

УДК-260.1

DOI: 10.24411/2224-5391-2019-10405

Протоиерей Павел Хондзинский

ИДЕЯ «ПЕРСОНАЛИЗАЦИИ» ЦЕРКВИ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX вв.

Аннотация. Под «персонализацией» Церкви в предлагаемой статье понимается такой взгляд на Церковь, при котором она рассматривается как единый «психологический» субъект действия или высказывания, иными словами — как личность. В русской традиции такие представления впервые открыто были высказаны одним из «отцов» славянофильства — А. С. Хомяковым. С их помощью А. С. Хомяков формулировал концепцию единства Церкви, альтернативную католической, одновременно ориентируясь при создании ее на восходящее к немецкой романтической философии понятие «духа» (Geist), — понятие, всегда заключающее в себе личностные коннотации и одновременно соотносимое не только с индивидуальным, но и коллективным бытием (народ, Церковь). Ближайшим источником, из которого А. С. Хомяков мог почерпнуть сходные тезисы, являлись хорошо известные ему труды немецкого богослова И. А. Мёлера. Усвоение идей Мёлера — Хомякова в русском академическом богословии дало ряд работ, более осторожно формулировавших мысль о самосознании Церкви. Параллельно идея была подхвачена русской религиозной философией, совместившей представления о Церкви-личности с представлениями о Софии. Однако легитимность последнего взгляда не была ни оспорена, ни подтверждена академическим богословием начала XX в., точно так же, как не была установлена и единая точка зрения на то, является ли предполагаемая Церковь-личность уникальной и независимой или должна быть отождествлена с личностью Второго или Третьего Лица Пресвятой Троицы. Таким образом, вопрос оказался вынесенным в богословие диаспоры, где и нашел свое дальнейшее развитие.

Ключевые слова: *эклесиология, Церковь-личность, самосознание Церкви, А. С. Хомяков, Е. П. Аквилонов, В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков.*

Цитирование. Хондзинский П. В., *прот.* Идея «персонализации» Церкви в русском богословии второй половины XIX — начала XX вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 124–142. DOI: 10.24411/2224-5391-2019-10405

Постановка проблемы

Употребляя как сами собой разумеющиеся выражения «Церковь решила», «Церковь отвергает», «по учению Церкви» и т. д., мы далеко не всегда задумываемся о том, что, указывая в них на Церковь как на грамматический субъект суждения, вольно или невольно подразумеваем под этим по меньшей мере возможность опознания ее и как психологического (личностного) субъекта высказывания или действия. Подобному взгляду способствуют и распространенные в святоотеческой письменности, питающиеся библейскими образами олицетворения Церкви как Невесты, Супруги, Матери и т. п. Таким образом с неизбежностью возникает мысль о «персонификации» Церкви, то есть богословского представления о Церкви, как некоей реальной мистической сверхличности. Насколько серьезна с богословской точки зрения эта мысль и к каким еkkлесиологическим следствиям приводит? За невозможностью в рамках краткой статьи охватить проблему в целом, остановимся на обзоре русской богословской литературы второй половины XIX — начала XX вв., дающей немалый материал для размышлений.

Хомяковское учение о Церкви-личности и его генезис

Первым русским автором, прямо высказавшимся в этом смысле, был, очевидно, Алексей Степанович Хомяков. В одной из его французских брошюр мы читаем:

«Осуждением иконоборцев она [Церковь] дала свидетельство полноте своей Свободы. Второй Никейский Собор объявил, что *Церковь, как личность живая, одушевленная Духом Божиим* (курсив мой. — *прот. П. Х.*), имеет право прославлять Божественное величие словом, звуком и образом <...> Такова Церковь в ее истории. Это история живого и неразрушимого организма, выдерживающего вековые борьбы против гонения и заблуждения»¹.

¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Он же.

В определении А. С. Хомякова, как видно, подчеркиваются 2 момента: 1) Церковь есть живой организм; 2) Церковь обладает внутренне присущей ей свободой. Эти две характеристики, собственно, и позволяют признать в итоге Церковь личностью. Но что это за личность? В каком отношении она находится, например, к Лицам Пресвятой Троицы? Как соотносятся с ней личности ее членов? Судя по всему, А. С. Хомяков не пришел к определенному ответу на этот вопрос. Действительно, мы можем встретить у него высказывания троякого рода. Согласно первым, лицо Церкви можно как будто отождествить с Лицом Христа:

– «...Христос силою безграничной Своей любви принял на Себя человеческие грехи и справедливую за них казнь, [чтобы] мог и человек силою своей веры и своей любви к Спасителю отречься от своей личности, личности греховной и злой, и облекаться в святость и совершенство Своего Спасителя <...> человек уже не то, чем он был, не одинокая личность; он стал членом Церкви, которая есть тело Христово, и жизнь его стала нераздельною частью высшей жизни, которой она свободно себя подчинила»²;

– «Евхаристия, как я сказал, есть реальное соединение души с душою и тела с телом; да и весь мир избранных, по тесному их соединению со Христом, есть уже не иное что как тело Христово <...> Церковь, в ее земном призвании, в то же время и видима и невидима. На деле она есть общество избранных Божиих, одно тело и одна душа; в этом смысле она Церковь невидимая»³;

Но в других местах (и их, кажется, больше) речь в аналогичном контексте идет уже о Святом Духе или — чаще — Духе Божиим, причем не всегда понятно, можно ли поставить знак равенства между первым и вторым выражением:

– «Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной»⁴;

Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1886. Т. 2. С. 159. В цитатах здесь и далее сохраняется орфография и пунктуация оригинала.

