

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

ФАДЕЕВ ИВАН АНДРЕЕВИЧ

**ЦЕРКОВЬ АНГЛИИ: ПРОБЛЕМЫ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ
САМОИДЕНТИФИКАЦИИ**

Раздел 07.00.00 – Исторические науки
Специальность: 07.00.03 – Всеобщая история

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научные руководители:
кандидат философских наук, доцент
Давыдов Иван Павлович
кандидат исторических наук, доцент
Метлицкая Зоя Юрьевна

Москва – 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.	4
Глава 1. Протестантизм и Англиканство: проблема демаркации.	35
§1. Конфессиональная идентичность Церкви Англии: к постановке проблемы.....	35
§2. Протестантизм: генезис и содержание понятия.....	69
§3. Историко-философский смысл понятия англиканства.....	115
Глава 2. Монархия как фактор конфессиональной идентичности Церкви Англии.	139
§1. Английская Корона, Английская церковь и папство до XVI в.	145
§2. Корона и Церковь: особенности отношений после XVI в.	166
Глава 3. Самоидентификация Церкви Англии.	212
§1. Аспекты самоидентификации Церкви Англии	219
§2. Соотношение авторитета Священного Писания и Священного Предания в XVII–XX вв.	223
§3. Исторический епископат и апостольское преемство в Церкви Англии	231
§4. Таинство Евхаристии.....	245
§5. Ритуал в Церкви Англии.....	259
Заключение.	306
Аббревиатуры и сокращения.	315
Библиография.	318

1.	Источники.....	318
2.	Литература.....	332
	Приложение I.....	355
	Приложение II.....	366
	Приложение III.....	370
	Приложение IV.....	373

ВВЕДЕНИЕ

Тема конфессиональной самоидентификации Церкви Англии, на наш взгляд, исключительно **актуальна**, во-первых, в силу нынешнего повышенного интереса историков и ученых-гуманитариев иных специальностей к социальному феномену идентичности как таковому.¹ Во-вторых, проблема определения идентичности Церкви Англии, сохраняющая свою актуальность на протяжении последних четырех столетий, не позволяет однозначно согласиться с традиционным, особенно для отечественной исторической науки, отнесением ее к классическому протестантизму, появившемуся в результате Реформации в XVI веке. И в-третьих, она актуальна отсутствием, *de facto*, источников эксплицитного вероучения Английской церкви (обо всем этом подробно нами сказано в §1 гл. 1).

Объектом диссертационного исследования является Церковь Англии, а **предметом** – теория и практика ее религиозной (само)идентификации.² Данный предмет находится в общем проблемном поле нескольких смежных гуманитарных дисциплин, а именно: истории Церкви, истории Западной Европы, истории философии, медиевистики, религиоведения, теологии.

Целью диссертационного исследования является комплексное историческое описание процесса конфессиональной самоидентификации Церкви Англии. Для достижения поставленной цели необходимо решить ряд **задач**, а именно:

- 1) выявить основные исторические этапы процесса конфессиональной самоидентификации Церкви Англии;

¹ См., например: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. М.: Канон-пресс-Ц, 2001; *Брубейкер Р.* Этничность без групп / Пер. с англ. М.: ВШЭ, 2012; *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / Пер. с англ. под общ. ред. Б.Ю. Кагарлицкого. СПб.: Университетская книга, 2001; *Губогло М.Н.* Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М.: Наука, РАН, 2003; *Кортунов С.В.* Национальная идентичность: Постижение смысла. М.: Аспект Пресс, 2009; Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время. М.: Индрик, 2008; Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий. Сб. статей / Под ред. Фредерика Барта. Перев. с англ. М.: Новое изд-во, 2006; *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 г. СПб.: Алетейя, 1998.

² Религиозная самоидентификация является одной из функций религии согласно взглядам Ф.-К. Кауфманна и Х. Кюнга – представителей билефельдской школы социологии. См.: *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала (Монография) / Послесл. И.С. Вевюрко. М.: МАКС Пресс, 2013. С. 72-73.

- 2) определить логические объемы и границы семантических полей понятий, используемых традиционной историографией («реформация», «протестантизм», «англиканство», «высокая церковь», «низкая церковь», «ортодоксальный» и т.п.), а также оценить адекватность их применения, когда речь заходит о событиях на европейском субконтиненте XVI–XVII вв. или английской истории, в частности религиозной;
- 3) эксплицировать роль английской/британской монархии в процессе конфессиональной самоидентификации Церкви Англии;
- 4) рассмотреть на примере нескольких основополагающих аспектов религиозно-философские и богословские взгляды ведущих английских религиозных мыслителей XVI – XVII вв.³ на предмет экспликации ортодоксии Церкви Англии для выявления признаков ее конфессиональной идентичности;
- 5) проанализировать внутрицерковные вероучительные и правоустанавливающие документы Английской церкви, а также существующие экуменические соглашения, заключенные между ней (через участие в работе межцерковных комиссий) и другими христианскими церквями, и уточнения еклесиологической доктрины Церкви Англии.

Впервые в отечественной исторической науке делается попытка экспликации вероучительной ортодоксии Церкви Англии, сложившейся по нашему мнению в XVII веке, в чем видится **новизна** предпринятого нами исследования. Кроме того, поскольку некоторые используемые в традиционной историографии понятия ныне требуют, на наш взгляд, коррекции или даже полного пересмотра, в данной работе, опирающейся в основном на методологические подходы, существующие в рамках «школы Анналов», и «истории понятий» билефельдской школы, производится

³ Репрезентативность выбора Ричарда Хукера, Ланселота Эндрюса, Уильяма Лода и др. продиктована как их положением в иерархии Церкви Англии, так и непосредственной связью с королевской властью, участие которой в жизни Английской церкви являлось ключевым в течение всего периода «долгого Средневековья».

уточнение историко-религиоведческого понятийного аппарата. Мы также постараемся дать историко-философское обоснование новой терминологии.*

Теоретическо-методологической основой диссертационного исследования являются принцип историзма, системный, комплексный и компаративистский подход⁴ к анализу Церкви как историко-социального института и философско-теологических основ конфессиональной самоидентификации Церкви Англии. Самоидентификация понимается нами как *непрерывный процесс*, а не как финальный «результат».⁵

В этой связи, а также учитывая комплексный характер нашей работы, предполагается осуществить анализ, учитывающий как синхронный, так и диахронный срезы.⁶

Прибегая, как было заявлено выше, к методологии школы «Анналов»⁷, мы руководствуемся в нашем исследовании методологическими принципами

* Наряду с этим, нами выявлена общая философско-теологическая матрица христианского дискурса, берущая свое начало в трудах Аврелия Августина и ставшая ядром западно-христианской богословской традиции (человеческая природа – естественная свободная воля – первородный грех – благодать – вера – избрание – предопределение – спасение. См. Приложение D).

⁴ О компаративистском подходе см. подробнее: Кром М.М. Введение в историческую компаративистику. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015; Источниковедение / отв. ред. М.Ф. Румянцев. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. С. 463–503.

⁵ Эриксен Т.Х. Что такое антропология? / пер. с англ. А.И. Карасевой; под ред. Ж.В. Корминой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. С. 207.

⁶ «Синхронный анализ – метод познания, состоящий в выделении (фиксации или конструировании) структуры изучаемого предмета (объекта), взятого в конкретный момент (или определенный промежуток) реального исторического времени его существования с помощью вертикального временного сечения эволюции объекта. Активно используется во всех естественных и социальных науках, особенно в науках о культуре. Бинарной оппозицией данного метода является диахронный анализ». (Синхронный анализ // Лебедев С.А. Философия науки: Словарь основных терминов. М.: Академический проект, 2008. С. 534.)

«Диахронный анализ – метод познания, состоящий в расчленении процесса эволюции изучаемого предмета (объекта) на ряд последовательно сменяющих друг друга в реальном историческом времени этапов и последующем сравнении этих временных состояний объекта по определенным признакам их структуры. Диахронный анализ, осуществляемый путем горизонтального временного сечения, позволяет выявить определенные закономерности, тенденции в эволюции предмета познания. Бинарной оппозицией диахронному анализу является синхронный анализ объекта, а вместе они образуют необходимые стороны исторического метода познания». (Диахронный анализ // Лебедев С.А. Ук. соч. С. 352-353.)

⁷ Общая для всех представителей «школы» концепция *histoire totale* (фр. «тотальная история») или *histoire globale* (фр. «глобальная история»); «история *mentalité*» Л. Февра и «долгое Средневековье» М. Блока; *la longue durée* (фр. «длительное время») Ф. Броделя; *l'histoire immobile* (фр. «неподвижная история») Э. Ле Руа Ладюри, перекликающаяся с *l'histoire quasi immobile* (фр. «почти неподвижная история») Ф. Броделя; «очень долгое Средневековье» Ж. Ле Гоффа.

histoire totale (фр. «тотальная история»; предполагая, таким образом, условный характер разделения исторического процесса на политический, социальный, культурный и экономический и рассматривая все процессы и явления комплексно и в процессе их развития)⁸ и *la longue durée* (фр. «длительное время»; предполагая, что многие «структуры повседневности» существуют в течение достаточно протяженных периодов времени, становясь в некоторых случаях «стабильными элементами одного поколения за другим»: «они противостоят истории и, таким образом, определяют ее течение»⁹). Мы также обращаемся к методологии билефельдской школы «истории понятий» (Р. Козеллека, Х.Э. Бёдекера), как представительницы одной из версий исторической семантики, с ее специфическим подходом к реконструкции процесса образования смысла и смысловых изменений в языке. Важное место в нашем исследовании занимает содержательный и сравнительный анализ вероучения Церкви Англии по классическим трудам английских религиозных философов и теологов XVI–XVII вв. (Р.Хукера, Л. Эндрюса, У. Лода и др.).

Хронологические рамки исследования (XVI–XXI вв.) определяются, с одной стороны, нашим пониманием самоидентификации как непрерывного процесса в контексте «длительного времени» (*la longue durée*). С другой стороны, они обусловлены тем фактом, что XVI век является эпохой противоборства идентификационных «концепций» английской реформации, завершившейся компромиссным религиозным «устроением» в период правления Елизаветы I. Именно в этот период закладываются философско-теологические и литургические основания формирования конфессиональной ортодоксии, складывающейся в XVII-м столетии. Ввиду того, что процесс конфессиональной (само)идентификации продолжает разворачиваться и

⁸ «...экономической и социальной истории не существует. Существует история как таковая во всей своей целостности. История, которая является социальной в силу самой своей природы». (Февр Л. Как жить историей // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 25)

⁹ Braudel F. Histoire et Sciences sociales: La longue durée // Annales. Economies, Sociétés, Civilisations. 1958, № 4. P. 731.

сегодня, порождая дискуссии о содержании «англиканской идентичности», мы посчитали необходимым учитывать и современный контекст.

Источниковедческая база исследования

Основные источники нашего исследования можно условно разделить на три категории: исторические, религиозно-философские и теологические, юридические.

К историческим мы отнесем как повествовательные, так и документальные источники, на основании которых мы постарались установить общий исторический контекст развития Английской церкви, ее взаимоотношений с английской Коронай и Папством. Особенно полезными для нашего исследования явились, среди прочих, парламентские статуты, протоколы Конвокаций Кентербери и Йорка, *Великая хартия вольностей*, *Кларендонские статуты*, петиция баронов в оксфордском парламенте, *Оксфордские провизии*, а также такие «Церковная история» Беды Достопочтенного, *Historia novorum* Эадмера и др.

К религиозно-философским и теологическим источникам относятся:

1. Философские и богослов:

– «О законах церковного устройства» и проповеди английского религиозного философа и теолога Ричарда Хукера. Р. Хукер, родившийся в 1554 году в Девоне, обучался в колледже Корпус-Кристи университета Кембриджа, в который он поступил, в частности, благодаря патронажу со стороны известного английского апологета реформированной Английской церкви Джона Джувела, епископа Солсберийского. А августе 1579 года он был рукоположен во священника епископом Лондонским Эдвином Сандисом. В 1584 году Р. Хукер был поставлен настоятелем церкви Храма¹⁰ (*Master of the Temple Church*). Здесь он столкнулся с

¹⁰ Церковь Храма (Лондон) – церковь XII века, возведенная Орденом тамплиеров. После роспуска Ордена королем Эдуардом II в 1307 году, церковь отошла Короне, передавшей здание Орден госпитальеров. Последние же передали ее в аренду двум колледжам юристов, которые стали известны как «Достопочтенное общество внутреннего Храма» (*The Honourable Society of the Inner Temple*), или просто «Иннер-Темпл», и «Достопочтенное общество среднего Храма» (*The Honourable Society of the Middle Temple*), или «Миддл-

представителем «пуританского» движения Уолтером Треверсом: конфликт между двумя клириками послужил поводом для написания Р. Хукером его восьмитомного *opus magnum* – *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity*, который издавался постепенно: Книги I–IV были опубликованы в 1593 году; Книга V увидела свет в 1497 году (в 1604 году первые пять книг были опубликованы в едином томе); Книги VI и VIII впервые были опубликованы в 1648 году благодаря патронажу архиепископа Армы Джеймса Ашера; в 1662 году все восемь книг были опубликованы единым томом. Многие проповеди Р. Хукера были опубликованы в начале XVII века благодаря епископу Ланселоту Эндрюсу и архиепископу Дж. Ашеру, которые взяли на себя труд по их публикации после смерти автора 3 ноября 1600 года. Восемь книг «О законах церковного устройства» охватывают широкий спектр вопросов, включая общие философско-богословские вопросы, законы церковного устройства и богослужения (в частности, апологию епископата и Книги общей молитвы), а также обсуждение взаимоотношений между Церковью и Государством.

- «Истинный закон свободных монархий» короля Якова I Стюарта был написан королем в 1597–1598 гг., еще до его вступления на английский престол. Воспитанный в «пуританской» Шотландии, Яков обладал широкими познаниями в области богословия и юриспруденции, что нашло отражение в данной его работе, в которой он обсуждает целый ряд богословско-политических вопросов, включая теорию божественного права королей, взаимоотношений между Монархом, его Церковью и подданными.
- «Образец катехетической доктрины» и проповеди епископа Винчестерского Ланселота Эндрюса. Л. Эндрюс, родившийся в 1555 году,

Темпл. Во время роспуска монастырей в правление Генриха VIII Орден госпитальеров на территории Английского королевства был распущен, а его собственность была захвачена Коронай. Здание церкви Храма оставалось в руках Монарха, который продолжал сдавать ее в аренду юристам Иннер-Темпл и Миддл-Темпл до 1573 года. Яков I передал эту собственность в вечное пользование этим обществам. Иннер-Темпл и Миддл-Темпл принадлежат к четырем юридическим Иннам Лондона, к которым должен принадлежать любой юрист, практикующий на территории Англии и Уэльса.

изучал богословие в Пемброк-колледже университета Кембриджа. В 1576 году он был избран членом своего родного колледжа. Здесь он будет выполнять обязанности катехизатора. Его лекции впоследствии будут собраны вместе и анонимно опубликованы под названием «Образец катехетической доктрины» 1630 году. Данный труд представляет собой катехизис, основанный на пространным изложении Декалога. В 1589 году он становится капелланом архиепископа Кентерберийского Джона Уитгифта, а чуть позже – капелланом королевы Елизаветы I. В июле 1601 года он становится настоятелем Вестминстерского Аббатства. Дальнейшее продвижение ожидало Л. Эндрюса в правление Якова I Стюарта: он был сделан ответственным за осуществление нового перевода Библии на английский язык; в 1605 году был возведен на кафедру Чичестера; в 1609 был переведен на кафедру Или; в 1617 году он сопровождал короля во время его поездки в Шотландию, после которой его переводят на кафедру Винчестера (1618 год) и назначают настоятелем Королевской часовни. По раскрытии «Порохового заговора» в 1606 году, Л. Эндрюс произносит проповедь в присутствии короля, в которой высказывает идею о необходимости ежегодного воспоминания о спасении Монарха: именно эта проповедь послужила основанием для установления особой мемориальной службы. Умер Л. Эндрюс в 1626 году.

– ряд трудов «каролинских богословов» XVII века, особенно архиепископа Кентерберийского Уильяма Лода и архиепископа Армы Джона Брамхолла.

Уильям Лод, родившийся в 1573 году, изучал богословие в колледже св. Иоанна университета Оксфорда. В 1608 году он становится капелланом епископа Рочестерского Ричарда Нила, который в 1631 году займет архиепископскую кафедру Йорка. В 1616 году У. Лод становится настоятелем Глостерского собора, а в конце 1621 года занимает кафедру Сент-Дэвидса (Уэльс). В 1626 году, после смерти Л. Эндрюса, У. Лод получает назначение на место настоятеля Королевской часовни. Двумя годами позже он был переведен на кафедру Лондона, а в 1633 году, после

смерти архиепископа Джорджа Эббота, он занимает кафедру Кентербери. Активная вовлеченность архиепископа в политико-религиозные процессы и его близость к королю Карлу I привели к обвинению его в измене в 1640 году, Великой ремонстрации 1641 года и заключению в лондонском Тауэре. В 1644 году над ним начался судебный процесс, который, однако, завершился без вынесения приговора. Несмотря на это Парламент провозгласил его виновным, вынеся специальное парламентское осуждение (*bill of attainder*), в соответствии с которым он был обезглавлен 10 января 1645 года. Корреспонденция У. Лоуда и его «Диспут с Фишером, иезуитом» представляют для нашего исследования особый интерес, так как дают представление о взглядах архиепископа по многочисленным политико-религиозным вопросам.

Джон Брамхолл родился в Йоркшире, городе Понтефракт. Дата его рождения неизвестна, однако известна дата его крещения – 18 ноября 1594 года. Он изучал богословие в Сидни-Сассекс колледже университета Кембриджа. В 1633 году был направлен в Ирландию, где был назначен архидиаконом Мита и королевским представителем (*royal commissioner*). В 1634 году был посвящен во епископа, заняв кафедру Дерри и получив место в палате лордов ирландского парламента. Пользуясь своим влиянием, Дж. Брамхолл добивается от конвокации ирландского клира принятия 39 статей Церкви Англии. Попытка добиться также принятия английских Канонов 1604 года привела его к конфликту с архиепископом Армы Джеймсом Ашером, в результате которого были одобрены каноны, отличные от английских. Его про-королевские взгляды привели к тому, что в 1644 году ему пришлось покинуть Британские острова и отправиться на континент, где он пробыл до 1660 года. По Реставрации он возвращается в Англию, а в 1661 году прибывает в Ирландию, где занимается архиепископскую кафедру Армы до своей смерти в 1663 году. Именно во время своего изгнания Дж. Брамхолл написал большую часть своих трудов, которые были посвящены апологии устройства и вероучения

Церкви Англии против как «пуритан», так и представителей Католической церкви.

2. Доктринальные (включая литургические) документы, например:

- «исторические документы» Церкви Англии;
- англикано-римско-католические экуменические соглашения;
- англикано-православные экуменические соглашения;
- католические вероучительные документы (декреты Тридентского собора, документы Второго Ватиканского собора).

К юридическим источникам отнесены:

- собрания канонов Церкви Англии (1603/1604, 1640, а также современный кодекс);
- Кодекс канонического права Римской Католической Церкви 1983 года;
- папские буллы, энциклики, апостольские послания, касающиеся релевантных для нашей работы тем.

Степень научной разработанности темы

Анализ научной литературы, посвященной истории, вероучению и структуре Церкви Англии, показывает, что по интересующей нас теме – *(само)идентификации Церкви Англии – de facto* отсутствуют какие-либо фундаментальные исследования. Отметим, что в диссертационных исследованиях В.Н. Ерохина и Л.В. Козыренко, о которых будет сказано ниже, содержатся обширные историографические обзоры отечественной литературы, посвященной истории английской религиозной реформации XVI века, а также религиозной истории Англии последующих столетий. Однако ни в отечественной, ни в зарубежной литературе мы не обнаруживаем исследований, посвященных историко-философскому осмыслению процесса самоидентификации Церкви Англии.

Религиозная история Англии в отечественной исторической науке не является объектом активного исследовательского интереса. Отечественная историография содержит небольшое количество работ, чаще всего лишь

попутно затрагивающих вопросы истории Церкви Англии:¹¹ обобщающих же работ по истории английской реформации и Английской церкви нет до сих пор.¹²

Дореволюционные сочинения в основном были посвящены англикано-православному диалогу и отдельным аспектам религиозной истории Англии (А.И. Булгаков¹³, В. Михайловский¹⁴, В.Л. Соколов¹⁵, Н.Н. Делицын¹⁶ и др.). В послереволюционной литературе важное место занимают периодические печатные издания «Содружества св. Албания и св. Сергия», в частности, журнал «Соборность», а также работы как непосредственных участников англикано-православного диалога, так и исследователей, интересовавшихся разными сторонами и аспектами последнего, а также отдельными аспектами истории и жизни Церкви Англии.¹⁷

В советской историографии основные исследования были сосредоточены на проблеме генезиса и развития Церкви Англии в XVI – XVII вв. в контексте социально-экономической и политической истории Англии этого периода, в то время как остальным аспектам практически не уделялось никакого внимания: изучение религиозной сферы общественной

¹¹ *Ерохин В.Н.* Становление англиканской церкви в XVI – первые десятилетия XVII вв. в освещении современной британской историографии: Монография. Нижневартовск: Издательство Нижневартовского гуманитарного университета, 2009. С. 3.

¹² Там же. С. 6.

¹³ *Булгаков А.И.* Стремление англикан к восстановлению древневселенской церковности в Англии в последние шестьдесят лет. Киев, 1894.

¹⁴ *Михайловский В.* Англиканская церковь и ее отношение к Православию. СПб, 1864.

¹⁵ *Соколов В.Л.* Реформация в Англии (Генрих VIII и Эдуард VI). М.: Типография Л.Ф. Снегирева, 1881.

¹⁶ *Делицын Н.Н.* Очерк истории англиканской церкви. СПб: Типография департамента уделов, 1860.

¹⁷ *Khrapovitsky A.* Why Anglican Clergy Could be Received in Their Orders // *The Christian East*. 1927, March. P., p. 60–69; *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы. Брюссель; Париж; СПб., 2005; *Иванов А.* Из истории взаимоотношений англиканской и православной церквей // *Журнал Московской Патриархии*. 1954, №11. С. 47–58; *Виноградов М.* Православная церковь и англиканское вероисповедание после Первой мировой войны // *Журнал Московской Патриархии*. 1956, № 6. С. 62–66; *Успенский Н.* О богослужении Англиканской церкви // *Журнал Московской Патриархии*. 1956, №8. С. 68–80; *Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский.* Делегация богословов Англиканской церкви в Советском Союзе // *Журнал Московской Патриархии*. 1956, №9. С.24–33; Резюме собеседований русских православных и англиканских богословов, принятых на заседаниях от 16, 17, 19, 20, 21 и 23 июля 1956 года в Москве // *Журнал Московской Патриархии*. 1956, № 9. С. 34–36; *Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский.* Из истории взаимоотношений русской и английской церквей // *Журнал Московской Патриархии*. 1956, №10. С. 38–43; *Заболотский Н.* Перспектива богословских собеседований между православными и англиканами на конференции 1956 года // *Журнал Московской Патриархии*. 1963, №4. С. 54–58; *Он же.* К обсуждению англиканского вопроса // *Журнал Московской Патриархии*. 1966, №12. С. 3–4; СОБОРНОСТЬ. Сборник избранных статей из журнала Содружества SOBORNOST. М.: БИ, 1998.

жизни было смещено на периферию научно-исторических исследований¹⁸ ввиду обособленности социально-экономической истории от истории культуры, в рамках которой исследователи занимались историей религиозности, духовной жизни, историей монашества, папства и т.д. и которая подвергалась активному идеологическому давлению.¹⁹ Упор делался на экономическую историю, особое внимание уделялось именно экономическому аспекту в генезисе Церкви Англии и Англиканства.

Именно в таком контексте понималась история реформации и протестантизма: протестантизм возник в XVI в., в эпоху Реформации, которая «была первой решительной битвой в борьбе европейской буржуазии против феодализма».²⁰ Утверждалось, что Реформация – «первая международная революционная идеология»²¹ и один из первых актов буржуазной революции²². Подобный подход приводил, в частности, к тому, что, например, кальвинизм трактовался в качестве «маскировки тогдашней буржуазии», а об учении Кальвина о двойном предопределении утверждалось, что оно «полностью соответствовало реальным экономическим отношениям тогдашней Женевы, где власть находилась в руках буржуазии».²³ В этой связи представляется верным утверждение В.Н. Ерохина о том, что работы советских исследователей (например, Барга М.А.,²⁴ Вейша Я.Я.,²⁵ Ивонина Ю.Е.,²⁶ Капелюша Ф.,²⁷ Косьминского Е.А.,²⁸

¹⁸ *Ерохин В.Н.* Религиозная история Англии в XVI – первой половине XVII века в освещении современной британской историографии: Автореф. дис. док. наук: 07.00.09 / Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина». М., 2006. С. 6.

¹⁹ *Гуревич А.Я.* История историка. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 19.

²⁰ *Гараджа В.И.* Протестантизм. М.: Политиздат, 1971. С. 6.

²¹ *Барг М.А., Черняк Е.Б.* Великие социальные революции XVII – XVIII веков. М.: Наука, 1990. С. 153.

²² *Барг М.А.* Категории и методы исторической науки. М.: Наука, 1984. С. 294.

²³ *Исаенко А.В.* Пуританская реформация в Англии в XVI - начале XVII в. Орджоникидзе, 1980. С. 57, 58.

²⁴ *Барг М.А.* Кромвель и его время. / Под. ред. Сказкина С.Д. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1960; *Барг М.А.* Великая английская революция в портретах ее деятелей. М.: Мысль, 1991.

²⁵ *Вейш Я.Я.* Религия и церковь в Англии. М.: Наука, 1976.

²⁶ *Ивонин Ю.Е.* Генрих VIII и внешняя политика Англии: Автореф. дис. канд. наук: 07.00.13 / Ленинградский государственный университет им. А.А. Жданова. Л., 1974; *Ивонин Ю.Е.* О

Лавровского В.М.,²⁹ Сказкина С.Д.,³⁰ Чанышева А.Н.³¹), в частности посвященные английскому пуританскому движению исследования А. В. Исаенко и В.В. Штокмар,³² были проекцией марксистской системы на конкретную историческую тему.³³

Отмечалось отсутствие гетерогенности классовой структуры. Так, в XVI в. в той же Англии, чей путь развития капитализма считался марксистами классическим, советские исследователи наблюдали сложную общественную структуру, которую составляли два старых, феодальных антагонистических класса (феодалы и бюргерство, с одной стороны, и земледельцы – с другой) и два новых, капиталистических на ранней стадии формирования – капиталисты-предприниматели и наемные рабочие.³⁴ При этом дворянство не представляло собой единого целого. В советской историографии различали (1) старое и (2) новое дворянство. И если первые

характере Реформации Генриха VIII // Проблема социальной структуры и идеологии средневекового общества. Вып. 3. Отв. ред. Курбатов Г.Л. Л.: Изд-во Ленинград. ун-ва, 1980. С. 83-93; *Ивонин Ю.Е.* Реформация как фактор политической истории Западной Европы XVI в. // Вестник Харьковского университета. 1992, №362, вып. 25. С. 58–65.

²⁷ *Капелюш Ф.* Религия раннего капитализма. М.: Изд-во «Безбожник», 1931.

²⁸ *Косминский Е.А.* Английский абсолютизм. Буржуазная революция в Англии в XVII веке. М.: Высшая партийная школа при ЦК ВКП(б), 1940.

²⁹ *Лавровский В.М., Барг М.А.* Английская буржуазная революция. М.: Изд-во социально-экономической лит-ры, 1958.

³⁰ *Сказкин С.Д.* Абсолютизм во Франции и в Англии. М.: Высшая партийная школа при ЦК ВКП(б), 1941.

³¹ *Чанышев А.Н.* Протестантизм. М.: Наука, 1969.

³² *Исаенко А.В.* Пуританское движение в Англии в XVI – начале XVII вв. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1975; *Исаенко А.В.* Английская королевская реформация XVI века. Орджоникидзе, 1982; *Исаенко А.В.* Теория «королевской супрематии» в английской религиозно-политической литературе 50–70-х гг. XVI в. // Проблемы разложения феодализма и генезиса капитализма в Англии. Горький: ГГУ, 1980; *Штокмар В.В.* Борьба с пуританами как один из аспектов социальной политики Тюдоров во второй половине XVI века // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Л., 1974. Вып. 1. С. 124–134; *Штокмар В.В.* Идеология английского абсолютизма в письмах Елизаветы Тюдор // Ученые записки Ленинградского университета. Серия исторических наук. 1950, № 127. Вып. 17. С. 223–248; *Штокмар В.В.* К истории английского пуританского движения в конце XVI века // Англия XIV–XVII вв. Горький: Издательство Горьковского университета им. Н.И. Лобачевского, 1974. С. 27–36; *Штокмар В.В.* Особенности пуританского движения конца XVI – первой трети XVII в. и начало конфликта между пуританами и абсолютной монархией // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Л., 1980. Вып. 3. С. 93–104; *Штокмар В.В.* Пуританское движение 70–80-х годов XVI века в Англии // Ученые записки Ленинградского университета. Серия исторических наук. 1956, № 192. Вып. 21. С. 138–168.

³³ *Ерохин В.Н.* Религиозная история Англии в XVI – первой половине XVII века в освещении современной британской историографии: Автореф. дис. док. наук: 07.00.09. С. 7.

³⁴ *Барг М.А., Черняк Е.Б.* Великие социальные революции XVI – XVIII веков. С.114.

являлись представителями феодальных семей, которые пережили войну Алой и Белой роз (1455–1487 гг.) и сохранили ядро своих родовых владений в период земельных конфискаций Генриха VII (28 января 1457 — 21 апреля 1509 гг.), то последние были теми, кто (а) приобрел свои владения благодаря конфискациям эпохи Тюдоров, которые стремились создать опору новой династии, а также (б) вели хозяйство капиталистическими методами: либо самостоятельно с помощью наемных рабочих, либо сдавали часть земли крупным арендаторам.³⁵ Именно новое дворянство, в котором тесно переплелись классовые и сословные черты и которое к началу XVII в. владело значительным количеством земли, приобретенных за счет Короны, церкви, старого дворянства и крестьянства, станет во вторую историческую фазу той силой, которая будет составлять основу буржуазной оппозиции абсолютизму в Парламенте. Именно среди нового дворянства наибольшее распространение получит кальвинизм.

Все вышеперечисленные работы затрагивают отдельные проблемы, сюжеты и эпизоды: обобщающих же трудов по истории английской Реформации в советской науке создано не было. Однако, как мы постарались показать, можно эксплицировать определенную схему, парадигму, которая лежала в основании представлений советских ученых о природе и истории Реформации.

Итак, глубинными причинами Реформации советская историография считала:³⁶

- разложение феодального способа производства;
- зарождение новых (капиталистических) отношений и новых классов «в недрах» феодализма;
- обострение социальных противоречий;

³⁵ Там же. С. 114-115.

³⁶ Реформация // Советская историческая энциклопедия: в 14 тт. Т. 12. М.: «Советская энциклопедия», 1969. Кол. 23.; Реформация // Большая советская энциклопедия: в 51 тт. Т. 36. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1955. С. 430.

- обострение классовой борьбы между феодалами, с одной стороны, и зарождавшейся буржуазией, крестьянством и городской беднотой – с другой.

Религия, как указывают М.А. Барг и Е.Б. Черняк, являлась категориальной основой и формой выражения идеологии в предреформационной Англии.³⁷ Ввиду же того, что Католическая церковь занимала положение «наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»³⁸, то «для того, чтобы нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости»³⁹. Это и определило религиозный характер Реформации как первой буржуазной революции⁴⁰. На первом этапе в ней переплелись интересы различных классов феодального общества, которые стремились ограничить эксплуатацию Английского королевства со стороны Рима. На втором этапе обостряются противоречия между самими классами, что приводит к разделению Реформации на ряд противоборствующих течений: (1) королевская, (2) бюргерская, (3) крестьянская⁴¹.

