

ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Э. МЕРША И ЕЕ ВОСПРИЯТИЕ БОГОСЛОВАМИ РУССКОЙ ДИАСПОРЫ*

П. В. Хондзинский

Аннотация: В 1933 г. вышел принадлежащий католическому ученому Эмилю Мершу труд «Мистическое тело Христа» (*Le Corps mystique du Christ*), в котором концепция «мистического тела» прослеживалась от первохристианских времен до начала XX в. Отдавая должное отцам Востока, Мерш считал, что своего итогового синтеза концепция достигает у авторов «французской школы» XVII в., где представление о личном мистическом единстве со Христом, восходящее к рейнским мистикам, соединяется с мыслью свт. Кирилла Александрийского и свт. Илария Пиктавийского о «природном» единстве Церкви в Евхаристии. В то же время этот синтез, по мысли Мерша, придавал законченное выражение учению блж. Августина о Церкви как «всецелом Христе» — *totus Christus*. Монография Мерша была замечена авторами диаспоры. На нее написала рецензию М. Лот-Бородина, о. Сергей Булгаков почерпнул у Мерша нужные ему ссылки на блж. Августина, но наиболее вдумчиво к работе Мерша отнесся о. Георгий Флоровский. Описывая его реакцию на нее, следует учитывать, что изначально о. Георгий стоял на позиции, сформированной в русском богословии еще в начале XX в. представителями «нового богословия» и прежде всего митр. Антонием (Храповицким). Для этой позиции было характерно конституирование единства Церкви не столько на евхаристическом, сколько на нравственном уровне, представляющем, благодаря персоналистическому учению о взаимопрозрачности личностей, как единство природное. Важно также, что авторам концепции их учение представлялось тождественным святоотеческому. В статье прослеживается постепенная эволюция взглядов о. Георгия от вышеуказанной концепции, через попытку соединить учение о *totus Christus* с учением митр. Антония, к однозначно выраженному христологическому акценту в экклесиологии. Вследствие этого поздняя экклесиология Флоровского обнаруживает известную близость к экклесиологии французской школы, а значит, и к общим концептуальным выводам Мерша.

Ключевые слова: Э. Мерш, о. Георгий Флоровский, митр. Антоний Храповицкий, блж. Августин, французская школа XVII в., кардинал Берюль, экклесиология, христология, *totus Christus*.

© Хондзинский П. В., 2022.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44125\21 «Латинская церковная традиция IV–VII вв. в современном научно-богословском контексте».

Постановка проблемы

В 1933 г. в свет вышла работа бельгийского католического ученого Эмиля Мерша «Мистическое тело Христа»¹. Первый том содержал разбор текстов Писания и сочинений восточных отцов (заканчивая свт. Кириллом Александрийским), второй — древних отцов Запада и западной богословской традиции в целом вплоть до начала XX в. Ввиду обильного цитирования святоотеческих текстов работа долгое время пользовалась большим успехом, и прежде всего, конечно, в среде неотомистов, к числу которых принадлежал сам Мерш². Однако она была замечена не только католическими авторами. Уже в том же 1933 г. журнал «Путь» опубликовал на нее рецензию М. Лот-Бородиной. А кроме того, прямые ссылки на Мерша можно найти в трудах таких крупных авторов диаспоры, как о. Сергей Булгаков и о. Георгий Флоровский. Вопрос, который возникает в связи с этим, сводится к следующему: оказался ли для них труд Мерша не более чем компендиумом святоотеческих мнений или экклесиологическая позиция автора — вполне недвусмысленно выраженная в книге — дала толчок собственным рассуждениям русских мыслителей? Чтобы ответить на него, представим, прежде всего, в сжатом виде труд Мерша, мало кому сегодня известный из исследователей русского богословия.

Концептуальные тезисы Мерша

Надо заметить, что до выхода в свет этой работы Мерш опубликовал очень мало статей, но одна из них, «Воплощение и духовная традиция»³ (1929), не может не привлечь нашего внимания, так как является своего рода пролегоменами к «Le Corps mystique», акцентируя при этом некоторые важные моменты, которые проясняют для нас основные сюжетные линии монографии и концепцию автора.

Во-первых, Мерш в самом начале статьи упоминает «французскую школу» XVII в.⁴, подчеркивая, что ее учение во многом сформировало его мысль, хотя он и не во всем согласен с ее учителями⁵.

Во-вторых, значительная часть статьи посвящена томистскому синтезу, который (по мысли автора) объединяет мысль Востока (свт. Кирилл Александрийский) и Запада (блж. Августин), предлагая учение, приписывающее человечеству Спасителя «инструментальную причинность» (человеческая природа Христа есть *instrumentum conjunctum*). Поскольку Слово «восприняло человеческую природу, чтобы теснее соединиться с нами и совершеннее приспособить к нам божественное действие», постольку она (человеческая природа) сравнима «с тем

¹ Mersch É. *Le Corps mystique du Christ*. 2 t. Louvain, 1933.

² См. многочисленные ссылки на Мерша, напр.: Journet Ch. *De la personnalité de l'Église* // *Revue Thomiste*. 1969. LXIX. P. 192–200; Congar Y. *La personne "Église"* // *Revue Thomiste*. 1971. LXI. P. 613–640.

³ Mersch É. *Incarnation et doctrine spirituelle* // *Revue d'ascétique et de mystique*. 1929. P. 337–367.

⁴ Ее основными представителями считаются: кардинал П. де Берюль (1575–1629), Ш. де Кондрен (1588–1644), монсеньор Олье (1608–1657).

⁵ Mersch É. *Incarnation et doctrine spirituelle*. P. 338.

инструментом, который работник берет для выполнения своей работы»⁶. Человечество Христа, входя в нас посредством Евхаристии, придает нашим душам «сверхъестественную силу». Отсюда следует, что «воплощение имеет, по своей сути, мистическое продолжение, и Христос является главой мистического тела постольку, поскольку является Богочеловеком»⁷. Мерш убежден, что это учение полностью совпадает с учением свт. Кирилла несмотря на присущий каждому времени свой способ выражения мыслей⁸.

В-третьих, несмотря на то что «начальный принцип наших поступков в нас — это уже не мы»⁹, а Христос, последнее не означает, что пассивность есть высшая христианская добродетель («провозглашать как средство единения с благодатью чистую пассивность — значит, вдаваться в квиетизм»¹⁰). Соединение со Христом дарует высшее достоинство человеку. В заключение статьи Мерш пишет:

Союз с Богом, союз со Христом, союз со всеми людьми во Христе и в Боге — вот в чем суть, и в каком-то смысле — вообще *все*. Содействовать в себе и в других этому мистическому продолжению воплощения, каковым является *обожение* человеческого рода, — наш долг и наша главная забота. Ибо это обожение, помимо чуда и действительности таинств, должно быть произведено нашими усилиями. <...> Итак, смирение, послушание, отрешенность, молитва; но не подавленность и не ущербность¹¹.

Хотя статья, как видно, носит скорее пастырско-программный, чем историко-богословский характер, перейдя к тексту монографии, мы обнаружим, что последняя развивает многие уже знакомые мысли, только теперь находящие себе опору в текстах святых отцов (ссылки на которых в статье практически отсутствуют). К свт. Кириллу как автор, равный ему по значению, присоединяется здесь еще свт. Иларий Пиктавийский, которого Мерш даже помещает в первый том — к греческим отцам! — в силу, как он считает, его полного согласия с ними.

Схоластическому (томистскому) синтезу по-прежнему отдается должное¹², однако Мерш признает, что, точнее обозначая суть вещей, система схоластиков «не имеет ничего большего, по сравнению с тем богатством, которое ей сообщил святой Кирилл, и с той глубиной внутренней жизни, которую ей придал

⁶ Mersch É. Incarnation et doctrine spirituelle. P. 342.

⁷ Ibid. P. 341.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid. P. 350.

¹⁰ Ibid. P. 354.

¹¹ Ibid. P. 366.