² Там же. С. 122–123.

³ Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // Там же. С. 233.

⁴ Хомяков А. С. Опыт катихизического изложения учения о Церкви // Там же. С. 7.

– «Церковь в ее полноте, как духовный организм, не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное; это есть Дух Божий, который знает сам себя и не может не знать»⁵;

– «Церковь есть откровение Святого Духа, даруемое взаимной любви христиан»⁶.

Наконец, иногда А. С. Хомяков просто подчеркивает индивидуальную «единичность» Церкви:

– «Заклучите человека в его личной отдельности, разорвите связь, соединяющую всех Христиан *в одну живую индивидуальность* (курсив мой. — *прот. П. Х.*) (как сделали немецкие протестанты), и вы заодно порвете связь, соединяющую Христиан с св. писанием»⁷;

– «Обряд — это свободная поэзия символов или слов, которыми Церковь, *единица органическая и живая* (курсив мой. — *прот. П. Х.*), пользуется для выражения своего познания о Божественных истинах, своей безграничной любви к своему Создателю и Спасителю»⁸;

– «Св. Писание относится к человеку, как всякий другой предмет к субъективному разумению. Для Церкви, *единицы органической и разумной* (курсив мой. — *прот. П. Х.*), это отношение есть отношение внутреннее»⁹.

Именно эти высказывания и затрудняют, пожалуй, отождествление Церкви как «разумной и органической единицы» со Св. Духом как таковым.

Но, возможно, все же некий синтезирующий (или уж во всяком случае, синкретический) характер носит следующее высказывание А. С. Хомякова: «Только Церкви святой и бессмертной, живому ковчегу Духа Божия, носящему в себе Христа, своего Спасителя и Владыку, только ей одной, связанной с Ним внутренним и тесным единением, которого ни мысль человеческая не в силах постигнуть, ни слово человеческое не в силах выразить, дано право и дана власть созерцать небесное величие и проникать в его тайны»¹⁰. Если попытаться понять это высказывание не просто

⁵ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Там же. С. 58.

⁶ Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина... // Там же. С. 228.

⁷ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина ... Парижского архиепископа // Там же. С. 154–155.

⁸ Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина... // Там же. С. 183.

⁹ Там же. С. 205.

¹⁰ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина ... г. Лоранси // Там же. С. 58.

как свободную метафору, то мы придем к своего рода «трихотомической» модели Церкви, имеющей тело, душу и дух, причем первые будут соотносимы скорее со Христом (см. выше), а третий — с Духом Святым, однако и здесь вопрос об идентификации *личности* Церкви остается открытым. Большого на основе одних только хомяковских текстов утверждать нельзя, но если мы зададимся вопросом об их генезисе, то сможем кое-что прояснить. Среди ближайших предшественников А. С. Хомякова, способных оказать на него свое влияние в интересующем нас вопросе, следует назвать свт. Иннокентия Херсонского и тюбингенского богослова И. А. Мёлера.

Следы знакомства с учением первого обнаруживают себя прежде всего в христологических высказываниях А. С. Хомякова. Так, несомненную близость с представлениями свт. Иннокентия о смысле гефсиманского моления Христа обнаруживают слова А. С. Хомякова, что «Христос, являсь во времени, но будучи вечной мыслью Отца, Христос — Человек, подобный нам человек, заключенный в немощь, в неведение, в страдание и в искушение, восстает во всем совершенстве Божественной правды, единою силою Своей человеческой воли»¹¹. Возможно, также к свт. Иннокентию восходит и цитированная выше мысль о добровольном отречении человека от своей личности ради подчинения «высшей жизни». У Херсонского святителя ей отвечает мысль о двойной личности человека — «малой», индивидуальной, и «большой», являющейся непосредственно Личностью Христа. Путь к совершенству, согласно этой иерархии личностей, лежит в постепенном отождествлении малой с большой, вхождении одной в другую, что реализуется прежде всего через полное согласие человеческой воли с волей Божественной¹². Последовательно проведенное, это учение должно было бы привести к мысли о тождественности «личности Церкви» с Личностью Христа. Однако, видимо, этот ответ не удовлетворял А. С. Хомякова и более привлекательным (или даже убедительным) казался ему ответ, с большей или меньшей степенью очевидности предложенный другим важным для него автором, И. А. Мёлером, обширные заимствования из трудов которого русским философом сегодня уже являются неоспоримым фактом в науке¹³. Именно Мёлер — во всяком

¹¹ Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина... // Там же. С. 224. Ср.: *Иннокентий (Борисов), свт.* Сочинения: в 6 т. СПб., 1908. Т. 5. С. 227–228.

¹² Ср.: Там же. Т. 6. С. 820, 851.