(1) Корона преследовала две цели:⁴²

(а) обновление идеологической санкции существующего порядка вещей путем превращения церкви в королевскую церковь, где король занимал бы место Папы;

(б) увеличение доходов королевской казны за счет конфискации монастырских земель и отмены платежей в пользу Рима;

(2) В бюргерской реформации выделяли две стадии⁴³:

(а) стадия, на которой бюргеры составляют оппозицию противникам Реформации и оказывают поддержку Короне;

³⁷ Барг М.А., Черняк Е.Б. Великие социальные революции XVI – XVIII веков. С.123.

³⁸ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 7. М.: Издательство политической литературы, 1956. С. 361.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Реформация // Советская историческая энциклопедия. Т. 12. Кол. 23.; Реформация // Большая советская энциклопедия. Т. 36. 430.

⁴¹ Барг М.А., Черняк Е.Б. Великие социальные революции XVI – XVIII веков. С.152.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 153.

(б) стадия оформления буржуазии как класса, когда складываются первые предпосылки для ранних буржуазных революций и когда сама буржуазия вступает в борьбу с эксплуатацией себя со стороны Короны: кальвинизм становится идеологией наиболее решительной части этого класса;

(3) «Народные низы» нашли выражение своих чаяний в радикальных сектах, возникших на почве протестантизма.⁴⁴

Отдельный интерес представляет дискуссия о характере Реформации, которая развернулась на страницах журнала «Вопросы истории» в 1950-е годы.⁴⁵ Несмотря на эту обоюдную критику, важной чертой этой дискуссии, по нашему мнению, является тот факт, что ее участники остаются в рамках марксистской методологии и марксистского видения проблемы реформации. Их противоречия сводятся, как представляется, к различиям в интерпретации отдельных положений этого видения, но не касаются сущностных положений марксистской доктрины. Ввиду всего вышесказанного становится понятно, почему в советской историографии не могла быть поднята проблема идентичности вообще и идентичности и самоидентификации Церкви Англии – в частности.

В постсоветской историографии акцент сместился с социально-экономической перспективы на социально-культурную проблематику. Многие работы затрагивают государственно-церковные отношения в Великобритании, либеральные тенденции в практике и новые движения в

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ *Чайковская О.Г.* Вопрос о характере Реформации и крестьянской войны в Германии в советской историографии последних лет // *Вопросы истории.* 1956, №12. С. 129–143; *Смирин М.М.* О характере экономического подъема и революционного движения в Германии в эпоху Реформации // *Вопросы истории.* 1957, № 6. С. 84–101; *Эпштейн А.Д.* К вопросу о Реформации и крестьянской войне в Германии как первой буржуазной революции // *Вопросы истории.* 1957, № 8. С.118–142; *Григорьян Ю.М.* К вопросу об уровне экономики, о характере Реформации и крестьянской войны в Германии // *Вопросы истории,* 1958. № 1. С. 121–139; *Стам С.М.* Чем же в действительности была Реформация в Германии // *Вопросы истории,* 1958, № 4. С. 100–113; *Мацек Й.* К дискуссии о характере Реформации и Крестьянской войне в Германии // *Вопросы истории.* 1958, № 3. С.114–121.

Церкви Англии второй половины XIX–XXI вв.⁴⁶ Однако не произошло необходимого для развития науки и научной мысли пересмотра существующего набора понятий и стереотипов. Поэтому, хотя из научных текстов, посвященных Церкви Англии, и ушли (хотя и не повсеместно) идеологические клише, тем не менее, общее видение осталось тем же. Примером этому может служить диссертация Л.В. Козыренко,⁴⁷ в которой осуществлена попытка обобщения знаний о Церкви Англии, имеющих в отечественной историографии.

Также следует отметить книгу Н.В. Ревуненковой «Протестантизм», в которой достаточно кратко, но содержательно излагается история и вероучение Церкви Англии.⁴⁸ Автор описывает ряд событий английской религиозной истории XVI – XVII веков, содержание некоторых исторических документов, а также теологические направления внутри Английской церкви и те особенности последней, которые отличают ее как от Католицизма, так и от континентального Протестантизма. Однако данный текст по своему характеру является дескриптивным, а не аналитическим, и не содержит принципиально новой информации.

Необходимо также назвать диссертацию В.Н. Ерохина «Религиозная история Англии XVI – первой половины XVII века в освещении современной британской историографии», так как она содержит обширную историографию, отечественную и англоязычную, в которой освещается история английской Реформации XVI века и становление Церкви Англии в

⁴⁶ *Стецкевич М.С.* Протестантизм, антикатолицизм и британское национальное самосознание нового времени // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Материалы научной конференции. 12–14 июня 2000. Серия «Symposium», вып. 5. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 35–41; *Стецкевич М.С.* Свобода совести. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006; *Соловьева Т.И.* Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии // Альфа и Омега. 2000, №3. С. 334–353; *Щипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия» - новая английская теология // Религиоведение. 2003, № 4. С. 120–129.; *Третьяков А.В.* Генезис и эволюция церковного феминизма в англиканском сообществе: Автореф. дис. канд. наук: 09.00.13 / Российская академия государственной службы при Президенте РФ. М., 2004; *Щипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия»: критический анализ: Автореф. дис. канд. наук: 09.00.13 / Санкт-Петербургский гос. ун-т. СПб., 2004; *Стецкевич М.С.* Основные идеи Оксфордского движения // Религиоведение. 2010, №4. С. 49–55; *Федоров С.* Liber Regalis и английские королевские инсигнии // Власть и образ: очерки потестарной имагологии / отв. ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. СПб.: Алетейя, 2010. С. 159–175.

⁴⁷ *Козыренко Л.В.* Англиканская церковь как конфессиональный феномен: Автореф. дис. канд. наук: 09.00.13 / Российская академия государственной службы при Президенте РФ. М., 2006.

⁴⁸ *Ревуненкова Н.В.* Протестантизм. М.: Изд-во Питер, 2007. С. 101–110.

XVII веке. В своем исследовании В.Н. Ерохин предпринимает попытку классификации англоязычных исследований, выделяя основные направления и тенденции исследований английской религиозной истории в современной британской историографии. Данная работа была опубликована автором в виде монографии.⁴⁹

Помимо диссертации можно отметить статью В.Н. Ерохина «Влияние методологических подходов социальной истории на изучение религиозной ситуации в Англии в XVI – первой половине XVII вв.»⁵⁰, в которой автор анализирует роль методологии «новой социальной истории» в британской историографии второй половины XX века.

В британской историографии, доминировавшие до 1970-х годов в изучении английской реформации либеральные историки отстаивали, в сущности, выдвинутую еще самими английскими сторонниками реформы XVI в. версию объяснения разрыва с Римом, согласно которой в стране нашлись люди, вдохновившиеся «истинной протестантской верой» и убедившие короля порвать с «папизмом» и его суевериями. Объяснительная схема в понимании происхождения Реформации в данном случае основывалась на представлении о том, что историческое действие совершается индивидами даже не под влиянием материальных интересов, а тогда, когда они руководствуются истинными идеями. Эта так называемая виггская традиция, восходящая к полемическим историописательным работам эпохи реформации, была «институционализована» в Великобритании Т.Б. Маколеем (25 октября 1800 – 28 декабря 1859 гг.) в его «Истории Англии»⁵¹ и Д.М. Тревельян (16 февраля 1876 – 21 июля 1962 гг.) в «Англия при Стюартах»⁵². Между марксистским и либеральным

⁴⁹ *Ерохин В.Н.* Становление Англиканской церкви в XVI – первые десятилетия XVII вв. в освещении современной британской историографии. Монография. Нижневартовск: Издательство Нижневартовского гуманитарного университета, 2009.

⁵⁰ *Ерохин В.Н.* Влияние методологических подходов социальной истории на изучение религиозной ситуации в Англии в XVI – первой половине XVII вв. // Вестник Нижневартовского государственного гуманитарного университета. 2009, №2. С. 30–40.

⁵¹ *Macaulay T.B.* History of England. In 6 vols. // The Works of Lord Macaulay. In 10 vols. Vol. I-VI. London: Longmans, Green, and Co., 1906-1907.

⁵² *Trevelyan G.M.* England under the Stuarts // A History of England. In 7 vols. Vol. V. Putnam, 1922.

методологическими подходами в британской историографии видны черты сходства, объяснимые влиянием на оба эти подхода гегельянской философии истории. И марксистские, и либеральные историки предлагали, по сути, схожие детерминистские модели истории Реформации в Англии, разница между которыми сводилась лишь к разнице в понимании движущих факторов общественного развития в реализации идеи прогресса (социально-экономический прогресс в марксистском толковании и борьба за политические, конституционные, духовные свободы, «истинную религию» в толковании либеральных историков). Прогрессистская парадигма фактически переносилась и на понимание религиозной истории: получалось, что протестантизм как форма христианства эпохи становления и утверждения капитализма, не вполне понятным образом «прогрессивнее», чем связанный с феодальной эпохой католицизм.

В Великобритании, в которой с конца 1940-х – начала 1950-х годов шел активный процесс расширения документальной исследовательской базы, а также связанный с этим процесс пересмотра многих классических представлений об истории периода, предшествующего английской реформации,⁵³ социальная история во многом оказала немаловажное влияние на ревизионистскую школу исторических исследований реформации в целом и английской реформации, начало которой положили работы К. Хэйга – в частности, обзор достижений этого направления историографии дан в совместной статье Д. МакКаллоха, М. Лавен и И. Даффи «Современные направления в изучении Христианства в Европе XVI века»⁵⁴, а также в монографии и статье В.Н. Ерохина, о которых говорилось выше. Ревизионисты внесли серьезный вклад в деконструкцию многих представлений об английской реформации, считавшиеся незыблемыми в рамках вигской историографии.

⁵³ Достаточно подробный обзор обоих процессов см. в: *Heath P. Between Reform and Reformation: The English Church in the Fourteenth and Fifteenth Centuries // Journal of Ecclesiastical History. 1990, vol. 4 (41). P. 647–678.*

⁵⁴ *MacCulloch D., Laven M., Duffy E. Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe // Renaissance Quarterly. 2006. 59.3. P. 697–731*

В вопросах истории и жизни Церкви Англии, ее идентификации наиболее многочисленной и репрезентативной является англоязычная литература.

Пол Авис (род. 21 июля 1947 г.), занимавший с 1998 по 2009 гг. пост генерального секретаря совета Церкви Англии по содействию христианскому единству, является одним из наиболее авторитетных авторов, посвятивших свои работы изучению идентичности Церкви Англии и Англиканства. Важно, что он делает наибольший акцент на экклесиологических проблемах определения идентичности Английской церкви. В своих работах он придерживается в основном казуального подхода, предлагая рассматривать концептуальные вопросы на отдельных примерах,⁵⁵ стремясь обосновать тезис о том, что Англиканство – это «срединный путь» между католической традицией и традицией реформы.

Историк *Коллин Подмор* (род. 22 февраля 1960 г.) – один из авторитетнейших специалистов в области истории Церкви Англии. Его монография «Аспекты Англиканской идентичности»⁵⁶ посвящена разнообразным темам истории Английской церкви, каноническим и правовым проблемам ее идентичности, базовым концептам ее идентичности и самопонимания, которые оказываются чисто экклесиологическими по своей природе. В своей статье «История двух церквей: сравнительный анализ экклесиологий Епископальной церкви и Церкви Англии»⁵⁷ К. Подмор рассматривает ключевые аспекты экклесиологий двух церквей. Во-первых, он анализирует в сравнительном ключе их структуры, внутреннюю логику последних, а также отношения между их составными частями (Генеральный Синод – Генеральная Конвенция, диоцез, приход – конгрегация). Во-вторых, основываясь на этом анализе, он рассматривает место епископов в

⁵⁵ *Avis P.* The Anglican Understanding of the Church. London: SPCK, 2000; *Avis P.* Anglicanism and the Christian Church. London: T&T Clark, 2002; *Avis P.* The Identity of Anglicanism. London: T&T Clark, 2007.

⁵⁶ *Podmore C.* Aspects of Anglican Identity. London: Church House Publishing, 2005

⁵⁷ *Podmore C.* A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared // Ecclesiastical Law Journal. 2008, vol. X (1). P. 34-70.

эксессиологиях Церкви Англии и Епископальной церкви. В статье убедительно демонстрируется обусловленность структур обеих церквей и их происхождением, и историческим развитием. Он анализирует релевантные конституционные, канонические и литургические документы. Важной является идея о том, что имевшие место модификации некоторых структурных элементов происходили в рамках цельной эксессиологической структуры, что определило эволюционный, а не революционный характер таких изменений.

Имон Даффи (род. 9 февраля 1947 г.) является одним из виднейших представителей современной английской медиевистики и автором ряда известнейших фундаментальных работ по английской церковной истории. В книге «Разоблачение алтарей»⁵⁸ он описывает комплексную картину английской церковной жизни в период между 1400 и 1580 гг., ставя под сомнение и убедительно опровергая сложившиеся стереотипные представления как о позднесредневековой Английской церкви, так и об английской реформации. Его книга «Святые, богохульство и бунт»⁵⁹ является попыткой проследить судьбу католицизма в Англии сквозь эпоху реформационных преобразований Генриха VIII. В данной работе подчеркивается необходимость исследования позднесредневековой религии и материальной культуры для более адекватного понимания исторических процессов, завуалированных общеизвестной хроникой событий той эпохи.

А в книге «Голоса Морбата»⁶⁰ И. Даффи пытается реконструировать жизнь 33 семей девонской деревеньки на границе Эксмур в период между 1520 и 1574 гг. Архив приходских записей сообщает историю жизни простой

⁵⁸ *Duffy E.* The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400-c. 1580. New Haven & London: Yale University Press, 2005.

⁵⁹ *Duffy E.* Saints, Sacrilege and Sediton: Religion and Conflict in the Tudor Reformation. London: Bloomsbury, 2012.

⁶⁰ *Duffy E.* The Voices of Morebath. New Haven & London: Yale University Press, 2003. Она стала своеобразным английским аналогом классической работы представителя французской школы «Анналов» Эмманюэля Ле Руа Ладюри «Монтайю, окситанская деревня (1294 – 1324)» (Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001), в которой последний, используя архив инквизиционных допросов, исследовал структуру социальных связей, быт и образ жизни, представления о судьбе и мироздании, отношение к труду и браку, рождению и смерти, вере и ереси крестьян маленькой деревни на горных склонах французских Пиренеев.

английской деревни накануне и во время английской реформации, что дает исследователю возможность составить более адекватную картину этого периода английской церковной истории. Также интерес представляет статья И. Даффи «Шок перемен: преемственность и разрыв в елизаветинской Церкви Англии»⁶¹, в которой автор показывает, до какой степени дореформационная религия и ее элементы продолжали сохраняться в постреформационной Церкви Англии эпохи правления Елизаветы I.

Следует также упомянуть сборник классических работ представителей ревизионистской «школы» английской историографии «Ревизия английской реформации», так как она является предшественницей тех идей, которые развивает в своих трудах И. Даффи. В этом сборнике⁶², вышедшем при участии и руководстве одного из первых ревизионистов истории английской реформации К. Хэйга, через изучение ряда отдельных, хотя и взаимосвязанных, тем перед нами предстает более сложная картина событий английской истории XVI века.

Две статьи самого К. Хэйга «Приручая Реформацию: проповедники, пастыри и прихожане в елизаветинской и раннестюартовской Англии»⁶³ и «Успехи и провалы английской Реформации»⁶⁴ также представляют большой интерес для исследователей религиозной истории Англии XVI–XVII вв. В первой из них автор, отмечая многочисленные факты противостояния между прихожанами и приходскими проповедниками, указывает на достаточно интересную реакцию со стороны последних, которые стремились адаптировать стратегию своей миссионерской деятельности (большая гибкость в пастырской работе, большее внимание к ритуалу богослужений). Таким образом, реформационный радикализм эпохи правления Эдуарда VI был минимизирован в правление Елизаветы I и Якова I, сохраняясь в среде

⁶¹ *Duffy E.* The shock of change: continuity and discontinuity in the Elizabethan Church of England // *Ecclesiastical Law Journal*. 2004, vol. 7 (35). P. 429–446.

⁶² *The English Reformation Revised* / Ed. Haigh C. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

⁶³ *Haigh C.* The Taming of Reformation: Preachers, Pastors and Parishioners in Elizabethan and Early Stuart England // *History*. 2000, vol. 85 (280). P. 572–588.

⁶⁴ *Haigh C.* Success and Failure in the English Reformation // *Past and Present*. 2001, vol. 173. P. 28–49.

английских кальвинистов-пуритан. Важным фактором в этом процессе, как показывает К. Хэйг, были миряне.

Во второй статье, которая логически связана с первой, автор пытается восстановить картину миссионерской деятельности проповедников в Англии в правление Елизаветы I и Якова I. Он показывает, что если в течение первой половины правления Елизаветы епископы пытались убедить клир своих епархий в необходимости использования катехизиса, включенного в Книгу общей молитвы, для повышения уровня знаний мирян в вопросах вероучения, то во второй половине правления последней представительницы династии Тюдоров уже приходской клир прикладывал немалые усилия к тому, чтобы обучить мирян достаточно малочисленным положениям, которые были зафиксированы в означенном катехизисе: Символу Веры, Десяти Заповедям, молитве «Отче наш», а с 1604 года (то есть уже при первом короле из династии Стюартов) – короткому изложению учения о Таинствах.⁶⁵ Однако здесь не было ни учения об оправдании, ни обсуждения вопросов предопределения «или чего-либо, что было бы однозначно протестантским».⁶⁶ К. Хэйг убедительно показывает, что если цель повышения уровня знаний мирян в области вероучения, поставленная короной и епископами перед приходским клиром, была достигнута, – что было явным успехом реформации, – то цели, которые ставили перед собой сами проповедники, достигнуты не были: важным здесь является факт, что они сами верили в свой провал.⁶⁷ В рамках нашего исследования обе статьи значимы тем, что они создают представление об историческом контексте, который обусловил сохранение преемственности в Церкви Англии.

Тема эклесиологической преемственности между до- и постреформационной Английской церковью, а также между церковью

⁶⁵ *Haigh C.* Success and Failure in the English Reformation. P. 47.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.* P. 48–49.

первых Стюартов и церковью эпохи Реставрации, находит свое отражение в двух статьях К. Финчама.⁶⁸

Ставшая уже классической работа Питера Ноклза «Оксфордское движение в контексте: англиканское высокоцерковное движение, 1760–1857»⁶⁹ является одной из важнейших по истории движения, которое, зародившись в 30-х годах XIX века, определит историю развития и полностью изменит лицо Церкви Англии во второй половине XIX – XX вв. Автор рассматривает Оксфордское движение, именуемое также трактарианским, в контексте «высокоцерковного», выстраивая преемственные связи между ним и теологической традицией Ричарда Хукера, Ланселота Эндрюса, Уильяма Лоуда и движения «неприсягнувших». На основании широкого спектра документов (малоизвестных в англоязычной научной литературе на момент выхода книги в 1994 году и до сих пор не введенных в научный оборот в нашей стране), определив этот важный элемент преемственности, П. Ноклз обнаруживает специфические черты трактарианского движения и демонстрирует степень общего и отличного между последним и высокоцерковной традицией второй половины XIX века. Особо следует отметить вторую часть «Историографического введения» (*Historiographical introduction*) книги, названную автором «Номенклатура церковных партий: проблема определения и идентичности», которая представляет большой интерес в контексте нашего исследования. П. Ноклз поднимает достаточно сложный вопрос об употреблении ряда традиционных понятий (таких как «высокая церковь» (*High Church*), «ортодокс» и «ортодоксальная партия» (*Orthodox, Orthodox party*), «латитудинарианство» (*Latitudinarian [party]*), «евангелик» (*Evangelical*), «арминианин» (*Arminian*), «пуританин» (*Puritan*), «кальвинист» (*Calvinist*), «низкая церковь» (*Low*

⁶⁸ *Fincham K.* 'According to ancient custom': the return of altars in the Restoration Church of England // *Transactions of the Royal Historical Society.* 2003, vol. 13. P. 29–54; *Fincham K.* The restoration of altars in the 1630s // *Historical Journal.* 2001, vol. 44 (4). P. 919–940.

⁶⁹ *Nockles P.* *The Oxford Movement in Context: Anglican high churchmanship, 1760–1857.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Church) и т.д) как до, так и после 1833 года⁷⁰. Важно, что понятия «высокая церковь» и «низкая церковь» не являлись общеупотребительными ни до середины XIX века, ни после, а их значения были достаточно узкими и претерпевали определенные изменения, что делало их совершенно неподходящими для идентификации тех или иных групп в Церкви Англии, начиная с XVII века. П. Николз достаточно убедительно показывает, как деятельность представителей Оксфордского движения кардинальным образом изменила употребление указанных понятий, наполнив их новым, зачастую предвзятым, содержанием.

В этом же контексте большой интерес представляют две работы *Найджела Йейтса*: «Англиканский ритуализм в викторианской Британии, 1830–1910» и «Оксфордское движение и англиканский ритуализм».⁷¹ В них автор касается темы, которая еще мало изучена применительно к вопросу об идентичности Церкви Англии, а именно роли церковного ритуала как «связующего звена», своеобразного носителя исторической памяти, создающего непрерывную связь между до- и постреформационной Церковью Англии.

Следует также отметить сборник под редакцией известного специалиста *С. Сайкса* «Исследование Англиканства»,⁷² содержащий несколько десятков статей, в которых рассматриваются важные темы истории, вероучения, структуры и управления Церкви Англии, а также сборник «Англиканство и западная христианская традиция»⁷³ под редакцией *С. Платтена*, посвященный проблемам сохранения и разрыва преемственности между Церковью Англии и Римско-Католической церковью.

Таким образом, мы можем заключить, что если в отечественной литературе вопрос идентификации Церкви Англии никогда не поднимался,

⁷⁰ Дата, с которой традиционно начинается история Оксфордского движения.

⁷¹ *Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain, 1830–1910. Oxford University Press, 1996; Yates N. The Oxford Movement and Anglican Ritualism. London: The Historical Association, 1983.*

⁷² *Study of Anglicanism Study of Anglicanism / Ed. Sykes S., Booty J., Knight J. London: SPCK, 1998.*

⁷³ *Anglicanism and the Western Christian Tradition Tradition / Ed. Platten S. Norwich: Canterbury Press, 2003.*

то в зарубежной литературе, несмотря на обилие фундаментальных работ, напрямую посвященных или опосредованно связанных с исследованием проблемы идентичности Английской церкви, их по большей степени казуальный характер не дает возможности говорить о наличии исследований, в которых бы делалась попытка системного анализа данной проблемы. Это, во многом, обуславливает отсутствие работ, посвященных *именно процессу самоидентификации Церкви Англии*.

По результатам проведенного исследования автором формулируются следующие **теоретические положения, выносимые на защиту**:

- 1) Церковь Англии прошла «период ортодоксии» в XVII в., который стал кульминацией формирования ядра ее религиозной идентичности. С конца XVII – XVIII века начинается дезинтеграция конфессиональной идентичности Английской церкви, отражающая протекавший в этот же период процесс сегментации ее ортодоксии. Все это было определено характером и содержанием процесса конфессиональной самоидентификации этой церкви.
- 2) Английская монархия играла ключевую роль в формировании конфессиональной ортодоксии Церкви Англии, а также оказывала непосредственное влияние на процесс ее самоидентификации.
- 3) Понятие *protestant(-ism)* (с точки зрения семиотики) в приложении к самоидентификации Церкви Англии является пустым рамочным понятием⁷⁴, содержание которого, предлагаемое традиционной историографией – как религиозные движения, возникшие в результате

⁷⁴ «Возникновение концепта как «коллективного представления»... – результат... развития общества... Это содержание и составляет рамку, но далее эти концепты, собственно – их «рамка», могут... «накладываться» на то или иное общественное мнение». (Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Академический Проект, 2001. С. 77);

«... “рамочные понятия” и “понятия с плотным ядром”. Рамочные указывают на границы, их можно уподобить раме картины, в то время как “плотное ядро” – самой картине.» (Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. С. 145). Научное сообщество семиотиков-религиоведов в лице д.филос.н. А.М. Прилуцкого поддержало новации, предложенные И.П. Давыдовым. Об этом см. подр.: Прилуцкий А.М. Рецензия на монографию И.П. Давыдова «Эпистема мифоритуала» // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Теология. Философия. 2014. № 3 (53). С. 151-155. [URL: http://pstgu.ru/download/1408697180.13_priluzkyi.pdf] (дата обращения 08.09.2014).

реформации XVI века и отличные по своему вероучению от католицизма, а также представитель такого движения – не является ему адекватным.

- 4) Термин *Anglican*, как показывает семантический анализ, является неологизмом, имеющим предысторию, восходящую к раннему Средневековью. Получив широкое распространение со второй половины XIX – начала XX века, он продолжал сохранять генетически унаследованное этно-национальное значение, в рамках которого понятие «англиканин» уравнивалось с «англичанин» (в отношении Церкви Англии) или «представитель англо-саксонской нации» (*Anglo-Saxon race*).
- 5) Проведенный историко-лингвистический анализ значений понятия *Anglican* показал их разнопорядковый характер, что требует дифференциации употребления термина *Anglican* в отношении Церкви Англии, с одной стороны, и церковью Англиканского Сообщества и «Истинного англиканского движения», с другой.
- 6) Уточнение границ семантических полей понятий *protestant* и *Anglican*, а также философско-религиоведческий анализ эkkлесиологии Церкви Англии заставляют сделать вывод о том, что Церковь Англии представляет собой самостоятельное явление в христианстве, что не позволяет отнести ее к категории "протестантизм" в рамках существующей на сегодняшний день традиции типологизации основных направлений христианства.

Научно-практическая значимость исследования:

1. Материалы первоисточников, содержащиеся в настоящем исследовании, впервые переводятся на русский язык с латинского, позднего среднеанглийского и раннего нового английского, анализируются и вводятся в отечественный научный оборот.
2. Результаты настоящей работы открывают новые перспективы дальнейшего исследования проблемы конфессиональной самоидентификации Церкви Англии и «англиканской» идентичности в свете происходящего межангликанского и межцерковного экуменического диалога.

3. Полученные результаты могут быть использованы в процессе преподавания курсов и написания учебных пособий по истории христианства, в целом, и английской религиозной истории, в частности.

Апробация результатов исследования.

I. Статьи, опубликованные в рецензируемых научных журналах, индексируемых в системах цитирования *Scopus*, *RSCI Web of Science* и/или входящих в перечень ВАК:

- 1) *Фадеев И.А.* Проблема конфессиональной идентичности Церкви Англии в исторической перспективе: к вопросу о вероучительном статусе 39 статей // Диалог со временем. №60. С. 153–166.
- 2) *Фадеев И.А.* «Протестантизм» и «протестантская реформация»: проблема исторической терминологии // Вестник Московского Университета. Серия 8: История. №4, 2016. С. 15–31.
- 3) *Давыдов И.П., Фадеев И.А.* Философско-религиоведческие аспекты канонического права Церкви Англии в свете проблемы англиканской идентичности // Религиоведение, №1, 2015. С. 148–160.
- 4) *Фадеев И.А.* Экклесиологические аспекты англиканской идентичности в философско-антропологическом аспекте // Вестник Московского Университета. Серия 7: Философия. №4, 2014. С. 71–79.
- 5) *Фадеев И.А.* Проблема англиканской идентичности: терминологический аспект // Религиоведение, №2, 2013. С. 29–35.

II. Монография или глава в коллективной монографии:

- б) *Давыдов И.П., Фадеев И.А.* «Нулевая степень» религиоведческого термина в истории понятий // *Бурнашева А.А., Давыдов И.П., Замлелова С.Г., Лебедев В.Ю., Осипова О.В., Прилуцкий А.М., Фадеев И.А.* MAGNUM IGNOTUM: История понятий. (К 10-летию со дня кончины Райнхарта Козеллека). / Под общ. ред. И.П. Давыдова. М.: «Столица», 2016. С. 14–37.

- 7) *Фадеев И.А.* Церковь Англии: проблема конфессиональной самоидентификации в исторической перспективе / Под общ. ред. И.П. Давыдова и О.В. Осиповой. Предисл. И.П. Давыдова; послесл. А.М. Прилуцкого. М.: ООО «ИПЦ “Маска”», 2015.
- 8) *Фадеев И.А.* Аспекты идентичности Церкви Англии // *Вевюрко И.С., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Осипова О.В., Панин С.А., Фадеев И.А.* MAGNUM IGNOTUM: Магия. Герменевтика. Экклесиология. / Под общ. ред. И.П. Давыдова. М.: ООО «ИПЦ “Маска”», 2015. С. 151–260.
- 9) *Фадеев И.А.* Средневековые предпосылки реформации // *Апполонов А.А., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Осипова О.В., Фадеев И.А.* MAGNUM IGNOTUM: Алхимия. Иконология. Схоластика / Под общ. ред. и с предисл. Давыдова И.П. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 145–180.

III. Статьи, опубликованные в научных журналах и сборниках:

- 10) *Фадеев И.А.* Антропологические аспекты англиканской идентичности: человеческая сексуальность и ее библейская интерпретация в экклесиологии Церкви Англии // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования [Текст]: сборник / сост. Вевюрко И.С., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Никонов К.И., Шахнович М.М., Шмидт В.В., Яблоков И.Н; общ. ред. Никонова К.И., Шмидта В.В. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. – М.: ИД «МедиаПром», 2012. С. 239–259.
- 11) *Фадеев И.А.* Проблема англиканской идентичности: терминологический и вероучительный аспекты // Евразия: духовные традиции народов, №4, 2012. С. 30–47.

IV. Тезисы докладов:

- 12) *Давыдов И.П., Фадеев И.А.* (Этно)религиозная идентичность: методологические аспекты классификации // Югра, Сибирь, Россия: политические, экономические, социокультурные аспекты прошлого и настоящего. Сборник научных статей (Нижневартовск, 13–15 октября

- 2016) / Под общ. ред. проф. Л.В. Алексеевой. Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского государственного университета, 2016. С. 12–16.
- 13) *Фадеев И.А.* Протестантизм и протестантская реформация: проблемы терминологии // Материалы молодежного международного форума «ЛОМОНОСОВ-2013» / Отв. ред. Андреев А.И., Андриянов А.В., Антипов Е.А., Андреев К.К., Чистяков М.В. [Электронный ресурс] – 1 электрон. опт. Диск (DVD-ROM); 12 см. М.: МАКС Пресс, 2013.
- 14) *Фадеев И.А.* Церковь Англии и Англиканское сообщество: терминологический аспект проблемы конфессиональной самоидентификации // "Дні науки філософського факультету – 2013", Міжн. Наук. Конф. (2013; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2013», 16-17 квіт. 2013 р.: [матеріали доповідей та виступів]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. С. 95–96.

V. Доклады на конференциях:

- 15) Всероссийская с международным участие конференция «Кальвинизм – Франция – Европа: 500 лет спустя. Взгляд из России», 23–24 ноября 2017. Место проведения: исторический факультете Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Тема: Английская реформация и кальвинизм: учение о предопределении в Церкви Англии XVI века.
- 16) Научная конференция «Европейская реформация: старые и новые источники», 4–5 октября 2017. Место проведения: Институт всеобщей истории Российской академии наук. Тема доклада: «Старые» источники – новый взгляд: проблема вероучительного статуса 39 статей Церкви Англии.
- 17) Международная научно-практическая конференция «Религия и история», 20–22 апреля 2017. Место: Белорусский государственный

- университет, г. Минск, Беларусь. Тема: Религиозная идентичность: между мифом и историей.
- 18) Международная конференция «Язык и пространство этнокультурного диалога», 22–24 марта 2017. Место проведения: Санкт-Петербургский государственный университет. Тема: Язык как маркер идентичностей и средство конструирования границ: понятия *Protestant* и *Anglican* в контексте проблемы самоидентификации Церкви Англии.
 - 19) Всероссийская с международным участием конференция «Югра, Сибирь, Россия: политические, экономические, социокультурные аспекты прошлого и настоящего», 13–15 октября 2016. Место проведения: Нижневартовск (Нижневартовский государственный университет). Тема доклада: (Этно)религиозная идентичность: методологические аспекты классификации. Докладчики: Давыдов И.П., Фадеев И.А.
 - 20) Международный молодежный форум «ЛОМОНОСОВ – 2014», 7 – 11 апреля 2014. Место проведения: Москва (МГУ имени М.В. Ломоносова). Тема доклада: Учение о Евхаристии в «Сумме теологии» Фомы Аквинского и в Церкви Англии.
 - 21) Межвузовская научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения», 5 – 6 апреля 2013. Место проведения: Москва (философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, ИФТИ им. св. Фомы). Тема доклада: Проблема англиканской идентичности: к вопросу о соотношении Писания и Предания в вероучении Церкви Англии
 - 22) Международный молодежный форум «ЛОМОНОСОВ – 2013», 8 – 13 апреля 2013. Место проведения: Москва (МГУ имени М.В. Ломоносова). Тема доклада: Протестантизм и протестантская реформация: проблемы терминологии.

