личности и деятельности Киприана, его учение не завершено, так как Киприанова модель Церкви представляет собой своего рода усеченный конус, большое основание которого – единство общин, а меньшее – единство епископата. В перспективе конус стремится к завершению, каковым становится учение о римском примате⁷³. Таким образом, Киприан предначал и предвосхитил экклесиологию константиновской эпохи⁷⁴.

Однако за сто лет до Киприана было сформулировано другое – вполне согласное с апостольским – учение о Церкви, – учение сщмч. Игнатия Богоносца. У Игнатия, «как в евхаристической жертве пребывает весь Христос, так в каждой церковной общине есть вся полнота Христова тела. Отсюда, “где бы ни был Христос, там кафолическая церковь”»⁷⁵. В своем учении о Церкви Игнатий исходил, оч., из Мф. 18, 20 (*где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их*). Эти слова относятся только к церковному собранию, смысловым центром которого является евхаристия⁷⁶. Церковь там, где евхаристия, а, следовательно⁷⁷, в каждой общине присутствует вся полнота кафолической церкви, «подобно тому, как в каждой божественной Ипостаси наличествует вся божественная природа св. Троицы»⁷⁸ (курс. – П. Х.). Связь же между общинами возникает на основе осознания ими реального присутствия Христа в каждой из них⁷⁹. Правда, эта экклесиология просуществовала недолго, сменившись на Киприанову, на Западе принявшую вид церковного универсализма, на Востоке – имперского экуменизма⁸⁰. Как бы то ни было, насущная задача нашей эпохи – вернуться к евхаристическому пониманию кафоличности. Врата ада не одолеют Церкви, и даже уменьшившись до собрания трех или двух, она останется вселенской Церковью, ибо *где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их*⁸¹ – этим словами Афанасьев завершает свою статью, подводящую по сути итог дискуссии.

Добавить к ней можно только еще несколько вполне сочувственных упоминаний Киприана в появившейся чуть позже статье о. Сергия Булгакова «Иерархия и таинства». Булгаков делает акцент на доконстантиновском характере Киприановой экклесиологии в связи с концом константиновской эпохи в целом и вне проблемы кафоличности церковной общины⁸².

Постараемся теперь оценить представленные концепции. В самом общем виде можно сказать, что вектор развития концепций протестантских ученых – от Ричля к Коху – был направлен в сторону все более взвешенного взгляда на наследие древнего святого. Важной здесь представляется попытка Коха свести во едино более или менее расходящиеся почти у всех авторов концы в восприятии богословской и практической деятельности Киприана. Действительно, достаточно странно, что, признавая цельность и силу личности Киприана большинство авторов отказывало ему в этой цельности, когда речь заходила о его взглядах и его деятельности. Но если Ричль смотрит на Киприана как на беспринципного по сути прагматика, в ходе своей практической деятельности ненароком уничтожившего древнее общинное устройство Церкви, то уже Зом при всей его субъективности считает, что Киприан скорее подводит итоги предшествующему развитию, чем открывает новую «имперскую» ступень в экклесиологии. Характерно, что, задолго до Афанасьева

⁷³ Там же, 20.

⁷⁴ Там же, 21.

⁷⁵ Там же, 25.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же, 26.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же, 27.

⁸⁰ Там же, 28.

⁸¹ Там же, 29.

⁸² Булгаков, С., прот. (1935). Иерархия и таинства, *Путь*, 49, 46.

употребляя по отношению к Киприановой эkkлесиологии термин «универсальный епископат», Зом вкладывает в него совсем другой смысл, нежели Афанасьев. Согласно Зому каждый епископ у Киприана является универсальным именно в том смысле, что возглавляемая им община репрезентирует собой всю Церковь. Но только Кох догадывается, что Киприан гораздо менее противоречил себе, чем это кажется нам сегодня. И если он находил возможным одновременно требовать перекрещивания раскольников и сохранять единство с епископами, которые думали об этом иначе, то это и была его внутренне единая позиция, с понятно расставленной для него иерархией приоритетов, пусть и не сразу очевидной нам. Точно так же, как и альтернатива: харизма – должность, – (в вопросе об отношении к впадшему в грехи епископу) вероятно, не стояла перед ним в таком ракурсе, в каком мы видим ее сейчас. По справедливому замечанию Коха, следовало бы понять, насколько может быть вообще усвоено III в. наше разграничение догматического и канонического⁸³. Без учета такого взгляда на вещи, мы будем, подобно донатистам, неизбежно апеллировать к «полукиприану», как это заметил еще Гарнак⁸⁴.