¹³ См., напр.: *Титова А.* Мёлер и Хомяков // Русское богословие: исследования и мате-

случае в кругу доступных А. С. Хомякову источников — поставил вопрос о главном факторе, обеспечивающем единство традиции во времени (то, что можно было бы сегодня назвать континуумом Предания), как вопрос о *единстве самосознания Церкви*. По мысли Мёлера, если бы не это единство, Церковь не могла бы существовать, «так как для нее необходимо как единство внутренней жизни, так и стабильность осознания этого единства при всех меняющихся обстоятельствах ее существования, доказать которое у нее должна быть возможность, как имеет ее моральная личность благодаря своей памяти (так мы могли бы еще назвать воплощенную Традицию)»¹⁴. Если бы не это, «то христиане по праву сомневались бы в возможности когда-нибудь узнать, что есть христианство; они по праву сомневались бы, есть ли вообще святой, наполняющий Церковь “христианский Дух” (christliche Geist) и определенное христианское сознание»¹⁵.

В последней цитате необходимо обратить внимание на выражение *christliche Geist*. Оно вновь ставит нас перед двойственностью, которую мы уже заметили у А. С. Хомякова в неопределенности взаимного отношения понятий «Дух Божий» и «Святой Дух». Теперь точно так же мы вынуждены предположить, что, признавая, безусловно, одушевленность Церкви Духом Святым, Мёлер все же по умолчанию отличал от Него дух (*christliche, göttliche Geist*)¹⁶, несущий в себе личностное самосознание Церкви. Причем в данном случае литература вопроса позволяет нам установить и первоисточник этой мысли, восходящей к тому восприятию понятия «дух» — *Geist*, — которое возникает в немецком романтизме на рубеже XVIII–XIX вв. и которое подразумевает, с одной стороны, его (духа) неизменно личностный характер, а с другой — полагает возможным и существование единого духа народа, государства, Церкви¹⁷. Очевидно, что А. С. Хомяков склоняется к аналогичной трактовке.

Можно прийти к тому же самому выводу и с другой стороны. По мысли А. С. Хомякова, «проявлением» существа личного может быть

риалы. М., 2014. С. 48–78.

¹⁴ *Möhler J. A. Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenfater der ersten Jahrhunderten. Darmstadt, 1957. S. 52.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Ср.: *Geisser H., Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler. Göttingen, 1971. S. 41.*

¹⁷ *Vgl.: Hildebrand R. Geist. Halle, 1926. S. 203; Ibid. S. 218–219.*

только личность¹⁸. Но тогда Церковь, будучи «проявлением» Духа Божия (Ср. выше определение «Церковь есть откровение Святого Духа...»), также должна быть личностью. Таков предварительный итог проникновения в смысл хомяковских высказываний о лице Церкви. Если же мы зададимся вопросом, были ли у А. С. Хомякова какие-то дополнительные основания для формулирования тезиса о Церкви как «живой личности», — то, вполне возможно, мы найдем их в необходимости представить «зеркальную» альтернативу католическому учению о папе, репрезентирующем в своем лице единство и непогрешимость Церкви¹⁹.

Проблема персонализации Церкви в русском академическом богословии

Двинувшись теперь по хронологической оси вверх, занимающую нас тематику мы найдем уже только у авторов последней четверти XIX — начала XX вв. В это время идет активный процесс усвоения хомяковских идей академической наукой, — процесс, ставший одной из составляющих возникновения «нового богословия»²⁰. В этом процессе можно обнаружить и следы рассмотренных выше тезисов, транслируя которые, авторы-академисты однако, как правило, не идут дальше рассуждений о (само-)сознании Церкви. Так, профессор Санкт-Петербургской духовной академии А. Л. Катанский писал в своей статье «Об историческом изложении догматов»: «При всегдашнем, по обещанию Спасителя, руководстве Духа Святого, сознание

¹⁸ Хомяков А. С. О библейских трудах Бунзена // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 276–277.

¹⁹ Ср. в цитированной выше брошюре А. С. Хомякова: «Или: истина дана единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе, или она дается каждому лицу, взятому порознь, без всякого отношения к прочим. Чтоб избежать этого последнего вывода и вытекающей из него анархии, нужно было, вместо нравственного закона, который для юной гордости германо-римских народов казался стеснительным, поставить какой-нибудь новый закон, внутренний или внешний, такой закон, который бы облегчал определения западно-церковного общества несомненно обязательностью или, по крайней мере, придавал бы им вид такой обязательности. Необходимость в этом законе, мало-помалу, создала понятие о папской непогрешимости» (Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Там же. С. 102).

²⁰ См. подробнее: Хондзинский П., прот. 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. 2018. № 3 (36). С. 145–165.

церковное теряет уже характер человечески ограниченного, переменчивого, нетвердого сознания и является с характером твердого, неизменного, достойного и надежного хранителя мыслей ума Божия. Такому-то сознанию вверены были Христом Спасителем принесенные им на землю истины. И Церковь, как приняла их, так и сохранила неизменно»²¹. Его ученик, будущий протопресвитер Евгений Аквилонов, в своей первой, не прошедшей апробацию Синода, магистерской диссертации «Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом», еще более заметным образом апеллировал к мёлеровско-хомяковской концепции и, хотя не решался прямо назвать Церковь личностью, совершенно определенно и прямо говорил о самосознании Церкви, отождествляя его с Преданием и сопоставляя в этом смысле с самосознанием личности или народа: «И как с исчезновением самосознания в отдельном человеке и национального гения в народе, наступает разложение жизни, так и Церковь, поскольку она есть носительница истинной жизни, решительно не может существовать без Предания. Предание — это Дух Христов, оживляющий Церковь и составляющий ее внутреннюю сущность»²². Не менее близок к Мёлеру — Хомякову был и архим. Сильвестр (Малеванский): «Если важно для каждого, интересующегося вопросом о церкви, познакомиться с жизнью ее в течение этого периода, — писал он в своей диссертации «Учение о Церкви в первые три века христианства», — то не менее, если не более, должно быть важно для каждого познакомиться с **воззрением Церкви этого времени на саму себя, или, если так можно выразиться, с ее самосознанием**, определявшим самый характер и направление ее жизни, тем более, что в этом самосознании высказывалось даже нечто большее, чем в жизни, так как оно говорило не столько о том, какова была Церковь в одно определенное время, сколько о том, *какою она должна быть во все времена*» (курсив мой. — *прот. П. Х.*)²³.