- 23) Первый конгресс российских исследователей религии «Религия в век науки», 15 – 17 ноября 2012. Место проведения: Санкт-Петербург (СПбГУ). Тема доклада: К вопросу о роли гендерных и библейских исследований в англиканской экклесиологии.
- 24) Научно-практическая конференция Российского общества преподавателей религиоведения «История религиоведения», 3 – 4 декабря 2010. Место проведения: Москва (философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова). Тема доклада: Англиканская идентичность в работах Колина Подмора.

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка сокращений, библиографии и четырех приложений.

Первая глава посвящена проблеме демаркации некоторых «базовых понятий» (таких как *protestant* и *Anglican*, и производных от них), уточнению содержания обоих понятий, где особое внимание уделено последнему в рамках выстраиваемой авторской ретроспекции концепций идентичности Церкви Англии.

Во второй главе рассматривается роль английской Короны в процессе самоидентификации Английской церкви. Делается попытка продемонстрировать существенный вклад английской, а с определенного момента – британской, монархии в данный процесс.

В третьей главе диссертации на основании трех базовых аспектов идентичности Церкви Англии (*catholicity* / кафоличность, *continuity* / преемственность, *nature of change* / природа изменений), выделенных британским историком Колином Подмором, автор рассматривает ряд центральных для самоидентификации Церкви Англии тем.

В заключении сформулированы финальные выводы, намечены перспективы и направления дальнейших исследований.

Объем диссертации 393 страниц.

Библиография насчитывает 467 наименования.

ГЛАВА 1. ПРОТЕСТАНТИЗМ И АНГЛИКАНСТВО: ПРОБЛЕМА ДЕМАРКАЦИИ

Наш анализ целесообразно начать с рассмотрения тех основных сложностей, с которыми сталкивается любой исследователь религиозной идентичности Церкви Англии, а также двух базовых концептов – «протестантизм» и «англиканство». Результаты их комплексного анализа станут отправной точкой дальнейшего рассуждения. На протяжении уже более пяти веков ведущие английские теологии, философы и историки разрабатывали философско-теологические, историко-философские и историко-теологические концепции, касавшиеся вопросов, составляющих проблему англиканской идентичности в целом, и идентичности Церкви Англии, в частности. Обращение к этому наследию поможет нам не только проследить преемственность (или ее разрыв) идей, которые лежат в самом сердце (само)идентификации Английской церкви, но и, как следствие, достичь искомой цели.

§1. Конфессиональная идентичность Церкви Англии:

к постановке проблемы

Понятие «идентичность» впервые появляется как термин социального анализа в 1950-х годах⁷⁵ и получает распространение в общественных науках в 1960-е годы в США⁷⁶. К началу 1970-х годов понятия «идентичность» и «кризис идентичности» (введенный в научный оборот Э. Эриксоном) превратились в «чистейшие клише», достигнув «уровня неопределенности и расплывчатости», когда они стали обозначать так много, что сами по себе

⁷⁵ Gleason P. Identifying Identity: A Semantic History // Journal of American History. 1983. 69(4). P. 910.

⁷⁶ Брубейкер Р. Этничность без групп / Пер. с англ. М.: ВШЭ, 2012. С. 64.

перестали что-либо означать.⁷⁷ Однако, в 1980-е гг. понятие «идентичность» получило широкое распространение в научной литературе.⁷⁸

Американский историк Филипп Глисон, специалист в области интеллектуальной истории и истории католичества в США, выделяет две основных традиции в подходе к пониманию «идентичности»:

- Психологическая (психоаналитическая) традиция, восходящая к В. Джеймсу и З. Фрейду. Современным и наиболее авторитетным представителем этой традиции является Э. Эриксон, благодаря которому в научный оборот прочно вошло понятие «кризис идентичности».⁷⁹ Согласно Э. Эриксону, идентичность – это процесс, «локализованный» в ядре индивидуальной, но также и общественной культуры, который «в действительности устанавливает идентичность этих двух идентичностей».⁸⁰ Это понимание исходит из представления о том, что идентичность является чем-то внутренним, что сохраняется независимо от изменений, происходящих в результате взаимодействия индивида и общества, так как она «локализована» в глубинной психологической структуре индивида.⁸¹
- Социологическая традиция, среди представителей которой можно назвать Э. Гоффмана и П. Бергера. В рамках этого подхода идентичность рассматривается как нечто приписываемое индивиду извне, что может изменяться в зависимости от обстоятельств: идентичность представляет собой результат взаимодействия между индивидом и обществом, которое представляет собой «вопрос определения конкретным именем, принятия этого определения, интериоризации требований к роли, которые ее сопровождают, и поведения в соответствии с этими требованиями».⁸² При

⁷⁷ Gleason P. Identifying Identity. P. 914.

⁷⁸ Коносов Н. Исторические понятия в мире без будущего // Как мы пишем историю? / Отв. ред. Г. Гаррета, Г. Дюфо, Л. Пименова; пер. с франц. Е.И. Балаховской, Е.В. Дворниченко, Л.А. Пименовой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 67.

⁷⁹ Ibid. P. 918.

⁸⁰ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Флинта : МПСИ : Прогресс, 2006. С. 31.

⁸¹ Gleason P. Identifying Identity. P. 918.

⁸² Ibid. P. 918.

этом идентичности не только «социально присуждаемы», но нуждаются в постоянной социальной поддержке.⁸³

При имеющихся между этими двумя подходами сходствах (в частности, в понимании динамичного характера идентичности), их разделяет важное положение: если для первой традиции идентичность является чем-то «глубинным», «внутренним» и постоянным, то для второй она «поверхностная», «внешняя» и «исчезающая». Эти два понимания лежат в основании практически всех ключевых употреблений понятия «идентичность», коих Р. Брубейкер насчитывает около пяти:

- 1) «"Идентичность", понимаемую как основание или базис социального или политического действия, часто противопоставляют "интересу", с тем чтобы вывести на первый план и осмыслить *неинструментальные* модальности социального и политического действия. С несколько иным аналитическим ударением "идентичность" используется, чтобы подчеркнуть, что индивидуальное или коллективное действие может руководствоваться *партикуляристскими самопониманиями*, а не *якобы всеобщим своекорыстием*».⁸⁴
- 2) «Понимаемая как специфически *коллективный* феномен, "идентичность" означает основополагающее и важное "*тождество*" членов группы или категории. Его можно понимать объективно (как тождество "в себе") или субъективно (как пережитое, прочувствованное или воспринятое тождество)».⁸⁵
- 3) «Понимаемая как ключевой аспект (индивидуальной или коллективной) "самости" или как основное условие социального бытия, "идентичность" призвана указывать на нечто *глубокое, базовое, прочное* или *основополагающее*, т.е. на то, что отличается от более поверхностных,

⁸³ Berger P. Invitation to Sociology. Harmondsworth: Penguin, 1969. P. 118.

⁸⁴ Брубейкер Р. Этничность без групп. С. 74.

⁸⁵ Там же. С. 76.

второстепенных, преходящих и случайных аспектов и свойств самости...».⁸⁶

- 4) «Рассматриваемая как продукт социального или политического действия, "идентичность" призвана пролить свет на *процессивное, интерактивное* развитие того типа коллективного самопонимания, солидарности или "групповости", который делает возможным коллективное действие».⁸⁷
- 5) «В качестве хрупкого продукта разнообразных конкурирующих дискурсов "идентичность" используется для того, чтобы подчеркнуть *нестабильную, множественную, колеблющуюся и фрагментарную* природу современного "я"».⁸⁸

И если первое определение носит общий характер, то четыре остальных можно разделить на две группы: определения (2) и (3), выявляющие основополагающее тождество, являются "сильными" (или "жесткими") концепциями идентичности, а (4) и (5), отвергающие представления об основополагающем или стабильном тождестве – "слабыми" (или "мягкими") концепциями. Таким образом, понятие «идентичность» оказывается носителем многозначной и противоречивой теоретической нагрузки, что делает его неудобным в качестве понятия анализа.

Научные понятия являются носителями коллективной профессионально-научной памяти и, поэтому, выполняют функцию посредников-медиаторов в процессе формирования специального знания.⁸⁹ Информация, носителями которой являются термины, представляет собой семантическую информацию, которая раскрывает признаки терминируемых объектов *per se*. Посему, понятийное содержание терминологической информации носит инвариативный характер. Более того, когда речь идет о языке науки, следует помнить, что мы говорим об искусственном языке, т.е. языке сильно формализованном и стремящемся к однозначности, а также

⁸⁶ Брубейкер Р. Этничность без групп. С. 76.

⁸⁷ Там же. С. 77.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Володина М.Н. Когнитивно-информационная природа термина (на материале терминологических средств массовой информации). М.: Изд-во МГУ, 2000. С.89.

формирующем специфический понятийный аппарат, дабы сообщение адресанта, получаемое адресатом в рамках системы передачи специализированной информации, было воспринято «с абсолютной идентичностью», что достигается путем использования ими единого семиотического кода.⁹⁰

Принимая во внимание сказанное, мы решили подойти к проблеме конфессиональной идентичности Церкви Англии путем, отличным от того, которым так или иначе шли исследователи, занимавшиеся этим вопросом: нас будет интересовать не столько ее "идентичность" *per se*, сколько процесс ее самоидентификации в исторической перспективе. Поэтому мы и обратили внимание на процессивное понятие "идентификации", которое некоторые исследователи, с определенными оговорками, полагают более удобным исследовательским инструментом⁹¹ (в первую очередь ввиду отсутствия у последнего эссенциалистских, "овеществляющих" коннотаций, а также его неотъемлемости от общественной жизни, что выгодно отличает его от первого). Согласно Р. Брубейкеру, первоочередной задачей, которую ставит это понятие перед исследователем, будет определение агентов, производящих идентификацию. При этом последнее не предполагает в качестве обязательного результата внутреннего тождества, отличности, ограниченной групповости.⁹² В данном контексте также следует различать несколько форм идентификации: внутреннюю (самоидентификацию) и внешнюю, а также реляционную и категориальную.⁹³ Для нашего исследования важно замечание Р. Брубейкера, согласно которому самоидентификация и внешняя идентификация могут как совпадать, так и не совпадать, однако находятся в диалектическом взаимодействии.⁹⁴

⁹⁰ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. СПб.: Азбука, 2015. С. 19–22.

⁹¹ Брубейкер Р. Этничность без групп. С. 89; Hall S. Introduction: Who Needs 'Identity'? // Questions of Cultural Identity. Ed. Hall S., Gay P. du. London: Sage Publications, 1996. P. 1–17.

⁹² Брубейкер Р. Этничность без групп. С. 89–90.

⁹³ Реляционная идентификация позволяет самоидентифицироваться и идентифицировать других в рамках той или иной реляционной сети. Категоризационная идентификация позволяет самоидентифицироваться и идентифицировать других по принадлежности к тому или иному классу, обладающему неким общим категориальным атрибутом. (Брубейкер Р. Этничность без групп. С. 90)

⁹⁴ Брубейкер Р. Этничность без групп. С. 91.

Помимо прочего, следует отметить, что интерес к проблеме идентичности (национальной и религиозной в первую очередь) был непосредственно определен двумя важными факторами: во-первых, «историческим поворотом» в гуманитарных науках (в частности, в философии⁹⁵) и, во-вторых, связанным с ним подъемом культурной памяти.⁹⁶ Память, как отмечал французский историк, представитель школы «Анналов», Ж. Ле Гофф, представляет собой «существенный элемент того, что ныне называют индивидуальной или коллективной идентичностью, поиск которой является одной из фундаментальных форм деятельности, осуществляемой современными индивидами и обществами».⁹⁷ История и историческая память, таким образом, оказываются одним из ключей к пониманию идентичности.⁹⁸

Действительно, в традиционной историографии (католической⁹⁹, протестантской¹⁰⁰ и светской¹⁰¹) утвердилось и до сих пор сохраняется представление о том, что Церковь Англии рождается в XVI веке как результат решительной политики английского короля Генриха VIII Тюдора (28 июня 1491 – 28 января 1547), а также церковных реформ, проведенных в эпоху правления короля Эдуарда VI (28 января 1547 – 6 июля 1553) и последней представительницы династии Тюдоров – королевы Елизаветы I (7 сентября 1533 – 24 марта 1603). Даже согласие с идеей Церкви Англии и Англиканства как «среднего пути» между континентальной реформацией и католицизмом, содержащего «противоречивое сочетание традиционных и

⁹⁵ McDonald T. Introduction // *Historic Turn in the Human Sciences* / Ed. McDonald T. Michigan: The University of Michigan, 1999. P. 1.

⁹⁶ См., например: *Иерушалми Й.* Захор. Еврейская история и еврейская память. Москва; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2004; *Нора П., Озуф М., Пюшмеж Ж. де, Винок М.* Франция-память. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 1999; *The Invention of Tradition* / Ed. E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

⁹⁷ *Ле Гофф Ж.* История и память / Пер. с франц. Акоюна К.З. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 133.

⁹⁸ См. подробнее: *Давыдов И.П.* От «мест памяти» – к религиозной идентичности // *Magnum Ignotum: Магия. Герменевтика. Эклесиология.* М.: ООО «ИПЦ “Маска”». С. 3–45.

⁹⁹ См., например: *Лорту Й.* История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей: Пер. с нем. Москва: Христианская Россия, 1999–2000.

¹⁰⁰ См., например: *Merle d'Aubigné J.-H.* Histoire de la Réformation du seizième siècle, Paris-Genève, 1835.

¹⁰¹ См., например: *Вейш Я.Я.* Религия и церковь в Англии. М.: Наука, 1976. *Стецкевич М.С.* Свобода совести. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.

реформационных положений», не мешает современным авторам рассматривать их в качестве протестантских.¹⁰² Однако следует подчеркнуть факт появления как в светской¹⁰³, так и в религиозной (причем не англиканской¹⁰⁴) литературе другой, противоположной тенденции – выделять Англиканство в качестве самостоятельной конфессии, а не просто деноминации. Тогда справедливо будет утверждение, что Англиканство – одна из самостоятельных христианских конфессий, представленная, в основном, Англиканским Сообществом (т.е. единой организацией 39 поместных автокефальных церквей, объединяющих, по данным на 2013 год, около 80 млн. человек¹⁰⁵). Духовное лидерство Сообществом осуществляет архиепископ Кентерберийский, который также является предстоятелем Церкви Англии – старейшей из церквей-членов Англиканского Сообщества и основной «церковью-учредительницей» последнего.

Разрешение сохраняющей свою актуальность проблемы идентичности Церкви Англии затрудняется, в частности, следующими четырьмя факторами:

Во-первых, отсутствием единства мнений среди представителей Церкви Англии и Англиканства о природе последних. Так, во время своего визита в Австралию и Новую Зеландию, архиепископ Кентерберийский Джеффри Фишер заявил: «У нас нет собственного вероучения: мы обладаем лишь католическим вероучением Католической Церкви, бережно сохраняемым в католических символах веры, и эти символы веры мы исповедуем без добавлений и сокращений».¹⁰⁶ Схожую мысль озвучил епископ Стивен Нил (1900–1984):

«Не существует особых англиканских догматов, как не существует специфической англиканской теологии. Церковь Англии – это Католическая Церковь в Англии. Она учит

¹⁰² Религиоведение: учебник для бакалавров / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Издательство Юрайт, 2012. С. 406–407; История религии. В 2 т. Т. 2: Учебник для бакалавров / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Издательство Юрайт, 2014. С. 483–486, 500–501; *Ревуненкова Н.В.* Протестантизм. М.: Изд-во Питер, 2007.

¹⁰³ См., например: История Бога / Под общ. ред. Марселя Рюби. М.: Текст, 2006. С. 9.

¹⁰⁴ См., например: *Уэр К.* Православная церковь / Пер. с англ. М.: ББИ, 2012 (Серия «Современное богословие»). С. 322.

¹⁰⁵ <http://www.anglicancommunion.org/tour/index.cfm> (дата обращения 08.09.2014)

¹⁰⁶ Church Times. Feb. 2, 1951. P. 1.

догматам Кафолической Церкви в том виде, в каком они обнаруживаются в Священном Писании, излагаются в Апостольском, Никейском¹⁰⁷ и Афанасьевском символах веры, а также какими они изложены в догматических решениях первых четырех Вселенских соборов неразделенной Церкви... таким образом, не существует англиканской веры».¹⁰⁸

Более того, преемник Дж. Фишера на кентерберийской кафедре Майкл Рамсей отмечал, что Англиканство «не система и не конфессия (идея англиканского ‘конфессионализма’ предполагает что-то, что никогда не существовало и никогда не может существовать)... оно не может быть определено или даже постигнуто как ‘вещь в себе’»¹⁰⁹. На открытии XII Ламбетской конференции 1988 г. в своем пастырском обращении архиепископ Кентерберийский Роберт Ранси, заявил, что Англиканство носит «радикально временный характер» (*a radically provisional character*)¹¹⁰, а первый исполнительный директор (*executive officer*) Англиканского Сообщества епископ Стивен Бэйн (*Stephen Bayne*) утверждал: «Призвание свыше, данное Англиканству, – это, в конечном счете, исчезнуть».¹¹¹ Он при этом подчеркивал, что причина этого кроется в том факте, что «Англиканство верит не в себя, но только в Кафолическую [вселенскую – И.Ф.] Церковь».¹¹²

С одной стороны, замечает Пол Авис¹¹³ (*Paul Avis*), это последнее утверждение может показаться более чем банальным: ни одна из христианских церквей «не верит в себя», все они верят только во Христа и Его единую кафолическую Церковь. Вместе с тем, Римская Католическая церковь (кан. 204 §2)¹¹⁴ и Православные церкви (см., напр.: *Катехизис* митр.

¹⁰⁷ Термин *Nicene Creed* обычно используется для обозначения как Никейского ороса (325 г.), так и Никео-Константинопольского символа веры (381 г.).

¹⁰⁸ *Neill S.* Anglicanism. Harmondsworth: Penguin, 1965. P. 417-418.

¹⁰⁹ *Ramsey M.* What is Anglican theology? // *Theology*. 1945, №48. [URL: <http://fullhomelydivinity.org/articles/whatisanglicantheology.htm>]

¹¹⁰ *The Truth Shall Make You Free: The Lambeth Conference 1988.* London: Anglican Consultative Council, 1988. P. 13.

¹¹¹ *Avis P.* The Identity of Anglicanism. London: T&T Clark, 2007. P. 2.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Пол Авис – англиканский священник и теолог, почетный профессор теологии в Университете Эксетера, директор Центра по изучению Христианской Церкви (*Director of the Centre for the Study of the Christian Church*). С 1998 по 2011 он являлся генеральным секретарем Совета по христианскому единству Церкви Англии.

¹¹⁴ Кодекс канонического права. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 110.

Филарета. Часть первая «О вере», § «О девятом члене Символа веры»¹¹⁵ отождествляют себя с этой Церковью. Соотношение же Церкви Англии и Вселенской Церкви можно описать дефинициями, которые мы находим в ее каноническом праве:

«Церковь Англии... принадлежит к истинной и апостольской Церкви Христовой...» (Кан. А1)¹¹⁶;

«Церковь Англии является частью единой, святой, католической и апостольской Церкви...» (Кан. С15)¹¹⁷.

Уникальность Англиканства, – подчеркивает Пол Авис, – заключается именно в отсутствии эксклюзивистских претензий, аналогичных высказываемым Католической и Православными церквями. Он критически относится к идее «временного характера Англиканства» (если при этом предполагается «субстанциональность» характера других христианских церквей), полагая, что существуют все основания для «...уверенности в нашей англиканской экклесиологии, нашей англиканской традиции и нашем Англиканском Сообществе».¹¹⁸

В противоположность П. Авису, епископ Генри МакАду (*Henry McAdoo*) утверждал, что «Англиканство – не богословская система» и его самобытность «проистекает не из систематического богословия, но из духа, в рамках которого решаются богословские вопросы».¹¹⁹ Он уточняет, что этот «дух Англиканства» не является чем-то неопределимым, но это нечто «реальное и могущее быть оцененным, выражающее себя через своеобразный теологический метод».¹²⁰ Таким образом, *de facto*, епископ Г. МакАду полагает именно теологический метод ключом к пониманию Англиканства.

¹¹⁵ Филарет (Дроздов), митрополит Московский. Пространный христианский катихизис Православной католической восточной церкви. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 64 – 75.

¹¹⁶ Canons of the Church of England. London: Church House Publishing, 2000. P. 3.

¹¹⁷ Canons of the Church of England. London: Church House Publishing, 2000. P. 99.

¹¹⁸ Avis P. The Identity of Anglicanism. P. 5.

¹¹⁹ McAdoo H. The Spirit of Anglicanism. A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century. New York: Charles Scribner's Sons, 1965. P. 5.

¹²⁰ Ibid.

Однако, если существует возможность примирить сторонников и противников идеи «временного характера» Англиканства, а также тех, кто расходится во мнениях при попытке определить то, что делает Англиканство уникальным, то еще больше проблем возникает при обращении к вопросу непосредственно идентичности, самоидентификации, самопонимания Церкви Англии. На протяжении десятилетий (если не столетий) делались попытки дать определение ее идентичности. Например, Ричард Тернбулл отметил следующие методологические подходы в этой области:

- богословское определение, в рамках которого пристальное внимание уделяется ее доктринальному ядру и общим верованиям ее последователей;¹²¹
- социологическое определение, в рамках которого утверждается, что принадлежность к Англиканскому Сообществу является ключом к пониманию как англиканской идентичности в целом, так и идентичности Церкви Англии – в частности;¹²²
- эмпирическое (*experiential*) определение, в рамках которого ключевым для понимания идентичности является утверждение, что «Англиканство объединено общей молитвой» (*Anglicanism is united by common prayer*);¹²³
- структурно-юридический подход, в рамках которого особое внимание уделяется структуре (или структурам) организации и управления в Церкви Англии и Англиканском Сообществе.¹²⁴

Все исследователи сходятся в том, что, при различии подходов, важным (если не центральным) пунктом обсуждаемой проблемы является вопрос истории. Ответ на вопрос «Когда начинается история Церкви Англии?» является, таким образом, одним из базовых для решения проблемы ее идентичности.

¹²¹ *Turnbull R. Anglican and Evangelical?* London: Continuum, 2007. P. 2.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Turnbull R. Anglican and Evangelical?* P. 3.

¹²⁴ *Ibid.*

В этом же предметном поле актуальной оказывается проблема преемственности и ее разрыва в приложении к историческому развитию Английской церкви и Англиканского Сообщества. Здесь можно отметить два основных исследовательских подхода:

- 1) те, кто пытаются проследить преемственность между средневековой *ecclesia anglicana* и Церковью Англии после XVI в., обращаются к дореформационному периоду, продвигаясь вглубь Средних веков настолько далеко, насколько это оправдано поставленными перед ними целями;
- 2) желающие подчеркнуть разрыв между средневековой Английской церковью и Церковью Англии XVI века сосредотачивают свое внимание на роли Реформации и реформационных преобразований и обычно начинают с истории о попытках Генриха VIII добиться развода с Екатериной Арагонской.

Однако, отмечает Р. Тернбулл, вопрос не исчерпывается лишь выбором «точки отсчета». За этим следует выбор наиболее важных периодов и личностей: для первых это дореформационный период, каролинские богословы XVII века и, для некоторых, «католическое возрождение» второй половины XIX века; а для второй группы и сторонников провиденциализма в истории – реформация и «евангелическое возрождение».¹²⁵ Приверженность той или иной позиции будет иметь совершенно конкретные импликации для подхода к определению идентичности Церкви Англии и, как следствие, Англиканства. Важно подчеркнуть, что, по мнению Р. Тернбулла, здесь речь идет не о «правильных и неправильных» ответах на поставленные вопросы, но о понимании отличающихся подходов.¹²⁶

Из вышесказанного логически вытекает проблема соотношения «кафолических» и «реформационных» или «католических» и «протестантских» элементов в Церкви Англии, а также их отражения и/или

¹²⁵ *Turnbull R.* Anglican and Evangelical? P. 4.

¹²⁶ *Ibid.*

выражения в самопонимании этой церкви. Подчеркивание преобладания одной группы аспектов над другой ведет либо к ее классификации в качестве протестантской, либо к выделению ее и исторически связанных с ней церковей в качестве самостоятельной конфессии под общим именем «англиканства».

Сама Церковь Англии не готова однозначно отнести себя ни к одной из представленных выше позиций ввиду внутреннего разнообразия исторических и богословских мнений, которых придерживаются ее члены. Хорошей иллюстрацией этого тезиса является книга Мартина Дэйви «Путеводитель по Церкви Англии» (*A Guide to the Church of England*), выпущенная Советом Церкви Англии по христианскому единству в качестве «части работы по поддержке возросшего понимания между Церковью Англии и христианами других традиций».¹²⁷ В ее первой главе «Когда началась история Церкви Англии?», кстати, опубликованной на официальном сайте Церкви Англии в разделе, посвященном ее истории,¹²⁸ автор дает общий обзор истории Английской церкви, начиная с поздней Античности (раздел «Древняя церковь»), переходя к средневековому периоду (раздел «Английская церковь»), периоду реформации (раздел «Реформированная церковь»), XVII веку (раздел «Государственная церковь») и завершая периодом от XVIII века до сегодняшнего дня (разделы «Разносторонняя церковь» и «Церковь, приверженная миссии и единству»)¹²⁹.

В разделе «Реформированная церковь» Мартин Дэйви утверждает следующее:

«Религиозное устройство, которое постепенно сложилось в правление Елизаветы¹³⁰, дало Церкви Англии ту особую идентичность, которую она сохраняет до сегодняшнего дня. Результатом этого устройства стала церковь, которая сознательно сохраняет высокую

¹²⁷ *Davie M.* A Guide to the Church of England. London: Mowbray, 2008. P. xi.

¹²⁸ Текст также опубликован на сайте Церкви Англии [URL: <http://www.churchofengland.org/about-us/history/detailed-history.aspx>] (Дата обращения 08.09.2014)

¹²⁹ *Davie M.* A Guide to the Church of England. P. 1–7.

¹³⁰ Имеется в виду королева Елизавета I.

степень преемственности с церковью раннего и средневекового периодов в том, что касается ее общей структуры, использования ею католических Символов Веры, ее иерархической модели, ее зданий и аспектов ее литургии, но она также дала выражение протестантским идеям в своей теологии и общем строении ее литургической практики. Очень часто это выражают через утверждение о том, что Церковь Англии одновременно и католическая, и реформированная».¹³¹

При этом автор указывает на тот факт, что эта церковь «с XVIII века и далее была обогащена сосуществованием внутри нее трех основных *традиций* [курсив наш – И.Ф.]: евангелической, католической и либеральной»¹³². С другой стороны, – замечает М. Дэйви, – с 60-х годов XX века можно говорить о четвертой традиции, а именно – о харизматическом движении.

Проблему можно достаточно ярко проиллюстрировать словами д-ра Роувена Уильямса, который занимал архиепископскую кафедру Кентербери с декабря 2002 по декабрь 2012 гг. В своем послании к «епископам, клиру и верным Англиканского Сообщества», говоря о неоднозначности в определении англиканской идентичности, он пишет:

«Мы верим, что у нас имеются полезные и необходимые вопросы для совместного рассмотрения с Римо-Католицизмом ввиду его централизованного понимания юрисдикции и некоторых его исторических подходов к Библии. Мы верим, что у нас имеются равно необходимые вопросы, чтобы адресовать их классическому европейскому протестантизму, фундаментализму и либеральному протестантскому плюрализму. Во всем этом присутствует идентичность, *насколько бы хрупкой и непостоянной она ни была...* [курсив наш – И.Ф.]. Различные компоненты в нашем наследии могут, до определенного предела, процветать отдельно друг от друга. Оставаясь в изоляции достаточно долго, каждый из них может привести нас в различные места: к строгому евангелическому протестантизму, римскому католицизму, религиозному либерализму. Согласиться с тем, что каждый из них имеет место в церковной жизни, и что они нуждаются друг в друге, значит, что сторонники каждого из этих аспектов должны быть готовы жить с определенными трудностями и даже жертвами: с традицией позитивного отношения к ответственному критическому подходу к Писанию, с аномалиями

¹³¹ Davie M. A Guide to the Church of England. P 4.

¹³² Ibid. P. 6.

исторического служения, которое признается не повсеместно в католическом мире, с определенными пределами в приспособлении к культуре и ее особенностям».¹³³

Таким образом, слова д-ра Р. Уильямса отражают сразу несколько позиций из перечисленных М. Дэйви, однако описывают они нечто аморфное, слабо поддающееся дескрипции. Сказанное удачно резюмирует Айдан Николс: «Англиканская церковь является одной из самых плюралистичных церквей в мире... У нее никогда не было единой богословской ортодоксии».¹³⁴ Однако постулирование наличия разных богословских традиций внутри одной церкви еще не является содержательным описанием ее идентичности, но свидетельствует в пользу сложности определения, описания, экспликации последней.

Тем не менее, приведенные слова М. Дэйви и Р. Уильямса дают нам определенное представление о *современной* идентичности Церкви Англии, которая является *результатом* длительного процесса (само-) идентификации. А утверждение А. Николса немаловажно, так как ортодоксия является одним из факторов социально-религиозной самоидентификации, в процессе которой происходит решающее для нее разграничение между «мы» и «они».¹³⁵

Во-вторых, трудность обнаружения в Церкви Англии специфичной ортодоксии, то есть выделения ядра, составляющего основу ее идентичности, как мы считаем, связана, в частности, с терминологической проблемой, имеющей место быть как внутри Церкви Англии, так и за ее пределами. Необходимо принять во внимание, что понятия, которыми традиционно описывали различные теологические традиции (такие как «высокая церковь», «низкая церковь», «широкая церковь», «евангелик», «англо-католик», «англиканин») никогда не носили строго определенного характера. Так, хорошо известное в отечественной литературе понятие «высокая церковь»

¹³³ Williams R. The Challenge and Hope of Being an Anglican Today: A Reflection for the Bishops, Clergy and Faithful of the Anglican Communion.

[URL: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1478/the-challenge-and-hope-of-being-an-anglican-today-a-reflection-for-the-bishops-clergy-and-faithful-o>] (Дата обращения 08.09.2014)

¹³⁴ Nichols A. The Panther and the Hind. A Theological History of Anglicanism, Edinburgh: T&T Clark, 1993. P. xvi.

¹³⁵ Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 3-е изд. доп. и пераб. – М.: Из-во ИКАР, 2014. С. 36, 42–43.

было впервые введено в оборот Р. Бакстером в 1650-х годах, но получило широкое распространение только к концу XVII – началу XVIII века.¹³⁶ В начале XVIII века оно имело политическое значение: для памфлетистов-вигов оно являлось синонимом слова «тори».¹³⁷ В то же время многие из тех, кого причисляли к высокоцерковной партии, например епископ Дж. Хорн, находили это понятие оскорбительным,¹³⁸ придуманным внешними критиками церкви,¹³⁹ и наиболее распространенным самоназванием для себя они считали понятие «ортодокс»,¹⁴⁰ которое было введено архиепископом У. Лодом в 1620-х гг. для обозначения тех, кто не подпадал под понятие «пуританин».¹⁴¹

Словосочетание «низкая церковь» также использовалось в качестве уничижительного клише. Так, автор анонимного памфлета начала XVIII в. утверждал в конце своей короткой работы следующее:

«В заключение, о характере низкоцерковника (*The Low Churchman's Character*). Он тот, кто руководствуется не принципом, но неопределенными поворотами нрава и интереса. Если он считает, что во время данного правления его цели вряд ли будут достигнуты при дворе, он может быть рьяным в борьбе против монархии и епископата, ... при другом же [правлении – И.Ф.], которое покровительствует его замыслу, он становится популярным защитником обоих, ... его привлекает частная нажива и вражда, использование таких методов, которые ниспровергнут нашу Конституцию и опрокинут основания мира и порядок в Церкви и Государстве».¹⁴²

Понятие «низкая церковь» до 1830-х годов применялось в основном к возникшему и доминировавшему в XVIII веке латитудинарианству, которое позже будет именоваться «широкой церковью».¹⁴³ Одним из известных

¹³⁶ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 27.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.* P. 28.