¹² «Несмотря на все свое великолепие, или, точнее, во всем своем великолепии, человечество Спасителя имеет существование и спасительное действие только через Слово. Оно не имеет, таким образом, характера законченности и независимости, которых требует причинность начальная. Но оно есть инструмент в роде, свойственном только ему, и только в качестве аналогии с тем, как действуют обычные орудия. Оно довольствуется тем, что делает использующая его божественная персона или мистическая персона в отношении тех, над кем она работает (avec ceux qu'elle travaille), и его дело заключается, в конце концов, в общении с другими, во влиянии в них через некий род животворного заражения (une sorte de contagion vitale) того, чем оно владеет в полноте» (Mersch É. Le Corps mystique du Christ. T. 2. P. 213).

святой Августин»¹³. Последнему посвящено во втором томе несколько глав, где подробно с разных сторон раскрывается его учение о Церкви с особым акцентом на представлении о «всецелом Христе»: Христос, поскольку является Главой Церкви, постольку является и ее Лицом: Христос и Церковь — всецелый Христос (totus Christus) — una quaedam persona¹⁴.

Наконец, в центре внимания снова оказывается «французская школа» XVII в. Учение ее основателя, кардинала де Берюля, представлено у Мерша следующим образом:

1. Человечество Христа, будучи вполне обоженным в Нем, является для нас источником жизни, ибо Личность Христа не только владеет жизнью, но и сама есть Жизнь в силу Своего предвечного рождения¹⁵.

2. Все события земной жизни Христа допущены Им, чтобы обожить в Себе все состояния человеческой природы¹⁶. «Он не удовлетворился тем, чтобы принять плоть подобную плоти греха (Рим 8. 3), но Он пожелал принять внутреннее состояние, подобное состоянию, в котором грешник предстоит перед Богом»¹⁷.

3. В согласии с древними отцами Востока следует утверждать, что воплощение «полагает во Христе жизнь всего человечества»¹⁸, и, следственно, как Слово есть совершение (accomplissement) Его личного человечества¹⁹, так Иисус есть наше совершение, которое осуществляется (и здесь Берюль, пишет Мерш, учит в полном согласии со св. Кириллом Александрийским) через Евхаристию, посредством которой «мы сочетаемся с этой божественной субстанцией через единение реальное и субстанциональное, которое приближается совсем близко к единству Божественных Персон <...> по образцу столь божественному, столь совершенному и столь несравненному, как единение или более того единство божественных персон в Трисвятой Троице»²⁰.

¹³ Mersch É. Le Corps mystique du Christ. T. 2. P. 216.

¹⁴ Ibid. P. 82–83. Vgl.: Aurelius Augustinus, st. Enarrationes in psalmos. XXX. 2. 4 // Opera omnia. URL: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm> (дата обращения: 21.07.2022).

¹⁵ Mersch É. Le Corps mystique du Christ. T. 2. P. 284.

¹⁶ Ibid. P. 290.

¹⁷ Ibid. P. 291; 567. Vgl.: Aurelius Augustinus, st. Enarrationes in Psalmos. LXVIII. 2. 11.

¹⁸ Mersch É. Le Corps mystique du Christ. T. 2. P. 284.

¹⁹ Ibid. P. 287.

²⁰ Ibid. P. 288–289. Vgl.: Berulle P. de. Les Œuvres. P., 1665. P. 457. Для более наглядного представления о специфическом характере текстов де Берюля можно было бы привести и следующий фрагмент, который не использует в своей книге Мерш: «Там Божественная сущность, сообщаемая Лицам, Их делает Божественными и поклоняемыми: здесь Лицо сына Божия, делает эту плоть и эту душу, которые Он сообщил Себе, божественными в своем существовании (en sa substance) и поклоняемыми в своем состоянии. Там имеется общение природное и необходимое между божественными Лицами; здесь общение субстанциональное, но свободное и вольное Личности Бога с природой человека: и это второе временное общение отражает то великое высшее и чудесное общение, которое есть в Божестве, и как свой образец и как свой источник и свое начало. Я говорю, что оно его отражает как свой образец: ибо оно столь жизненно, представительно и совершенно отражено в этом втором общении, что Отцы узнавали одно в другом и свидетельствовали об одном через другое, то есть о Единстве Сына с Отцом в Трисвятой Троице через единство Сына с нами в воплощении и Евхаристии: как это открыто учеными и великими учителями, святым Кириллом и святым Иларием» (Ibid. P. 181–182).

4. «Таким образом, — объясняет де Берюль, — человечество Христа, будучи лишено человеческой личности, нас также делает обязанными отказаться от бытия законченного и самодостаточного. Оно [это бытие] существует только в личном бытии Слова, мы должны, следовательно, жить и действовать, только опираясь на Христа, относя себя и отсылая себя к Нему, подобно тому как Его человечество относится и прилепляется к Его Божеству»²¹.

5. Отсюда вытекает а) необходимость нашего полного самоотвержения; б) одновременно высокое достоинство человека во Христе²²; в) двоякость нашего соединения со Христом в Его мистическом теле: «природного» в Евхаристии²³ и «личного» — в предоставлении себя Ему, чтобы Он мог действовать через нас.

В итоге, по словам Мерша, представители французской школы «актуализировали как никто другой, как никто из нас, связь христологии и духовности и представили истину нашей инкорпорации во Христа как код нашего совершенства»²⁴.

Общий финал книги близок финалу статьи. Поскольку «французская школа» являлась не только богословской, но и пастырской, через воспитанную ею иерархию осуществилась дальнейшая трансляция учения о мистическом теле, и единственно, в чем можно было бы ее упрекнуть, — это в ее антропологическом пессимизме, который мы должны, конечно, преодолеть. Ведь учение о мистическом теле Христа в наши дни занимает в богословии все более значимое место, являясь, по сути, скрытым содержанием всех основных догматов²⁵. Более того, это учение имеет и общечеловеческое значение: «Оно на деле показывает людям, что есть общество, образованное самим Богом, есть общество сверхъестественного совершенства — идеал, недоступный, конечно, естественным сообществам, но весьма поучительный. Здесь видно, что единство общества в целом и углубление личной жизни в каждом члене возрастают совместно: та же привязанность ко Христу, которая усиливает сверхъестественное единство каждого члена [со Христом], связывает его и со всеми другими в общем единстве»²⁶.

Не ставя своей целью дать критическую оценку мершевского труда в целом, обратим внимание только на один момент, важный для дальнейшего: та связь «христологии и духовности», которую Мерш вменяет «французской школе», складывается, во-первых, из сочетания в мысли де Берюля, как отмечают современные исследователи, августирианской традиции и наследия рейнских мистиков²⁷ (или сочетания учения о *totus Christus*, страдающем в своих членах, и мистическом отвержении самости, позволяющем нам стать «прозрачными» для Христа в нас). Во-вторых, — из встраивания в эту мистико-богословскую концепцию учения об евхаристическом обожении свт. Кирилла и Илария, что

²¹ Mersch É. *Le Corps mystique du Christ*. Т. 2. P. 292.

²² Ibid. P. 292–293.

²³ По словам Мерша, кардинал де Берюль говорит об этом «всегда как святой Кирилл Александрийский» (Ibid. P. 289). Cp.: Berulle P. de. *Les Œuvres*. P. 182.

²⁴ Mersch É. *Le Corps mystique du Christ*. Т. 2. P. 297.

²⁵ Cp.: Ibid. P. 342–343.

²⁶ Ibid. P. 335.

²⁷ Cp.: Ward R. *The Christologie of the French School // Christ Unabridged. Knowing and Loving the Son of man*. L., 2020. P. 151; cp.: Mersch É. *Le Corps mystique du Christ*. Т. 2. P. 282.

явилось, скорее всего, следствием известных исторических обстоятельств — необходимости вести полемику с протестантами о реальности присутствия Христа в Святах Дарах²⁸.

После этого уточнения мы можем перейти к реакции русских авторов на монографию Мерша.