Если же мы обратимся теперь к православным прочтениям Киприана, то окажется, что апелляции к «полукиприану» и здесь не были редкостью. Именно такой полукиприановой позицией можно объяснить ссылки на карфагенского святителя в предреволюционной полемике о границах Церкви, возглавляемой митр. Антонием. Однако гораздо важнее, что оценка Киприанова наследия в диаспоре подвергается, по сути, все более активной критике, и чуть ли не кардинальному пересмотру. Если Флоровский обсуждает в своей статье более участников вышеупомянутой предреволюционной полемики, чем самого Киприана, то зерновский взгляд на проблему возвращает нас скорее от Коха к Ричлю, хотя Зернов, как ни странно, апеллирует при этом непосредственно к работам Коха и утверждает, что производит свою переоценку ценностей, исходя из них⁸⁵. Однако его конечные выводы достаточно разнятся от выводов Коха. Наконец, наиболее последовательным и принципиальным критиком эkkлесиологии св. Киприана выступил, как видно, Н. Афанасьев.

Подхватывая зерновскую критику св. Киприана, Афанасьев выводит ее на новый уровень. Дело не в том, что Киприан придал чрезмерное значение епископату, понизив тем самым значение объединявшей общину любви, он вообще поставил с ног на голову всю древне учение о церкви, утверждая, что каждая поместная церковь есть не более, чем часть вселенской церкви и, таким образом, свел на нет евхаристическую эkkлесиологию, доминирующую в первые века, в частности у св. Игнатия. Чтобы понять значение этой альтернативы для Афанасьева, следует сказать хотя бы несколько слов о его концепции евхаристической эkkлесиологии как таковой. Она, как мы видели, изначально основана на тринитарной аналогии: каждая евхаристическая община выявляет Церковь в полноте в том смысле, в котором каждое Лицо Божественной Троицы обладает всей полнотой Божественной природы. Попробуем осмыслить релевантность этого утверждения.

Очевидно, что обнаружить непосредственно указанную аналогию в первые века жизни Церкви можно лишь при условии неизбежного насилия над историей понятий, поскольку сама тринитарная терминология формируется только в IV в. Но важнее другое. Даже если вынести указанный анахронизм за скобки, нам следует ответить на вопрос, насколько вообще эта аналогия применима к бытию Церкви, в которой присутствует не только божественный, но и человеческий элемент? Показательно, что человеческое начало со всем его мыслимым и

⁸³ Koch (1910), 134.

⁸⁴ Ibid, 104.

⁸⁵ См.: Зернов (1933), 29.

действительным несовершенством из евхаристической экклесиологии Афанасьева практически полностью удалено. Это достигается Афанасьевым благодаря тезису, на который он неизменно опирается в своих построениях, усваивая его также сщмч. Игнатию⁸⁶. Тезис сводится к следующему. Во всяком евхаристическом собрании не только в евхаристических Дарах в полноте присутствует сам Христос (что очевидно), но и само собрание, независимо от личной погруженности его членов в таинство и их внутреннего духовного состояния, совершенным образом воспринимает в себя всю полноту Его тела таким образом, что всецело выявляет его собой. Иными словами, итогом евхаристического собрания становится совершенная репрезентация тела Христова совокупностью членов местной Церкви в равной и полной мере⁸⁷. Таинство всегда абсолютно действенно постольку, поскольку действительно, будучи не только, так сказать, *ex opere operato*, но и *ex acceptione accepto*. С этим принимаемым на веру тезисом для Афанасьева однозначно связана необходимость иметь в одной локальной Церкви одно евхаристическое собрание. Благодаря сохранению принципа: одна Церковь – одно собрание, – и можно говорить о тождестве вселенской Церкви с евхаристической общиной, а, следовательно, и о правомочности тринитарной аналогии.