¹³⁹ *Horne G.* High Church // Jones W. Memoirs of the Life, Studies and Writings of the Rt Rev George Horne D.D. Late Lord Bishop of Norwich. London: J. Davis, Chancery-Lane, 1799. P. 324–325.

¹⁴⁰ *Blackburne F.* The Works, Theological and Miscellaneous, (Including some pieces, not before printed,) of Francis Blackburne, M.A. Late Rector of Richmond, and Archdeacon of Cleveland. Vol I. Cambridge: B. Flower, 1804. P. xxxiii.

¹⁴¹ *Collinson P.* The Religion of Protestants: The Church in English Society, 1559–1625. Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 81; *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 30.

¹⁴² The Character of a Low-Church-man: Drawn in an Answer to the True Character of a Church-man. Printed in the Year 1702. P. 21.

¹⁴³ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 32; *Nichols A.* The Panther and the Hind. P. 80.

представителей этого направления был Бенджамин Хоадли, возведенный на епископскую кафедру Бангора в 1716 году при первом короле Ганноверской династии Георге I, как активный сторонник политико-религиозного устройства 1689 года. В 1717 году Б. Хоадли произнес проповедь о природе Царства Иисуса Христа, в которой утверждалось, что в Писании нет оправдания для какой-либо формы церковного управления:

«...Царство Христово, которое есть Его Церковь, – это люди, которые искренне и с готовностью являются Его, как Законодателя и Судии, подданными во всем, что касается совести или вечного спасения... И нет им необходимости завидовать радости других, которые считают более очевидным свидетельством своей принадлежности к Царству Христову наличие у них других законодателей и судей в Христовой Религии кроме Иисуса Христа; то, что они обращаются не к Его собственным словам, но к словам других, которые претендуют на их интерпретацию...; то, что они соделали себе идола неясного авторитета (*the Idol of an unintelligible Authority*) в вопросах и Веры, и Богослужения, и практики...».¹⁴⁴

Учение Б. Хоадли, содержащееся в этой проповеди, вызвало протесты со стороны клира. Однако никаких последствий для епископа Бангора эти протесты не имели, так как у церкви не было инструментов для исключения из своих рядов тех, кто либо стремился нажиться на ее государственном статусе, либо проповедовал идеи, которые не считались ортодоксальными.¹⁴⁵ В 1808 году Томас Ле Мезурье, ректор Ньютон Лонгвилля в Бакингемшире и член совета Нью-Колледж в Университете Оксфорда, назвал именно Б. Хоадли и его последователей среди представителей «низкой церкви»,¹⁴⁶ которая, по его словам, «всегда несла на себе признаки неискренности и вероломства».¹⁴⁷

Латитудинарианство подвергалось острой критике как со стороны «ортодоксов», так и со стороны представителей евангелического движения,

¹⁴⁴ Hoadly B. *The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ*. London: White Hart, 1717. P. 26–27.

¹⁴⁵ Nichols A. *The Panther and the Hind*. P. 76.

¹⁴⁶ Nockles P. *The Oxford Movement in Context*. P. 32.

¹⁴⁷ Le Mesurier T. *The Nature and Guilt of Schism*. London: Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1808. P. 431.

определявшего историю Церкви Англии первые три десятилетия XIX века.¹⁴⁸ Интересно, что Т. Ле Мезурье отмечает в полемической литературе «возрождение старого и вышедшего из употребления имени», которое преследовало цель «вызвать ненависть к тем, кто обладает серьезностью и готовностью защищать нашу нынешнюю государственную церковь. Ввиду этого нас описывают как людей, принадлежащих к “Высокой «церковной школе»”: как будто бы сейчас существовали такие церковные партии как высокая и низкая церковь. Последняя, как каждому известно, уж много лет как исчезла...».¹⁴⁹ Таким образом, для многих в Церкви Англии начала XIX века указанные понятия не представлялись актуальными и релевантными для церковной ситуации тогдашнего времени, а их употребление было анахронизмом.

В начале XIX века мы сталкиваемся с проблемой подвижности границ между различными церковными партиями.¹⁵⁰ Д. Ньюсом отмечает в этой связи, что исследователю церковной истории данной эпохи становится очевидна неадекватность использования «традиционных ярлыков»:

«Если использование слова «евангелик» в партийном смысле может привести к серьезным заблуждениям в отношении церковной истории трех десятилетий этого века [т.е. XIX века – *И.Ф.*], тогда обозначение «высокая церковь» должно аналогичным образом пониматься как слишком общее и генерализирующее описание, охватывающее целый конгломерат различных групп, которые сильно отличались друг от друга в своем понимании нужд Церкви».¹⁵¹

При этом источники начала XIX века регистрируют для нас широкое распространение и закрепление иной номенклатуры церковных партий, нежели традиционная схема «высокая церковь – низкая церковь». В 1801

¹⁴⁸ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 32; *Nichols A.* The Panther and the Hind. P. 99.

¹⁴⁹ *Le Mesurier T.* The Nature and Guilt of Schism. P. 431.

¹⁵⁰ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 29, 32.

¹⁵¹ *Newsome D.* The Parting of Friends: The Wilberforces and Henry Manning. Leominster: Gracewing Ltd., 1993. P. 318.

году Дж. Овертон проводит различие между «ортодоксами» и «евангеликами».¹⁵² Автор анонимного памфлета в 1816 году заявил:

«Хорошо известно, что, независимо от небольших различий во мнениях, в настоящее время существует в Церкви Англии две большие группы... Я их определяю терминами 'евангелик' и 'ортодокс'; терминами, которые были присвоены или приложены в качестве знаков различия к авторам по обе стороны, хотя они сами по себе не в достаточной степени дифференцируют эти партии».¹⁵³

В 1822 году историк Дж.У. Мидделтон заимствовал у Дж. Овертона эти два понятия,¹⁵⁴ добавив к ним еще два: «Служители этой Национальной Церкви могут быть разделены на светских (*the Secular*), латитудинариан (*the Latitudinarian*), ортодоксов (*the Orthodox*) и евангеликов (*the Evangelical*)».¹⁵⁵ Тремя годами позже Дж. Грант воспроизвел деление Дж. Мидделтона в четвертом томе своего «Краткого изложения истории Английской церкви».¹⁵⁶ В тринадцатом томе *Encyclopaedia Metropolitana* (1845 год) утверждается, что в XVIII – первой четверти XIX вв. «церковь Англии была разделена на две большие группы, одну из которых формировали вышеупомянутые [имеются в виду евангелики – И.Ф.],¹⁵⁷ в то время как другую те, к кому прилагалось имя ортодоксальной или высокоцерковной партии».¹⁵⁸

Приведенное выше утверждение Д. Ньюсома не менее, если не более, верно для второй половины XIX века: деятельность представителей

¹⁵² См., например: *Overton J. The True Churchman Ascertained, or An Apology for Those of The Regular Clergy of the Establishment, Who Are Sometimes Called Evangelical Ministers.* York: T. Wilson and R. Spence, 1802. P. 16, 17, 27, 28, 32, 52, 130, 262, 301, 316, 321, 353.

¹⁵³ *A Call to Unanimity in the Established Church, by a Clerical Member.* London: W.Syle, 1816. P. 7.

¹⁵⁴ *Nockles P. The Oxford Movement in Context.* P. 30.

¹⁵⁵ *Middleton J.W. An Ecclesiastical Memoir of the First Four Decades of the Reign of George the Third.* London: L.B. Seeley, 1822. P. 20.

¹⁵⁶ *Grant J. A Summary of the History of the English Church. Vol. IV.* London: J.Hatchard and Son, 1825. P. 29.

¹⁵⁷ «Невозможно в коротком очерке вдаваться в подробности всех тонкостей этого вида учения или перечислить все оттенки мнений, которые обнаруживались среди его последователей... но так как следование этим взглядам рассматривалось как экзамен на принятие евангелия истины, то имя евангелических применялось исключительно к этим доктринам, а тех, кто их придерживался, именовали евангелической партией» (Chapter CCX. *Ecclesiastical History. From A.D. 1700. To A.D. 1815.* // *Encyclopaedia Metropolitana; or, Universal Dictionary of Knowledge / Ed. Smedley E., Rose H.J., Rose H.J. Vol. XIII.* London: B. Fellowes, 1845. P. 1132–1147.)

¹⁵⁸ *Ibid.* P. 1141.

Оксфордского движения изменила и без того сложную номенклатуру церковных партий.¹⁵⁹ У. Гресли отмечал:

«Церковь Англии только что прошла процесс брожения, лихорадка бушевала в ее венах, шторм сотрясал ее воздух. И ныне, когда эти симптомы отступили, великое изменение свершилось в ней. Церковь не представляет из себя того, чем являлась раньше. Партии внутри нее сменили свое основание. Новые комбинации заняли свое место».¹⁶⁰

Трактарианцы продолжали использовать понятия «ортодокс» и «евангелик» для описания существующих церковных партий, однако подвергали их критике, стремясь дистанцироваться и от первых, и от вторых.¹⁶¹ При этом у сторонников и противников Оксфордского движения имелось свое видение «партийности» его представителей. Так, в своем письме епископу Рипона У.Ф. Хук отличал¹⁶² «высокую церковь», к которой он относил сторонников движения, от «низкой церкви», к которой он относил его противников:

«Это факт, неоспоримый факт, что в Церкви Англии существует две партии: высокоцерковная партия (*the High Church Party*) и низкоцерковная партия (*the Low Church Party*)... мы должны присоединиться к партии, с чьими общими принципами мы согласны, а не оставить ее лишь по причине того, что отдельные ее представители высказались по некоторым вопросам неосторожно... После публикации 90-го из «Трактатов для нашего времени» я был полон решимости указать на то, что я считал его ошибками, в памфлете. Однако в тот момент, когда я узнал, что автора собираются заставить замолчать не при помощи аргументов, но через использование узурпированной власти, в тот момент я решил отказаться от моего намерения; в тот момент я решил присоединиться к нему, так как, хотя я не одобряю конкретного трактата..., [но] с тем принципом, который он отстаивал в оном, я согласен».¹⁶³

¹⁵⁹ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 33.

¹⁶⁰ *Gresley W.* Real Danger of the Church of England. London: James Burns, 17 Portman Street, Portman Sq., 1846. P. 3.

¹⁶¹ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 33.

¹⁶² *Ibid.* P. 35.

¹⁶³ *Hook W.F.* A Letter to the Right Reverend the Lord Bishop of Ripon, on the State of Parties in the Church of England. London: J.G.F. and J. Rivington, 1841. P. 5–6.

Однако подобное разделение У.Ф. Хука подверглось жесткой критике. Так, один из несогласных с ним, профессор английской литературы Королевского колледжа в Лондоне Ф.Д. Морис, указывал на проблему используемой У.Ф. Хуком терминологии:

«Словосочетание ‘высокая церковь’ – наиболее неопределенное: на него будут претендовать те, с кем у д-р Хука нет взаимопонимания, а также те, у кого нет ничего общего с ним... Словосочетание ‘низкая церковь’ равно неудобно [для использования]: оно описывает людей... противоположных друг другу в чувствах и мнениях... и, что хуже этого, – оно описывает просто негативные мнения людей, которые во всяком случае верят, что они исповедуют нечто очень позитивное».¹⁶⁴

При этом Ф.Д. Морис не останавливается на простой критике терминологии, используемой его оппонентом, но предлагает свою собственную:

«Посему я осмелюсь заменить эти два названия двумя, которые эти школы, соответственно, выбрали для себя: ‘англо-католическая’ (*Anglo-Catholic*) и ‘те, кто придерживаются специфических доктрин Реформации’ (*Those who hold the peculiar doctrines of the Reformation*)».¹⁶⁵

При этом следует принять во внимание, что понятие *Anglo-Catholic* («англо-католик», «англо-католический») берет свое начало в XVII в., когда оно описывало членство в Церкви Англии, подобно понятию «англиканин», которое мы рассмотрим детально в следующих параграфах первой главы нашей диссертации и с которым оно использовалось как с взаимозаменяемым понятием.¹⁶⁶ Примечательно, что «непартийное» значение этого понятия дожило до XIX в.: Уильям Палмер (1803–1885 гг.), являющийся одним из авторов «теории ветвей», изложенной в его двухтомном «Трактате о Церкви

¹⁶⁴ *Maurice F.D.* Reasons for Not Joining a Party in the Church. A Letter to the Ven. Samuel Wilberforce, Archdeacon of Surrey. London: J.G.F. & J. Rivington, 1841. [URL: www.anglicanhistory.org/maurice/resasons1841.html] (Дата обращения 08.09.2014)

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 41.

Христовой» (опубликован в 1838 году), употреблял обсуждаемое понятие для описания всей Церкви Англии.¹⁶⁷

«В процессе исследования будет показано, что внешние знаки или характеристики Христианской церкви применимы до такой степени не только к Римским церквям (*the Roman churches*), но и к Восточным (*the Oriental*), и к Англо-католической (*the Anglo-Catholic*); что претензии последней быть частью вселенской церкви (*the universal church*) не могут быть разумным образом оспорены».¹⁶⁸

У. Гресли впервые использовал понятие «Англо-католицизм»: прибавление «-изм», по мнению П. Ноклза, свидетельствовало о «новой степени богословской определенности термина».¹⁶⁹ В своей работе «Англо-католицизм. Короткий трактат о теории Английской церкви» У. Гресли утверждает:

«Предмет, который будет обсужден на этих страницах и который, краткости ради, обозначен как ‘Англо-католицизм’, – это система верований и практик, принятых в Англиканской ветви Церкви Вселенской (*the Church Universal*), или, другими словами, религия Церкви Англии».¹⁷⁰

Однако стремление трактарианцев присвоить это понятие себе привело к тому, что из обозначающего всю Церковь Англии оно превратилось в описывающее партийную принадлежность внутри этой церкви.¹⁷¹ Нельзя не отметить, что подобное присвоение не прошло без сопротивления. Так, в журнале *The Church of England Quarterly Review* за июль 1843 года мы сталкиваемся со следующей краткой рецензией на анти-трактарианский памфлет, озаглавленный «Пьюсеизм, или Англо-католицизм, кратко рассмотренный в связи с вероучением Церкви Рима»:

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Palmer W. [of Worcester College, Oxford] A Treatise on the Church of Christ. Vol. I. London: J.G.F. & J. Rivington, 1842. P. x.

¹⁶⁹ Nockles P. The Oxford Movement in Context. P. 41.

¹⁷⁰ Gresley W. Anglo-Catholicism. A Short Treatise on the Theory of The English Church. London: James Burns, 1844. P. 1.

¹⁷¹ Nockles P. The Oxford Movement in Context. P. 42.

«Мы возражаем против названия этого памфлета по той же причине, по которой мы возражали против сходного названия другой работы, а именно потому, что оно делает Пьюсеизм идентичным с Англо-католицизмом. Только потому, что авторы Трактатов [для нашего времени] решили называть себя англо-католиками, мы, само собой, не должны не только отказываться от нашей претензии на это имя, но и уступать им название, которое они приняли, но которое по праву принадлежит всем верным членам Англиканской церкви». ¹⁷²

Здесь под «другой работой», видимо, имелась в виду книга У.Л. Александра «Англо-католицизм неапостоличен. Исследование библейских оснований основных учений, пропагандируемых в ‘Трактатах нашего времени’ и других публикациях Англо-католической школы», которая получила аналогичные нарекания. ¹⁷³

Таким образом, можно констатировать, что ни до, ни после Оксфордского движения в Церкви Англии не существовало единого представления, а, следовательно, и терминологии, которые бы описывали официально принятую теологическую позицию в церкви или внутрицерковные партийные движения.

Оксфордское движение способствовало не только возрождению понятий, которые к XIX веку вышли из активного словоупотребления, но и наделению их новым смыслом.

Примечательно, что именно пост-трактарианская терминология закрепилась не только в Церкви Англии и произведениях различных ее представителей, но и проникла за церковные пределы: как в религиозную (католическую и православную), так и в научную зарубежную и отечественную литературу.

В-третьих, если рассмотреть первый и второй пункт не столько как отдельные темы, но как единое проблемное поле, то возможно поставить несколько вопросов:

¹⁷² Church of England Quarterly Review. Vol. XIV. London: William Edward Painter, 1843. P. 248.

¹⁷³ Ibid. P. 249.

- если, как было замечено выше, Церковь Англии считает себя и католической, и реформированной, то оправданным ли является однозначное ее отнесение к протестантизму в рамках классификации христианских деноминаций?
- в каком смысле употреблялись и употребляются понятия *Protestant* и *Anglican* в Церкви Англии?
- как, при наличии столь разных и, зачастую, противоречивых традиций внутри самой церкви ей удастся (и удастся ли) самоидентифицировать себя?

В-четвертых, сложность выделения церковной ортодоксии связана с тем, что вероучение Церкви Англии рассредоточено по ряду источников – документов, которые в Преамбуле Декларации согласия (*the Preface to the Declaration of Assent*) (Кан. С15)¹⁷⁴ названы «историческими документами» (*historic formularies*). Это:

- Книга общей молитвы (*the Book of Common Prayer*, 1662);
- 39 статей англиканского вероисповедания (*the Thirty-nine Articles of Religion*, 1571);
- Ординал (*the Ordinal* или *the Ordering of Bishops, Priests and Deacons*, 1550/1662).

Помимо данных трех документов, в Церкви Англии отсутствует какой-либо фундаментальный источник официального вероучения, дискурсивного и аналитического по своей природе, в котором бы детально разрабатывались вероучительные положения, свойственные лишь данной церкви (как, например, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*¹⁷⁵ в Римской Католической Церкви или лютеранская «Книга согласия»¹⁷⁶). Следует заметить, что 39 статей исторически были скорее результатом политической воли Елизаветы I, стремившейся к установлению религиозного единообразия, нежели

¹⁷⁴ Canons of the Church of England. P. 99

¹⁷⁵ *Enchiridion Symbolorum et Definitionum quae in rebus fidei et morum a Conciliis Oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt* / Ed. Dr. H. Denzinger. Wingeburgi: Sumptibus Stahelianis, 1854.

¹⁷⁶ *Concordia Triglotta: Libri symbolici Ecclesiae Lutheranae*. St. Louis: Concordia Publishing House, Mo., 1921

актуальным изложением основ учения Английской церкви: официальное согласие с тем учением, которое они содержат, требовалось по закону лишь от клириков.¹⁷⁷ Здесь также стоит принять во внимание зависимость даже архиепископской власти от королевской воли: архиепископ М. Паркер, который, как представляется, должен был бы играть ключевую роль в церковной жизни страны, в реальности обладал далеко не самым высоким влиянием на оную, представляя собой скорее советника королевы и исполнителя ее воли даже в вопросах, которые лежали в сфере его духовной юрисдикции примаса Английской церкви.¹⁷⁸ Так, например, епископ Ланселот Эндрюс¹⁷⁹ (1555 – 25 сентября 1626 гг.), описывая то, что определяет «правило нашей веры», вообще не упоминает 39 статей:

«Один Канон, записанный самим Богом, два Завета, три символа веры, четыре первых собора, пять столетий и поколения Отцов в этот период, три века до Константина и два – после...».¹⁸⁰

В XVII веке английский богослов и епископ Честера Дж. Пирсон писал: «Книга статей (*the book of Articles*) не есть и никогда не претендовала быть полным собранием богословия (*complete body of divinity*) или способом понимания и разъяснения (*a comprehension and explication*) всего Христианского учения, которому необходимо научать».¹⁸¹ Он утверждал, что статьи составляют лишь перечисление «некоторых истин»,¹⁸² что, ввиду

¹⁷⁷ Toon P. *The Articles and Homilies // Study of Anglicanism / Ed. Sykes S., Booty J., Knight J. London: SPCK, 1998. P. 151.*

¹⁷⁸ О деятельности Мэтью Паркера как архиепископа Кентерберийского в 1559-1575 годах, в частности, о его участии в решении ключевых вопросов, связанных с установлением церковного единообразия, подробнее см.: Таубер В.А. Архиепископ Мэтью Паркер и церковная политика в Англии в 50-60-х годах XVI века. // *Средние века. М.: Наука, 2013, вып. 74 (1–2). С. 87–103.*

¹⁷⁹ Ланселот Эндрюс был высокопоставленным клириком и исследователем в период правления Елизаветы I и Якова I. Он занимал пост капеллана Архиепископа Кентерберийского Джона Уитгифта и самой королевы Елизаветы. В 1601 г. получил назначение на должность настоятеля Вестминстерского аббатства и в этом качестве принимал участие в коронации Якова. По распоряжению последнего Эндрюс возглавил проект создания нового перевода Библии с языков оригинала (Библия короля Якова). В 1605 г. он стал епископом Чичестера, а позже был переведен на кафедру Винчестера и получил назначение на должность настоятеля Королевской капеллы (*Chapel Royal*)

¹⁸⁰ «Nobis Canon unus in Scripta relatus a Deo, Duo Testamenta, Tria Symbola, Quatuor Priora Concilia, Quinque saecula, Patrumque per ea series, trecentos ante Constantinum annos, ducentos a Constantino, regulam nobis Religionis figunt». (*Andrewes L. Opuscula quaedam posthuma. Oxonii: Johannes Henricus Parker, 1852. P.91.*)

¹⁸¹ *Pearson J. Minor Theological Works. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 1844. P. 215.*

¹⁸² *Ibid.*

«минимальности их требований»,¹⁸³ оставляло максимально широкое поле для интерпретации как самих статей, так и вопросов, которых они не касались. При этом епископ Пирсон указывал те причины, по которым со времен Елизаветы I от клириков Церкви Англии требовали согласия с учением 39 статей, «так как они могли бы через свои мнения либо заразить паству ошибкой, либо причинять беспокойство Церкви схизмой или королевству – подстрекательством к мятежу [курсив наш – И.Ф.]».¹⁸⁴

Архиепископ Кентерберийский Уильям Лод и архиепископы Армы Джеймс Ашер (4 января 1581 – 21 марта 1656) и Джон Брамхолл (1594 – 25 июня 1663) считали, что клирики не обязаны во всем соглашаться со статьями, но лишь должны воздерживаться от публичного выражения несогласия с ними.¹⁸⁵ При этом тот же Дж. Брамхолл, который был ведущим сторонником отмены статей Церкви Ирландии и замены их статьями Церкви Англии, так писал о последних:

«Некоторые из них являются теми же, что содержатся в Символе веры; некоторые есть практические истины, которые не попадают в список пунктов или догматов, которые следует исповедовать (*which come not within the proper list of points or articles to be believed*); наконец, некоторые из них являются благочестивыми мнениями или частными истинами, которые предложены Церковью Англии всем ее сыновьям, в качестве таких, которым не следует возражать, а не в качестве основ Веры, которые необходимо исповедовать всем христианам '*necessitate medii*', под страхом осуждения на вечные муки».¹⁸⁶

Достаточно неоднозначное положение 39 статей можно обнаружить в современном каноническом праве Церкви Англии. Канон А 5 постулирует, что:

¹⁸³ *Toon P.* The Articles and Homilies. P 147.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.* P. 151.

¹⁸⁶ *Bramhall J.* Schism Guarded, and Beaten Back Upon the Right Owners // *The Works*. Vol. II. Oxford: John Henry Parker, 1842. P. 476.

«Вероучение Церкви Англии укоренено в священных Писаниях и в таких учениях древних Отцов и Соборов Церкви, которые согласуются с этими Писаниями. В частности, это вероучение содержится в 39 статьях, Книге общей молитвы и Ординале».¹⁸⁷

Однако уже канон А 2 утверждает, что «39 статей согласуются со Словом Божиим, и все члены Церкви Англии *могут соглашаться* [may be assented unto; курсив наш – И.Ф.] с ними с доброй совестью»,¹⁸⁸ таким образом еще более релятивизируя статус статей в качестве документа, содержащего актуальное вероучение.

Показательна в этом контексте собственно ситуация с упомянутым требованием согласия со статьями от клира Церкви Англии. Так, секция 1 *The Clerical Subscription Act* от 1865 года, принятого Парламентом, гласила:

«Следующая Декларация в дальнейшем должна называться «Декларация согласия». «Я... торжественно заявляю:

Я соглашаюсь с 39 статьями, Книгой общей молитвы и Книгой поставления епископов, священников и диаконов. Я исповедую, что доктрина Объединенной Церкви Англии и Ирландии, установленная в ней, согласуется со Словом Божиим. В публичном богослужении и совершении Таинств я буду использовать те формы названной и предписанной Книги и никакие другие, за исключением тех, которые будут установлены законными властями».¹⁸⁹

В 1974 году Генеральный Синод Церкви Англии принял документ *Church of England (Worship and Doctrine) Measure 1974* (№3), параграф 1-й секции 2-ой которого отменял вышеуказанную секцию указанного Акта Парламента,¹⁹⁰ передавая вопрос о согласии клира с учением этой церкви в ведение самого Генерального Синода,¹⁹¹ выводя этот вопрос из-под прямой юрисдикции государства.

¹⁸⁷ Canons of the Church of England. P. 7.

¹⁸⁸ Ibid. P. 4.

¹⁸⁹ Clerical Subscription Act 1865, c. 122, section 1 [URL: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Vict/28-29/122/section/1/enacted>] (Дата обращения 08.09.2014)

¹⁹⁰ В соответствии с параграфом 5-м секции 1-ой «Акта Об Ассамблее Церкви Англии» от 1919 года (*Church of England Assembly (Powers) Act 1919*) «“Measure” (англ. «законодательная мера») означает законодательную меру, которой надлежит получить Королевское Согласие (*the Royal Assent*) и которая будет иметь силу, аналогичную Акту Парламента, в соответствии с положениями сего Акта» Church of England Assembly (Powers) 1919, section 1, (5) [URL: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Geo5/9-10/76/section/1>]. (Дата обращения 08.09.2014)

¹⁹¹ Church of England (Worship and Doctrine) Measure 1974 (№3), section 2, (1) [URL: <http://www.legislation.gov.uk/ukcm/1974/3/section/2>]. (Дата обращения 08.09.2014)

Генеральный Синод воспользовался своими новыми полномочиями, приняв Канон С 15, который и содержит Преамбулу и текст Декларации согласия в их новой форме. Приведем их полностью:

«Преамбула

Церковь Англии является частью единой, святой, кафолической и апостольской Церкви, служащей одному истинному Богу, Отцу, Сыну и Святому Духу. Она исповедует веру, уникально раскрытую в Святых Писаниях и установленную в кафолических Символах веры. Эту веру Церковь призвана провозглашать снова в каждом поколении (*to proclaim afresh in each generation*). Ведомая Святым Духом, она несет свидетельство Христианской истине в своих исторических документах, 39 статьях вероисповедания (*the Thirty-nine Articles of Religion*), Книге общей молитвы (*The Book of Common Prayer*) и Ординале (*the Ordering of Bishops, Priests and Deacons*). Этой декларацией, которую Ты собираешься произнести, подтверждаешь ли Ты твою приверженность этому наследию веры (*inheritance of faith*) в качестве твоего вдохновения и боговождения (*inspiration and guidance under God*) по несению благодати и истины Христа этому поколению и содействия Его известным тем, кто вверен Тебе?

Декларация согласия

Я... подтверждаю и, соответственно, провозглашаю свое исповедание веры, раскрытой в Святых Писаниях и установленной в кафолических Символах веры, и которой исторические документы Церкви Англии несут свидетельство; я буду использовать только те формы богослужения, которые узаконены или разрешены Канонам». ¹⁹²

Этот текст, содержащийся в каноне С 15, каноны А 2 и А 5, а также рассмотренные положения государственно-церковного законодательства, составляют следующую картину:

- 1) государство более не предъявляет требования к клирикам соглашаться с положениями 39 статей, оставляя этот вопрос в ведении самой Церкви Англии;
- 2) «исторические документы Церкви Англии рассматриваются в отдельном предложении от Писаний и Символов веры, не связывая, таким образом,

¹⁹² Canons of the Church of England. P. 99.

эти документы с верой напрямую, но утверждая, что Церковь Англии ‘несет свидетельство Христианской веры в этих документах’»;¹⁹³

- 3) декларация требует исповедания веры в целом (а не «доктрины Церкви Англии»), но «в то же время требует подтверждения лояльности наследию веры Церкви Англии и признания того, что ее исторические документы несут свидетельство этой веры»;¹⁹⁴
- 4) клирики не обязаны соглашаться с положениями 39 статей, хотя последние и остаются среди тех исторических свидетельств веры, которые Церковь Англии продолжает сохранять;¹⁹⁵
- 5) в Церкви Англии существует трехступенчатая иерархия вероучительного авторитета: Писание, в котором христианская вера раскрыта уникальным образом, «учение древних Отцов и Соборов Церкви», в которых эта вера «установлена», и исторические документы, которые несут свидетельство этой веры;¹⁹⁶
- б) текст Декларации согласия имплицитно постулирует верность принципу *lex orandi – lex credendi*.

Немаловажным является и то, что 39 статей имеют разный «доктринальный вес» в Провинциях Англиканского Сообщества. Из 37¹⁹⁷ Провинций лишь двенадцать¹⁹⁸ сохранили статьи среди доктринальных документов (хотя и существует, например, проблема актуальности статьи XXXVII, которая говорит о власти английской Короны в «этом Королевстве Англии и других его (ее) владениях», а также о том, что «Епископ Рима не имеет юрисдикции в этом Королевстве Англии», для этих церквей). Две Провинции¹⁹⁹ признали их факультативными, поэтому любая из епархий этих церквей может принять или не принять 39 статей по собственному

¹⁹³ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. London: Church House Publishing, 2005. P. 56.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Toon P. The Articles and Homilies. P. 152.

¹⁹⁶ Davie M. A Guide to the Church of England. P. 82–83.

¹⁹⁷ Без Церкви Англии, о ситуации в которой было сказано выше.

¹⁹⁸ Церковь Ирландии, Шотландская епископальная церковь, Церковь Уэльса, Англиканская церковь Австралии, Церковь Канады, Церковь Новой Зеландии, Англиканская церковь Бурунди, Церковь Провинции Руанды, Провинция Англиканской церкви Конго, Церковь Нигерии, Церковь Провинции Западной Африки.

¹⁹⁹ Англиканская церковь Кении, Англиканская церковь Танзании.

усмотрению. Конституции остальных 23-х Провинций никаким образом не упоминают статьи.

Более того, резолюция 49 VII Ламбетской конференции (1930) гласит, что:

«Англиканское Сообщество является, в рамках единой святой, кафолической и апостольской Церкви, содружеством ... епархий, провинций или региональных церквей, состоящих в общении с кафедрой Кентербери, которые ... сохраняют и распространяют кафолическую и апостольскую веру и иерархию, в соответствии с тем как они установлены в Книге общей молитвы...»²⁰⁰.

Заметим, что эта резолюция говорит исключительно о Книге общей молитвы, не упоминая при этом 39 статей.

В 1801 году Конвенция Епископальной церкви приняла статьи в новой редакции (которая публиковалась во всех последующих редакциях американской Книги общей молитвы – 1892, 1928 и 1979 гг.):

- из статьи VIII «О Символах Веры» было изъято упоминание Афанасьевского Символа веры;²⁰¹
- статья XXI «Об авторитете Вселенских соборов» изъята из списка статей;²⁰²
- действие статьи XXXV «О проповедях» приостановлено в области порядка чтения перечисленных в ней проповедей до проведения необходимой ревизии;²⁰³
- статья XXXVI «О посвящении епископов и служителей» предпочла американский Ординал 1792 года утвержденному в Церкви Англии при Эдуарде VI;²⁰⁴

²⁰⁰ Текст на сайте Англиканского Сообщества

[URL: <http://www.lambethconference.org/resolutions/1930/1930-49.cfm>] (Дата обращения 08.09.2014)

²⁰¹ The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church according to the Use of the Protestant Episcopal Church in the United State of America. NY: Printed for Convention, 1892. P. 559.

²⁰² Ibid. P. 562.

²⁰³ Ibid. P. 565–566.

²⁰⁴ Ibid. P. 566.