Русские отклики на Мерша

Первой, судя по всему, на монографию Мерша откликнулась М. Лот-Бородина. В своей рецензии она сперва напоминала о подходе к теме восточных отцов (начиная со св. Иринея Лионского) в связи с их представлением об обоженнии, вытекающем из их христологии: «Лишь добровольное принятие Логосом целокупной человеческой природы сделало возможным не только исцеление ее, но одновременно и обожение, т.е. соединение по благодати с “единосущной и нераздельной Троицей” в недрах Божества»²⁹. Затем, давая краткий обзор первого тома, рецензент отмечала «почтительное внимание» Мерша к голосу отцов Востока и обилие интересных цитат³⁰, из которых особенно выделяла относящиеся «к непосредственному воздействию Св. Духа»³¹ (благодаря чему «икономия Пресв. Троицы во внутреннем процессе обожения разумной твари представлена здесь с ясной убедительностью, довольно редкой у современных католических писателей»³²); сожалела, что автор почти не уделил внимания Дионисию Ареопагиту, прп. Максиму Исповеднику и позднейшим авторам восточной традиции.

Как ни странно, гораздо более критично рецензент оценивала второй — «латинский» — том книги, в частности, упрекая Мерша «в слишком беглых обобщениях» и умолчании о германских бенедиктинцах XII в.: «Эти теологи — чистые платоники создали под несомненным влиянием греческой патристики насыщенную подлинным пафосом доктрину, где сияет идея мистического Тела Господня и обоженного через него, им воскрешенного человечества»³³. В целом, однако, труд Мерша оценивался вполне положительно: «Всякий истинный христианин радостно подпишетя под прекрасными заключительными словами отца Мерша: “Между Словом воплощенным и любым христианином в Церк-

²⁸ Во всяком случае, де Берюль не только касается этой темы в разных своих сочинениях, но и посвятил ей особый *Discours de L'Eucharistie* (Vgl.: Berulle P., de. Les *Œuvres*. P. 449–473). Кроме того, следует заметить, что, хотя, конечно, и блж. Августин исповедовал реальность присутствия Христа в Евхаристии, но, если для святителя Кирилла (и Илария) ключевым текстом при формулировании тезиса о евхаристическом единстве был текст Ин 17. 21 (*Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе...*), то логика блж. Августина при толковании того же текста была совершенно другой: «Так, следовательно, суть в нас или мы в Них, да будут Те едино в Своей природе, а мы едино в нашей. Суть, конечно, Они в нас, как Бог в храме Своем; также и мы в Них, как творение в Творце своем» (Aurelius Augustinus. In *evangelium Ioannis tractatus vigintiquatuor*. CX. 1).

²⁹ Лот-Бородина М. *Émile Mersch // Путь*. 1934. № 42. Январь-март. С. 93–94.

³⁰ «На них наш автор вообще щедр, за что читатель ему всегда признателен» (Там же. С. 94).

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же. С. 95.

ви, которую вмещает в Себя Христос... существует союз онтологический, союз мистический, трансцендентный, сверхъестественный, который Один Бог может постигнуть, как Он Один может реализовать его»³⁴.

Чтобы сделать более понятной позицию Лот-Бородиной, следует напомнить, что к тому времени она уже была автором известных статей об обожении³⁵, основанных, с одной стороны, на противопоставлении Запада и Востока, персонифицированных ею в фигурах блж. Августина и Дионисия Ареопагита³⁶, а с другой — на отзвуках булгаковской (восходящей к Соловьеву) концепции богочеловечества. Последнее, в частности, подтверждается упоминанием тех самых германских бенедиктинцев XII в. не только в рецензии, но и в названных работах Лот-Бородиной, где дается отсылка к статье Р. Рохолья «Платонизм в немецком средневековье»³⁷. В ней Рохоль доказывает, что для бенедиктинцев XII в. становление человечества являлось «вершиной теогонического процесса, в котором Сын происшедшую из Него множественность возвращает в Себя как дополнение к Своему собственному совершенству»³⁸. И именно эта мысль — как истинная мысль православного Востока — выдвигается Лот-Бородиной на первый план³⁹.

Вторым русским автором, обратившим внимание на книгу Мерша, был о. Сергей Булгаков, впрочем, это внимание было чисто ситуативным: из соответствующей сноски в «Невесте Агнца» следует, что именно от Мерша о. Сергей узнал об учении блж. Августина о *totus Christus* и вытекающем из него представлении «о страдании Христа в верных Своих»: «Воскресший и Вознесшийся Христос, согласно обетованию Своему, таинственно пребывает в человечестве *всегда, ныне и присно и во веки веков*, с ним не отождествляясь, но и от него не отделяясь. <...> Особенно сильно это выражено у блж. Августина. (См. сопоставление

³⁴ Лот-Бородина М. Emile Merch. С. 95.

³⁵ Lot-Borodine M. La doctrine de la « déification » dans l'Église grecque jusqu'au XI e siècle // Revue de l'histoire des religions. 1932. Vol. 105. P. 5–43; Vol. 106. P. 525–574; 1933. Vol. 107. P. 8–55, 245–246.

³⁶ Это характерное противопоставление возникает еще в последней трети XIX в. в немецкой Dogmengeschichte (vgl.: Ritschl A. Über die Methode der älteren Dogmengeschichte. Jahrbücher für Deutsche Theologie. Bd. XVI. Berlin, 1871. S. 199; Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. III Band. Leipzig, 1897. S. 129) и подхватывается русскими авторами — прежде всего А. Бриллиантовым и И. Поповым. Причем, если Ричль и Гарнак выдвигали и у Дионисия, и у Августина на первый план сакраментально-иерархический (экклесиологический) аспект, пусть и по-разному оформленный, то русские авторы сосредоточились более на различии восточного и западного подходов в мистическом богопознании (подробнее см.: Хондзинский П. В., прот. Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 1. С. 54–73). Именно на их труды ссылается в своих статьях об обожении Лот-Бородина. Ср.: Lot-Borodine M. La doctrine de la « déification » dans l'Église grecque jusqu'au XI-e siècle // Revue de l'histoire des religions. 1932. Vol. 105. P. 25, 28.

³⁷ Ср.: Ibid. P. 30.

³⁸ Rocholl R. Platonismus im deutschen Mittelalter // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1903. Bd. XXIV. S. 13.

³⁹ В частности, Лот-Бородина не видит — или не хочет видеть — разницы между выражением прп. Максима «сотворенный бог», употребляемым им по отношению к человеку, и булгаковским определением человека как «земной ипостаси Бога» (Lot Borodine M. Op cit. P. 24. Ср.: Ibid. P. 30–31).

текстов у É. Mersch. *Le corps mystique du Christ*. Louvain, 1933, t II, chapitre V)⁴⁰. Однако какой-либо критический разбор концепции Мерша или следы использования его идей у о. Сергия отсутствуют. Достаточно сослаться только на, казалось бы, формальный, но тем не менее показательный факт: имена столь важных для Мерша авторов, как свт. Иларию и свт. Кирилл, в «Невесте Агнца» (главном экклесиологическом труде о. Сергия) не встречаются вообще⁴¹.

Однако совсем иначе, по-видимому, отнесся к работе Мерша младший современник о. Сергия — о. Георгий Флоровский.

В статье «Экклесиологический проект прот. Г. Флоровского в контексте августирианской традиции» я мельком уже затрагивал тему «Флоровский—Мерш»⁴², поэтому прежде всего кратко изложу выводы, к которым удалось прийти ранее. Во-первых, Флоровский также знакомится с Августиновой концепцией *totus Christus* через Мерша и в статье «Церковь ее природа и задачи» («The Church: Her Nature and Task»⁴³) предлагает, с одной стороны, вернуться к учению о *totus Christus*, с другой — дополнить его тринитарно-персоналистической концепцией Церкви. Во-вторых, своего рода «осуществление» этого замысла Флоровского можно найти в работе немецкого богослова Э. Франца, утверждавшего, что, согласно блж. Августину, «в Церкви совершается не только акт кенотической идентификации личности Христа с личностями членов Своего тела, но и ответной идентификации каждого из них с личностью Церкви и личностью Христа»⁴⁴. В-третьих, исследование сочинений самого блж. Августина приводит к выводу о «несимметричности» его представлений о божественной и человеческой личности, родство между которыми может быть усмотрено, пожалуй, только в своего рода «прозрачности» человеческой личности для кенотически олицетворяющей Себя с нею личности Христа. На этом исследование останавливалось, не ставя перед собой вопрос: сыграла ли в дальнейшем развитии взглядов о. Георгия какую-то роль концептуальная сторона работы Мерша? — вопрос, на который мы и постараемся в дальнейшем ответить подробно⁴⁵, проделав предварительно необходимый, как будет ясно из дальнейшего, исторический экскурс в русскую традицию конца XIX — начала XX в.