Непосредственной отсылкой к соответствующему уже скорее хомяковскому, чем мёлеровскому тексту звучит замечание архим. Илариона (Троицкого) в статье «Священное Писание, Церковь и наука»: «Именно в самосознании Церкви дано знание о подлинности книг Священного

²¹ Катанский А. Л. Об историческом изложении догматов // Христианское чтение. 1871. № 5. С. 819.

²² Аквилонов Е. Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом. СПб., 1894. С. 249.

²³ Сильвестр (Малеванский), архим. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872. С. 4.

Писания. Эти книги писаны для Церкви, вручены они Церкви, она хранила их и она же на Соборах выразила свое знание о данных ей книгах, как о подлинно апостольских богодухновенных Писаниях. В определении Соборов мы слышим голос Церкви, которую можно считать как бы одной личностью, потому что она оживляется единым личным Духом Божиим»²⁴. Как видно, архим. Иларион гораздо более определенно, чем его источник, отождествлял в данном случае лицо Церкви с Третьим Лицом Пресвятой Троицы.

Косвенным образом отозвался на проблему и учитель архим. Илариона (Троицкого) будущий мученик Иван Васильевич Попов, который при разборе II послания Климента Римского к коринфянам отмечал, что, согласно учению автора послания, «Церковь есть живое духовное существо, происшедшее от Бога ранее сотворения мира»²⁵. Этот сам по себе нейтральный комментарий учителя важен тем, что дал толчок к развитию идей еще одного ученика, о. Павла Флоренского, но прежде чем перейти к его работам следует сказать о концепции Церкви, предложенной «отцом русской софиологии» Владимиром Соловьевым.

Персонализация Церкви и русская софиология начала XX в.

Представления о Церкви (Богочеловечестве) как живом организме присутствуют у В. С. Соловьева, начиная с ранних работ. Так, в «Чтениях о Богочеловечестве» он говорит, что «если в вечном первобытном мире идеальное человечество есть тело божественного Логоса, то в природном происшедшем мире Церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, т. е. исторически обособленного в богочеловеческой личности Иисуса Христа»²⁶. В «Великом споре и христианской политике» утверждается, что если совершенным человеком является тот, который, «обладая полною силой и энергией подчиняет все человеческое в себе высшему Божеству»²⁷, — то «человечество является теперь как живое богочеловеческое тело, или церковь»²⁸. Очевидно, что за этими

²⁴ *Иларион (Троицкий), смчм.* Священное Писание, Церковь и наука // Он же. Творения: в 3 т. М., 2004. Т. 3. С. 215.

²⁵ *Попов Иоанн, мч.* Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006. С. 54.

²⁶ *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве // Он же. Собрание сочинений: в 10 т. СПб., 1912. Т. 3. С. 171.

²⁷ *Соловьев В. С.* Великий спор и христианская политика // Там же. СПб., 1914. Т. 4. С. 30.

²⁸ Там же. С. 32.

выражениями мы можем предполагать христологический акцент, хотя сам Соловьев определенно об этом не высказывается.

В «Истории и будущности теократии» представление о Церкви как реальном, особом, живом, богочеловеческом существе еще более усиливается и понятно почему: «Если не видеть во вселенской церкви такого самостоятельного богочеловеческого существа, тогда конечно нельзя говорить о развитии церкви и ее учения»²⁹. Кажется, именно это является в данном случае самым важным для Соловьева, хотя в указанной работе отчасти конкретизируется и личность Церкви-существа. Мы узнаем, что свободной верой «каждый личный ум связан с вселенским умом церкви»³⁰, что во всех актах вселенской Церкви «действует само богочеловеческое существо вселенской церкви, в коем божеское начало нераздельно и неслиянно сочетается с началом человеческим»³¹ и что, наконец, «при сознательном и добровольном примирении частных церковных интересов с высшим интересом целей церкви <...> данное фактическое единство церкви самодеятельностью ее членов превращается в *свободное нравственное единство*. На этой ступени своей жизни и сама церковь не есть уже только духовно-физический, благодатно-природный *организм*, но и *духовно-нравственное существо*, она не есть уже только тело Христово, но и *невеста Христова*» (курсив мой. — *прот. П. Х.*)³². Таким образом, мёлеровское *единство* самосознания уступает здесь скорее место психологически обусловленному *становлению* сознания. Представление о Церкви-Невесте как будто подразумевает и ее личностную обособленность от Личности Христа.

Интересующая нас проблематика находит свое развитие в следующем крупном труде В. С. Соловьева, «Россия и вселенская Церковь», где он пытался построить столь важное для него учение о Софии в прокатолическую догматику, в том числе — экклесиологию. Именно здесь выясняется, что Церковь представляет собой одну из форм воплощения единого богочеловеческого существа, Софии, «центральное и вполне личное обнаруже-

²⁹ Соловьев В. С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни). Кн. 1 // Там же. Т. 4. С. 332.