– статья XXXVII «О гражданских властях» полностью переформулирована, исключив всякие отсылки к английской Короне (также в статье отсутствует отрицание юрисдикции Епископа Рима).²⁰⁵

В этой связи становится очевидным, почему архиепископ Кентерберийский Майкл Рамсей мог заявлять, что на сегодняшний день 39 статей рассматриваются «в качестве скорее почитаемых исторических документов, чем современного вероисповедания».²⁰⁶ Остается согласиться с П. Туном, что «с XVI века в развитии англиканской традиции существовала (ортодоксальная) тенденция рассматривать статьи скорее в качестве одной из стратегических линз в многолинзовом телескопе (*strategic lens of a multi-lens telescope*), через который рассматривается традиция и подход к Писанию, чем как единое доктринальное основание Англиканской Общины Веры (*the Anglican Household of Faith*)».²⁰⁷

Исходя из всего вышесказанного, допустимо утверждать, что, например, основы учения Церкви Англии о Евхаристии изложены в чине литургии, содержащемся в Книге общей молитвы, то есть они выражены литургическим языком, доксологически, а не через доктринальные дефиниции (именно поэтому в тексте Декларации согласия клирик обещает «использовать только те формы богослужения, которые узаконены или разрешены Каноном», хотя Преамбула касается лишь доктринальных, а не литургических вопросов). В этом проявляется приверженность Церкви Англии известному богословскому принципу *lex orandi – lex credendi*²⁰⁸, роль которого для англиканской идентичности, как и вытекающая из него роль ритуала,²⁰⁹ до сегодняшнего дня практически не были замечены и осмыслены

²⁰⁵ The Book of Common Prayer ... of the Church according to the Use of the Protestant Episcopal Church in the United State of America. P. 566

²⁰⁶ Ramsey M. The Anglican Spirit. NY: Seabury Classics, 2004. P. 97.

²⁰⁷ Toon P. The Articles and Homilies. P. 153.

²⁰⁸ О роли этого принципа в англиканском богословии см. подробно: Stevenson T. Lex Orandi – Lex Credendi // Study of Anglicanism. P. 187 – 202.

²⁰⁹ О роли ритуала в процессе идентификации см., например: Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. М.: МАКС Пресс, 2013; Давыдов И.П. Иконологические аспекты восточнохристианской иконографии и храмового зодчества. М.: МАКС Пресс, 2013. Особенно примечательны роль и функции ритуала: как показал И.П. Давыдов, среди функций ритуала, около 50% которых были заимствованы религией, имеются функции мировоззренческая, функция «поддерживания существующих норм и ценностей» (регулятивная),

в научной литературе: исключение составляют несколько фундаментальных трудов Имона Даффи и Найджела Йейтса.

Тем не менее, в эту несколько пессимистичную картину следует внести как минимум три оптимистичных штриха:

Во-первых, этот лаконичный и разбросанный по многим источникам «официальный» материал дополняют труды тех английских авторов, которые являлись авторитетными деятелями и теологами Церкви Англии.

Во-вторых, его дополняют официальные документы Ламбетских конференций, экуменические соглашения, ими одобренные и ратифицированные параллельно с синодами Английской церкви и поместных англиканских церквей, а также документы Палаты Епископов Генерального Синода Церкви Англии. Все эти документы способствуют созданию Церковью Англии и Англиканским Сообществом более цельного вероучения. Среди них можно упомянуть:

- Соглашение между Римской Католической Церковью и Англиканским Сообществом, «Евхаристическое вероучение» (*Eucharistic Doctrine*, 1971)²¹⁰ и разъяснение к нему (1979)²¹¹, «Служение и Рукоположение» (*Ministry and Ordination*, 1973)²¹² и разъяснение «Служение и разъяснение» (*Ministry and Elucidation*, 1979)²¹³, одобренные XII Ламбетской конференцией 1988 года, которая в своем официальном ответе заявила, что данные документы «субстанционально согласуются с

функция «культового узаконения мифов», функция «шаблонирования внешних форм поведения», а также функция стратификации (иерархизации). (Давыдов И. Эпистема мифоритуала. С. 92.) Теория мифоритуала, предложенная И.П. Давыдовым, по нашему мнению, дает методологические основания для объяснения роли возрастающей ритуализации в Католической Церкви, что позволяет усмотреть между еретическими движениями XI века и реформационными движениями XVI века структурное подобие.

²¹⁰ Текст на официальном сайте Ватикана, URL:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1971_eucharistic-doctrine_en.html (Дата обращения 08.09.2014)

²¹¹ Текст на официальном сайте Ватикана, URL:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1979_eucharistic-elucidation_en.html (Дата обращения 08.09.2014)

²¹² Текст на официальном сайте Ватикана, URL:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19730901_ministry-ordination_en.html (Дата обращения 08.09.2014)

²¹³ Текст на официальном сайте Ватикана, URL:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1979_ministry-elucidation_en.html (Дата обращения 08.09.2014)

англиканской верой»²¹⁴. Аналогичное заявление было сделано и Генеральным Синодом Церкви Англии двумя годами ранее²¹⁵.

- *Московское* (1976), *Дублинское* (1984) и *Кипрское* (2006)²¹⁶ соглашения между Англиканским Сообществом и Православными церквями.²¹⁷
- «Евхаристия: Таинство единства» (*The Eucharist: Sacrament of Unity*)²¹⁸ и «Апостольство и Преемственность: Да будут они все едино» (*Apostolicity and Succession, May They All Be One*), которые стали ответом Палаты Епископов Генерального Синода на «Один Хлеб, Одно Тело» (*One Bread One Body*)²¹⁹ Конференции католический епископов Англии и Уэльса, Ирландии и Шотландии и энциклику «Да будут они все едино» (*Ut Unum Sint*)²²⁰ Папы Иоанна Павла II соответственно, а также «Епископы в общении» (*Bishops in Communion*)²²¹ Палаты Епископов.

В-третьих, к этому списку необходимо добавить один из важнейших для Англиканства документов – *Saeptius Officio*²²² от 19 февраля 1897 года: это официальный ответ архиепископов Кентерберийского и Йоркского Фредерика Темпла и Уильяма Маклагана на буллу *Apostolicae Curae*²²³ Папы Льва XIII, в которой он объявил недействительными англиканские рукоположения.

В отношении соглашений между Англиканским Сообществом и разными христианскими церквями следует сделать следующее замечание.

²¹⁴ Текст на официальном сайте Ватикана, URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1988_lambeth-response-arcici_en.html (Дата обращения 08.09.2014)

²¹⁵ *Avis P.* The Identity of Anglicanism. P. 86.

²¹⁶ The Church of the Triune God. London: The Anglican Communion Office, 2006.

²¹⁷ Тексты соглашений на официальном сайте Англиканского Сообщества: <http://www.anglicancommunion.org/relationships/ecumenical-dialogues/orthodox.aspx> (Дата обращения 08.09.2014)

²¹⁸ The Eucharist: Sacrament of Unity. London: Church House Publishing, 2001.

²¹⁹ One Bread One Body. London: Catholic Truth Society; Dublin: Veritas Press, 1998.

²²⁰ Текст на официальном сайте Ватикана, URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint_en.html (Дата обращения 08.09.2014)

²²¹ Bishops in Communion. London: Church House Publishing, 2000.

²²² Answer of the Archbishops of England to The Apostolic Letter of Pope Leo XIII [*Saeptius Officio*], London: Longmans, Green, and Co., 1897.

²²³ *Apostolicae Curae // Brandi S.M.* A last word on Anglican Ordinations. New York: the American Ecclesiastical Review, 1897. P. 5–37.

Англиканское Сообщество – это организация, участие в которой является добровольным, т.е. все церкви-члены сохраняют свою независимость друг от друга: Сообщество служит делу координации между ними и выработке общей позиции по разным вопросам, а также содействует продолжающемуся богословскому диалогу между ними. При этом ни один из институтов, руководящих деятельностью Сообщества (архиепископ Кентерберийский, Ламбетская конференция, Англиканский консультативный совет, Собрание примасов), не обладает юрисдикцией, которая бы носила обязывающий характер. Поэтому подписание вышеуказанных соглашений представителями Англиканского Сообщества не конституирует их признания всеми церквями-членами: сохраняется различие между этими церквями по некоторым вопросам (например, рукоположение женщин и гомосексуалов в церкви), которые представляют серьезные богословско-эклесиологические вызовы. Создается ситуация перманентного кризиса, грозящего привести Сообщество к расколу. На протяжении последних десятилетий делались попытки преодоления этой ситуации, однако они не увенчались успехом.

Так, процесс разработки Сообществом *Anglican Covenant* (дословно: «Англиканский завет») ²²⁴ – документа, который, как предполагается, станет своеобразной конституцией, которая превратит Сообщество в унифицированную организацию, определив формально и однозначно различные аспекты его жизни и вероучения, столкнулся с серьезными проблемами. В ноябре 2010 года группа из девяти предстоятелей англиканских церквей (*GAFCON*) опубликовала свое так называемое «Оксфордское заявление», в котором отказалась поддерживать данный документ. ²²⁵ К июлю 2014 г. десять церквей-членов Сообщества одобрили финальный текст (Англиканская церковь Мексики и Церковь провинции Вест-Индии в 2010 г.; Церковь провинции Бирма, Церковь Ирландии,

²²⁴ Возможны несколько вариантов перевода: «Англиканский завет», «Англиканский договор», «Англиканский пакт». Для введения в проблематику см. например: *Doe N. An Anglican Covenant. Theological and Legal Considerations for a Global Debate. London: Canterbury Press Norwich, 2008.*

²²⁵ Oxford Statement of the Primates' Council, November 2010 [URL: http://gafcon.org/news/oxford_statement_from_the_gafcon_fca_primates_council] (дата обращения 08.09.2014)

Церковь провинции Юго-Восточная Азия, Англиканская церковь Папуа-Новой Гвинеи и Англиканская церковь Южного конуса в 2011 г.; Англиканская церковь Южной Африки, которая начала процесс ратификации в 2011 г., приняла документ в 2013 г., как и Англиканская церковь Гонконга; Епископальная церковь Южного Судана и Судана одобрила документ в 2014 г.). Англиканская церковь в Аотеароа, Новой Зеландии и Полинезии²²⁶ приняла секции 1–3, но отказалась принимать секцию 4 (май 2014 г.). Англиканская церковь Кореи отложила принятие окончательного решения (осень 2012 г.). Епископальная церковь в США приняла решение «не принимать, но и не отвергать» (июль 2012 г.); Церковь Англии и Епископальная церковь Шотландии отвергли текст в 2012 году, а Англиканская церковь Австралии последовала их примеру в июле 2014 года. Ситуация вокруг *Anglican Covenant* показывает, что членам Англиканского Сообщества не так легко найти те основания, которые бы являлись общими для них всех.

Принимая во внимание все вышесказанное, мы полагаем, что обращение именно к истории двух вышеназванных «базовых понятий» (по Р. Козеллеку)²²⁷ – «протестантизм» и «англиканство» – является первоочередной необходимостью в контексте нашего исследования. Как мы отметили чуть ранее и постараемся показать ниже, и «протестантизм», и «англиканство» являются понятиями достаточно спорными, что, как заметил немецкий историк Райнхарт Козеллек, вполне свойственно базовым понятиям ввиду того, что они «исключительно сложно организованы»²²⁸. В дискуссиях же вокруг таких понятий «проявляются разногласия в отношении

²²⁶ Официальное название Anglican Church in Aotearoa, New Zealand and Polynesia.

²²⁷ «...новообразованные собирательные понятия, очень общие и многозначные, прекрасно подходят для формул-пустышек или формул с неясным содержанием, которые могут применяться по-разному, даже в противоположных смыслах, в зависимости от классовой принадлежности и интересов говорящих... существует возможность идеологизировать многие понятия экономически, теологически, политически, историко-философски или как-нибудь еще, в зависимости от происхождения и позиций участников коммуникаций». Козеллек Р. Введение // Словарь основных исторических понятий. В 2-х т. Том I. / Пер. с нем. К. Левинсон. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 30.

²²⁸ Цит. по: Бёдекер Х.Э. Размышления о методе истории понятий // История понятий, история дискурса, история менталитета: Сборник статей / Под ред. Х.Э. Бёдекера. Пер. с нем. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 44.

к границам возможностей определения общественных связей. В спорных понятиях общественные группы выражают программу своей идентичности, формулируют свою самооценку, равно как и свои общественные перспективы, выражают свое противодействие или подчинение царящим социально-политическим отношениям».²²⁹

Более того, обращение к языковой проблематике обусловлено корреляцией между религиозной идентичностью и национальными языками: язык является одним из важнейших факторов в построении и обретении социальной и индивидуальной идентичности, будь она религиозная или национальная.²³⁰ «Язык, лексика, диалект позволяют отличить своих от чужих, что еще более существенно проявляется, когда общеупотребительные слова становятся символами, наделяются особым смыслом, доступным только ограниченной группе».²³¹

Ниже мы постараемся определить границы семантических полей, охватываемых понятиями «протестантизм» и «англиканство», что позволит нам сформировать основание для дальнейших рассуждений.

§2. Протестантизм: генезис и содержание понятия

Согласно Р. Козеллеку, «основными историческими понятиями» (*geschichtliche Grundbegriffe*) являются «понятия, имевшие важнейшее значение в ходе исторического процесса, который составляет предмет исследования историка».²³² Речь идет о понятиях, которые, однажды возникнув, продолжали определять (и, одновременно с этим, отражать) сознание людей на протяжении столетий, с одной стороны, и «выражая» существующую историческую реальность, с другой. Изменения в содержании этих понятий, соответственно, являются отражением изменений,

²²⁹ Там же.

²³⁰ Крылов А.Н. Религиозная идентичность. С. 78–79.

²³¹ Крылов А.Н. Религиозная идентичность. С. 78.

²³² Козеллек Р. Введение // Словарь основных исторических понятий. В 2 т. Том I. / Пер. с нем. К. Левинсон. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 24.

которые происходят в сознании людей и в реальности, которая их окружает. При этом, как замечает Р. Козеллек, «история как наука вынуждена пользоваться теми словами и в тех значениях, которые свойственны каждой конкретной изучаемой ею области».²³³ Следовательно, исследователи должны проявлять крайнюю осторожность при употреблении тех или иных понятий, принимая во внимание специфику их употребления в тот или иной исторический период, прослеживая процесс трансформации их значений.

Необходимость внимательного подхода определяется еще одним фактором, на который обратил внимание А.Я. Гуревич: понятия, используемые исторической наукой, употребляются в обществе, к которому принадлежат сами исследователи, и соответствуют специфике современного им общества.²³⁴ «Наука прилагает эти понятия к иным эпохам, и неизбежно должен возникнуть вопрос, в какой мере правомерна подобная операция, не нуждаются ли при этом общие категории в переосмыслении и насыщении исторически конкретным содержанием, отвечающим отношениям изучаемой эпохи?»²³⁵ Игнорирование этого аспекта ведет не только к значительному упрощению сложной исторической картины, но и к ее искажениям, формированию дефективной исследовательской парадигмы и вчитыванию в источники смыслов, которых в них нет и быть не могло, или игнорированию тех смыслов, которые имели место быть. В этом же контексте полезным будет замечание Ю.М. Лотмана в отношении ситуации, когда перед исследователем стоит необходимость прочтения исторического источника, которое будет адекватно контексту эпохи, в рамках которой источник был создан.²³⁶ в данной ситуации источник оказывается вырванным из его изначального (в том числе и языкового) контекста, а исследователю предстоит его реконструировать, что с необходимостью предполагает

²³³ Там же.

²³⁴ Гуревич А.Я. Проблема генезиса феодализма в Западной Европе / Избранные труды. Древние германцы. Викинги. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Универсальная книга, 2014. С. 190.

²³⁵ Гуревич А.Я. Проблема генезиса феодализма в Западной Европе. С. 190.

²³⁶ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. С. 24.

реконструкцию максимально возможных смыслов тех или иных встречающихся в источнике понятий.

Поэтому мы считаем необходимым постараться провести границу между использованием понятий *protestant(-ism)* и *Anglican(-ism)* в исторических источниках, с одной стороны, и их употреблением в научной парадигме, с другой. Для нашего исследования важно определить объем значений этих понятий в исторических источниках, что поможет нам проследить важные аспекты процесса самоидентификации Церкви Англии.

2.1. Протестантизм и протестантская Реформация. Рассмотрение генезиса понятия «протестантизм» мы считаем необходимым начать с изложения некоторых событий, которые предшествовали и непосредственно привели к его появлению.

В 1521 году по распоряжению императора Священной Римской империи германской нации Карла V в городе Вормс состоялось заседание рейхстага. Одним из результатов работы этого собрания стал *Wormser Edikt* – Вормсский эдикт, оглашенный 25 марта. В соответствии с текстом эдикта²³⁷:

- папская булла *Exsurge Domine* от 15 июня 1520 года получала юридический статус на территории всей империи;
- Мартин Лютер объявлялся еретиком, а также
- на него налагались имперские опала и отлучение («*die Acht und Aberacht*»)²³⁸.

Однако через пять лет по решению Первого Шпейерского рейхстага действие эдикта было приостановлено (ввиду давления, с одной стороны, немецких князей и свободных городов, которые приняли сторону М. Лютера, и угрозы турецкого вторжения – с другой), а князьям давалось право выбора

²³⁷ Шафф Ф. История Христианской церкви. В 8-ми т. Т. VII. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2009. С. 199.

²³⁸ *Acht* – имперская опала. Являлась секулярным аналогом церковного отлучения (*excommunicatio*), лишала подпавшего под него право использования судебных средств защиты, т.е., например, причинение вреда такому человеку не влекло за собой юридических последствий. Мог быть отменен по решению светских властей. *Aberacht* применялся в случае, если *Acht* не вступал в силу; кроме того, в отличие от последнего, первый не мог быть отменен.

религии: данное решение стало предтечей системы, основанной на принципе «чья власть, того и вера» (*cujus regio, ejus religio*), которая будет окончательно установлена Аугсбургским договором в 1555 году. Однако Второй Шпейерский рейхстаг, собранный императором в 1529 году, восстановил действие Вормского эдикта. 19 апреля 1529 года шесть фюрстов (*Fürsten*)²³⁹ и четырнадцать имперских городов обратились с апелляцией к Шпейерскому рейхстагу, протестуя против возобновления действия Вормского эдикта. Название апелляции, вошедшей в историю как «Шпейерские протестации» (*Protestation zu Speyer*), было использовано католической стороной, давшей движению, возглавленному Мартином Лютером, имя, носящее ярко выраженную негативную окраску²⁴⁰, – «протестантизм». Сами же сторонники Лютера предпочитали называть себя «евангеликами».²⁴¹

Английское слово *protestant*, которое активно использовалось английскими авторами с XVI века, происходит от латинского *protestatio*, означающего «торжественное заявление, провозглашение, заверение». В течение этого столетия, однако, оно употреблялось в разных значениях.

Так, одним из первых случаев употребления слова *protestant(-es)* применительно к сторонникам М. Лютера, опротестовавшим решение Второго Шпейерского рейхстага,²⁴² является письмо от 1539 года в переписке Томаса Кромвеля (ок. 1485 – 28 июля 1540), который занимал целый ряд высоких государственных постов в правление Генриха VIII.²⁴³

Параллельно с этим, понятием *protestantes* (может быть в формах *protestaynes* и *protestandis*) обозначались члены и последователи «любой из христианских церквей, которые отвергли папскую власть и отделились, или

²³⁹ *Fürst* – имперский титул, переводимый традиционно на русский язык как «князь».

²⁴⁰ Шафф Ф. История Христианской церкви. Т. VIII. С. 415.

²⁴¹ *Espin O., Nickoloff J.* An introductory dictionary of theology and religious studies. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2007. P. 796.

²⁴² OED s.v.

²⁴³ *Life and Letters of Thomas Cromwell*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1902. P. 201. Срав. с, например: *Wotton H.* Letter to Cromwell // *State Papares*. Hen. VIII. 287; *Wyatt H.* Letter to Cromwell // *MS Cotton Vespasian C. VII. lf. 26b, 28b.*

были отделены, от общения с Римом (*the Roman communion*) в период Реформации XVI века».²⁴⁴ В таком значении слово впервые было засвидетельствовано в 1553 году и использовалось многими авторами впоследствии, в частности, применительно к членам Английской церкви.²⁴⁵

Были, однако, и те авторы, которые относились к данному термину крайне отрицательно и считали невозможным его применение к членам Церкви Англии. Так, валлиец Габриэль Пауэл (1576–1611 гг.; в 1605 – капеллан епископа Лондонского, а с 1609 – пребендарий собора св. Павла) отвергал понятие *protestant* как «имя, данное некоторым немцам, протестовавшим против... некоторых вещей (*matters certes*), которые не касаются нас, к их протесту не присоединившихся».²⁴⁶ Аналогичную позицию занимал и католический полемист Томас Харраб, который утверждал, что данное понятие приложимо лишь к лютеранам.²⁴⁷ Мэтью Сатклифф (1550–1629), капеллан короля Якова I, выступал против «постыдного имени протестанта, данного католическим христианам пособниками Антихриста».²⁴⁸ Епископ Ланселот Эндриус был менее категоричен: понятие *protestant* описывает скорее временное отношение, нежели определенное вероучение.²⁴⁹

В период XVII–XIX вв. «понятие “протестантизм” употреблялось почти всегда как синоним понятия “антикатолицизм”, и почти никогда – для определения принадлежности к конкретной протестантской конфессии»²⁵⁰. С XVII века оно получило широкое распространение среди членов Церкви Англии и применялось в основном как антоним слову *papist*, т.е.

²⁴⁴ OED s.v.

²⁴⁵ *Underhill E.* Autobiography // Narratives of the Days of the Reformation. Westminster: Printed for the Camden Society, 1859. P. 140–141. См. также, например: *Bradford J.* Letter to Richard Hopkins // Letters of the Martyrs: collected and published in 1564. London: John F. Shaw, 1837. P. 264; *Nash T.* The Unfortunate Traveller. London: Charles Whittingham & Co, 1892. P. 143; A New Zeir Gift to the Quene Mary...1562 // The Poems of Alexander Scott. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1896. P. 6.

²⁴⁶ *Gabriel Powel* // Dictionary of National Biography. Vol. XLVI. London: Macmillan and Co., 1896. P. 240.

²⁴⁷ *Harrab T.* Tessaradelphus, or the foure Brothers. [Lancashire?], 1616, sigs. E4r; A2r; *Milton A.* Catholic and Reformed. P. 379.

²⁴⁸ Цит. по: *Milton A.* Catholic and Reformed. P. 379.

²⁴⁹ *Andrewes L.* Responsio ad Apologiam Cardinalis Bellarmini. Oxoni: Johannes Henricus Parker, 1851. P. 25–26.

²⁵⁰ *Стецкевич М.С.* Протестантизм, антикатолицизм и британское национальное самосознание Нового времени // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Материалы научной конференции. 12–14 июня 2000 г. Серия «Symposium», вып. 5. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 36.

«последователь Папы; особенно сторонник папской супрематии»²⁵¹. Последнее вошло в английский из среднефранцузского языка, в котором оно было впервые зафиксировано в 1526 году: уничижительное *papiste* означало «человек, который подчиняется власти Папы».²⁵² От него же происходит и среднефранцузское *papisme* (впервые зафиксировано в 1553 г.), т.е. «подчинение власти Папы; теория сторонников абсолютной власти Папы»,²⁵³ которое вошло в английский как *Papism*, употреблявшееся параллельно с *Popery* («учения, практики и церемонии, связанные с Папой как главой Римско-католической церкви»²⁵⁴). То есть в Англии понятие *protestant* описывало не конфессиональный феномен (как это будет на континенте), а «юрисдикционную» реальность, носившую яркий политический оттенок. Как отмечает Э. Милтон, английское общество елизаветинского и раннего стюартовского периодов испытывало постоянный страх перед «папским вторжением» (*papal invasion*): антикатолицизм или анти-папизм (*anti-popery*) подстегивался, в основном, постоянными страхами перед спланированными «семинаристскими священниками» (*seminary priests*²⁵⁵) и иезуитами заговорами, целью которых было смещение монарха и, через это, восстановление католической религии в стране.²⁵⁶ Именно эта, политическая по своей сути, угроза привела к тому, что даже сам Яков I принял участие в дискуссии о власти Папы и Короля, отвергнув превосходство первого над вторым.²⁵⁷

²⁵¹ OED s.v.

²⁵² *Papiste* // Le Petit Robert. Paris: Sejer, 2014. P. 1796.

²⁵³ *Papisme* // Le Petit Robert. P. 1796.

²⁵⁴ OED s.v. Впервые зафиксировано в 1534 году в комментарии У. Тиндейла на Евангелие от Матфея: «...to believe the feignings of our most holy father, all his superstitious **popery** and invisible blessings...» (*Tyndale W. Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scriptures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1849. P. 85).

²⁵⁵ *Seminary priests* – католические священники, прошедшие обучение в английских семинариях континентальной Европы после принятия в Англии антикатолических законов. Эти семинарии включали в себя, в первую очередь, семинарию во французском г. Дуэ (с 1568 г.; между 1578-1593гг. была перенесена в Реймс), а также семинарии в Риме (с 1579 г.), в испанских городах Вальядолид (с 1589 г.) и Севилья (с 1592 г.), Сент-Омер (с 1593 г.; позднее была перенесена в Брюгге, а позже - в Льеж). Данный термин используется для проведения различия между этими священниками и теми, кто был рукоположен в период правления королевы Марии Тюдор и ранее.

²⁵⁶ *Milton A. Catholic and Reformed*. P. 42–43.

²⁵⁷ *A Premonition to All Most Mightie Monarches, Kings, Free Princes, and State of Chrisendome* // *The Political Works of James I*. Cambridge: Harvard University Press; Oxford: Oxford University Press, 1918. P. 126–128.

Однако у английского «анти-папизма» была и обратная сторона: именно в ранний период правления Якова I активные призывы пуритан к религиозной терпимости вместе с их утверждением о том, что верховным источником власти является Писание, привели к тому, что королевская и церковные власти стали усматривать в пуританах политическую угрозу, равную угрозе со стороны Рима.²⁵⁸ Как следствие – понятие *protestant* стало употребляться в отношении членов Церкви Англии, исключая пуритан и диссентеров.²⁵⁹

Именно поэтому в источниках мы часто сталкиваемся с такими выражениями, как *reformed protestant faith* или *reformed protestant religion*, в которых определение *reformed* («реформированный») подчеркивает вероучительное измерение определяемого, а *protestant* – административно-юридическое. В качестве иллюстрации можно привести текст «Протестации» (*Protestation*), принятой Парламентом в 1641 году. Согласно этому тексту, подписывавший его провозглашал:

«...обещаю, клянусь и торжественно заявляю (*protest*), [что буду] сохранять и защищать, насколько я могу в рамках закона... истинную Реформированную Протестантскую Религию (*true Reformed Protestant Religion*), выраженную в учении Церкви Англии, от папской власти (*Popery*) и папистских нововведений (*Popish innovations*), противных этому учению, и, в соответствии с долгом моей верности (*duty of my allegiance*), особу, честь и владения Его Величества, а также власть и привилегии Парламента...».²⁶⁰

²⁵⁸ Milton A. Catholic and Reformed. P. 47; A Premonition to All Most Mightie Monarches, Kings, Free Princes, and State of Chrisendome // The Political Works of James I. P. 126.

²⁵⁹ OED s.v. См., например: Chapman G., Jonson B., Marston J. *Eastward Hoe*. As It was playd in the Black-friers V.i. London: William Aspley, 1605 (non pag.); Taylor J. A sermon preached at the opening of the Parliament of Ireland, 8 May 1661 // The Whole Works of the Right Rev. Jeremy Taylor, D.D. Lord Bishop of Down, Connor, and Dromore. Vol. VI. London: Ogle, Duncan and Co.; Oxford: J. Parker, 1822. P. 349.

²⁶⁰ Gardiner S.E. History of England from the Accession of James I to the outbreak of the Civil War, 1603 – 1642 . Vol. IX. London: Longmans, Green, and Co., 1884. P. 354.

Таким образом, понятия *reformed* и *protestant* не являлись синонимичными понятиями и выражали разные аспекты (вероучительный и юрисдикционный соответственно) антиримского²⁶¹ мировоззрения англичан.

Эта двойственность продолжала сохраняться вплоть до XIX века, когда понятие *protestant* стало приобретать более конфессиональный оттенок. Параллельно с этим среди английских мыслителей начинает возрастать отрицательное к нему отношение. Так, в 1812 году Г.Х. Норрис (1771–1850) писал:

«Если бы имена имели какой-то вес, то я бы намного более высоко ценил имя "кафолика" (*the title of a Catholic*), чем "протестанта", коим названием я не горжусь никоим образом, так как оно смешивает человека с теми, от кого, я подлинно убежден, Христианство претерпело больше надругательств, чем от самих папистов (*Papists*). Отличительное имя для последователя Церкви Англии – это "реформированный кафолик" (*a Reformed Catholic*); оно помещает его в центральную позицию, от которой папист и большая часть этой разнородной массы, известной под именем протестанта, расходятся поистине в разных направлениях, но на одинаковые расстояния».²⁶²

В письме от 5 января 1813 года к будущему епископу Лимерика²⁶³ Джону Джеббу (7 сентября 1775 – 9 декабря 1833), Александр Нокс (1757–1831) восклицал:

«Какое же извращенное влияние имело прозвище «протестант» на нашу Церковь! С того момента, как этот эпитет стал модным, его вульгарная дефиниция обладала большим авторитетом среди людей церкви, чем все установленные стандарты, коими они были связаны, а последствием стал стабильный рост невежества, равнодушия и

²⁶¹ Английский антикатолицизм – феномен религиозно-политической истории Англии со второй половины XVI до его постепенного затухания к концу XIX века. Выражался в представлении о стремлении Римского Папы не только восстановить свою юрисдикцию над Англией, но и установить в ней тираническую форму правления в союзе с Францией и Испанией. В период правления Елизаветы I и Якова I принимает институциональную форму: католики не могли занимать государственных должностей, поступать в университеты, и т.п. См., например: *Стецкевич М.С.* Антикатолицизм и британское национальное самосознание: проблемы историографии // Труды кафедры истории Нового и Новейшего времени Санкт-Петербургского государственного университета. 2011, № 7. С. 156–164; *Paz D.G.* Popular Anti-Catholicism in England, 1850-1851 // *Albion*. 1979, vol. 11 (4). P. 331–359; *Wiener C.Z.* A Beleaguered Isle. A Study of Elizabethan and Early Jacobean Anti-Catholicism // *Past and Present*. 1971. Vol. 51. P. 27-62.

²⁶² *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 154; *Podmore C.* Aspects of Anglican Identity. London: Church House Publishing, 2005. P. 34.

²⁶³ Лимерик – город-графство в Ирландии.

непостоянства».²⁶⁴ В том же письме он обозначает Объединенную Церковь Англии и Ирландии как «Реформированная Епископальная Церковь» (*reformed episcopal church*).²⁶⁵

Принимая во внимание вышесказанное, обратимся теперь к традиции употребления понятия *protestant* в научной литературе, ибо именно оно определяет тот дискурс, в котором исследователь подходит к изучаемой проблеме. Хотя данное понятие исторически связано с конкретным историческим событием и изначально применялось католической стороной исключительно по отношению к лютеранству, впоследствии оно стало обозначать также реформатские движения в Швейцарии (кальвинизм и цвинглианство) и было распространено на Английскую церковь, отделившуюся от Рима в том же XVI веке.

Однако применение данного понятия также было распространено на анабаптистов²⁶⁶, которые в XVI–XVII веках подвергались гонениям как со стороны католиков, так и со стороны противников последних. Такое обобщающее применение утвердилось, несмотря на очевидные расхождения между представителями разных направлений реформационной мысли. Ведь по результатам Марбургского диспута (1–4 октября 1529 г.) Лютер категорически отказался признавать в Цвингли единоверца, заявив, что последний и его сторонники не принадлежат «сообществу христианской церкви»²⁶⁷. Измененное Ф. Меланктоном в 1540 г. Аугсбургское вероисповедание (*Confessio Augustana Variata*), которое Ж. Кальвин подписал в том же году, было отвергнуто большинством последователей Мартина Лютера (в частности, на Наумбургской конвенции 1561 г., когда была подтверждена верность Аугсбургскому вероисповеданию 1530 г.). В дальнейшем между последними и сторонниками Ж. Кальвина разгорелись

²⁶⁴ *Jebb J., Knox A.* Thirty Years' Correspondence between John Jebb, D.D. F.R.S., and Alexander Knox, Esq. M.R.I.A. Vol. II. Philadelphia: Carey, Lea and Blanchard, 1835. P. 85.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ Интересно, в данном контексте, существующее в академической среде мнение, в соответствии с которым анабаптизм не является «ветвью протестантизма». См., например, *Klaassen W.* Anabaptism: Neither Catholic Nor Protestant. Waterloo, ON: Conrad Press, 1973.