⁴⁰ Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 268.

⁴¹ Свт. Кириллу и Иларию уделено, правда, достаточное внимание в «Агнце Божиим» (см.: Булгаков С., прот. Агнец Божий. М., 2000. С. 43–60, 247–248), однако этот труд (1) вышел ранее монографии Мерша; (2) в писаниях древних отцов Булгакова занимает кенотический, а вовсе не евхаристический аспект их христологии.

⁴² См. подробнее: Хондзинский П. В., прот. Экклесиологический проект прот. Г. Флоровского в контексте августирианской традиции // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Филология. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 11–31.

⁴³ Ниже мы будем в необходимых случаях прибегать к английскому изданию сочинений о. Георгия, когда речь пойдет о тех текстах, которые изначально были написаны на английском.

⁴⁴ Franz E. *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*. Bonn, 1956. S. 125–126.

⁴⁵ Тема является неисследованной по сей день. Достаточно сослаться на последнюю крупную работу о Флоровском (Larchet J.-K. «En suivant les Pères...» *La vie et l'œuvre du Père Georges Florovsky*. Genève, 2019), автор которой, посвятив обширное примечание (р. 76–77) разбору отношения Флоровского к богословию блж. Августина, о концепции *totus Christus* не упоминает вообще, не говоря уже об отсутствии имени Мерша в библиографическом списке.

Экскурс исторический

Приступая к нему, следует напомнить, что именно в названную эпоху возникает тринитарная концепция Церкви, подразумевающая взаимную «кениотическую» взаимооткрытость входящих в Церковь человеческих личностей «по образу» единства Лиц Пресвятой Троицы.

Эта концепция явилась очевидным следствием первых персоналистических систем, в которых образ Божий в человеке рассматривался как отражение в человеческой личности характеристик Личности Божественной⁴⁶, что позволяло, в том числе, взойти от образа к Первообразу⁴⁷. Однако этот ход мысли при обратном переходе на экклесиологический уровень приводил к своего рода «отражению отражения», не заключавшемуся прямо в первоначальной посылке. Иными словами, возникало то самое представление о возможном «единосущии» тварных личностей по образу единосущия Лиц Троицы, которое в свою очередь отождествлялось с полной открытостью Божественных Ипостасей друг для друга. Родившаяся на основе такого подхода экклесиология была впервые, по-видимому, сформулирована вл. Антонием (Храповицким)⁴⁸.

При этом и вл. Антоний, и его последователи были убеждены в святоотеческом происхождении тринитарной экклесиологии в том виде, в каком они ее себе мыслили. В частности, обоснованию этого тезиса посвятил специальную статью «Триединство Божества и единство человечества» В. А. Троицкий (будущий сщмч. Иларион), писавший: «В русской богословской литературе на мысль об единстве церковного человечества по образу существенного единства Лиц Пресвятой Троицы еще 20 лет назад указал *Архиепископ Антоний* (Храповицкий) <...> Нижеследующее и да будет попыткой собрать святоотеческий материал, подтверждающий основную мысль... глубокочтимого Святителя и богослова Российской Православной Церкви»⁴⁹.

Как и Мерш, В. Троицкий завершает свой святоотеческий экскурс именами свтт. Кирилла Александрийского и Илария Пиктавийского и, собственно, по той же причине: у названных святителей единство Церкви очевидным образом рассматривается как единство природное. При этом, как ни странно, он не замечает, что если митр. Антоний под единством человеческой природы понимал единство «общечеловеческой воли»⁵⁰, то древние отцы, напротив, старались

⁴⁶ Михаил (Грибановский), еп. Труды. Письма. Материалы. М., 2011. С. 36. Ср.: Там же. С. 277; ср. с. 121.

⁴⁷ Ср.: Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 740.

⁴⁸ «Церковь есть подобие Троического бытия, — подобие, в котором многие личности становятся единым существом. Почему такое бытие, как и бытие Св. Троицы, ново для ветхого человека и непостижимо? По той причине, что в естественном самосознании личность есть бытие самозамкнутое, радикально противоположное всякой другой личности» (Антоний (Храповицкий), митр. Указ. соч. С. 27).

⁴⁹ Иларион (Троицкий), сщмч. Творения: в 3 т. М., 2004. Т. 2. С. 76.

⁵⁰ Антоний (Храповицкий), митр. Указ. соч. С. 34. В этом смысле характерно еще следующее место из «Догмата искупления» (неизвестное, правда, В. Троицкому в 1912 г., когда вышла его статья): «Вступление непосредственно в нашу природу природы Христовой, Его благих хотений, именуется благодатью, которая невидимо вливается в нас в различных настроени-

отличить его от сакраментального единства Тела Христова. С точки зрения свт. Кирилла, нравственное единство никак не сопоставимо с единосущием Отца и Сына, сравнительно с которым наше единомыслие и единокровие должны рассматриваться лишь как его внешнее подобие (τῆς ἀληθοῦς ἐνότητος ὑποκρίνεται οὐκ ἴμα)⁵¹. Причина этого понятна: еретики способны утверждать, что, подобно нравственному единству членов Церкви, не более чем нравственным является и единство Сына с Отцом⁵². Указав на ложность такой аргументации, святитель переходит к описанию уже нашего *природного* единства по образу Троицы в Евхаристии, ибо «Единородный определил некоторый изысканный... способ... чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделялись каждый от другого душами и телами в особую личность»⁵³.

Комментируя это место, В. Троицкий в свою очередь пишет: «Христос молился о том, чтобы все верующие в Него объединились по некоторому подобию с единосущием Лиц Св. Троицы; ап. Павел это же единство изображает под видом единого тела Церкви, глава которой — Христос»⁵⁴. Таким образом, автор статьи, очевидно, *смешивает* как раз те два рода единства, которые Александрийский святитель желал *разделить*.

Не менее показательна в этом смысле интерпретация В. Троицким взглядов свт. Илария Пиктавийского, в особенности фрагмента De Trinitate 8. 7. Интерес этот фрагмент вызывает прежде всего тем, что является толкованием на 32-й стих 4-й главы Деяний: *у всех верующих была одна душа и одно сердце*, — стих, который мы еще встретим у Флоровского. В переводе В. Троицкого Илариеново толкование читается следующим образом:

Те, у которых была душа одна и сердце одно, были ли едино чрез веру Божию? Конечно, чрез веру; ибо через нее было одно сердце и одна душа у всех. И спрашиваю: вера была одна или различная? Очевидно, одна, как и сам апостол проповедует, что вера одна, как один Господь и одно крещение, и одна надежда, и один Бог. Итак, если все они были одно по вере, т.е. по природе одной веры, то как же ты думаешь, что было не природное единство (non naturalem in his intelligis unitatem) в тех, которые были едино по природе единой веры? Все ведь они были возрождены к невинности, бессмертию,

ях и случаях нашей жизни, а с особенной силой в св. таинствах, достойно воспринимаемых, т.е. когда наша личная сознательная воля свободно подчиняется тому таинственному притоку благодатных расположений, которые вселяются в нашу душу Христом, чрез установленные Им особые способы общения» (Там же. С. 64). Мысль о *corpus mysticum* здесь, как видим, отсутствует полностью (о подозрительном отношении вл. Антония к мистике писал в своих воспоминаниях о нем еще архим. Киприан (Керн); ср.: Там же. С. 800).

⁵¹ Cyrillus Alexandrinus. Commentarium in Ioannem // PG. LCCIV. Col. 556B.

⁵² Ibid. Col. 556C.