³⁰ Там же. С. 327.

³¹ Там же. С. 333.

³² Соловьев В. С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни). Кн. 5 // Там же. С. 612.

ние которой есть Иисус Христос; женственное дополнение — Святая Дева и вселенское распространение — Церковь»³³, — однако в этом утверждении остается все-таки по-прежнему много неясного. С одной стороны, можно предположить, что Божественная Премудрость, *Σοφία*, имплицитно персонафицируется В. С. Соловьевым³⁴, с другой, — он настойчиво подчеркивает, что «единый личный и действенный центр» «организма богочеловеческого воплощения» есть Иисус Христос, и только его «единое субстанциональное основание — телесность Божественной Премудрости»³⁵.

Эта двойственность была замечена давно. В частности, за нее критиковал Соловьева уже упомянутый о. Павел Флоренский: «По учению Вл. Соловьева, София — не только идеальная личность Твари, но и “Субстанция Пресв. Троицы” <...> Нет надобности разъяснять, как друг от друга далеко отстоят это учение об отдельной от Ипостасей Сущности Божией и православное учение Афанасия В.»³⁶. Обратим внимание на то, что Флоренский критикует Соловьева с позиции, — как ему кажется, во всяком случае, — свт. Афанасия и вернемся к этому позднее, а пока посмотрим, как сам о. Павел решал ту же проблему.

Центральным в данном отношении текстом является, конечно, «Столп и утверждение истины», но не меньший интерес представляет и недавно опубликованная ранняя работа о. Павла «Понятие о Церкви в Священном Писании», упоминаемая в «Столпе» под названием рукописной работы «Идея Церкви». При чтении ее в глаза бросается обилие присутствующих в ней соловьевских идей, которые о. Павел честно старается вывести из Священного Писания: здесь мы найдем и сопоставление благовещения Марии о Боговоплощении личном с благовещением Петру о Боговоплощении социальном (*Ты еси Петр...*)³⁷, и подробно развернутое обоснование соловьевской же идеи, что Церковь символизируется образами Здания (храма), Тела, Невесты (Жены)³⁸, и, конечно,

³³ Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1991. С. 363.

³⁴ См., напр.: Там же. С. 364. Во всяком случае, это может быть понято и так.

³⁵ Там же. С. 366.

³⁶ Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины. М., 2012. С. 774.

³⁷ Флоренский П., *свящ.* Понятие Церкви в Священном Писании // Он же. Богословские труды: 1902–1909 / [сост. Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. ст., комм. Н. Н. Павлюченкова]. М., 2018. С. 248.

³⁸ Там же. С. 327.

самую мысль о Церкви как самостоятельном существе. Пожалуй, уже здесь эта мысль проводится гораздо более последовательно, чем у Соловьева, но никак не связывается с мыслью о Софии (во всяком случае открыто), да и о самой Софии в тексте упоминаний нет. При этом о. Павел настаивает на том, что: а) «Христос, Церковь и верующие связаны реальным (а не нравственным только) единством»³⁹; б) «Церковь — реальный субъект, живое Существо, но не институт или отвлеченное понятие. Как и всякий индивид, она — *unicum*, единственное в своем роде; но вместе с тем индивид католический»⁴⁰; в) ее существование «для себя» выражается в единстве самосознания⁴¹, которое основывается на единстве оживляющего Церковь Святого Духа⁴²; д) таким образом, она есть личность, так как «самотождество сознания» и составляет ее ядро⁴³.

Без определенного ответа, собственно, остаются по-прежнему 2 вопроса: что это за личность и в каком отношении она находится к личностям входящих в Церковь ее членов. Зато на указанные вопросы дается вполне определенный ответ в «Столпе».

Искомая личность есть «любовь-идея-монада»⁴⁴, четвертый относительно Лиц Святой Троицы и первый относительно твари «ипостасный элемент»⁴⁵, «много-единое существо», в котором «все — единосущно и все — разно-ипостасно»⁴⁶, — «Это “Великое Существо”, — но не то, которому молился О. Конт, а воистину великое, — Оно есть осуществленная **Мудрость Божия**, **ἡ σοφία Χοχμά**, **Σοφία София** или **Премудрость**»⁴⁷ <...> Единая в Боге, она множественна в твари»⁴⁸. В небесном аспекте Церковь-София предстает как Тело Христово или «пред-существующее, очищенное во Христе Естество твари»⁴⁹, взятая же в аспекте земном —

³⁹ Флоренский П., *свящ.* Понятие Церкви в Священном Писании. С. 270.

⁴⁰ Там же. С. 320.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 321.

⁴³ Там же. С. 361.

⁴⁴ Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины. С. 326.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 327.

⁴⁷ Там же. С. 328.

⁴⁸ Там же. С. 332.

⁴⁹ Там же. С. 353.

как «совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирической стороною в Тело Христово»⁵⁰. Таким образом, не являясь в строгом смысле слова Божественной Ипостасью, София как личность отлична от Логоса.