²⁶⁷ *Шафф Ф.* История Христианской церкви. Т. VII. С. 387.

богословские споры (например, диспут в Монбельяре 1586 г. между Т. Безой и Я. Андреа), которые выявили всю глубину расхождений между этими двумя христианскими конфессиями²⁶⁸.

В более поздние времена содержание понятия «протестантизм» будет еще больше расширено, включив в себя даже деноминации, составляющие антитринитарное движение (sic!): Свидетели Иеговы²⁶⁹, Церковь Иисуса Христа Святых последних дней²⁷⁰, пятидесятники-единственники²⁷¹ и т.д.

В связи с вышесказанным, мы полагаем, что термин «протестантизм», употребление которого в Англии значительно отличалось от распространявшегося на европейском субконтиненте, не может считаться удачным в качестве «понятия анализа». Поэтому, вслед за В.Ю. Лебедевым и А.М. Прилуцким, имеет смысл обратить внимание на тот факт, что в современной отечественной науке:

«...и как следствие этого – в многочисленных учебниках, изданных в последнее время, как правило, некритически воспроизводится незамысловатая схема: согласно ей, христианство трактуется как концептуальное пространство, поделенное на три сектора: католицизм, православие, протестантизм».²⁷²

Очевидно, что данная схема является классификационной, представляющей собой систему соподчиненных понятий, составленную на основе общих признаков. Последнее предполагает, что католик, православный и протестант «выступают здесь, прежде всего, как носители и выразители единой религиозной идентичности, а... их конфессиональные

²⁶⁸ Хорошим примером антикальвинистской полемики является книга лютеранина Конрада Шлуэссельбурга (Conrad Schluesselburg, 1543-1619) «Теология кальвинистов в трех книгах, в которых... демонстрируется, что ни одно из положений христианского учения не исповедуется ими правильно» (*Schluesselburg C. Theologiae Calvinistarum Libri Tres; in quibus... demonstratur, eos de nulla fere doctrinae Christianae articulo rece sentire. Frankfurt, 1594*).

²⁶⁹ См., например: Основы религиоведения: Учеб. / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 1994. С. 157; Казьма О.Е., Пучков П.И. Религиозные организации современного мира: Учебное пособие. М.: Издательство Московского университета, 2010. С. 164, 355; История религии. В 2 т. Т. 2: Учебник для бакалавров / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Издательство Юрайт, 2014. С. 505.

²⁷⁰ См., например: Основы религиоведения. С. 157; Казьма О.Е., Пучков П.И. Религиозные организации современного мира. С. 168, 355; История религии. Т.2. С. 504.

²⁷¹ См., например: Основы религиоведения. С. 156; Казьма О.Е., Пучков П.И. Религиозные организации современного мира. С. 145–146, 353.

²⁷² Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиозис и семиодинамика теологических и мифологических знаковых систем. Тверь: Издательство ГЕРС, 2010. С. 173.

отличия друг от друга, равно как и наличие единого конфессионального (а не религиозного) пространства, единого православного, католического и протестантского дискурсов и представлены через обособление элементов триады»²⁷³ упомянутой схемы. И действительно, имеется немало примеров²⁷⁴ того, что в отечественной исторической науке протестантизм воспринимается как единый религиозный феномен: сам термин стал «названием всех форм христианства, развивающихся за рамками католицизма, православия и древних восточных церквей»²⁷⁵, различия между этими формами – «это не столько расхождение в вероучении и устройстве между разными конфессиями, сколько различия между тенденциями внутри одной и той же конфессии»²⁷⁶, а достижения экуменического движения не означают «отказа протестантов от своей самобытности»²⁷⁷.

Тем не менее, проблему включения протестантизма в обсуждаемую схему отмечают некоторые исследователи,²⁷⁸ хотя и они не могут уйти от традиционного видения²⁷⁹, что неизбежно порождает противоречие.²⁸⁰ Причина этого, по мнению В.Ю. Лебедева и А.М. Прилуцкого, с которыми мы солидарны, заключается в том, что «кажущееся единство протестантизма, который на самом деле далеко не всеми воспринимается как внутренне единый феномен, обеспечивается не в последнюю очередь некритическим использованием термина ‘протестантизм’, которое стало традиционным», а

²⁷³ Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиозис и семиодинамика теологических и мифологических знаковых систем. С. 174.

²⁷⁴ Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 815–816; Религиоведение: учебник для бакалавров / Под. ред. И.Н. Яблокова. М.: Издательство Юрайт, 2012. С. 401–415; Основы религиоведения. С. 147–150, 157–159; Казьма О.Е., Пучков П.И. Религиозные организации современного мира. С. 93–98.

²⁷⁵ История религии. Т. 2. С. 463.

²⁷⁶ Основы религиоведения. С. 158.

²⁷⁷ История религии. Т. 2. С. 463.

²⁷⁸ «В отличие от католицизма и православия, протестантизм никогда не был единым течением: он возник как совокупность церквей и направлений, не имеющих ни догматического, ни организационного единства». (Религиоведение: Учебное пособие для студентов педагогических вузов. СПб.: Питер, 2008. С.437.).

²⁷⁹ «Однако при всех внутренних отличиях как для самих протестантов, так и для остального мира протестантизм воспринимается как единый религиозный феномен». (Там же. С. 438.)

²⁸⁰ Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиозис и семиодинамика теологических и мифологических знаковых систем. С. 174.

сам термин «может быть оценен как весьма неудачный»,²⁸¹ что вполне согласуется с нашим утверждением о некорректности этого термина. Российские философы-религиоведы отмечают, что сложность, которую создает «протестантизм» для традиционной классификационной схемы, заключается, в первую очередь, в том, что католицизм и православие представляют собой видовые понятия, а протестантизм – родовое: это смешение «не только является логической неточностью, но и концептуальным нонсенсом».²⁸²

Проведенный В.Ю. Лебедевым и А.М. Прилуцким анализ внутриконфессио-нального догматического согласия трех элементов традиционной классификации показывает, что говорить о протестантизме как «едином религиозном феномене» или «едином богословском дискурсе» не представляется возможным, что наглядно отражено в нижеследующей в таблице:²⁸³

ПРИЗНАК	Наличие внутреннего (внутриконфессионального) согласия		
	Православие	Католицизм	Протестантизм
Тринитарная догматика	Единство	Единство	Нет единства: представлены антитринитарные секты
Согласие в значении таинств	Полное согласие	Полное согласие	Нет согласия: от аллегорического понимания Причастия до веры в реальное присутствие, представлены течения и вовсе отрицающие таинства
Внутренняя рецепция таинств	Абсолютная	Абсолютная	Отсутствие: зачастую практикуется перекрещивание и перерукоположение священнослужителей
Наличие общепринятых символических книг	Имеется с оговорками	Имеется	Отсутствует вовсе
Литургическое	Значительное	Почти полное	Отсутствует вовсе: в

²⁸¹ Таблица приводится по источнику: *Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.* Семиозис и семиодинамика теологических и мифологических знаковых систем. С. 175.

²⁸² Там же. С. 177.

²⁸³ Там же. С. 180.

единство			некоторых сектах отрицается литургия как таковая
Экклесиологическое единство	Полное	Полное	Отсутствует
Наличие общей эсхатологии	Имеется	Имеется	Отсутствует: представлены взгляды от амилленаризма до вульгарного хилиазма
Иерархическая централизация	Относительная: единого всеправославного иерархического центра не существует, но каждая автокефалия им обладает	Имеется	Нет и не может быть

Попытки определения (и концептуализации) понятия «протестантизм» через выделение дефиниционных признаков, таких как *sola fide* и *sola scriptura*, представляются нам, как минимум, малопродуктивными. Поставив два вопроса:

- насколько учения о предопределении и об оправдании только верой (*sola fide*) являются по своей сути специфически «протестантскими» доктринами?
- насколько основные «протестантские» деноминации совпадают друг с другом при сравнении формального и материального теологических принципов²⁸⁴ их вероучительных систем?

и обратившись к основным источникам (трудам св. Августина (13 ноября 354 – 28 августа 430), св. Фомы Аквинского, «Книге согласия», «Наставлениям в Христианской Вере» Ж. Кальвина), мы пришли к выводу о том, что взгляды св. Августина на вопросы соотношения свободной воли, благодати, предопределения, оправдания и добрых дел во многом задали тон развитию западно-христианской теологической традиции хамартиологии и

²⁸⁴ Формальный и материальный принципы – это две категории христианской теологии. Используются для определения и различения авторитетных и/или официальных источников теологии (формальный принцип) от теологии *per se* и, особенно, от центрального положения (или положений) этой теологии. Формальный принцип, обычно, воплощается в тексте или личности почитаемого лидера. Материальный принцип – само учение.

сотериологии. Рассмотрение этого вопроса не относится напрямую к теме нашей работы, поэтому мы выносим его за формальные рамки последней (см. Приложение I). Тем не менее, именно в данном контексте мы считаем необходимым рассмотреть ту точку зрения на упомянутые вопросы, которую предложила реформированная английская богословская традиция. Это позволит проиллюстрировать, с одной стороны, степень сохранения преемственности с августинианской традицией и ее творческое осмысление, а с другой – обсуждаемый тезис о слабости понятия «протестантизм» как «категории анализа».

2.2. *Sola fide* в Церкви Англии. 39 статей, актуальный вероучительный статус которых, как уже мы заметили, никогда не являлся чем-то самоочевидным в Английской церкви, предлагают следующую картину, которая является сущностно августинианской. Статья IX «О первоначальном или первородном грехе» (*Of Original or Birth-sin*) постулирует, что первородный грех стал причиной повреждения первоначально праведной человеческой природы.²⁸⁵ Свободная воля, которая является неотъемлемой частью человеческой природы, согласно статье X «О свободной воле» (*Of Free-Will*), настолько ослаблена, что сам человек «не может обратиться и приготовить себя, через свои собственные природные силу и добрые дела, к вере».²⁸⁶ Он не в состоянии совершать добрые дела, «приятные и приемлемые для Господа», без Божьей благодати, которая освобождает свободную волю человека и соработает с последней. Это учение также отражено как в «общей исповеди» (*general confession*) Утрени и Вечерни в Книге общей молитвы:

²⁸⁵ «Первоначальный грех состоит не в следовании Адаму, как то тщетно утверждают пелагиане, но в дефекте и развращенности природы каждого человека, которые естественным образом наследуются потомками Адама.» (Articles of Religion. P. 615) (перевод И.А. Фадеева)

²⁸⁶ «Состояние человека после греха Адама таково, что он не может обратиться и приготовить себя, через свои собственные природную силу и добрые дела, к вере и призванию ко Господу. По этой причине нет у нас власти делать добрые дела, приятные и приемлемые для Господа, без благодати Божией, через Христа оберегающей нас, так что мы можем иметь добрую волю, и соработавшую с нами, когда мы имеем эту добрую волю». Ibid. (перевод И.А. Фадеева).

«Всемогущий и милосердный Отче, мы согрешили и уклонились от путей Твоих, подобно потерянным овцам. Мы неудержимо следовали стремлениям и желаниям своего сердца. Мы согрешили против Твоих святых законов. Мы не сделали того, что должны были делать, и творили то, чего нам не должно сотворять, и нет в нас здоровья...»,²⁸⁷

так и в «общей исповеди» Литургии:

«Всемогущий Боже, Отче Господа нашего Иисуса Христа, Творец всего сущего, Судья всех людей, исповедуем и оплакиваем наши многочисленные грехи и беззакония, соделанные нами во всякое время помышлением, словом и делом против божественного Величия Твоего, справедливо возжигающие Твой праведный гнев и негодование против нас. Мы искренне каемся и искренне сокрушаемся об этих своих беззакониях, память о них тяжка для нас, бремя их – невыносимо. Помилуй нас, помилуй нас, всемилостивый Отец. Ради Сына Твоего и Господа нашего Иисуса Христа, прости нам прежде совершенное, и даруй нам отныне служить и угождать Тебе во обновлении жизни, к чести и славе имени Твоего. Через Иисуса Христа, Господа нашего».²⁸⁸

В статье XI «Об оправдании человека» (*Of the Justification of Man*) мы обнаруживаем два доктринальных утверждения²⁸⁹:

- оправдание понимается как «признание праведным перед Богом»;
- человек оправдывается «только заслугами нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа через веру, а не нашими собственными делами или заслугами».

Текст статьи также интересен своим контрастом с артикулом IV Аугсбургского вероисповедания «Об оправдании». Последний гласит:

«Далее наши церкви учат, что люди не могут оправдаться пред Богом собственными силами, заслугами или делами, но они оправдываются даром, ради Христа, верой, когда они веруют, что принимаются с благосклонностью, и что их грехи прощены ради

²⁸⁷ The Book of Common Prayer. P. 3, 18.

²⁸⁸ Ibid. P. 251.

²⁸⁹ «Мы считаемся праведными перед Богом только в силу заслуг нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа, через веру, а не в силу наших собственных дел или заслуг. Посему то, что мы оправдываемся только верой, есть наиболее здоровое учение, исполненное утешения...» Ibid. P. 616 (перевод И.А. Фадеева).

Христа, Который Своей смертью искупил наши грехи. Эту веру Бог вменяет нам в праведность перед Ним (о чем сказано в Рим. 3 и 4)».²⁹⁰

Артикул акцентирует *прощение* грехов, которое совершенно отсутствует в вышеупомянутой статье XI. Кроме того, Аугсбургское вероисповедание налагает определенную ответственность на верующего собственно *верить* в то, что он оправдан. В английской статье об оправдании данная идея также отсутствует.

Статья XI логически увязана со статьей XII «О добрых делах» (*Of Good Works*), которая содержит учение, с которым мы сталкивались у Августина и Фомы Аквинского: добрые дела являются «плодами Веры, и следуют после Оправдания... они приятны и приемлемы для Бога во Христе, и проистекают, необходимым образом, из истинной и живой Веры»²⁹¹. Существенно, что текст статьи говорит о добрых делах как о «приятных и приемлемых для Бога», чего мы не находим, например, в артикуле XX Аугсбургского вероисповедания, которое категорически настаивает на абсолютной второстепенности дел в акте спасения:

«Более того, мы учим, что необходимо совершать добрые дела. Не потому, что нам следует полагать, будто мы заслуживаем ими благодать, но потому, что такова воля Божья. Только верой обретается прощение грехов, и оно дается даром. И по той причине, что [люди] верой обретают Святого Духа, их сердца обновляются и наделяются новыми привязанностями — так, что они становятся способными совершать добрые дела».²⁹²

Учению о предопределении и избрании посвящен текст статьи XVII «О Предопределении и Избрании» (*Of Predestination and Election*). Этот текст является чисто августинианским по своему содержанию:

«Предопределение к жизни есть превечная цель Господа, в соответствии с которой (до того, как были заложены основания мира), он неизменно постановлял в своем совете,

²⁹⁰ Аугсбургское вероисповедание IV:1, 2, 3.

²⁹¹ Articles of Religion. P. 616.

²⁹² Аугсбургское вероисповедание XX:27, 28, 29.

тайном для нас, избавить от проклятия и осуждения тех, кого он избрал во Христе от человечества, и привести их через Христа к вечному спасению, подобно сосудам, созданным для славы. Посему они, удостоившиеся столь превосходного Божиего благодеяния, призваны, в соответствии с Божией целью, его Духом, действующим в надлежащее время: они через Благодать подчиняются призыванию: они свободно оправданы; они соделаны детьми Божиими через усыновление; они соделаны подобными образу Его едиnorodного Сына Иисуса Христа; они благочестиво идут [путем – *И.Ф.*] добрых дел и, в конце, достигают вечного блаженства».

И если «благочестивое размышление о Предопределении и о нашем Избрании во Христе полно сладостного, приятного и неопишемого утешения для благочестивых», у которых есть чувство действия Святого Духа, «умерщвляющего дела плоти и их земных членов и устремляющего их разум к вещам высоким и небесным, как потому, что он весьма утверждает их веру в вечное Спасение, коим [возможно – *И.Ф.*] наслаждаться через Христа», то для «злых и плотских людей, лишенных Духа Христа, иметь перед своими глазами приговор Божиего Предопределения есть самое опасное состояние, посредством которого Дьявол толкает их либо в отчаяние, либо к низости самого нечистого бытия, кое не менее опасно, чем отчаяние». Поэтому, «нам следует принимать Божии обетования тем путем, которым они общим образом изложены в священном Писании: и следовать Божией Воле... во всех делах наших». ²⁹³

²⁹³ «Предопределение к жизни есть превечная цель Господа, в соответствии с которой (до того как были заложены основания мира), он неизменно постановлял в своем совете, тайном для нас, избавить от проклятия и осуждения тех, кого он избрал во Христе от человечества, и привести их через Христа к вечному спасению, подобно сосудам, созданным для славы. Посему они, удостоившиеся столь превосходного Божиего благодеяния, призваны, в соответствии с Божией целью, его Духом, действующим в надлежащее время: они через Благодать подчиняются призыванию; они свободно оправданы; они соделаны детьми Божиими через усыновление; они соделаны подобными образу его едиnorodного Сына Иисуса Христа; они благочестиво идут [путем – *И.Ф.*] добрых дел и, в конце, достигают вечного блаженства.

И благочестивое размышление о Предопределении и о нашем Избрании во Христе полно сладостного, приятного и неопишемого утешения для благочестивых и таковых, которые чувствуют в себе действие Святого Духа, умерщвляющего дела плоти и их земных членов и устремляющего их разум к вещам высоким и небесным, как потому, что он весьма утверждает их веру в вечное Спасение, коим [возможно – *И.Ф.*] наслаждаться через Христа, так и потому, что он пылко возжигает их любовь к Богу.

Так, для злых и плотских людей, лишенных Духа Христа, иметь перед своими глазами приговор Божиего Предопределения есть самое опасное состояние, посредством которого Дьявол

По нашему убеждению, при внимательном прочтении текста данной статьи можно увидеть, что он не является кальвинистским по своему содержанию, поскольку в нем отсутствуют два принципиально важных компонента ортодоксального кальвинистского богословия:

- во-первых, учение о двойном предопределении: в нем говорится лишь об одном предопределении, – предопределении к жизни, но ничего не говорится о предопределении к гибели;²⁹⁴

- во-вторых, учение об «ограниченном искуплении», согласно которому, Христос принес спасительную жертву на Кресте лишь для небольшого количества людей.²⁹⁵

Более того, попытки кальвинистской интерпретации текста статьи противоречат словам «Молитвы освящения» (Евхаристического канона):

«Всемогущий Боже, наш небесный Отец, который, по милосердию Своему, отдал единственного Сына Своего, Иисуса Христа, ради нашего спасения для смерти на Кресте, на котором совершил (единым приношением Себя единожды предложенным) полную, совершенную и достаточную жертву, приношение и удовлетворение *за грехи всего мира* [курсив наш – И.Ф.]...»²⁹⁶.

Несмотря на кажущуюся простоту и доступность содержания статей, язык, использованный для его изложения, оставляет пространство для интерпретаций.²⁹⁷ Елизавета I, как и сменивший ее на английском престоле Яков I, отрицательно относилась к кальвинизму и его сторонникам, пуританам, как по причине их вероучительного ригоризма, так и по причинам исключительно политическим, о которых мы уже упомянули выше: носившие юридический пафос представления пуритан об абсолютном

толкает их либо в отчаяние, либо к низости самого нечистого бытия, кое не менее опасно, чем отчаяние.

Более того, нам следует принимать Божии обетования таким путем, которым они общим образом изложены в священном Писании: и следовать Божией Воле, коя ясно провозглашена нам в Слове Божиим, во всех делах наших.» (Articles of Religion. P. 618-619) (перевод И.А. Фадеева).

²⁹⁴ Davie M. A Guide to the Church of England. P. 94–95.

²⁹⁵ Ibid. P. 95.

²⁹⁶ The Book of Common Prayer. P. 255.

²⁹⁷ Nichols A. The Panther and the Hind. P. 33; Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 4.

авторитете Писания как в вопросах веры, так и в вопросах церковного и государственного устройства и управления, предполагали подчинение монарха коллективной воле церкви – в кальвинистском понимании этого слова – и, следовательно, находились в конфликте с учением и представлениями о божественном праве королей и королевской супрематии, которые занимали одно из центральных мест в истории государственно-церковных отношений в Англии.²⁹⁸ Для пуритан, настаивавших на пресвитерианской политике и непререкаемости авторитета Писания, факт сохранения Церковью Англии епископального устройства, Книга общей молитвы и 39 статей являлись знаками сохранения «папизма», в результате чего последние будут подвергаться постоянным нападкам с их стороны.

Английский теолог **Ричард Хукер** (март 1554 – 3 ноября 1600) стал не только апологетом Церкви Англии и так называемого «елизаветинского примирения» (или «елизаветинского устройства»), но и богословом, кардинально преобразовавшим общественно-религиозный *status quo*, сформированный религиозной политикой королевы и ее совета. Его проповеди и фундаментальный труд *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (англ. «О законах церковного устройства») сделали его, по всеобщему признанию, английским религиозным философом *par excellence*, основоположником систематического подхода к богословию в Церкви Англии²⁹⁹, «изобретателем Англиканства»³⁰⁰, и, таким образом, определившим развитие богословской традиции в этой церкви на столетия вперед: его труды были среди основных источников идей и вдохновения для богословов и религиозных философов XVII века и всей высокоцерковной традиции, которая будет определять вероучение Английской церкви вплоть до середины XIX века, для движения «неприсягнувших» и для Оксфордского движения (и его непосредственного

²⁹⁸ Nichols A. The Panther and the Hind. P. 17; Laski H.J. The Political Ideas of James I // Political Science Quarterly. 1919, vol. 34.2. P. 296.

²⁹⁹ Gibbs L. Richard Hooker's Via Media Doctrine of Scripture and Tradition // Harvard Theological Review. 2002, vol. 95 (2). P. 228; Avis P. Anglicanism and the Christian Church. London: T&T Clark, 2002. P. 31.

³⁰⁰ Lake P. The 'Anglican Moment'? Richard Hooker and the Ideological Watershed of the 1590s // Anglicanism and the Western Christian Tradition / Ed. Platten S. Norwich: Canterbury Press, 2003. P. 121.

преемника – англо-католического движения, которое после периода гонений будет доминирующей силой в Церкви Англии с 1920-х по 1950-е гг.), кардинальным образом обновившего церковь во второй половине XIX века.

Как заметил в отношении «О законах церковного устройства» Дж. Бути, они «имели огромное влияние на тех, кто шел за ним [т.е. за Хукером – И.Ф.] и были богословской работой, с которой консультировались... те исследователи, которые интересовались природой англиканского учения».³⁰¹ Более того, авторитет и влияние мысли Р. Хукера на английское общество вышли за пределы не только религиозной области, но и рамок XVI–XVII веков: корни английского конституционного консерватизма, который начал формироваться в XVII веке, но получил свое четкое выражение лишь в веке XVIII в трудах Эдмунда Берка, прослеживаются уже в труде Р. Хукера «О законах церковного устройства».³⁰² Как показал в своей статье «Ричард Хукер и английский консерватизм» Шелдон Уолин, «английский консерватизм до сих пор остается верным религиозным основаниям, положенным для него Хукером».³⁰³

Важно сразу подчеркнуть, что мысль Р. Хукера является фундаментально томистской, а структура его основного труда, несмотря на ряд отклонений, следует структуре центральной работы св. Фомы Аквинского: по меткому замечанию А. Николса, восьмитомная «О законах церковного устройства» представляет собой «творческий вариант Суммы Теологии»³⁰⁴. Как и Фома, Р. Хукер, оставаясь в общих рамках августирианской теологической парадигмы, пытается творчески синтезировать ее с интеллектуальным наследием Аристотеля, критически

³⁰¹ *Booty J.E.* Standard Divines // *Study of Anglicanism*. P. 177.

³⁰² См. например: *Wolin S.* Richard Hooker and English Conservatism // *Western Political Quarterly*. 1953, vol. 6.1. P. 29, 36, 40-41, 45.

³⁰³ *Wolin S.* Richard Hooker and English Conservatism. P. 46.

Биограф Р. Хукера Айзак Волтон свидетельствует, что король Яков I Стюарт так отозвался об этом английском мыслителе и его трудах: «И я заметил, что в трудах мистера Хукера отсутствует язык притворства, но лишь серьезное, всеобъемлющее, ясное выражение разума, подкрепленное авторитетом Писания, Отцов Церкви и схоластов, а также законом Божиим и [законом] государства» (*Walton I.* The Life of Mr. Richard Hooker // *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an Account of His Life and Death by Isaac Walton / Arranged by the Rev. John Keble MA*. 7th edition revised by the Very Rev. R.W. Church and the Rev. F. Paget. Vol I. Oxford: Clarendon Press, 1888. P. 72).

³⁰⁴ *Nichols A.* The Panther and the Hind. P. 45.

воспринятым и осмысленным. Примечательным также является то пристальное внимание, которое Хукер уделяет трудам восточных Отцов Церкви.

Чтобы более адекватно воспринять и оценить содержательную сторону идей Р. Хукера и их место в интеллектуальной традиции Церкви Англии, сначала необходимо указать защищаемые им элементы «елизаветинского устройства» (*Elizabethan Religious Settlement*), затем дать общую характеристику сформированного им *status quo*, ставшего ядром елизаветинского конформизма, о котором архиепископ Майкл Рамсей отозвался так: «Англиканская теология скорее была логическим следствием елизаветинского устройства, нежели наоборот. Характерное англиканское богословие берет свое начало в эпоху правления Елизаветы I...»³⁰⁵

I. Елизаветинское устройство

1. Юридически «елизаветинское устройство» воплотилось в двух актах Парламента: Акте о супрематии (*Act of Supremacy*) и Акте о единообразии (*Act of Uniformity*).

(1) Акт о супрематии 1558 г. даровал монарху титул Верховного правителя Церкви Англии, а также утвердил, что «юрисдикции, привилегии, преимущественные права и преимущества духовные и церковные... властью этого нынешнего Парламента навсегда объединены и переданы Имперской Короне этого Королевства»³⁰⁶. Учение о божественном праве королей останется непосредственно связанным с учением о супрематии, а благодаря Р. Хукеру и Каролинским теологам XVII века, они окажутся в непосредственной связи с представлениями о богоустановленном епископате.³⁰⁷

³⁰⁵ Ramsey M. The Anglican Spirit. P. 8.

³⁰⁶ «And That suche Jurisdictions Privileges Superiorities and Preheminences Spirituall and Ecclesiasticall... shall for ever by authorite of this present Parliament be united and annexed to the Imperiall Crowne of this Realme...» The Act of Supremacy 1558, Section VIII [URL: <http://www.legislation.gov.uk/aep/Eliz1/1/1/section/VIII>] (Дата обращения 08.09.2014)

³⁰⁷ Nichols A. The Panther and the Hind. P. 21–24, 51–52.

(2) Акт о единообразии 1559 г. объявлял Книгу общей молитвы единственным законным «молитвенником» и «служебником» в Англии, грозя наказанием как за использование каких-либо иных богослужебных книг, так и за выступления против Книги.³⁰⁸

2. Сохранение епископата и подтверждение полноты ординарной власти епископов, обязательно посвященных епископами и сохраняющих апостольское преемство, в их епархиях.³⁰⁹

3. *Via media* между Римской церковью и континентальной реформацией: так, признавалось учение о спасении через благодать и спасительную веру, но и добрым делам отводилось значительное место в деле спасения; важное место отводилось учению об избрании и предопределении, однако отвергалось кальвинистское учение о двойном предопределении.³¹⁰

II. *Status quo* елизаветинского конформизма

Конформизм елизаветинской Церкви Англии, сформировавшийся в результате «устроения», можно свести к следующим положениям:

1. Эрастианское управление в церкви, в основании которого лежит учение о королевской супрематии;
2. Оправдание епископальной политики через учение о супрематии: епископат установлен *de jure humano* и потому вопрос о его сохранении относится к области адиафоры, то есть, таким образом, его решение находится в ведении Короны;³¹¹
3. Обряды и церемонии Церкви также относятся к области адиафоры. Так как они находятся в ведении монарха, то их принятие, как и принятие установленной формы богослужения, предполагалось не в качестве чего-то, что *per se* обладает духовно-религиозной ценностью, но в качестве

³⁰⁸ Elizabeth's Act of Uniformity // Documents Illustrative of English Church History / Ed. Gee H., Hardy W.J. London: Macmillan and Co., Limited, 1914. P. 459-461.

³⁰⁹ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 3; Elizabeth's Act of Uniformity. P. 464, 465–466; Ramsey M. The Anglican Spirit. P. 5; Nichols A. The Panther and the Hind. P. 37; Hurst J.F. The Elizabethan Settlement of the Church of England // The American Journal of Theology. 1899, vol. 3.4. P. 687.

³¹⁰ Ramsey M. The Anglican Spirit. P. 7.

³¹¹ Lake P. The 'Anglican Moment'? P. 91.

того, что одобрено и утверждено легитимными властями. Главная задача обрядов и церемоний – служить внешней демонстрацией повиновения этой законной власти, помогать сохранять порядок (*order*) и единообразие (*uniformity*).³¹²

4. Елизаветинский конформизм, отражавший *status quo ante* Церкви Англии до того, как Ричард Хукер радикальным образом изменил его содержание, как заметил П. Лейк, определял себя через «отрицание» двух, с точки зрения конформистов, крайностей: Рима и римского «папизма», с одной стороны, и радикальных форм реформации (до второй половины XVI века это был, в первую очередь, анабаптизм; после – пуританизм), представители которых были противниками единообразия – с другой.
5. Polemica с Римом представляется одним из ключевых моментов для понимания елизаветинского конформизма, а также специфики теологического дискурса в Церкви Англии: в результате этой полемики некоторые доктрины и воззрения стали *a priori* идентифицироваться с Римом, даже если в реальности они не имели ничего общего с вероучением последнего. Это привело к тому, что некоторые богословские темы и подходы оказались недоступны теологам-конформистам в их противостоянии с пуританами, так как обращение к оным неизбежно грозило обвинениями в «папизме».³¹³ Как результат – высокая степень осторожности, которую мы можем наблюдать в трудах теологов XVI – XVII вв., когда они обсуждают некоторые центральные вопросы вероучения.

Обратимся теперь к работам Ричарда Хукера. Вслед за св. Августином он признавал, что свободная воля – это часть человеческой природы, которая в результате грехопадения находится в состоянии, в котором она не способна

³¹² Ibid. P. 92.

³¹³ Lake P. The 'Anglican Moment'? P. 93-94.

совершить что-то для собственного спасения.³¹⁴ Он достаточно однозначно говорит о необходимости Божией благодати:

«... проклят, я утверждаю, всякий человек, который не исповедует вместе с Церковью Англии, что без Божией превентирующей и помогающей благодати (*God's preventing and helping grace*) мы совершенно не в состоянии совершать дела благочестия, приемлемые перед Ним».³¹⁵

Он проводит тонкое разделение между двумя «составляющими» свободной воли³¹⁶:

1. *Aptness* («предрасположенность», «склонность»), которую Хукер определяет как способность воли «свободно принять или отвергнуть вещи, ей предложенные» и которая не была утеряна человеком в результате греха.
2. *Ableness* («способность») к добру, которая была утеряна.

Хукер утверждает, что Божественные предзнание (*prescience*), предопределение (*predestination*) и благодать (*grace*) не налагают необходимости на человеческую свободу. Благодать, внешняя и внутренняя, не уничтожает человеческую природу (и, соответственно, свободную волю), но совершенствует ее, благожелательно (*amiably*) приближая человека к Богу через его свободную волю.³¹⁷ (Заметим здесь, что в данном случае благодать у Р. Хукера выступает в том же качестве, что и у св. Фомы, а именно в качестве того, что движет человека, его волю, к Богу). Далее, Хукер утверждает, что благодать является свободным даром Бога, который невозможно заслужить:

³¹⁴ «...природная свобода человеческой воли заключалась в цели создания человека (ибо эта свобода есть часть природы человека)». LEP V, App. I [2]; Sermon. II. 32.