⁵³ Иларион (Троицкий), сщмч. Указ. соч. Т. 2. С. 90. Эта цитата, которую архим. Иларион приводит по русскому изданию сочинений свт. Кирилла, для дальнейшего примечательна не только тем, что мы найдем ее у Флоровского, но и что выражение «в особую личность» — безусловно, придающее персоналистический оттенок мысли св. отца — в греческом подлиннике отсутствует (см.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна: в 2 т. М., 2011. Т. 2. 535–536. Ср.: Cyrillus Alexandrinus. Op. cit. Col. 560A).

⁵⁴ Иларион (Троицкий), сщмч. Указ. соч. Т. 2. С. 91.

познанию Бога, к вере упования. И если эти не могут быть различны между собой, ибо и упование одно, и Бог един, равно как Господь един и крещение возрождения — одно, (то и те не могут быть различны); если же эти — едино больше по согласию, нежели по природе, то и тем, которые возрождены в них, приписывай единство воли. Если же они возрождены в природу единой жизни и вечности, благодаря чему их душа и сердце — едино, то нет места единству согласия в тех, которые — одно в возрождении одной и той же природы (*qui unum sunt in ejusdem regeneratione naturae*)⁵⁵.

Вероятно, с текстами Илария Троицкий первоначально ознакомился через автора монографии о триадологии Пиктавийского святителя А. Орлова, на которого ссылается в своей статье⁵⁶. Орлов также цитирует этот фрагмент, но только для того, чтобы в очередной раз указать на стоический подтекст рассуждений Илария, «ипостазирующего психологическую силу (свойства) христианской веры и благодать крещения, как своего рода живую реальность (природу), которая проникает христиан и делает их носителями особого вида бытия»⁵⁷. Троицкий же снова ищет и находит здесь указание на единство верующих по образу Троицы. Между тем, вернувшись к непростому для понимания тексту «западно-Афанасия», мы снова убедимся в неоднозначности такого подхода.

Дело в том, что если следовать переводу Троицкого, то указание на эту мысль мы должны найти, очевидно, в выражении «не могут быть различны между собой», которое у Илария относится к единому по природе упованию, единому Богу, единому Господу, единому крещению (см. выше). Но если мы обратимся к первоисточнику, где стоит *non possunt sibi esse diversa*, то, очевидно, правильным признаем скорее перевод «не могут быть разделены сами в себе» (а не «между собой»). Таким образом, для Илария здесь речь идет не о единстве «между собой» Лиц Троицы, например единого Бога (Отца) и единого Господа (Сына), но о том, что как нельзя «разделить в себе» надежду, Бога, крещение, так нельзя и разделить возрожденных в них (через крещение) верующих. Иными словами, исходным для него здесь также является представление о сакраментальном единстве⁵⁸, которое он противопоставляет «нравственному» единству воли (*unitas voluntatis*)⁵⁹.

Не вдаваясь далее в разбор сделанных В. Троицким выводов, мы можем, таким образом, остановиться на констатации того факта, что в русском богословии еще в начале XX в. под влиянием различных факторов складывается концепция «тринитарной Церкви», согласно которой взаимная кенотическая любовь ее членов, онтологизируясь, формирует их «единосущие» по образу Пресвятой

⁵⁵ Иларион (Троицкий), сщмч. Указ. соч. Т. 2. С. 91–92. Ср.: Hilarius Pictavensis. De Trinitate 8. 7.

⁵⁶ Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. Ср.: Иларион (Троицкий), сщмч. Указ. соч. Т. 2. С. 363.

⁵⁷ Орлов А. Указ. соч. С. 362.

⁵⁸ Так смотрит на это и Мерш в своей комментарии на De Trinitate 8. 7 (ср.: Mersch É. Le Corps mystique du Christ. Т. 2. Р. 358–359).

⁵⁹ Еще более выразительно в этом смысле выглядит не цитируемый Троицким фрагмент De Trinitate 9. 13, где свт. Иларий единство троических Лиц выводит из нашего евхаристического природного единства со Христом.

Троицы и в этом смысле как бы «удваивает» сакраментальное единство верных в Теле Христовом⁶⁰.

«Ветхие мехи» и «новое вино»

Представляя себе о. Георгия и его круг (в который входила, в частности, М. Лот-Бородина) изначально погруженными именно в этот контекст⁶¹, мы можем теперь еще уточнить, что если Лот-Бородина исходит из устойчивой оппозиции «Дионисий—Августин», то для текстов о. Георгия она не является характерной. Одновременно имена свт. Илария и Кирилла найти у него нетрудно, причем именно в связи с интересующей нас проблематикой и до определенного момента даже вместе с именем митр. Антония. Это позволяет выдвинуть предположение о его знакомстве со статьей В. Троицкого, тем более, что Мерш публикует свою монографию в 1933 г., следовательно, все предшествующие ссылки на пару «Кирилл—Иларий» у о. Георгия обусловлены иным источником. Особенно показательна в этом отношении статья 1929 г. «Евхаристия и соборность», где о. Георгий приводит цитату из свт. Кирилла Александрийского без ссылки на источник, но в редакции, использованной Троицким: «В едином Теле Своем, говорил св. Кирилл Александрийский, посредством таинственного благословения Христос делает верующих воистину сотелесными Себе и между собою, “чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и между собою, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами *в особую личность...*”» (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)⁶².

Кроме того, хотя имя Илария в этой статье Флоровского не встречается, но приводимый Троицким (и в его трактовке) фрагмент De Trinitate 8. 7 нетрудно опознать в следующих словах о. Георгия: «В единстве католической Церкви таинственно отображается Троическое единосущие; и по образу Троического единосущия и круговращения Божественной жизни у множества верующих оказывается одна душа и одно сердце (ср.: Деян 4. 32). И это единство свое и соборность Церковь узнает и осуществляет прежде всего в евхаристическом таинстве»⁶³.

Характерно также, что первая отсылка о. Георгия к Мершу в статье «The Catholicity of the Church» (1934 г.) как раз и репрезентирует последнего как автора, у которого можно найти хорошую подборку цитат из названных выше отцов Церкви⁶⁴. При этом упоминание рядом с ними имени митр. Антония показывает, что в 1934 г. Флоровский еще согласен с мнением Троицкого и не усматривает

⁶⁰ Чтобы представить эту мысль более наглядно, напомним концепцию В. Н. Лосского о двух родах единства членов Церкви: евхаристическом (во Христе) и персоналистическом (в Св. Духе) (см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 125).

⁶¹ Об общении Лот-Бородиной с Флоровским см. подробнее: Оболевич Т. Мирра Лот-Бородина: историк, литератор, философ, богослов. СПб., 2020. С. 238–261.

⁶² См.: Флоровский Г., прот. Вера и культура. СПб., 2002. С. 353. Ср. в «Богословских отрывках» 1931 г.: Там же. С. 454.

⁶³ Там же. С. 354.

⁶⁴ Florovsky G. The Collected Works: In 14 Vol. Belmont, 1972–1989. Vol. 1. P. 43.

никакой существенной разницы между концепцией митр. Антония и учением о *Corps mystique* у Мерша.

Однако если митр. Антоний в статьях Флоровского после 1934 г. не упоминается, то интерес русского патролога к Мершу только растет, и мы можем зафиксировать две фазы этого интереса: 1) в статье «The Church: Her Nature and Task» (1947 г.) Флоровский с помощью Мерша устанавливает важность для экклесиологии учения о *totus Christus*, хотя и считает необходимым дополнить его все той же тринитарно-персоналистической экклесиологией⁶⁵; 2) в статье «On the History of Ecclesiology» (1954)⁶⁶ Флоровский высоко оценивает работу Мерша уже с точки зрения выявления в ней «ключевых направлений» в историческом развитии экклесиологии⁶⁷ и, по-видимому, сближается с ним (а значит, и с французской школой) в подчеркнутой христоцентричности своей экклесиологии. Именно здесь он критикует Лосского за выделение особого действия Духа, созидающего внеевхаристическое (персоналистическое) многоединство Церкви по образу Троицы⁶⁸.