Анализ сочинений сщмч. Игнатия увел бы нас слишком далеко в сторону, здесь же достаточно сказать, что его, судя по всему, мало занимали проблемы, волновавшие Афанасьева. В этом смысле характерно, что св. Игнатий не цитирует важнейший для Афанасьева стих Мф. 18, 20, (*ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них*), ограничившись при случае предыдущим 19-м (*Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного*) и ставя выше молитвы двух, о которой говорится в 19-м стихе, молитву епископа с целой Церковью (ἡ Ἐκκλησία) (Еф. V. 2), а следовательно, вопрос, выявляет ли собрание двух полноту католической Церкви, не стоял перед ним или уж во всяком случае не был для него принципиальным. Кроме того, сомнению может быть подвергнуто вообще наличие евхаристического контекста в Мф. 18, 20. Христос не говорит здесь, что будет в (ἐν) тех (ср. с 17-й главой Евангелия от Иоанна), кто собрался во имя Его, но будет только среди (ἐν μέσῳ) них, то есть между ними (Последовав в этом отношении за Р. Зомом, Афанасьев не учел, что для Зомы значение Евхаристии сводится к молитве, а не к сакраментальному соединению со Христом). Однако, как только мы поймем это, все здание *изначальной* евхаристической экклесиологии пошатнется самым ощутимым образом, а вместе с тем неочевидной станет и альтернативность евхаристической и универсальной экклесиологии в древности в целом. Вообще странно, что Афанасьев старательно избегает мысли о том, что помимо предложенной им альтернативы возможна экклесиологическая перспектива, в которой одновременно есть место и для реально осуществляемого единства вселенской Церкви и ее репрезентации в каждой локальной Церкви. Между тем, именно эту перспективу следовало бы усвоить св. Киприану. Во всяком случае, с этой точки зрения нам становится понятнее, как в Киприановых представлениях уживается независимость каждого епископа и потребность сохранять единство епископата даже в случае возникающих между епископами разногласий. К тому же выводу подталкивает, в частности, и известное место из трактата «О единстве Церкви»: *Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur* («Епископат един, каждым [из членов] которого часть в целостности удерживается»)⁸⁸. Как пишет П. Маттеи: «...“*in solidum*” указывает на парадоксальную идентичность

⁸⁶ См. выше.

⁸⁷ Ср.: Афанасьев, Н., протопр. (2015). *Церковь Божия во Христе*. М., 237, 238, 262, 267, 291.

⁸⁸ Cyprianus Episcopus Carthaginensis et Martyr (1844). *Liber de Catholicae Ecclesiae Unitate*. Patrologia Latina, IV, 501.

между целым и частью <...>, на то, что уникальность епископа аналогичным образом заключает в себе на уровне локальном»⁸⁹.

Наконец, нельзя не задаться вопросом, почему так важна была для Афанасьева критика Киприана, неоднозначность которой признают сегодня даже такие последовательные апологеты афанасьевской системы, как В. Александров, который делает в этом пункте оговорку и признает, что интерпретация Киприана Афанасьевым «возможно, нуждается в пересмотре»⁹⁰. При этом, если за устоявшуюся сегодня точку зрения мы примем научную позицию, сформулированную в недавней монографии D'Aloisio «Церковные институты и служения у Н. Афанасьева», то увидим, что афанасьевская субъективность в отношении Киприана воспринимается здесь скорее как досадная погрешность, никак не влияющая на истолкование им, например, позиции того же сщмч. Игнатия⁹¹, чем как указание на проблемность всей афанасьевской эkkлесиологии. Между тем, по меньшей мере странно думать, что, если вся система держится на противопоставлении двух полярных концепций, то субъективность в отношении одной может мирно уживаться с объективностью по отношению к другой без вреда для целого.