Кроме того, «Столп» интересен тем, что его автор, как уже отмечалось, стремится апеллировать к учению святых отцов и прежде всего «исходит из идей св. Афанасия Великого»⁵¹. Этот выбор, очевидно, не случаен и во многом определяется работами и взглядами упомянутого выше профессора Московской академии И. В. Попова. Действительно, о. Павел не только прямо ссылается на его конспект лекций по патрологии и работу «Религиозный идеал свт. Афанасия Великого», но и, например, уже без отсылок к первоисточнику воспроизводит данную Поповым оценку личности и значения свт. Афанасия⁵². Вероятно, близки были о. Павлу и мысль Попова, что платонические симпатии свт. Афанасия особенно заметны становятся там, где «по крайней мере по словесному выражению, Слово Божие так удивительно совпадает с платонизмом — Логос есть Божья Сила и Божья Премудрость»⁵³; — и усваиваемое Поповым святителю представление о Логосе «как Премудрости Божьей, т. е. как живой и личной совокупности божественных идей о мире»⁵⁴.

Однако, если, судя по комментариям Попова к «Посланию Климента» и «Пастырю» Ерма (два источника, на которые вслед за учителем кроме свт. Афанасия обращает свое внимание о. Павел), отношение Ивана Васильевича к концепции Церкви-личности было нейтральным (см. выше), — то о. Павел усмотрел в этих текстах повод для обоснования своих любимых идей. Во всяком случае любопытен тот вывод, которым он дополнил разбор «Послания Климента» Поповым: «В приведенной выдержке Иисус Христос, со стороны Своего Божества отождествляется с Духом Святым, так что, как будто получается Божество о двух ипостасях, *причем Третья заменена Церковью* (курсив мой. — *прот. П. Х.*)»⁵⁵.

⁵⁰ *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. С. 353.

⁵¹ Там же. С. 352.

⁵² См.: Там же. С. 346. Ср.: *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 49–50.

⁵³ Там же. С. 66.

⁵⁴ Там же. С. 67.

⁵⁵ *Флоренский Павел, свящ.* Столп и утверждение истины. С. 338.

В свою пользу истолковал о. Павел и тексты свт. Афанасия. Надо сказать, что аналогии святителя действительно устанавливали параллель между усвоением Христом Себе страданий Церкви как Своих личных страданий, с одной стороны, и, — с другой, — усвоением Христом Себе как личной Премудрости Божией присутствия Премудрости Божией в человеке как образе Божиим⁵⁶. Однако, конечно, есть и существенное расхождение между софиологией о. Павла и «софиологией» свт. Афанасия, и когда о. Павел пишет, что «Афанасий понимает в различных местах своих творений под Премудростью весьма разное; а именно: то — Человеческое Естество Христа, то Тело Его, то Церковь, то — Сторону тварного мира, обращенную к вечности. Но... все перечисленные способы понимания слова “Премудрость” на деле суть все одна и та же София, как Бого-зданное единство идеальных определений твари»⁵⁷, — то он, конечно, не совсем прав. Ибо все толкования свт. Афанасия служат на самом деле одной цели: доказать, что Хохма Притчей Соломоновых есть Слово Божие, Вторая Ипостась Пресвятой Троицы и никто другой. Возможно, о. Павел и сам иногда чувствовал себя не совсем уверенно в этом отношении, так как в главе «Геенна» (предшествующей главе «София») он предлагал другое разрешение проблемы личности, идеальной личностью всякого человека называя уже не Софию, а Самого Христа, в Котором «явлена каждому вся полнота его собственной личности»⁵⁸.

Одновременно нуждается в прояснении и стремление о. Павла опереться в критике софиологии В. С. Соловьева на тезис свт. Афанасия о рождении Сына «из сущности Отца» (см. выше. По прямому смыслу это место надо соотносить с тем значением, которое о. Павел придает употреблению свт. Афанасием как равнозначных понятий *ὕλοστασις* и *οὐσία*, вследствие чего «ὕλοστασις, — так сказать личная сущность Отца и Сына и Духа Святого, поскольку каждый из них рассматривается отдельно от

⁵⁶ «Не должно также дивиться, — пишет святитель, — если Сын о Своем образе в нас говорит, как о Себе. Господь некогда (не утомимся повторять одно и то же) и Савлу, гнавшему тогда Церковь, на которой был Его отпечаток и образ, как будто гоним был Сам, сказал: “Савле, что Мя гониши?” (Деян 9. 4). Поэтому если бы, как сказано, сей отпечаток премудрости, сущий в делах, сказал: “Господь созда Мя в дела”, то никто не удивился бы тому» (*Афанасий Великий, свт.* На ариан слово второе // Он же. Творения: в 3 т. Т. 1. С. 296).

⁵⁷ *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. С. 347.

⁵⁸ Ср.: Там же. С. 235.

других, — нимало не сливаясь с другой ὑπόστασις, в то же время неотделима от нее»⁵⁹. Однако возможно, что в этом преподносимом таким образом о. Павлом тождестве лично-природного, постулируемом старыми никейцами, проглядывает все тот же *persönliche Geist* романтизма⁶⁰.)