При этом нельзя не обратить внимания на то, что в последней из упомянутых статей Флоровский прямо говорит еще и о насущной необходимости заново «*переоткрывать* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) классическую концепцию “Тела Христова” — даже внутри “кафолических” традиций (classical conception of the “Body of Christ” has had to be rediscovered within the “Catholic” tradition itself)⁶⁹, — и это заставляет задаться вопросом, чем не удовлетворяло теперь о. Георгия его собственное учение о Церкви как теле Христовом, недвусмысленно сформулированное в более ранних его статьях, ибо *важность евхаристической составляющей бытия Церкви* о. Георгий чувствовал и исповедовал всегда — это несомненно.

Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим теперь уже конкретно в интересующем нас отношении упоминавшиеся выше статьи: «Евхаристия и соборность» (1929), «The Church: Her Nature and Task» (1947), «On the History of ecclesiology» (1954), добавив к ним еще статью 1962 г. «The Historical Problem of a definition of the Church»⁷⁰.

⁶⁵ Ibid. P. 67. Во всяком случае, в соответствующем месте указанной статьи Флоровский отсылает читателя к «The Catholicity of the Church», где эта концепция излагается вполне недвусмысленно.

⁶⁶ На русском языке статья бытует под заглавием «Христос и Его Церковь».

⁶⁷ Florovsky G. Op. cit. Vol. 14. P. 10.

⁶⁸ Ср.: Ibid. P. 15.

⁶⁹ Ibid. P. 12. Ср.: The Church: Her Nature and Task: «Павлова концепция Тела Христова была воспринята и различно прокомментирована отцами как на Востоке, так и на Западе, но затем основательно забыта (rather forgotten). Настало время нового возвращения к этому опыту ранней Церкви» (Florovsky G. Op. cit. Vol. 1. P. 67).

⁷⁰ На русском языке встречается под названием «Единство во Христе». В полном собрании сочинений Флоровского дата первой публикации не указана, но ссылка Флоровского в тексте статьи на издание: Minear P. S. Images of the Church in the New Testament. L., 1961), позволяет уверенно датировать ее не ранее, чем 62-м г. (ср.: Florovsky G. Op. cit. Vol. 14. P. 36).

Экскурс диахронический

Хотя статья 1929 г. называется «Евхаристия и соборность», слово «соборность» встречается в ней всего дважды, и основное внимание уделено литургической жизни Церкви. Христос есть «лишь Глава в Своем Телѣ»⁷¹, и, будучи Его Телом, Церковь в то же время как бы созидает себя сама: и в единстве сакраментальном, так как евхаристические молитвы приносятся священниками «от лица Церкви, от лица всего церковного народа», их устами «говорит Церковь»⁷²; и в единстве по образу Троического единосущия, являющего себя в том, что «у множества верующих оказывается одна душа и одно сердце (ср.: Деян 4. 32)»⁷³, и в поименном поминовении Церковью живых и мертвых, в котором «освящается и утверждается начало личности»⁷⁴.

В статье «The Church: Her Nature and Task» прежде всего подчеркивается, что христианство изначально существовало именно как *община*: «никто не мог быть христианином сам по себе»⁷⁵, однако «за пределы чисто человеческих измерений»⁷⁶ христианская община выходит только в своей сакраментальной жизни и только так становится Церковью — телом Христовым, что сегодня наилучшим образом может быть передано с помощью термина «организм», наиболее адекватно воспроизводящим Павлово *soma*⁷⁷. В известном смысле даже «Церковь есть Сам Христос»⁷⁸, на чем в особенности настаивал блж. Августин (см. выше), или, «как выразился Карл Адам: “Христос Господь есть собственное Я Церкви”»⁷⁹. Поэтому и священники, совершая таинство, действуют не только *in persona ecclesiae*, но и прежде всего *in persona Christi* (they are acting primarily *in persona Christi*)⁸⁰. Важно только помнить, что «идея организма должна дополняться идеей симфонии личностей, в которой отражается тайна Святой Троицы (ср. Ин 17. 21, 23)»⁸¹. А поскольку у Церкви есть один «личностный центр»⁸² — Иисус Христос, постольку в экклесиологии христологический акцент должен

⁷¹ Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 350.

⁷² Там же. С. 354–355.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же. С. 356.

⁷⁵ Florovsky G. Op. cit. Vol. 1. P. 59. Любопытно сравнить с этим, восходящим, безусловно, к Хомякову, тезисом, мысль свт. Феофана: «...каждый верующий все имеет, что есть в Церкви: и истину слова, и благодать таинств, и общение с Богом во Христе Иисусе. Он есть сокращенная церковь. Но потому он таков есть, что соединен со всей Церковью. Силы и жизнь Церкви в него входят, и он живет жизнью Церкви. Особность совершенно противна духу христианства. <...> Благодать Духа, по вере, чрез таинства входит в душу, перетворяет ее, одухотворяет и делает ее гожей к тому, чтоб обитал в ней Бог. Если Бог — в каждом верующем по благодати, то по ней Он и в душах целого общества верующих, а затем и во всех верующих, то есть во всей Церкви» (Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Ефесянам. М., 2004. С. 254–255).

⁷⁶ Florovsky G. Op. cit. Vol. 1. P. 61.

⁷⁷ Ibid. P. 63.

⁷⁸ Ibid. P. 64.

⁷⁹ Ibid. P. 65.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Здесь следует ссылка на статью «The Catholicity of the Church».

⁸² Ibid. P. 67. Курсив принадлежит Флоровскому.

быть предпочтен пневматологическому, ибо Церковь не просто живущая в Духе община (Spirit-being community), но «именно Тело Христово, Воплощенный Господь (precisely the Body of Christ, the Incarnate Lord)»⁸³.

В «мершевской» статье «On the History of Ecclesiology» общинный подход в экклесиологии уже подвергается критике, поскольку он возникает в связи с реформацией и приводит рано или поздно «богословов к пневматологическому пониманию Церкви»⁸⁴. Поэтому при разрешении начального вопроса всякой экклесиологической системы — вопроса об исходной точке рассуждений: «община» или Христос — «воплотившийся Бог»⁸⁵, — следует выбирать второй ответ. Ведь в Церкви «центральное место... занимает человеческая природа Христа — Его собственная и, тем не менее, “всеобщая”», соединяясь с которой мы соединяемся и с Божественной природой в ипостаси Сына; отсюда излишним становится представление об особом многоединстве (по образу Святой Троицы) в Духе, ибо «разве разнообразие (multiplicity) человеческих ипостасей... вполне не устанавливается личностным “общением” многих с Единым Христом (personal “communion” of the many with the One Christ?)»⁸⁶?

Наконец, в статье «The Historical Problem of a definition of the Church» происходит, кажется, некоторое подведение итогов. Церковь есть завершение воплощения и «Сам Христос в Его всеобъемлющей полноте»⁸⁷. Он же есть «единственный истинный Священнослужитель Церкви»⁸⁸, а священники «выступают прежде всего in persona Christi»⁸⁹. Единство Церкви создается не только взаимной любовью христиан и их общением в таинствах, но прежде всего «искупительной любовью Бога»⁹⁰. Слово «община» употребляется в статье только в смысле конкретной формы существования земной Церкви. *Объективно* Церковь кафолична в своих таинствах, благодать которых всегда есть благодать единства, создающая ее «одним единым (one single) телом единственного Господа (of the only Lord)», при том что это единство «есть единство во множестве, живое единство, ибо Церковь есть и должна быть образом Святой Троицы, Которая есть один Бог и единственный Бог (the one God and the only God)»⁹¹. *Субъективно* кафоличность подразумевает, что каждый «кафолик» не только ощущает себя членом кафолического тела, но прежде всего — как личность — духовно интегрирован

⁸³ Florovsky G. Op. cit. Vol. 1. P. 67. Здесь важная неточность в русском переводе: «именно Тело Христа, воплощенного Господа» (Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 578).

⁸⁴ Florovsky G. Op. cit. Vol. 14. P. 12.

⁸⁵ Ibid. Здесь следовало бы уточнить, что общинный подход в экклесиологии тесно связан с тринитарным, во всяком случае в русской традиции. Начало этой связи положил А. С. Хомяков, рассмотревший действие Святого Духа в день Пятидесятницы как тождественное Его внутритроическому действию и, таким образом, связавший Церковь-общину и «общину» Троицу.

⁸⁶ Ibid. P. 15. Русское «общение» в данном случае не вполне передает многозначность английского «communion».