Как бы то ни было, в отличие от Зернова, критикующего св. Киприана за установление видимых границ Церкви, Афанасьев, по-видимому, сам хочет провести их, только совсем иначе, используя для этого контуры евхаристической общины, в которой благодаря отождествлению локальной Церкви с евхаристическим собранием и минимизации человеческого элемента границы тела Христова идеально совпадают с ее собственными границами. Эти однозначно фиксированные очертания локализованной до предела Церкви нужны Афанасьеву не столько для того, чтобы учесть возможное глобальное сокращение христианства в будущем, сколько, чтобы достичь воссоединения разобщенных христиан с помощью тезиса, что раскола не было, так как в Эсхатоне, где совершается всегда единая и единственная евхаристия, отсутствуют все исторически возникшие проблемы и разделения, а контуры собрания и тела Христова при наложении совпадают. Ведь взаимное признание православными и католиками действительности совершаемой ими евхаристии автоматически ведет в таком случае к взаимному признанию ее абсолютной действенности, а значит, и единства.

Заключение

Таким образом, св. Киприан, судя по всему, интересен был Афанасьеву не сам по себе, но более как репрезентант альтернативного эkkлесиологического подхода, не позволяющего сегодня преодолеть разобщенность христиан. Однако, в свою очередь, это стало невольным указанием на то, что сама концепция евхаристической эkkлесиологии не есть возвращение к истокам, а модерный проект, направленный на разрешение проблем своего времени.

В этом отношении Афанасьев неожиданно сходится с митр. Сергием, который также с легкостью встроил мысль св. Киприана в канонические дискуссии XX в.

Можно также, хотя бы в качестве гипотезы, высказать и предположение, почему именно св. Киприан показался протопр. Николаю самым подходящим кандидатом

⁸⁹ Цит. По: Miltos, A. (2018) L'ecclésiologie de saint Cyprien de Carthage: un faux dilemma entre les perspectives universelle et eucharistique. *Contact*, 262, 213.

⁹⁰ Александров, В. (2007). Заметки о критике «евхаристической эkkлесиологии» Николая Афанасьева. *Вестник русского христианского движения*. 192, 1, 52.

⁹¹ «Чтение Афанасьевым "Игнатия" общепринято в литературе» D'Aloisio Chr. (2020). *Institutions ecclésiologiques et ministères chez Nicolas Afanasieff*. Loevain, 64.

на роль создателя универсальной эkkлесиологии. Еще Зернов заметил, что св. Киприан был воспитан «в атмосфере римского права». Иными словами, в противоположении позиций св. Игнатия и св. Киприана Афанасьеву могло видаться еще и противоположение восточной соборности и западного юрицизма, что не могло не импонировать создателю евхаристической эkkлесиологии, глубоко почитавшему, как известно, А. С. Хомякова и его богословские идеи.

Подводя же предварительные итоги всего предшествующего изложения, следует кратко заметить, что наследие св. Киприана оказалось востребованным русским богословием в первой трети XX в. даже более, чем в XIX в., при том что вектор его актуализации был направлен не столько на погружение в мир идей отца древней Церкви, сколько на их модернизацию с точки зрения потребностей эпохи.