Наконец, фрагментарны и также не всегда сводимы к единому знаменателю рассуждения о лице Церкви, предложенные о. Сергием Булгаковым в «Свете невечернем». С одной стороны, вслед за о. Павлом однозначно представляя себе Софию как личность⁶¹ — четвертую небожественную ипостась, — он также однозначно отождествляет ее с Церковью⁶². С другой стороны, у него можно встретить ряд рассуждений, в которых акцент ставится на том, что именно Христос есть «Личность всех личностей, Ипостась всех ипостасей»⁶³, что в Его «вселике», каждый возненавидевший Себя ради Христа может узнать свой лик⁶⁴, и что именно поэтому объединенная в Нем как в новом Адаме и являющаяся Его Телом Церковь есть «некое Существо, живой организм»⁶⁵.

Таков итог дореволюционной софиологии в интересующем нас отношении.

Выводы

Постараемся свести теперь воедино представленный выше разнообразный и разновременный материал. Мы видим, что мысль о Церкви как едином живом организме, оформляющаяся в русском богословии во второй половине XIX в., не вполне тождественна апостольскому представлению о Церкви как Теле Христовом хотя бы потому, что переносит акцент с единства, вытекающего из единства Главы, на единство

⁵⁹ Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины. С. 59.

⁶⁰ Ср. у о. Сергия Булгакова толкование стиха Ин 5. 24 (*Дух есть Бог*): «Бог есть Дух и, как таковой, имеет личное самосознание, “ипостась”, и природу, “усию”, и это нераздельное соединение природы и ипостаси есть жизнь Божества в себе, которая одновременно является и лично-сознательной, и природно-конкретной. Это соотношение между ипостасью и природой, неразрывная связь их, свойственны одинаково и божественному, и тварному духу» (*Булгаков С., прот.* Агнец Божий. М., 2000. С. 125–126).

⁶¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 187.

⁶² Там же. С. 188.

⁶³ Там же. С. 300.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же. С. 298.

в себе. Одновременно эта мысль не позволяет прямо сделать вывод, что личность Церкви тождественна Личности Третьего Лица Божественной Троицы, Святого Духа. Далее всех в этом отношении заходит А. С. Хомяков — авторы академические высказываются осторожней, фокусируясь в основном на понятии самосознания Церкви и за редким исключением не отваживаясь сделать следующий шаг.

Причинами этой так или иначе возникающей «персонификации» Церкви можно считать: 1) у А. С. Хомякова потребность дать альтернативу католической концепции, в которой единство и непогрешимость Церкви персонифицировались в лице папы Римского; 2) пришедшее в богословие из романтической философии понятие «духа» как непременно личной субстанции, независимо от того, о духе конкретного человека, народа или Церкви идет речь; 3) поднятый в немецком католическом богословии и воспринятый в этом виде русской традицией вопрос о континууме Предания Церкви как вопрос о единстве ее самосознания; 4) немного позднее присоединившееся к этому (очевидно, благодаря развитию психологии) представление о «я» как непосредственном продукте становящегося индивидуального сознания (что, собственно, и позволило Соловьеву говорить о *становлении* и *саморазвитии* церковного сознания). Сказанное в сумме дает то последовательное соединение тезисов, которое на выходе образует собой концепт Церкви-персоны, Церкви-лица: единство благодати, одушевляющей тело Церкви, своим следствием имеет единство церковного (само-)сознания, а последнее — явление единого лица Церкви, в этом смысле действительно уже не тождественного Лицу Второй или Третьей Божественной Ипостаси.

Наконец, русская религиозная философия нашла и соответствующее имя для этого лица — София. Однако и дореволюционная софиология все же двоятся в своих рассуждениях на эту тему между Ликом Христа и ликом Софии, так и не разрешив этот вопрос однозначно ни в ту, ни в другую сторону.

Дальнейшее исследование должно проследить судьбу концепта в богословии русской диаспоры XX в.

Сведения об авторе. Хондзинский Павел Владимирович, протоиерей — доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Россия, г. Москва). *E-mail: paulum@mail.ru*

Список литературы

1. Аквилонов Е. Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом. СПб., 1894.
2. Афанасий Великий, свт. Творения: в 3 т. М., 2015.
3. Булгаков С. Н. Свет невечерний М., 1994.
4. Булгаков С., прот. Агнец Божий. М., 2000.
5. Иларион (Троицкий), смч. Творения: в 3 т. М., 2004.
6. Иннокентий (Борисов), свт. Сочинения: в 6 т. СПб., 1908.
7. Катанский А. Л. Об историческом изложении догматов // Христианское чтение. 1871. № 5. С. 791–843.
8. Попов И., мч. Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006.
9. Попов И., мч. Труды по патрологии. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004.
10. Сильвестр (Малеванский), архим. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872.
11. Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1991.
12. Соловьев В. С. Собрание сочинений: в 10 т. СПб., 1912. Т. 3–4.
13. Титова А. Мёлер и Хомяков // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 48–78.
14. Флоренский П., свящ. Богословские труды: 1902–1909 / [сост. Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубочев; вступ. ст., комм. Н. Н. Павлюченкова]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.
15. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 2012.
16. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1886. Т. 2.
17. Хондзинский П. прот. 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. 2018. № 3 (36). С. 121–141.
18. Geisser H. Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler. Göttingen, 1971.
19. Hildebrand R. Geist. Halle, 1926.
20. Möhler J. A. Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenfater der ersten Jahrhunderten. Darmstadt, 1957.