⁸⁷ Ibid. P. 30.

⁸⁸ Ibid. P. 32.

⁸⁹ Ibid. В отличие от статьи «The Church: Her Nature and Task» выражение «not only in persona ecclesiae» здесь отсутствует совсем.

⁹⁰ Ibid. P. 35.

⁹¹ Ibid. P. 36.

(is spiritually integrated), «кафолицирован» (is “catholicized”) [в Церковь]⁹², где у всех верующих должно быть *одно сердце и одна душа* (Деян 4. 32).

Обобщим сказанное.

Итоги

Авторы диаспоры, уезжая в эмиграцию, брали с собой накопленный в России багаж идей и концепций, с одной стороны, порожденных «религиозно-философским ренессансом», с другой — наработками русской духовно-академической науки. Для поставленной в статье проблемы важно указать на возникшие тогда тринитарно-персоналистическую концепцию Церкви и на персонификацию Востока и Запада в личностях Дионисия Ареопагита и блж. Августина, своим источником имеющую протестантскую *Dogmengeschichte*.

В диаспоре для русских богословов, в силу объективных обстоятельств, открывается мир франкоязычной католической мысли. Так, в поле их зрения попадает, в том числе, монография Эмиля Мерша «*Corps mystique du Christ*».

В своей монографии Мерш выстраивает иную — отличную от Ричлеанско-Гарнаковской «*Dogmengeschichte*» — траекторию развития экклесиологии, в которой, с одной стороны, знаковой фигурой остается по-прежнему блж. Августин с его представлением о *totus Christus*, а с другой — ему не столько противопоставляются, сколько его дополняют своим учением свтв. Кирилл и Иларий. Окончательный синтез этих двух направлений — персонально-мистического (Августин — Рейнские мистики) и евхаристического (Кирилл — Иларий) — совершается, согласно Мершу, в учении французской школы XVII в., богословие которой является своего рода концептуальной вершиной его исследования. Для него синтез французской школы есть синтез «христологии и духовности». Последнюю Мерш понимает как наше личное действие, направленное на представление Христу возможности действовать в нас, как нашу «прозрачность» *для Христа* (хотя он и придает большее значение человеческой активности, чем авторы французской школы).

⁹² Florovsky G. Op. cit. Vol. 14. P. 34. В этой статье, правда, тоже есть отсылка к «The Catholicity of the Church», но выглядит она довольно двусмысленно. Дело в том, что в «The Historical Problem...» Флоровский критически отзываясь о некоторых русских авторах, придающих особый смысл понятию *sobornost*, и предлагает ограничиваться в дальнейшем традиционным «catholicity» (Ibid.), после чего дает указанную отсылку к своей ранней статье. Однако, заглянув в нее, мы обнаружим, что в ней для Флоровского исходным понятием скорее, наоборот, является именно *sobornost*. Во всяком случае, он дважды оставляет ее без перевода и во вполне специфическом «русском» контексте: «The Church is... a unity, first of all, because its very being consists in reuniting separated and divided mankind. It is this unity which is the “sobornost” or catholicity of the Church» (Florovsky G. Op. cit. Vol. 1. P. 39); «This is the mystery of the final reunion in the image of the Unity of the Holy Trinity. It is realized in the life and construction of the Church, it is the mystery of sobornost, the mystery of catholicity» (Ibid.). Со словом *sobornost*, кстати, связана и отсылка к статье «The Catholicity of the Church» в 1947 г.: «The idea of the organism must be supplemented by the idea of a symphony of personalities, in which the mystery of the Holy Trinity is reflected (cf. John XVII, 21 and 23), and this is the core of the conception of “catholicity” (sobornost)» (Ibid. P. 67). Как бы то ни было, в 1962 г. Флоровский, безусловно, более «христоцентричен» в высказываниях на эту тему.

Вернувшись с этой точки зрения к представителям русской традиции начала XX в., мы увидим, что они также тяготели к синтезу: только уже не христологии и духовности, а *триадологии* и духовности — синтезу, конституирующему «природное» единство Церкви на основе онтологизации взаимной кенотической любви (то есть *взаимной* «прозрачности») ее членов, не замечая, что в мысли древних отцов Церкви собственно «природное» единство Церкви по образу Троицы достигалось в Евхаристии — то есть во Христе.

Написанная М. Лот-Бородиной рецензия на монографию Мерша демонстрирует приверженность рецензентки идеям Серебряного века. Настойчиво проводимая Мершем мысль о евхаристическом «обожении» не привлекает внимания Лот-Бородиной, сосредоточенной скорее на «обожении» в его понимании о. С. Булгаковым. Подробно раскрытое Мершем учение блж. Августина о *totus Christus*, равно как и учение об обожении французской школы, также проходит мимо внимания русской рецензентки, для которой Августин по определению является антиподом восточной традиции вообще и идеала обожения в частности.

Напротив того, о. Сергия Булгакова заинтересовала у Мерша как раз концепция Августина, но лишь в меру того, насколько она оказалась близка его собственным идеям о кенотическом присутствии Христа в Церкви.

Наконец, наиболее интересную, глубокую и перспективную реакцию на работу Мерша дал о. Георгий Флоровский. По всей видимости, изначально он стоял на позиции В. Троицкого, как и тот, не усматривая существенной разницы между позицией отцов и позицией митр. Антония. Однако знакомство с работами Мерша — хотя и далеко не сразу (сперва Флоровский просто ссылается на него как на компендиум святоотеческих текстов) — дает новое направление его мысли. Переходный момент в этом отношении фиксирует статья 1947 г., где Флоровский одновременно апеллирует и к учению *totus Christus*, и к учению вл. Антония, предлагая дополнить одно другим. Между тем первое предполагает наличие личного центра Церкви во Христе, второе — нет.

Оглянувшись назад, мы видим теперь, что в ранних статьях — даже наполненных евхаристическим содержанием — Флоровскому не хватало как раз именно этого «Августинова» акцента на *личности* Христа в сочетании с Кирилло-Илариевским представлением о *евхаристическом* единстве Церкви, то есть того самого сочетания идей, которое мы находим в богословии французской школы. Иначе трудно дать объяснение позднему призыву о. Георгия «переоткрыть» забытое учение о Церкви как Теле Христовом.

Так, в статье 1929 г. еще очень чувствуется двойственность Главы и Тела, которое действует в таинствах как бы «само в себе» и само в себе преодолевает *личную* разобщенность своих членов, одновременно утверждая их индивидуальность. И даже в статье 1947 г. отказ от этой двойственности скорее только декларируется, чем совершается, ведь там по-прежнему речь идет о Церкви прежде всего как о сакраментальной *общине*, хотя одновременно и говорится, что в экклесиологии христологический акцент должен быть предпочтен пневматологическому (именно потому, что *личностный центр* Церкви — Христос). При чтении статьи эта двойственность, правда, может оказаться незаметной, но «мершевская» статья 1954 г. делает ее очевидной, так как в ней подвергаются уже пря-

мой критике совершившийся во времена реформации переход к «общинности» и предложенное Лосским и восходящее к митр. Антонию персоналистическое многоединство в Святом Духе, в известном смысле «параллельное» евхаристическому многоединству Церкви во Христе. «Церковь не община, Церковь — Христос», — вот главная максима поздних текстов о. Георгия, и трудно не усмотреть близости к пафосу французской школы в предложенном им понимании многоединства Церкви *in una persona Christi* по образу Троицы, Которая есть единый Бог — *the one God and the only God*.

Это значит, что когда и в 1929 г., и в 1962 г. Флоровский ссылается на один и тот же текст Деяний (4. 32), то в первом случае под *единым сердцем и единой душой* первохристиан мы должны, очевидно, понимать образ их «взаимопроницающего» единодушия и любви, а во втором — скорее «всеобщую» человеческую природу воплотившегося Слова; если позволительно так выразиться: *Его сердце и душу*, — к единству с которыми мы восходим через «кафолицизацию», “catholicizing”, как сказал бы о. Георгий, то есть приобщение к кафоличности Церкви — к Всецелому Христу.