³¹⁵ LEP V, App. I [1].

³¹⁶ LEP V, App. I [1].

³¹⁷ «Предназначение, предопределение и благодать не налагают необходимости, которая бы силой забрала у человека всякую свободу для совершения добра... Видя, что природная свобода человеческой воли заключалась в цели создания человека (ибо эта свобода есть часть природы человека), благодать, заключавшаяся в цели предопределения человека, может совершенствовать и совершенствует свободу человеческой воли, но не может никоим образом уничтожить ее... Бог установил, чтобы благодать... служила его десницей, которой бы мы, неспособные подвигать себя самих [к Богу], могли бы быть приближены, но благожелательно приближены... » LEP V, App. I [2].

«Отпущение грехов есть благодать, ибо это Божий свободный дар; вера, которая подготавливает наш разум к ее [благодати – *И.Ф.*] принятию, также есть благодать, ибо она есть действие Его милосердного Духа в нас; вследствие этого мы оправдываемся верой без дел, благодатью без заслуги.»³¹⁸

Здесь стоит подчеркнуть, что рассуждение Хукера укладывается практически полностью в схему необходимого для оправдания грешника у Фомы Аквинского: (1) благодать, которая движет свободную волю, (2) движение свободной воли к Богу через веру, (3) движение свободной воли против греха, (4) отпущение грехов:

Необходимы для оправдания	Фома Аквинский	Ричард Хукер
(1) благодать	+	+
(2) движение свободной воли к Богу через веру/благодать	+	+
(3) движение свободной воли против греха	+	+ ³¹⁹
(4) отпущение грехов	+	+

Р. Хукер согласен со св. Фомой и в том, что Бог является предельной целью всего, высшим благом (*the last good of all*):

«Итак, то, чего желает человек в отношении к более высокой цели (*a futher end*), этого он желает в той степени, в которой оно соответствует этой самой цели. Но к тому, чего он желает как благого самого по себе, его желание более бесконечно. Таким образом, если самое высокое благо, которое является объектом желания всецело само по себе, не является также бесконечным, то мы совершаем зло, делая его своей целью, подобно тем, кто полагают свое счастье (*felicity*) в богатстве или почете, или удовольствии, или в любой вещи, приобретаемой здесь [т.е. в этой жизни – *И.Ф.*], так как желать любой вещи в качестве нашего предельного совершенства, которым она не является, – значит поступать неверно. Ничто не может быть бесконечно желанным, кроме того блага, которое воистину бесконечно, ибо лучшее – более желанно. То, таким образом, является самым желанным, чему свойственна бесконечная благодать... Не существует блага более бесконечного, чем Бог, следовательно Он – наше счастье (*felicity*) и

³¹⁸ LEP V, App. I [16].

³¹⁹ LEP V, App I. [13].

блаженство (*bliss*). Более того, желание стремиться к единству с тем, чего оно желает. Тогда, если бы в Нем мы были благословенны, то только в силу соучастия (*participation*) и соединения (*conjunction*) с Ним... Таким образом, мы счастливы, когда мы всецело наслаждаемся Богом, как объектом, в котором силы наших душ удовлетворены вечным наслаждением. Таким образом, будучи людьми, но существом (*being*) объединенные с Богом, мы живем как бы жизнью Бога.»³²⁰

Утверждение Р. Хукера: «Он – наше счастье и блаженство» – формально и по смыслу совпадает с утверждением Фомы Аквинского «счастье человека заключается в одном только Боге»,³²¹ а приведенное нами размышление английского теолога содержательно соотносится с представлением итальянского святого о «беатифицированном видении».

Важным для понимания учения Р. Хукера о благодати является его учение об индифферентности/ нейтральности свободной человеческой воли, которую он определяет как «вид власти и силы» принять одну из сторон³²² в ситуации «быть или не быть», являющейся условием «противоречий, которые никогда не имеют места быть в одной и той же вещи: если одно из них имеет место быть, то другое совершенно исключается».³²³ Это представление приводит его к учению, прямо противоположному августирианскому учению о даре постоянства, дающемуся избранным вместе с даром благодати, и из которого рождается кальвинистское учение о неотвергаемой благодати: Р. Хукер утверждал, что человек обладает «силой» отвергнуть дар Божией благодати и через свободу индифферентности сделать выбор в пользу греха.³²⁴

³²⁰ LEP I, xi:2.

³²¹ «In solo... Deo beatitudo hominis consistit». ST Ia-IIae, q. 2, a. 8.

³²² LEP V, App. I [22].

³²³ Ibid.

³²⁴ «Благодать, исключаящая возможность согрешить, не была дана ни ангелам с момента их сотворения, ни человеку до его падения, но сохранена для тех и других до тех времен, когда Господь будет созерцаем лицом к лицу, в состоянии славы, в котором мы, кто ныне грешит часто, несмотря на благодать, будем не в состоянии грешить, ибо не в этой жизни Божие проведение дарует благодать, настолько приближенную к блаженству, от которой [наша – И.Ф.] воля имела бы силу уклониться. Таким образом, благодать здесь дается не в той мере, чтобы удалить возможность согрешить и таким образом действительно подвигать волю...»LEP V, App. I [4].

Как отмечает Найджел Воак, замечание о благодати, являющейся «действенным» движущим (*gratia efficax*) человеческой воли, в сочетании с представлением Хукера о свободе индифферентности воли подводят читателя к заключению, что для английского мыслителя «не существовало такого вида благодати, дарованного в этой жизни, который невозможно было бы отвергнуть по существу».³²⁵ Иными словами, лишь выбор человека в пользу соработания с действенной благодатью делает ее *gratia efficax*. Подобный подход свидетельствует о том, что Р. Хукер, в противоположность детерминизму М. Лютера и Ж. Кальвина, был сторонником метафизического либертарианства – одной из философских позиций в рамках инкомпатибилизма, постулирующего несовместимость свободной воли и детерминизма.

Н. Воак достаточно убедительно показал, что немалое влияние в обсуждаемом вопросе на Р. Хукера оказали труды авторов-иезуитов, в первую очередь и в основном – «*Disputationes*» кардинала Роберто Беллармина (4 октября 1542 – 17 сентября 1621), а также «*Concordia*» Луиса де Молина (сентябрь 1535 – 12 октября 1600).³²⁶ Именно ввиду влияния св. Р. Беллармина, как верно замечает Н. Воак,

«несмотря на его метафизический либертарианизм, Хукер, подобно Беллармину и Суаресу³²⁷... придерживался сотериологического монергизма, а не синергизма»³²⁸.

Примирению же монергетической позиции Хукера с его учением о свободе индифферентности человеческой воли способствует молинистское учение о божественном «среднем знании» (*scientia media*). Здесь же следует сказать о роли добрых дел в процессе оправдания человека. Для этого нужно вернуться к учению Р. Хукера о благодати.

Он выделяет два «типа» благодати:

³²⁵ Voak N. English Molinism in the late 1590s: Richard Hooker on Free Will, Predestination, and Divine Foreknowledge // *Journal of Theological Studies*. 2009. Vol. 60.1. P. 136.

³²⁶ Voak N. English Molinism in the late 1590s: Richard Hooker on Free Will, Predestination, and Divine Foreknowledge // *Journal of Theological Studies*. 2009. Vol. 60.1. P. 172–177.

³²⁷ Франсиско Суарес (5 января 1548 – 25 сентября 1617) – испанский священник-иезуит, философ и теолог, один из ведущих мыслителей Саламанкской школы – одного из направлений в поздней схоластике в XVI веке. Считал себя учеником Л. де Молина.

³²⁸ Voak N. English Molinism in the late 1590s. P. 176.

- (1) оправдывающую благодать, которая вменяется (*imputed*) человеку, и
 (2) освящающую благодать, которая «привносится» (*infused*) в него.³²⁹

Он также проводит различие двух типов освящающей благодати³³⁰:

(1) хабитуальная – «это та святость, которой наши души внутренне пронизаны в тот момент, когда мы впервые становимся храмами Святого Духа»;

(2) актуальная – «это та святость, которая впоследствии украшает все части и действия нашей жизни».

Следует обратить внимание на характеристики, которые Р. Хукер приписывает оправдывающей и освящающей благодати (см. таблицу):

Оправдывающая благодать	Освящающая благодать
Совершенна	Несовершенна
Внешняя по отношению к человеку	Благодать «в нас»
Вменяется человеку	«Привносится» в человека
«Пассивна»	«Активна»

Оправдывающая благодать совершенна, так как это праведность самого Христа, что предполагает ее внешний характер по отношению к человеку, которому она вменяется через заслуги Христа. Данный тип благодати является «пассивным», так как человек принимает в ней участие лишь верой. В противоположность ей, освящающая благодать, которая логически последует оправдывающей, привносится в оправданного человека, который, несмотря на оправдание, остается грешником в течение всей жизни. Через действие освящающей благодати он вовлечен в динамичный процесс становления праведным.

Р. Хукер достаточно определенно учит:

«в отношении праведности освящения (*righteousness of sanctification*)... мы согласны, что если мы не совершаем дел, то мы ее не имеем. Мы отличаем ее от праведности

³²⁹ Sermon II.3.

«Мы уже показали, что есть два типа христианской праведности: одна без нас, которой мы обладаем через вменение; другая в нас, состоящая из веры, надежды, любви и других христианских добродетелей... Бог дает нам обе... одну через принятие нас ввиду праведности Христовой; другая через действие христианской праведности в нас... наиболее непосредственная действенная причина в нас из этих – последняя, которая есть дух усыновления, который мы получили в наших сердцах... [она] суть те привнесенные добродетели, которые свойственны лишь святым...» (Sermon II.21).

³³⁰ Sermon II.21.

оправдания (*righteousness of justification*) как вещь по природе иную: мы праведны в одном смысле, верой Авраама; в другом смысле, если только мы не делаем дел Авраама, мы неправедны. Об одном св. Павел [пишет – *И.Ф.*]: «А не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность»³³¹. О другом св. Иоанн: «Qui facit justitiam, Justus est – Кто делает правду, тот праведен»³³². Об одном св. Павел примером Авраама доказывает, что мы получаем его [т.е. оправдание – *И.Ф.*] верой без дел. О другом св. Иаков³³³ примером Авраама доказывает, что делами мы получаем его, а не только верой. Святой Павел ясным образом отделяет эти две части христианской праведности одну от другой. Ибо в шестой [главе послания] к Римлянам он пишет так: «Но ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец – жизнь вечная»³³⁴. «Вы освободились от греха и стали рабами Богу», – это праведность оправдания. «Плод ваш есть святость», – это праведность освящения. Первым мы вовлечены в право наследования. Вторым мы приведены к актуальному обладанию вечным блаженством (*eternal bliss*), а концом обоих является вечная жизнь».³³⁵

В этом же контексте уместно отметить, что, по утверждению Хукера, освящающая благодать «состоит из веры, надежды, любви и прочих христианских добродетелей».³³⁶ При этом он совершенно однозначно пишет о «Вере, Надежде и Любви, без которых не может быть спасения».³³⁷ Таким образом, перед нами складывается более полная картина учения об оправдании, в котором Р. Хукер отводит делам роль куда большую, нежели это делает лютеранское и тем более кальвинистское учения: человек оправдывается только верой в Иисуса Христа (через вмененную благодать оправдания, без дел), однако соработание свободной воли с движущей ее (освящающей) благодатью происходит через совершение дел, которые «приятны и приемлемы для Бога».

На основании вышеизложенного возможно утверждать, что представления Р. Хукера о свободе воли, благодати и оправдании не только

³³¹ Рим. 4:5.

³³² 1 Ин. 3:7.

³³³ Иак. 2.

³³⁴ Рим. 6:22.

³³⁵ Serm. II.6.

³³⁶ Serm. II.21.

³³⁷ LEP I, xi:6.

укладываются в основную августинианскую философско-теологическую матрицу, но и, заметим, созвучны с вероучением Тридентского собора об оправдании:

- (1) Грехопадение Адама повредило, но не уничтожило свободную волю человека, соделав его неспособным самостоятельно совершить что-то для собственного спасения.³³⁸
- (2) Человек оправдывается благодатью, даруемой через «заслуги страстей» Христа.³³⁹
- (3) Превентирующая благодать даруется человеку через Иисуса Христа, без заслуг со стороны самого человека. «Помогающая и обращающая благодать» движет свободную волю человека, соработавшую с Божией благодатью, к оправданию.³⁴⁰
- (4) Оправдание представляет собой двухступенчатый процесс: это не только прощение грехов, но и освящение человека через Божию благодать.³⁴¹
- (5) Оправданный через Божию благодать получает дары Духа: веру, надежду и любовь. «Ибо вера, если только надежда и любовь не будут добавлены к ней, не только не соединяет совершенным образом человека со Христом, но и не делает его живым членом Его тела. По этой причине истинно говорится, что вера без дел мертва...».³⁴²
- (6) Человек оправдывается верой, «ибо вера есть начало человеческого спасения, основание и корень всякого оправдания». Заслужить «благодать оправдания», результатом которой является вера, невозможно.³⁴³

Рассмотрим теперь учение Р. Хукера о предопределении. В самом начале следует указать на два ключевых момента.

³³⁸ Decree on Justification, ch. I (Session VI, January 13, 1547) // Dogmatic Canons and Decrees. Authorized translation of the Dogmatic Decrees of the Council of Trent, the Decree on the Immaculate Conception, the Syllabus of Pope Pius IX, and the Decrees of the Vatican Council. New York: The Devin-Adair Company, 1912. P. 21–22.

³³⁹ Decree on Justification, ch. III. P. 24–25.

³⁴⁰ Decree on Justification, ch. V. P. 26–27.

³⁴¹ Decree on Justification, ch. VII. P. 29.

³⁴² Ibid. P. 31.

³⁴³ Decree on Justification, ch. VIII. P. 32–33.

Во-первых, Хукер проводит различие между «позитивной волей» (*positive will* или *voluntas efficiens*), то есть движущей, побуждающей волей Бога, и его попускающей волей (*permissive will* или *voluntas permittens*):

«Решения Божией воли есть наиболее свободные... Его определяющая воля... является или побуждающей, или попускающей. Он, побуждая, волит все, что сам совершает. Он, попускающе, волит все, что совершают его творения».³⁴⁴ И еще: «...я определил Бога в качестве попускающей, а не движущей причины зла, которую схоласты называют *malum culpaе*.»³⁴⁵

Идея подобного разделения восходит еще к Тертуллиану, который во второй книге «Против Маркиона» рассуждает о свободе человеческой воли в ее отношении к свободе Божией воли и благодати самого Бога и его дел.³⁴⁶ (Заметим, при этом, что оно отрицается Ж. Кальвином.) Когда же Хукер говорит о *malum culpaе*, то он, по всей видимости, следует за делением, которое проводит Фома Аквинский между «злом провинности» (*malum culpaе*) и «злом наказания» (*malum poenae*).³⁴⁷ «зло провинности» – это зло, совершенное в силу свободной воли действующего человека, а «зло наказания» – это зло, которое используется Богом для наказания подобных действий. Таким образом, Хукер утверждает, что Бог попускает совершению «зла провинности», но не является его автором через свою побуждающую волю. Отталкиваясь от этих двух дистрикций, Хукер сразу оговаривает вопрос об избрании к спасению: избрание, по его мнению, подразумевает не только побуждающее предвидение человеческого бытия, но и попускающее предвидение человеческой греховности.³⁴⁸ В данном вопросе теодицеи для него было важно показать, что Бог никого не определяет к гибели без вины.

³⁴⁴ LEP V, App. I [26].

³⁴⁵ Answer to Travers, 22.

³⁴⁶ См., например: *Tertullianus. Adversus Marcionem* II: 4-6 (PL 2:288–292).

³⁴⁷ См.: ST Ia, q.48, a.5.

³⁴⁸ «...дабы затворить рты тех, кто выражает недовольство и ропщет против Бога из-за отвержения нечестивых, я учил, что они не отвержены, о нет!, ни в цели, ни в совете Бога без предвиденного достоинства отвержения, совершаемого не во времени, но в рамках порядка. Ибо Божье избрание осуществляется в рамках порядка... предполагая предвидение их избрания (не только положительного предвидения, но также и попускающее предзнание их нечестивости)». (Answer to Travers, 22).

Второе различие Р. Хукер проводит между «основным желанием» (*general inclination*) и «казуальным желанием (волей)» (*occasioned will*), когда защищает практику Церкви Англии молиться о том, чтобы все люди нашли милость в глазах Бога и чтобы все были спасены.³⁴⁹

Проводя подобное разделение, Р. Хукер следует, по общему признанию, за мыслью Иоанна Дамаскина³⁵⁰ (на которого он сам эксплицитно ссылается), высказанной во второй книге «Точного изложения православной веры», согласно которой наличествует различие «предваряющей воли» (*voluntas antecedens*) и «последующей воли» (*voluntas consequens*):

«Следует иметь в виду, что Бог прежде всего хочет спасения для всех и достижения Его царства. В самом деле, как благой, Он создал нас не затем, чтобы наказывать, а чтобы мы были причастниками Его благодати; но как правосудный, Он хочет, чтобы грешники были наказаны. Первое Его хотение называется предваряющей волею и благоизволением и зависит только от Него. Второе же хотение называется последующей волей и попущением и имеет свою причину в нас».³⁵¹

Божие «основное желание» Хукер описывает как выражение божественной благой природы, ввиду чего он также определяет «*general inclination*» как «*natural or general will*» («природная или общая воля») или «*principal or natural inclination*» («первостепенное или природное желание»)³⁵² Бог действует «только таким образом, каковым закон его собственной мудрости установил в самом себе».³⁵³

³⁴⁹ «Если кто-то сомневается по поводу того, как Бог может принять такие молитвы, если они противоречат его воле, или не ответить на них, если они соответствуют его собственной воле, то наш ответ таков: подобные ходатайства Бог принимает, если они соответствуют его основному желанию (*conformable unto his general inclination*), которое суть – чтобы все люди были спасены. Однако, он не всегда отвечает на них ввиду того, что в Боге иногда проявляется более скрытая казуальная воля, которая определяет противоположное. Поэтому, так как первое является правилом наших действий, а не второе, то, таким образом, наши просьбы о вещах, противоположных этой [т.е. казуальной – И.Ф.] воле Бога, не менее любезны в глазах Господа». (LEP V, xlix:3)

³⁵⁰ Voak N. English Molinism in the late 1590s. P. 149.

³⁵¹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры II:29 // Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб.: Наука, 2006. С. 183.

³⁵² Так, он пишет: «Бог, будучи бесконечно благим по природе, радуется только благим вещам: поэтому невозможно, чтобы Бог изменил в себе это желание, ибо без него он не будет самим собой... так как Бог обладает природной склонностью, только и бесконечно, к благу, то в Боге есть непостижимая мудрость, согласно разумной предрасположенности, из которой его природная или основная воля ограничивает сама

Таким образом, в соответствии со своим природным желанием, Бог волит спасти все человечество через заслуги Иисуса Христа («...средства, которые ныне служат движущими причинами..., приводящими нас к вечной жизни, есть только заслуги Иисуса Христа, без которого ни один язычник законом природы, ни один еврей законом Моисея не был никогда оправдан»³⁵⁴). Тем не менее, Хукер указывает на поразительный факт: «Божие первостепенное желание, касающееся человеческого счастья, не всегда удовлетворяется». Что служит причиной этому? «Причиной этому является личный недостаток, содействующий конкретного человека неспособным к тому благу, которое воля его [т.е. Бога – И.Ф.] общего провидения установила для человечества».³⁵⁵

В этом отношении, как замечает Н. Воак, становится понятным, почему Р. Хукер использует для обозначения «предваряющей воли» Бога слово *inclination* вместо слова *will*, рассматривая эту волю в качестве (по)желания, следуя мнению Фомы Аквинского:

«Равным образом и Бог: исходно Он хочет, чтобы был спасен каждый человек, но впоследствии Он волит, чтобы некоторые были осуждены, сообразно осуществлению Его справедливости. – Однако то, что мы волим исходно, мы волим не безусловно, но в некотором смысле: воля ведь соотносится с вещами как они суть сами в себе; но сами в себе вещи суть в частном; поэтому мы волим нечто безусловно тогда, когда мы волим его после рассмотрения всех частных обстоятельств, что и называется последующим волением... Поэтому [такое воление в некотором смысле] может скорее быть названо пожеланием, нежели безусловной волей. – И, таким образом, очевидно, что все, что Бог волит безусловно, исполняется, при том что то, что Он волит исходно, не исполняется».³⁵⁶

себя в отношении некоторых действий.» (LEP V, App. I [25]) И далее: «Желая спасения всего человечества, Бог, в соответствии со своим первостепенным или природным желанием... отдал своего возлюбленного сына». (LEP V, App. I [33])

³⁵³ LEP V, App. I [25].

³⁵⁴ LEP V, App. I [33].

³⁵⁵ LEP V, App. I [34].

³⁵⁶ ST Ia, q.19, a.6.

Таким образом, Хукер вводит категорию «казуальной» или «последующей воли» (последнее понятие он напрямую заимствует у Иоанна Дамаскина). В случае, когда эта воля является «отрицательной или отнимающей», то и здесь он снова следует Дамаскину: «в соответствии с ней он удерживает свою благодать от некоторых»³⁵⁷.

Одновременно с этим складывается впечатление, что Р. Хукер принимает еще одно схоластическое различие: между «волей благоугодного» (Фома Аквинский) или «благоизволением» (Иоанн Дамаскин) (*voluntas beneplaci*), с одной стороны, и «ознаменованной волей» (Фома Аквинский) (*voluntas signi*) – с другой.³⁵⁸ Так как «основное желание» является «правилом наших действий», то оно должно быть раскрыто, другими словами «ознаменовано», для людей, чтобы они ему следовали: в частности, молились о том, чтобы все люди были спасены. «Казуальная воля» же описывается Хукером как «скрытая воля», которая содержит «скрытые постановления о предопределении и отвержения, которые не были нам открыты».³⁵⁹ Если принять во внимание рассуждение Фомы Аквинского (которому очевидно следует Р. Хукер) об аспектах «ознаменованной воли»³⁶⁰, а также субдистинкцию в рамках «последующей воли», которую он проводит вслед за Иоанном Дамаскином («При этом попущение... бывает двух видов: попущение спасительное и вразумляющее и попущение, означающее отвержение человека Богом и ведущее к полному наказанию»³⁶¹), то соотношение рассмотренных категорий у последнего будет выглядеть следующим образом (см. нижеследующую таблицу):

Побуждающая воля (<i>positive will</i>)	Попускающая воля (<i>permissive will</i>)
«основное желание» (<i>general inclination</i>) =	«казуальная воля» (<i>occasioned will</i>) =

³⁵⁷ LEP V, App. I [26].

³⁵⁸ ST Ia, q. 19, a. 12.

³⁵⁹ Voak N. English Molinism in the late 1590s. P. 149.

³⁶⁰ ST Ia, q. 19, a. 12.

³⁶¹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры II:29. С. 184.

«предваряющая воля» <i>(voluntas antecedens)</i> = «ознаменованная воля» <i>(voluntas signi)</i>	«последующая воля» <i>(voluntas consequens)</i> = «воля благоугодного» <i>(voluntas beneplaci)</i>	
	положительная	негативная и отнимающая

Отсюда следует **вывод**, что Р. Хукер в его видении предопределения, оставаясь в рамках августинианской модели, оказывается вне рамок лютеранского и/или кальвинистского вероучения.

Более того, полученные нами результаты исследования, принимая во внимание ряд специфических особенностей в теологических построениях Фомы Аквинского, Мартина Лютера, Жана Кальвина (см. Приложение I) и Ричарда Хукера, можно интерпретировать следующим образом:

- положения антропологического, хамартиологического и сотериологического учения Августина представляют собой теологическую матрицу, определенную структуру, которая лежит в основании всей последующей западнохристианской богословской традиции вплоть до XVI века.

- Выстраивая свои учения о человеческой природе и свободной воле, грехе, спасительной благодати и оправдывающей вере, избрании и предопределении, приходя подчас к различным выводам, они остаются верными основным положениям августинианской концепции.

Английская реформированная богословская традиция не является здесь исключением. В этой связи мы считаем нужным подчеркнуть, что принцип *sola fide* сущностно **не является специфически «протестантским» и, следовательно, не может считаться критерием для определения той или иной деноминации в качестве (конфессионально) «протестантской» и, следовательно, мы не находим оснований для определения Церкви Англии в качестве таковой.** Более того, использование данного определения в его конфессиональном значении не будет соответствовать

использованию определения *protestant* в рамках языковой реальности, существовавшей в Англии с XVI в. до середины XIX в.

Из всего вышесказанного следует **вывод**, согласно которому понятие «протестантизм»:

- является пустым рамочным понятием³⁶², поскольку:
- содержание этого понятия, закрепившееся в традиционной историографии и обозначающее конфессиональный феномен, с нашей точки зрения, не является ему адекватным, если мы говорим о его использовании в самой Церкви Англии (особенно в период между XVI и XIX вв.);
- принимая во внимание и разделяя утверждение В.Ю. Лебедева и А.М. Прилуцкого, что «...использование слова "протестантизм", хотя и является привычным, мало соответствует требованиям современной терминологической корректности»,³⁶³ мы полагаем, что использование этого понятия при классификации христианских конфессий противоречит классификационной логике, вследствие чего мы считаем необходимым отказаться от его традиционного использования в рамках нашей работы. Ввиду отсутствия на данный момент более адекватного понятия, в нашем исследовании мы:

(а) будем использовать иные, принятые в науке, понятия, обозначающие церкви, церковные организации и их последователей, ранее определявшиеся как «протестантские» (т.е. лютеранство/ лютеранская церковь/ лютеране; кальвинизм/ кальвинистская церковь/ кальвинисты и т.п.);

(б) в некоторых случаях вынужденного использования данного понятия мы будем брать его в кавычки;³⁶⁴

³⁶² О пустых рамочных понятиях см.: *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. С. 145–146.

³⁶³ *Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.* Семиозис и семиодинамика теологических и мифологических знаковых систем. С. 192.

³⁶⁴ Возможно, имеет смысл значение этого термина сузить либо до административно-юридического – «последователь любой западной церкви, появившейся в XVI веке, вне общения с Римской церковью», с тем чтобы исключить любые аллюзии к философско-теологическому содержанию, либо до его исторического значения, когда оно было (в католической литературе) взаимозаменяемым с «лютеранством».

(в) в тех случаях, когда речь будет вестись об употреблении понятия *protestant* в его собственном для английского языка (до сер. XIX в.) значении, мы будем переводить его как «противник абсолютной власти Папы» или «антикатолический».

В этом же контексте хотелось бы указать на проблематичность использования понятия «протестантская реформация», особенно применительно к событиям религиозной истории Англии XVI века. С одной стороны, «протестантский» элемент этого термина, если он сохраняет традиционное содержание, не является адекватным научному понятийному аппарату. С другой стороны, понятие «реформация», как оно представлено в традиционной историографии, рассматривавшей его в качестве ряда последовательных событий XVI века на территории Западной и Центральной Европы, по нашему мнению, также требует пересмотра. Мы уже пытались рассмотреть эту проблему в другой публикации, придя к выводу, что:

«реформация... это не только и не столько религиозное движение, инспирированное гуманизированным августинианством (и потому имеющее лишь формально-теологическую связь с традицией Св. Августина, с одной стороны, и христианским гуманизмом – с другой) Мартина Лютера, сколько более многогранное и комплексное событие в истории Европы раннего Нового времени».³⁶⁵

Мы считаем, что реформация XVI века представляла собой этап в историческом развитии средневековых структур повседневности, маркирующий их переход на новый этап в рамках «долгого Средневековья». Это движение не являлось структурно уникальным для истории Средних веков (и не только), если, например, сравнивать его с событиями церковной реформы XI века, которую не совсем оправданно иногда называют «григорианской». Концепция *ecclesia semper reformanda*, которую отстаивали «протестантские» идеологи XVI века, приложима к Церкви в любую эпоху: так, среди своих целей и задач церковное руководство Английской церкви

³⁶⁵ Апполонов А.В., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Осипова О.В., Фадеев И.А. *Magnum Ignotum: Алхимия. Иконология. Схоластика.* / Под общ. ред. и с предисл. И.П. Давыдова. М.: КД «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 179–180.

XV века видело необходимость «реформы дел в английской церкви».³⁶⁶ В любом случае, ведь «в прошлом были времена... когда призывы к церковной реформе были особенно сильны, периоды, которые стали идентифицироваться как... “эпохи реформ”: начало IV века, конец VI века, период иконоклазма и XVI век, не говоря уже о середине XX века. Однако, наверное, ни в один из этих периодов дискурс реформы не был насколько доминирующим, как в XI веке»³⁶⁷.

При рассмотрении этих вопросов следует избегать опасности представлять церковную реформу в качестве унифицированного процесса, берущего свое начало в некоем центре, будь то Рим или королевский двор, и инициированного одной или несколькими выдающимися личностями. Также это не означает, что следует пренебрегать той ролью, которую сыграли в этих процессах отдельные индивиды (в первую очередь – римские понтифики). Вместе с этим нужно отдавать себе отчет в том, что церковная реформа во всех столетиях представляла собой целый ряд параллельных, взаимосвязанных процессов, которые проходили в течение достаточно долгого времени, когда цели, задачи и методы их достижения менялись. Более того, не следует полагать, что эти процессы были стабильными по своей природе, представляя собой некую инициативу «сверху», которая последовательно навязывалась «низам».

Как верно замечает К. Кашинг, тот факт, что запреты симонии, клерикального конкубината, а также призывы к установлению celibата в качестве нормы жизни клира постоянно повторялись в течение всего XI века, неизбежно предполагает рассмотрение церковной реформы в рамках предложенной Ф. Броделем концепции *la longue durée*³⁶⁸. Более того, исходя из данного факта, можно говорить о том, что все предлагаемые реформы представляли собой некое идеализированное видение Церкви и

³⁶⁶ См., например: Gibson E. Synodus Anglicana. Oxford: , 1854. P. 118–120.

³⁶⁷ Cushing K. Reform and the Papacy in the Eleventh Century: Spirituality and Social Change. Manchester: Manchester University Press, 2005. P. 29.

³⁶⁸ Braudel F. Histoire et Sciences sociales: La longue durée // Annales. Economies, Sociétés, Civilisations. 1958, № 4. P. 725–753.