THE IDEA OF 'PERSONALIZATION' OF THE CHURCH IN RUSSIAN THEOLOGY OF THE SECOND HALF OF 19TH — EARLY 20TH CENTURIES

Abstract. The author of this article suggests that the phrase “personalization” of the Church should be understood as such view on the Church, where the latter is represented as a single “psychological” subject of an action or an expression, in other words, as a Personality. Such notions in the Russian tradition were first explicitly expressed by A. S. Khomyakov — “father” of slavjanofilstvo (Slavophilism). Using such view on the Church A. Khomyakov formulated a conception of unity of the Church, which was alternative to catholic one. In the same time creating his conception A. Khomyakov used the term “Mind” (Geist), which went back to German romantic philosophy and always contained personal connotations and yet correlated with not only individual being, but also a common one (the people, the Church). The nearest source from which A. S. Khomyakov could draw similar theses was the German theologian J. A. Möhler’s works, well-known to him. Reception of the ideas of Möhler-Khomyakov in Russian academic theology generated a number of works that more carefully formulated the idea of Self-Consciousness of the Church. At the same time, the ideas were adopted by Russian religious philosophy, which combined the notion of Church-Personality with the Church-Sophia notions. However, validity of the latter view was neither contested nor confirmed by the Theological academies in the beginning of 20th century, just as there has not been formulated a single viewpoint, whether this Church-Personality is unique and independent or it should be identified with the personality of the second or the third Person of the Holy Trinity. So the question was brought up in the theological debates of the Russian diaspora, where it found its further development.

Keywords: *Ecclesiology, Church-Personality, Church Self-Consciousness, A. S. Khomyakov, Ye. P. Akvilonov, V. S. Solov'ev, P. A. Florensky, S. N. Bulgakov.*

Citation. Khondzinskii P. V., Archpriest. Ideia «personalizatsii» Tserkvi v russkom bogoslovii vtoroi poloviny XIX — nachala XX vv. [The Idea of ‘Personalization’ of the Church in Russian Theology of the Second Half of 19th — Early 20th Centuries]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2019, no. 4 (28), pp. 124–142. DOI: 10.24411/2224-5391-2019-10405

About the author. Khondzinskii Pavel Vladimirovich, Archpriest — Dr. Hab. (Theology), Professor, Dean of Theological Faculty of St. Tikhon’s Orthodox University (Russia, Moscow). *E-mail: paulum@mail.ru*

References

1. Akvilonov Ye. *Tserkov'. Nauchnye opredeleniia Tserkvi i apostol'skoe uchenie o nei kak o tele Khristovom* [The Church. Scientific Definitions of the Church and the Apostolic Teaching about It as the Body of Christ]. Saint Petersburg, 1894.

Протоиерей Павел Хондзинский

2. Athanasius the Great, St. *Tvoreniiia* [Works]. Moscow, 2015, vols. 1–3.
3. Bulgakov S., prot. *Agnets Bozhii* [Lamb of God]. Moscow, 2000.
4. Bulgakov S., prot. *Svet nevechernii* [Non-evening Light]. Moscow, 1994.
5. Florensky P., priest. *Bogoslovskie trudy: 1902–1909* [Theological Works of 1902–1909]. Moscow, 2018.
6. Florensky P., priest. *Stolp i utverzhdenie istiny: opyt pravoslavnoi teoditsei v dvenadtsati pis'makh* [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters]. Moscow, 2012.
7. Geisser H. *Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler*. Göttingen, 1971.
8. Hilarion (Troitsky), St. *Tvoreniiia* [Works]. Moscow, 2004, vols. 1–3.
9. Hildebrand R. *Geist*. Halle, 1926.
10. Innokenty (Borisov), St. *Sochineniia* [Work]. Saint Petersburg, 1908.
11. Katanskii A. L. Ob istoricheskom izlozhenii dogmatov [On the Historical Presentation of Dogmas]. *Kristianskoe chtenie — Christian Reading*, 1903, no. 5, pp. 791–843.
12. Khomyakov A. S. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. Moscow, 1900, vols. 1–8.
13. Khondzinskii P. prot. Russkoe «novoie bogoslovie» v kontse XIX — nachale XX vv.: k voprosu o genezise i soderzhatel'nom ob"eme poniatiiia [Russian “New Theology” in the Late 19th — Early 20th Centuries: To the Question of the Genesis and Meaningful Scope of the Concept]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom — State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 2018, no. 3 (36), pp. 121–141.
14. Möhler J. A. *Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenfater der ersten Jahrhunderten*. Darmstadt, 1957.
15. Popov I., st. *Konspekt lektsii po patrologii* [Summary of Lectures on Patrology]. Tver', 2006.
16. Popov I., st. *Trudy po patrologii. Sviatye ottsy II–IV vv.* [Works on Patrology. Holy Fathers of the 2nd–4th Centuries]. Sergiev Posad, 2004.
17. Sil'vestr (Malevanskiy), arkhim. *Uchenie o Tserkvi v pervye tri veka khristianstva* [Teaching about the Church in the First Three Centuries of Christianity]. Kiev, 1872.
18. Solov'ev V. S. *Rossiia i Vselenskaia Tserkov'* [Russia and the Universal Church]. Moscow, 1991.
19. Solov'ev V. S. *Sobranie sochinenii* [Works]. Saint Petersburg, 1912, vol. 3; 1914, vol. 4.
20. Titova A. Möhler i Khomiakov [Möhler and Khomyakov]. *Russkoe bogoslovie: issledovaniia i materialy* [Russian Theology: Research and Materials]. Moscow, 2014, pp. 48–78.