Как бы то ни было, в сухом остатке мы можем констатировать, что экклесиологическая модель о. Георгия, начальный вариант которой может быть условно представлен формулой «евхаристическое единство + единство тринитарно-персоналистическое», в конечном счете приходит к формуле «евхаристическое единство в личностном единстве с *totus Christus*». Иными словами, концепция блж. Августина однажды — и, очевидно, не без влияния работ Э. Мерша — заняла в этой модели место концепции митр. Антония, и, таким образом, вновь совершился (неопатристический?) синтез евхаристической экклесиологии свт. Кирилла—Илария и блж. Августина, по-своему совершенный французской школой в XVII в.

Список литературы

- Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М.: ПСТГУ, 2007.
- Булгаков С., прот. Агнец Божий. М.: Общедоступный православный университет, 2000.
- Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, 2005.
- Иларион (Троицкий), сщмч. Творения: в 3 т. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.
- Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
- Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр “СЭИ”, 1991.
- Лот-Бородин М. Émile Mersch // Путь. 1934. № 42. Январь-март. С. 93–95.
- Михаил (Грибановский), еп. Труды. Письма. Материалы. М.: ПСТГУ, 2011.
- Оболевич Т. Мирра Лот-Бородин: историк, литератор, философ, богослов. СПб.: Нестор-История, 2020.
- Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908.
- Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Ефесеянам. М.: Правило веры, 2004.
- Флоровский Г., прот. Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002.

- Хондзинский П. В., прот. Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 1. С. 54–73.
- Хондзинский П. В., прот. Экклесиологический проект прот. Г. Флоровского в контексте августинианской традиции // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 11–31.
- Aurelius Augustinus. Enarrationes in psalmos. XXX. 2. 4 // Opera omnia. URL: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm> (дата обращения: 21.07.2022).
- Berulle P. de. Les Œuvres, P., 1665.
- Congar Y. La personne “Église” // Revue Thomiste. 1971. LXI. P. 613–640.
- Cyrrillus Alexandrinus. Commentarium in Ioannem // PG. LCCIV.
- Florovsky G. The Collected Works: In 14 Vol. Belmont, 1972–1989.
- Franz E. Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin. Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1956.
- Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. III Band. Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung J. C. B. Mohr, 1897.
- Hilarius Pictavensis. De Trinitate // PL. X.
- Journet Ch. De la personnalité de l’Église // Revue Thomiste. 1969. LXIX. P. 192–200.
- Larchet J.-K. “En suivant les Pères...” La vie et l’œuvre du Père Georges Florovsky. Genève: Éditions des Syrtes, 2019.
- Lot-Borodine M. La doctrine de la “déification” dans l’Église grecque juqu’au XI-e siècle // Revue de l’histoire des religions. 1932. Vol. 105. P. 5–43.
- Mersch É. Incarnation et doctrine spirituelle // Revue d’ascétique et de mystique. 1929. P. 337–367.
- Mersch É. Le Corps mystique du Christ. 2 t. Louvain: Museum Lessianum, 1933.
- Ritschl A. Über die Methode der älteren Dogmengeschichte. Jahrbücher für Deutsche Theologie. Bd. XVI. Berlin, 1871. S. 191–214.
- Rocholl R. Platonismus im deutschen Mittelalter // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1903. Bd. XXIV. S. 1–14.
- Ward. R. The Christology of the French School // Christ Unabridged. Knowing and Loving the Son of man / G. Westhaver, R. Vince, ed. L.: SCM Press, 2020. P. 149–157.

ÉMILE MERSCH AND THEOLOGY OF THE RUSSIAN DIASPORA*

P. KHONDZINSKII

Abstract: In 1933, the Catholic scholar Émile Mersch published his work “The Mystical Body of Christ” (*Le Corps mystique du Christ*), in which the concept of the “mystical body” was traced from early Christian times to the beginning of the 20th century. Having paid tribute to Eastern fathers, Mersch believed that this concept reaches its final synthesis in the works of the authors of the “French school” of the 17th century, where the concept of personal mystical unity with Christ, going back to the Rhine mystics, is combined with the idea of St. Cyril of Alexandria and St. Hilary of Poitiers of the “natural” unity of the Church in the Eucharist. Mersch considered this synthesis to be a complete expression of St. Augustine’s doctrine of the Church as the “whole Christ”, *totus Christus*. Some authors of the diaspora paid their attention to Mersch’s monography. M. Lot-Borodina wrote a review of this work. Revd. Sergiy Bulgakov used this work as a source of references to St. Augustine. But it was Revd. Georgiy Florovsky who treated this work most seriously. In the description of his response to Mersch’s work, we need to remember that initially Revd. Georgiy based on the position formed in Russian theology by representatives of “new theology” at the beginning of the 20th century, first of all the position of Metropolitan Antony (Khrapovitsky). This position was characterised by the constitution of the unity of the Church on the moral rather than Eucharistic level. The moral level was regarded, because of the personalistic concept of the mutual transparency of persons, as a natural unity. The article traces the gradual evolution of Revd. Georgiy’s views from the above concept through an attempt to combine the doctrine of *totus Christus* with the teaching of Metropolitan Anthony, to the unambiguously expressed Christological emphasis in ecclesiology. As a result, Florovsky’s later ecclesiology reveals a certain proximity to the ecclesiology of the French school, and hence to Mersch’s general conceptual conclusions.

Keywords: É. Mersch, Revd. Georgiy Florovsky, Metropolitan Antony Khrapovitsky, St. Augustine, French school of the 17th century, Cardinal Berulle, ecclesiology, Christology, *totus Christus*.

*This study has been funded by the Russian Foundation for Fundamental Research, project number 21-011-44125\21 “Latin Ecclesiastical Tradition of the 4th — 7th centuries in the Modern Scientific and Theological Context”.

References

- Antonii (Khrapovitskii) (2007) *Izbrannye trudy. Pis'ma. Materialy* [Selected works. Letters. Materials]. Moscow (in Russian).
- Bulgakov S. (2000) *Agnets Bozhii* [Lamb of God]. Moscow (in Russian).
- Bulgakov S. (2005) *Nevesta Agntsa* [The Lamb's Bride]. Moscow (in Russian).
- Congar Y. (1971) "La personne 'Église'". *Revue Thomiste*, vol. 71, pp. 613–640.
- Feofan Zatvornik (2004) *Tolkovanie poslaniia apostola Pavla k Efesianam* [Interpretation of the Epistle of Apostle Paul to the Ephesians]. Moscow (in Russian).
- Florovsky G. (1972–1989) *The Collected Works*. Belmont, vols 1–14.
- Florovsky G. (2002) *Vera i kul'tura* [Faith and culture]. St. Petersburg (in Russian).
- Franz E. (1956) *Totus Christus: Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*. Bonn.
- Ilarion (Troitskii) (2004) *Tvoreniia* [Works]. Moscow, vols 1–3 (in Russian).
- Journet Ch. (1969) "De la personnalité de l'Église". *Revue Thomiste*, LXIX, pp. 192–200.
- Larchet J.-K. (2019) "En suivant les Pères..." *La vie et l'œuvre du Père Georges Florovsky*. Genève.
- Losskii V. (1991) *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [An essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Moscow (in Russian).
- Lot-Borodine M. (1934) "Émile Mersch". *Put'*, no. 42, pp. 93–95 (in Russian).
- Lot-Borodine M. (1932) "La doctrine de la 'déification' dans l'Église grecque jusqu'au XI-e siècle". *Revue de l'histoire des religions*, vol. 105, pp. 5–43.
- Mersch É. (1929) "Incarnation et doctrine spirituelle". *Revue d'ascétique et de mystique*, pp. 337–367.
- Mersch É. (1933) *Le Corps mystique du Christ*. Louvain, t. 1–2.
- Mikhail (Gribanovskii) (2011) *Trudy. Pis'ma. Materialy* [Works. Letters. Materials]. Moscow (in Russian).
- Ward R. (2020) "The Christology of the French School", in G. Westhaver, R. Vince (eds) *Christ Unabridged: Knowing and Loving the Son of man*, London, pp. 149–157.

Статья поступила в редакцию 18.10.2021

The article was submitted 18.10.2021