Литература

1. Афанасьев Н. (1934). Две идеи Вселенской Церкви. *Путь*, 45, 16-29.
2. Афанасьев Н. (1933). Каноны и каноническое сознание. *Путь*, 39, Приложение 1-16.
3. Афанасьев Н., протопр. (2015). *Церковь Божия во Христе*. М., с. 700
4. Александров В. (2007). Заметки о критике «евхаристической эkkлесиологии» Николая Афанасьева. *Вестник русского христианского движения*, 192, I, 41-59.
5. Антоний (Храповицкий), архиеп. (1916). Переписка с представителями епископальной Церкви Америки. *Вера и разум*, 8/9, 876-894.
6. Булгаков С., прот. (1935). Иерархия и таинства, *Путь*, 49, 23-47.
7. Cyprianus Episcopus Carthaginensis et Martyr. Liber de Catholicae Ecclesiae Unitate. *Patrologia Latina*, IV. Paris, 493-520.
8. D'Aloisio Chr. (2020). *Institutions ecclésiiales et ministères chez Nicolas Afanasieff*. Loevain, p. 413.
9. Евсевий Памфил (1993). *Церковная история*. М., с. 447.
10. Флоровский Г., свящ. (1934). О границах Церкви. *Путь*, 44, 15-26.
11. Граббе Ю. Н. (1934). Совершил ли св. Киприан Карфагенский переворот в учении Церкви? *Церковная жизнь*, 11, 170–175
12. Хомяков А. С. (1900). *Полное собрание сочинений в 8 т.*, Т. 2, с. 450.
13. Хондзинский П., прот. (2018). Русское «новое богословие» в конце XIX – начале XX вв.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 3 (36), 145–165.
14. Koch H. (1910). *Cyprian und der Römische Primat*. Leipzig, p. 174.
15. Miltos A. (2018) L'ecclésiologie de saint Cyprien de Carthage: un faux dilemme entre les perspectives universelle et eucharistique. *Contakts*, 262, 201-224.
16. Ritschl O. (1885). *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*. Göttingen, p. 250.
17. Сергей (Страгородский), митр. (2020). *Творения*, СПб, с. 751.
18. Sohm R. (1923) *Kirchenrecht. Erster Band*. München und Leipzig, p. 700.

References

1. Afanasyev N. (1934). Two ideas of the Universal Church. *Way*, 45, 16-29 (In Russ).
2. Afanasyev N. (1933). Canons and canonical consciousness. *Way*, 39, Appendix, 1-16 (In Russ).
3. Afanasyev N., archpr. (2015). *The Church of God in Christ*. Moscow, p. 700 (In Russ).

4. Alexandrov V. (2007). Notes on the criticism of the "Eucharistic Ecclesiology" by Nikolai Afanasyev. *Bulletin of the Russian Christian Movement*. 192, I, 41-59 (In Russ).
5. Anthony (Khrapovitsky), Archbishop. (1916). Correspondence with representatives of the Episcopal Church of America. *Faith and reason*. 8/9, 876-894 (In Russ).
6. Bulgakov S., prot. (1935). Hierarchy and the Sacraments, *Way*, 49, 23-47 (In Russ).
7. Cyprianus Episcopus Carthaginensis et Martyr (1844). *Liber de Catholicae Ecclesiae Unitate. Patrologia Latina*, IV. Paris, 493-520.
8. D'Aloisio Chr. (2020). *Institutions ecclésiiales et ministères ches Nicolas Afanasieff*. Loevain, p. 413.
9. Eusebius Pamphilus (1993). *Church History*. Moscow, p. 447 (In Russ).
10. Florovsky G., pr. (1934). About the boundaries of the Church. *Way*, 44. 15-26 (In Russ).
11. Grabbe Yu. N. (1934). Did St. Cyprian of Carthage revolution in the teaching of the Church? *Church Life*, 11, 170–175 (In Russ).
12. Khomyakov A. S. (1900). *Complete works in 8 volumes*, vol. 2, p. 450 (In Russ).
13. Khondzinsky P., prot. (2018). Russian "new Theology" in the late 19th and early 20th centuries: on the question of the genesis and substantive scope of the concept. *State, Religion, and the Church in Russia and Abroad*, 3 (36), 145-165 (In Russ).
14. Koch H. (1910). *Cyprian und der Römische Primat*. Leipzig, S. 174.
15. Miltos A. (2018) L'ecclesiologie de saint Cyprien de Carthage: un faux dilemme entre les perspectives universelle et eucharistique. *Contact*, 262, 201-224.
16. Ritschl O. (1885). *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*. Göttingen, p. 250.
17. Sergius (Stragorodsky), metropol. (2020). *Works*. St. Petersburg, p. 751 (In Russ).
18. Sohm R. (1923) *Kirchenrecht. Erster Band*. München und Leipzig, p. 700.