христианского общества, которое их авторы желали воплотить в жизнь, а не набор обязательных предписаний и/или запрещающих законов, которые немедленно выполнялись. Кроме того, ряд исследователей³⁶⁹ полагают, что появление ересей на христианском Западе в этот период непосредственно связано с реформой. Так, Дж. Нельсон демонстрирует эту связь, указывая на ситуацию «кризиса теодицеи», которая сложилась в результате стремительных изменений политико-экономических структур в конце X – XI веке. Под теодицеей исследовательница понимает «проблему, которая появляется в рамках системы верований, когда в индивидуальный опыт вовлекаются страдания, которые эта система не может ни приспособить, ни объяснить».³⁷⁰ Она подчеркивает важность когнитивного основания проблемы теодицеи (*cognitive basis of the theodicy problem*): по ее мнению, эта проблема рождается не непосредственно и/или автоматически из опыта, но ввиду диссонанса между опытом и имеющимся/приобретенным знанием/верованием.³⁷¹ Иными словами, если «имеющаяся космология адаптирована к существующему социальному опыту, то весьма вероятно, что она будет ощущаться неподходящей или устаревшей в ситуации происходящих социальных изменений».³⁷²

Таким образом, мобильность, как горизонтальная, так и вертикальная, будет создавать проблему адаптации маргинализированных индивидов и групп: чем выше будет степень такой мобильности, тем более вероятным становится кризис теодицеи и в имеющейся системе верований и практик данной религиозной организации, в нашем случае – средневековой западнохристианской церкви. В подобной ситуации, по мнению Нельсон, у церковного руководства есть следующая альтернатива: адаптационные

³⁶⁹ См. например: *Nelson J. Society, Theodicy and the Origins of Heresy // Schism, Heresy and Religious Protest: Papers Read at the 10th Summer Meeting [1971, Cambridge] and the 11th Winter Meeting [1972] of the Ecclesiastical History Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. P. 65–77; Asad T. Medieval Heresy: An Anthropological View // Social History. 1986, vol. 11 (3). P. 345–362.*

³⁷⁰ *Nelson J. Society, Theodicy and the Origins of Heresy. P. 66.*

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Nelson J. Society, Theodicy and the Origins of Heresy. P. 66.*

изменения или консервация и, как следствие, исчезновение.³⁷³ Выбор в пользу первых не означает отказа от традиции: успешное сдерживание новшеств возможно лишь через создание новых ограничений или, точнее, серьезное расширение, интенсификацию и утверждение старых верований и практик. Однако подобный процесс будет означать исключение любых дальнейших изменений. Как следствие, «эта новая ортодоксия... создает ересь как свой антипод».³⁷⁴ И действительно, можно усмотреть этот процесс в основании новых монастырей и создании новых монашеских орденов, умножении и высокой степени детализации литургических практик и празднеств, канонизации новых святых, особом внимании к паломничествам и пенитенциарным практикам³⁷⁵, а также, что наиболее важно, в устойчивом стремлении к реформам.³⁷⁶

Т. Асад, подвергая ряд установок Дж. Нельсон серьезной критике, тем не менее, приходит к похожим выводам. Указывая на то, что еретические движения XI–XII вв., как, например, вальденсы и катары, провозглашали, что они, через *vita apostolica*, восстанавливают истинное (!) учение Евангелия, он утверждает, что центральным вопросом в истории возникновения и развития средневековых ересей выступал вопрос об истине: «"Ересь" – это, в первую очередь и прежде всего, продукт властного процесса, в рамках которого *Истина утверждается, а Ошибка – осуждается* [авторские курсив и орфография сохранены – И.Ф.]».³⁷⁷ Вслед за Жоржем Дюби³⁷⁸, Асад указывает, что и для Церкви, и для еретиков этот вопрос об истине оказывался непосредственно связанным с вопросом о порядке/иерархии (лат.

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ Ibid. P. 67.

³⁷⁵ Проблематика кульпабализационных процессов, эволюции практики исповеди, ее распространения и детализации, ужесточения в практике применения наиболее подробно рассматривается в: *Делюмо Ж.* Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.) / Пер. с франц. И.Б. Иткина, Е.Э. Ляминой, Е.И. Лебедевой, А.Г. Пазельской под ред. Д.Э. Харитоновича. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2003. С. 245–278.

³⁷⁶ *Cushing K.* Reform and the Papacy in the Eleventh Century. P. 31. Также см., например: *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. СПб.: Alexandria, 2008. С. 69–154.

³⁷⁷ *Asad T.* Medieval Heresy: An Anthropological View. P. 356.

³⁷⁸ *Duby G.* The Three Orders: Feudal Society Imagined. Chicago: Chicago University Press, 1978. P. 31.

ordo).³⁷⁹ Так, епископ Герард Камбрейский, один из наиболее активных противников ересей XI века, утверждал, что внутри человеческого общества существует отделенная категория – «порядок» священства, членам которой, и только им, предназначено совершать сакральные действия. Поэтому, по его мнению, «недозволительно будет человеку мирскому облекать себя властью священника, долга (*officium*) которого он не исполняет, учение которого ему неведомо, и он не может учить тому, чему не был научен».³⁸⁰ Эта власть священника проистекает, по словам Дюби, «из таинственного, квази-магического действия – миропомазания».³⁸¹ Этот обряд, как уверенно пишет Герард, восходит к эпохе Нового Завета и передается от апостолов через преемников-епископов посредством возложения рук и помазание освященным миром (или елеем) рук тех, кого поставляли в сан (*ordo*) епископа/священника, что дает последним способность совершать таинство Евхаристии.³⁸² Эта непостижимая сила мира/елея, передающаяся одной рукой другим, создает нерушимую иерархию священнического порядка,³⁸³ которым руководят епископы.³⁸⁴

³⁷⁹ Asad T. Medieval Heresy: An Anthropological View. P. 355.

³⁸⁰ «Non enim valebit saecularis homo sacerdotii magisterium implere, cujus nec officium tenuit, nec disciplinam cognovit, sed neque docere potest quod non didicit.» Acta Synodi Atrebatensis (PL 142:1294).

³⁸¹ Duby G. The Three Orders: Feudal Society Imagined. P. 31.

³⁸² «Итак, мы наблюдаем примеры у святых отцов, [что] наиважнейшее из этого вероисповедания, соблюдаемого издревле, – в служении Новому Завету, осуществляемому через слуг Церкви, [коим] апостолы и их преемники передали то, о чем мы начинаем говорить: помазание священным миром и елеем, которым некогда были помазаны священники и цари, избранные Господом... Итак, этот обычай помазания ожидающих рукоположения епископов до сих пор соблюдается в святой Церкви; также и сами епископы при посвящении пресвитеров помазывают их руки миром, чтобы они стали чистыми к принесению жертв Богу, и щедрыми к прочим служителям благочестия. Они оба помечены через миро и благодатью исцеления, и благодатью любви, о которой Апостол сказал так: "любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам" (Рим. 5:5)» Acta Synodi Atrebatensis (PL 142:1289, 1290). (перевод И.А. Фадеева).

³⁸³ Duby G. The Three Orders: Feudal Society Imagined. P. 31

³⁸⁴ «Ибо ведь через возложение рук епископы назначены предшествующими священниками Бога, и установление это древнее. Ибо так патриарх Исаак, возложивший руку на [голову] Иакова, благословил его; подобно и Иаков сыновей своих; Моисей, возложивший руку на голову Иисусу, передал ему дух мужества и предводительства в народе Израиля. Так и восстановитель закона и пророков (= возрождающий закон и пророков), Господь наш Иисус Христос, благословил апостолов. И в Деяниях апостолов по указанию Духа Святого апостолам Павлу и Варнаве, в сан епископа [поставляли] возложением руки, и так они [епископы] были посланы на проповедь благой вести. Голова же обозначает главенство ума; и как умом управляется тело, так и епископами управляется Церковь, которая есть тело Христово». (Acta Synodi Atrebatensis (PL 142:1294). (перевод И.А. Фадеева)).

Таким образом, утверждает Асад, предметом спора между Церковью и еретиками становятся власть и право выносить суждения об истине, а также о том, что способствовало сохранению этой власти: нормах поведения и образе мыслей.³⁸⁵ С усилением в Церкви централизации, целью которой было утверждение истины, институциональные практики становились более сложными, правила, их регулирующие, – более детализированными, а доктринальные формулировки – более изящными, методологически строгими.³⁸⁶ Церковь получала больше способов и методов, с помощью которых она отделяла истинно верующих от заблуждающихся.³⁸⁷

Возрастающие институционализация и ритуализация Церкви, определяющей истину, становились основными инструментами в борьбе с ересями в XI–XII веках, как и активное участие в этой борьбе светских властей, на что Асад и Дж. Нельсон также обращают пристальное внимание. Применительно к событиям первой и второй реформации XVI – XVII вв. о том же пишет и Ж. Делюмо. Он указывает, что:

«в католичестве движение к строгой обрядности и мании мельчайших делений, проявившееся в период Контрреформации, составляло еще одну сторону бегства от непредсказуемой и порывистой телесности. В эпоху чопорности и манерности до предела ритуализованная религия превращается в своего рода технику и препятствует выражению живых чувств³⁸⁸. По мысли духовенства, литургия, в отправлении которой не допускалось ни малейших вольностей, должна была защитить единство церкви от протестантского инакомыслия».³⁸⁹

Данный тезис Ж. Делюмо находит свое обоснование в исторической конкретике: в то время как в среде сторонников реформации наблюдался литургический и ритуальный плюрализм, который выражался в упрощении

³⁸⁵ *Asad T. Medieval Heresy: An Anthropological View. P. 355.*

³⁸⁶ *Ibid.. P. 359.*

³⁸⁷ См. сноску 118.

³⁸⁸ Здесь можно отметить реализацию функции деонтизации (подавление индивидуальной импульсивности поведения и канализация эмоций). См.: *Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. С. 92.*

³⁸⁹ *Делюмо Ж. Грех и страх. С. 415.* Здесь можно говорить о реализации таких функций ритуала, как функция «поддержания существующих норм и ценностей» (регулятивная), функция «культового узаконения мифов» (легитимирующая), функция «шаблонирования внешних форм поведения». См.: *Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. С. 92.*

литургических текстов и отказе от большей части католической ритуальной практики, в католической среде мы видим движение в обратном направлении.

Так, в 1566 году по распоряжению Тридентского собора был опубликован Катехизис Католической церкви, первый (из подобных документов) получивший официальное утверждение католической иерархии.

А 14 июля 1570 года Папа св. Пий V (17 января 1504 – 1 мая 1572) издал в форме буллы апостольскую конституцию *Quo primum*, в которой он утвердил Римский Миссал 1570 года, сделав его обязательным для всей Латинской Церкви, за исключением тех областей, где отправлялись обряды, насчитывающие более двухсот лет истории (например, мозарабский обряд Толедо и амвросианский обряд Милана, а также обряды некоторых орденов, например, доминиканский):

«Чтобы от Римской Церкви, Матери и Наставницы всех Церквей, данного правила все и повсюду придерживались и соблюдали, чтобы впоследствии нигде когда-либо в будущем в провинциях всего Христианского мира, в патриарших, кафедральных, коллегияльных и приходских, светских или какого-либо ордена, монастырских, мужской или женской общины, рыцарского ордена, а также никому не принадлежащих (*sine cura*) церквях и часовнях, где действовала обязанность либо обычай служить по обряду Римской Церкви конвентуальную Мессу, громким голосом с хором, либо тихо, никто не смел петь или читать иначе, чем по рубрикам изданного нами Миссала, даже в церквях каким-либо образом ранее изъятых из этого правила индальтом Апостольского Престола, обычаем, привилегией, даже присягой или утверждением Апостольского Престола, либо каким-либо иным способом, за исключением только тех Церквей, где иной обряд совершения Мессы существовал с момента основания с утверждением Апостольского Престола или где он основывается на обычае более чем двухсотлетней давности, у коих указанных выше привилегий или обычаев никак не отменяем... Всем же прочим вышеуказанным церквям надлежит изъять из употребления иные Миссалы, полностью и явно их отвергнуть, а в этом Миссале, изданном Нами, ничто нельзя прибавить, убавить или изменить, под страхом Нашего гнева. Так Мы устанавливаем и повелеваем сим Нашим постановлением, действительным навечно... Никоим образом никакому человеку не позволено этого изъявления без нашего дозволения, статута,

указа, мандата, предписания, концессии, индульта, декларации, воли, декрета и возбранения нарушить или легкомысленно изменить. Ежели кто на сие осмелится посягнуть, гнев Всемогущего Бога и Блаженнейших Апостолов Петра и Павла на себя навлечет.»³⁹⁰

Заявленный Ж. Делюмо тезис наглядно можно проиллюстрировать на ряде примеров. Первый прямым образом касается вопросов телесного: пост и его нормы. Историк-медиевист Болонского университета, специалист по истории питания М. Монтанари в своей книге «Голод и изобилие. История питания в Европе» делает важное наблюдение о том, что идеологи европейской реформации отвергли диетические нормы Католической церкви, полагая их относящимися исключительно к области индивидуального выбора: они стремились «покончить с постами, покончить с воздержанием, покончить прежде всего с войной против мяса».³⁹¹ Трактаты о свободном потреблении мяса получают широкое распространение в течение XVI–XVII вв. в среде представителей реформационных движений на континенте в противоположность росту количества трактатов о постной пище в среде католической: М. Монтанари отмечает, что в последних «все более тщательно, с подлинно бюрократической казуистикой классифицируются запретные или разрешенные продукты».³⁹² Он указывает, что реакцией на протестантские вольности было и то, что Католическая церковь после Тридентского собора установила жесткий контроль над частной жизнью: «говорят, что во Флоренции в XVII в. член инквизиции ходил по улицам в постные дни, стараясь определить по запаху, не ест ли кто-нибудь мяса».³⁹³

Не менее ярким является пример, приводимый в монографии 2004 года У. Страссером.³⁹⁴ Он обсуждает, в частности, два исторических эпизода. Оба, в той или иной степени, были связаны с культом Девы Марии:

³⁹⁰ *Pius V. Quo primum // Missale Romanum. Ratisbonae; Neo Eboraci & Cincinnati: Pustet, 1894. P. iii–iv, vi.*

³⁹¹ *Монтанари М.* Голод и изобилие. История питания в Европе. / Пер. с ит. Миролюбовой А. СПб.: Alexandria, 2009. С. 140–141.

³⁹² Там же. С. 141.

³⁹³ Там же.

³⁹⁴ *Strasser U.* State of Virginity: Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State. Michigan: Michigan University Press, 2007.

- В первом эпизоде герцог/курфюрст Баварии (1597 – 1623/1648), инициатор создания (1609 г.) и глава Католической лиги Максимилиан I предписал каждому жителю Баварии иметь при себе *Розарий* и трижды в день, при звучании церковных колоколов, произносить молитву «Радуйся, Мария», опустившись на колени.³⁹⁵
- А во втором – в период Тридцатилетней войны особенно возросло внимание к вопросу брака и девства. Вслед за декретом Тридентского собора о таинстве брака,³⁹⁶ в той же Баварии активизируется кампания против «распутства», т.е. добрачного секса, нарушения брачных обетов и т.п.³⁹⁷ Утверждение же Канона X о превосходстве девства и celibата над браком нашло свое социальное измерение: девство стало символом «общинной целостности, невинности и готовности противостоять врагам», в то время как «добровольный отказ от девства вне брака символизировал потерю городской стойкости (*incorruptibility*)».³⁹⁸ Особое символическое выражение социальная значимость девства получила в баварской столице, Мюнхене, где в 1638 году в благодарность за победу над «протестантскими» войсками, осаждавшими город, герцог повелел установить колонну, увенчанную изображением Девы Марии.³⁹⁹ Максимилиан I наделил светские суды правом карать своих подданных, уличенных в совершении актов «распутства», которые рассматривались как «отсутствие уважения по отношению к Богу и Его Всечестному Величеству».⁴⁰⁰

³⁹⁵ Ibid. P. 2.

³⁹⁶ Doctrine on the Sacrament of Matrimony. Canons on the Sacrament of Matrimony // Dogmatic Canons and Decrees. P. 159–164.

³⁹⁷ Ibid. P. 94.

³⁹⁸ Strasser U. State of Virginitiy. P. 104.

³⁹⁹ Ibid. P. 106.

⁴⁰⁰ Ibid. Реформационные движения этого периода, претендовавшие на обладание евангельской истиной и призывавшие к возвращению *ad fontes*, отвергавшие необходимость церковной

На фоне вышесказанного Английская реформация представляется явлением в достаточной степени неоднозначным. С одной стороны, действительно, нельзя сказать, что реформационные процессы, происходившие в Английском королевстве в течение XVI века (от антиримских законов Генриха VIII до религиозной политики английской монархии при Елизавете I), представляли собой последовательный, непрерывный процесс: за консервативными преобразованиями Генриха VIII последовали радикальные преобразования сторонников реформы, приближенных к Эдуарду VI; на смену последним пришел консервативный курс реформы Марии Тюдор, который воспринял многие из элементов церковной политики предыдущего режима; «религиозное устройство» Елизаветы I основывалось на сохранении достижений ее предшественников и с учетом причин их неудач.

С другой стороны, мы не наблюдаем в случае с Английской реформацией ни отказа от служебного священства или идеи апостольского преемства, ни радикального отказа от ритуальных практик. Сохранение церковного календаря и практики празднования особых дней (в частности, посвященных святым) – защищались от нападков со стороны радикальных сторонников реформы.⁴⁰¹ Практика постов не только оправдывалась,⁴⁰² но и получила свое развитие, оформившись в конкретный свод правил, закрепленный в Книге общей молитвы.⁴⁰³ Следует отметить, что помимо характерных для Католической, Православных и Лютеранских церквей постов (40 дней перед Пасхой, известные как Великий пост, англ. *Lent*), были сохранены (и практикуются до сегодняшнего дня) посты более специфичные для Католической церкви (например, пост по пятницам⁴⁰⁴ и кварталные

иерархии и сакраментального/служебного священства, основанного на идее апостольского преемства, структурно совпадают с еретическими движениями XI века. В причинах и следствиях генезиса и тех, и других мы также обнаруживаем структурное подобие.

⁴⁰¹ См., например: LEP V:LXIX.

⁴⁰² См., например: LEP V:XXII.

⁴⁰³ См.: A Table of the Vigils, Fasta and Days of Abstinence to be observed in the Year // Book of Common Prayer. P. lvi.

⁴⁰⁴ «Все пятницы года, исключая день Рождества [т.е. в случаях, когда этот день выпадает на пятницу – И.Ф.]» ('All the Fridays of the Year, except Christmas Day' // Book of Common Prayer. P. lvi.)

постные дни, известные как *Ember Days* в Книге общей молитвы, *Quattuor tempora* в Римском Миссале до 1962 года включительно), некоторые из которых были в ней исключены из общецерковной практики реформы Римского литургического календаря 1969 года (например, три «молебных дня», известных как *Rogation Days* в Книге общей молитвы и *Rogationes* в Римском Миссале до 1962 года включительно).

Таким образом, нам не представляется релевантным употребление понятия «протестантская реформация» применительно к реформационным событиям в Англии. А о роли ритуала в самоидентификации Церкви Англии будет более подробно сказано в третьей главе.

§3. Историко-философский смысл понятия англиканства

3.1. *Gens et ecclesia Anglorum*: английская церковь и английское самосознание. Термин *ecclesia Anglorum* (лат. «церковь англичан», «церковь английского народа») использует одним из первых Григорий Великий (ок. 540–12 марта 604) в письме к Августину Кентерберийскому, которое датируется ок. 601 г..⁴⁰⁵ Фраза *ecclesia Angliae* (лат. «церковь Англии») звучит в манускриптах Ансельма Кентерберийского конца XI – начала XII вв.: так, он обращается к Папе Пасхалию II с посланием, в котором категорически высказывается против претензий Томаса Йоркского на роль примаса всей Англии, утверждая, что схизма будет неизбежна для церкви Англии, если эти притязания архиепископа Йоркского будут признаны.⁴⁰⁶

Выражение *ecclesia Anglicana*, синонимичное *ecclesia Anglorum*, широко используется с середины XII века: например, оно встречается в

⁴⁰⁵ *Et quia noua Anglorum ecclesia ad omnipotentis Dei gratiam eodem Domino largiente...* («И потому что новая церковь англичан к благодати всемогущего Бога, Богом же дарованной...») *Venerabilis Baedae Opera Historica* / Ed. Plummer C. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1896. P. 63. (перевод И.А. Фадеева)

⁴⁰⁶ «Если же это случится, знайте, потому что церковь Англии была бы растерзана и, в соответствии с волей Господа, возвещающего "Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет" (Лук. 11:17), была бы опустошена и сила апостольского учения в ней бы весьма ослаблена.» *Eadmeri Historia Novorum in Anglia, et Opuscula Duo De Vita Sancti Anselmi et Quibusdam Miraculis Ejus* / Ed. Rule, M. London: Longman and Co., 1884. P. 201. (перевод И.А. Фадеева)

письмах архиепископа Кентерберийского (1118 – 29 января 1170) Томаса Беккета и богослова Иоанна Солсберийского (ок. 1120–25 октября 1180).⁴⁰⁷ Первый же случай его употребления зафиксирован в письме Папы Александра III (ок. 1100/1105 – 30 августа 1181) от 1165 года.⁴⁰⁸ *Anglicana ecclesia* также фигурирует в одном из важнейших документов в истории Британии – *Magna Carta* или Великая хартия вольностей 1215 года. В статье первой она утверждает: *Quod Anglicana ecclesia libera sit* («что Английская церковь должна быть свободной»)⁴⁰⁹.

Таким образом, в Средние века термин «церковь Англии» имел географическое значение, обладающее национально-этнической коннотацией (хотя обозначаемый им институт и включал периодически валлийские епархии), определяя две провинции Западной Христианской Церкви в Англии⁴¹⁰ – *Anglicana provincia*. Здесь, однако, следует сделать оговорку.

К 1066 году такие слова, как, например, «Англия» и «английский» употреблялись практически в том же значении, в каком они употребляются сегодня.⁴¹¹ Важно, что это относилось не только к официальным юридическим документам, но и ко всем версиям «Англосаксонской хроники»⁴¹². Свидетельства этому мы встречаем в таких документах, как «Договор Альфреда и Гутрума»⁴¹³ и предисловие короля Альфреда (849–899) к переводу книги *Liber Regulae Pastoralis*, известной также как *Regula Pastoralis* или *Cura Pastoralis*, св. Григория Великого. В отношении языка последнего отмечают, что, «когда король Альфред пишет в известном

⁴⁰⁷ Brooke Z.N. *The English Church and the Papacy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 7–8.

⁴⁰⁸ Ibid. P. 7.

⁴⁰⁹ «... that the Church of England shall be free». См.: *Magna Carta (1297)*. I. // 1297 с. 9 (Regnal. 25 Edw. 1 cc 1 9 29) [URL: <http://www.legislation.gov.uk/aep/Edw1cc1929/25/9/section/I/data.pdf>] (дата обращения 08.09.2014)

⁴¹⁰ «Эту часть западной церкви, которую в Англии насадил Всевышний» *Epistolae Cantuarienses: the letters of the prior and convent of Christ Church, Canterbury* / Ed. Stubbs W. Vol. II. London: Longman and Co, 1865 (Rolls Series). P. 370. (перевод И.А. Фадеева)

⁴¹¹ *Wormald P. The Venerable Bede and the 'Church of the English' // The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism* / Ed. Rowell G. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2009. P. 18.

⁴¹² *Англосаксонская хроника* / Пер. с др.-англ. Метлицкой З.Ю. СПб.: Евразия, 2010. Немало примеров мы встречаем в рукописи «А» (см., например, погодные статьи за 690, 787 [789], 816 [817], 918, 973, 975, 1001, 1031 гг.). Интерес тут также представляют, например, записи за 910 год из группы погодных статей «мерсийского регистра» из рукописи «С»; за 994, 1002, 1009, 1014 гг. в рукописи «Е».

⁴¹³ Там же. С. 137–138.

пассаже из своего перевода (на «*englisc*»⁴¹⁴) «*Пасторского правила*» Григория, об упадке Церкви, учености и радости «среди всего *Angelcynn*⁴¹⁵», он отражает существовавшую на тот момент тенденцию»⁴¹⁶. Отсюда можно заключить, что латинское слово *Angli* и англо-саксонские *Englisc*, *Angelcynn* являются синонимами, а их значение («англичане» в смысле англы, саксы и юты вместе взятые) имеет очевидную христианскую коннотацию.⁴¹⁷

Важную роль в формировании общеанглийского самосознания сыграл Беда Достопочтенный (672/673–26 мая 735) благодаря своей книге *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, законченной ок. 731/732 года. Она вместе с *Historia Francorum* Григория Турского (30 ноября 538 – 17 ноября 594) и *Res Gestae Saxonicae sive annalium libri tres* (сокращенно *Res Gestae Saxonicae*) Видукинда Корвейского (925–973), как оказалось, преследовали одну и ту же цель идеологической консолидации разрозненных племен, хотя двум последним в своих землях не удалось ее достичь ранее IX–XI вв.

Анализ текста Беды достаточно определенно разрешает сомнение, касающееся употребления им понятия «*Angli*» – имел ли он в виду только своих сородичей-нортумбрийцев или «англичан» в целом, то есть англо-саксов? Примечательной особенностью ранних источников до и после Беды является использование слов «*Angli*» и «*Saxones*» как взаимозаменяемых понятий, обозначающих один народ.⁴¹⁸ Словоупотребление Беды находится в рамках этой тенденции.⁴¹⁹ Понятие *Angli*, в различных выражениях⁴²⁰, встречается в тексте «Церковной истории» 179 раз⁴²¹, из которых в 78

⁴¹⁴ *English* от др.-англ. *Englisc* «Народ или язык Англии» // Online Etymology Dictionary [URL: http://www.etymonline.com/index.php?term=English&allowed_in_frame=0] (Дата обращения 08.09.2014)

⁴¹⁵ *Angelcynn* (др.-англ.) *English race* // *Bosworth J., Toller T.N. An Anglo-Saxon Dictionary.* Oxford: Oxford University Press. 1898. P. 42.

⁴¹⁶ *Wormald P.* The Venerable Bede and the 'Church of the English'. P. 20.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *John E.* Reassessing Anglo-Saxon England. Manchester: Manchester University Press, 1997. P. 5.

⁴¹⁹ *Blair P.H.* An Introduction to Anglo-Saxon England / Ed. S. Keynes. Third Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 11; *Davies R.R.* Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. I. Identities // *Transactions of the Royal Historical Society.* 1994, vol. 4. P. 7.

⁴²⁰ Например: *genus Anglorum, primus rex Anglorum, in regione Anglorum, ut invitata Britanniam gens Anglorum, qui sit in praesenti status gentis Anglorum vel Britanniae totius.*

⁴²¹ См.: *Venerabilis Baedae Opera Historica* / Ed. Plummer C. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1896.

случаях оно означает «англичанин» в противоположность бриттам, ирландцам и пиктам.⁴²² Из них:

- в 57 таких случаях оно обозначает религиозную сущность, а
- в 21 случае данное понятие имеет подчеркнуто секулярное значение.

Далее, в 27 случаях слово используется для противопоставления германоязычного населения кельтоязычному и тем, кто говорил на латыни. Имеется 17 случаев употребления данного понятия для обозначения нортумбрийцев и/или англов и 10 случаев – для обозначения именно нортумбрийцев⁴²³.

Из оставшихся 77 случаев употребления⁴²⁴:

- в 7 случаях понятие используется для противопоставления англов и саксов;
- в 44 оно обозначает нортумбрийцев, хотя и другое прочтение, со значением «англичанин, английский», особенно в случае, если их противниками были кельты, вполне вписывается в контекст;
- 21 случай представляет проблему для определения точного значения и остается открытым для интерпретации.

Таким образом, можно говорить о зачатках английского национального самосознания и их развитии в период VIII–XIII вв. не только в среде интеллектуалов, но и среди «простого народа».⁴²⁵ Именно на Британских островах в период Средневековья мы сталкиваемся с осознанными попытками определить основные характеристики таких важных взаимозаменяемых понятий, как *natio* (лат. «нация», «народ») и *gens* (лат. «народ», «народность»)⁴²⁶. Так, например, ок. 900 г. аббат монастыря св. Мартина в Трире хронист Регинон Прюмский (840–915) заметил, что «разные народы отличаются друг от друга происхождением, нравами, языком и

⁴²² *Wormald P.* The Venerable Bede and the 'Church of the English'. P. 21.

⁴²³ *Ibid.* P. 22.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Davies R.R.* Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100-1400. I. Identities. P. 8–10

⁴²⁶ Достаточно подробно этот вопрос рассматривает Р. Бартлетт в: *Bartlett R.* Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity // *Journal of Medieval and Early Modern Studies.* 2001, vol. 31(1). P. 39–56. Этот же вопрос применительно к XIII-XV веку подробно рассмотрен в: *Калмыкова Е.В.* Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. М.: Квадрига, 2010. С. 275–297.

законами»⁴²⁷. В 968 г., во время своего посольства в Константинополь от имени императора Священной римской империи германской нации Оттона I, епископ Лиутпранд Кремонский (ок. 922–972) утверждал, отвергая византийские претензии на южную Италию, что «земля, ... которая, как ты говоришь, принадлежит твоей империи, судя по ее народу и его языку, относится к Итальянскому королевству».⁴²⁸ В 1140 году в своем послании Папе Иннокентию II первый нормандский епископ, занявший кафедру Сент-Дэвидс (Уэльс), проводя различие между народами Уэльса и Англии, писал, что валлийцы совершенно отличны от англичан «по языку, законам, привычкам, формам суда и обычаям».⁴²⁹

Из наиболее показательных событий, иллюстрирующих наш тезис о сформировавшемся национальном самосознании англичан, следует упомянуть принятие в 1258 году «Оксфордских постановлений», известных также как «Оксфордские провизии» (*Provisions of Oxford*), и статута против иностранцев, принятого в июле 1263 года. «Оксфордские провизии» интересны в нашем контексте не только и не столько тем, что реализовали попытку баронов серьезно ограничить власть короля, но тем, что это был первый, со времен нормандского завоевания, официальный правительственный документ, изданный не только на латыни и французском, но и на среднеанглийском языке – что было важным шагом в процессе

⁴²⁷ «...diversae nationes populorum inter se discrepant genere moribus lingua legibus» *Regino Prumiensis Abbas. Epistula ad Hathonem archiepiscopum missa* // *Regionis Abbatis Prumiensis Chronicon* / Ed. Kurze F. *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusi*. Hannover: Hannoverae Impensis Bibliopolii Hahniani, 1890. P. xx; *Bartlett R. Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity*. P. 47; *Davies R. Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. III. Laws and Customs* // *Transactions of the Royal Historical Society*. 1996, vol. 6. P. 3.

⁴²⁸ «Terram... quam imperii tui esse narras, gens incola et lingua Italici regni esse declarat.» *Liudprandi Relatio de Legatione Constantinopolitana*, 7 // *Liudprandi Episcopi Cremonensis Opera Omnia in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusa* / Ed. Dümmler E. Hannover: Hannoverae Impensis Bibliopolii Hahniani, 1877. P. 139. Русский перевод дается по: *Лиутпранд Кремонский. Антаподосис; Книга об Оттоне; Отчет о посольстве в Константинополь. 2-е изд., исправл. и дополн. / Пер. с лат. и комм. И.В. Дьяконова, ред. И.А. Настенко. М.: «SPSL»-«Русская панорама», 2012. С. 127.*

⁴²⁹ «...populus nostre prouincie, natione, lingua, legibus et moribus, iudiciis et consuetudinibus discrepare» *Giraldus Cambrensis. De Invectionibus*, 2:7 // *Y Cymmrodor: the magazine of the Honourable Society of Cymmrodorion*. Vol. XXX / Ed. Davies W.S. London: Issued by the Society, 1920. P. 142; *Bartlett R. Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity*. P. 47; *Davies R.R. Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. I. Identities*. P. 10.

формирования и укрепления английского самосознания.⁴³⁰ Д.М. Петрушевский (13 сентября 1863 – 12 декабря 1942) так писал об этом периоде в английской истории:

«‘Англия для англичан’, – этот лозунг был понятен и дорог всем и объединил все элементы английского общества в негодовании и протесте против господства в стране иноземных авантюристов и хозяйничания в ней римского папы. Этой своей стороной вопрос был решен быстро и к всеобщему удовлетворению».⁴³¹

А британский историк Саймон Шама подчеркивал, что в течение нескольких десятилетий XIII в. получает активное распространение то, что он назвал «нативизмом»: усиливается дискриминация по месту рождения.⁴³² Важно отметить, что «Оксфордские провизии» были приняты в ответ на петицию баронов в оксфордском парламенте (1258 г.), в которой те требовали от короля передать контроль за королевскими замками, важнейшими портовыми крепостями, а также принадлежавшие королю брачные права (*de maritagii*), только «верным его и рожденным в королевстве Англии».⁴³³ В результате 16 июля 1263 года Генрих III выпустил официальное распоряжение, согласно которому Английское королевство должно управляться только англичанами, а всем иностранцам предписывалось покинуть страну и никогда не возвращаться.⁴³⁴ Важно отметить, что данное положение касалось не только тех, кто был причастен к управлению страной и/или вовлечен в торговлю, но и представителей

⁴³⁰ Калмыкова Е.В. Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. С. 277.

⁴³¹ Петрушевский Д.М. Очерки из истории английского государства и общества в средние века. М.: Едиториал УРСС, 2011. С. 149.

⁴³² Shama S. A History of Britain. London: BBC Worldwide Ltd., 2000. P. 173.

⁴³³ «4. Далее, просят они, чтобы крепости короля вверялись охране верных его и рожденных в королевстве Англии, по причине очень многих явных опасностей, которые могут возникнуть, если они будут вверяться другим. 5. Далее, просят они, чтобы крепости короля, которые находятся над морскими пристанями, где могут появляться суда, вверялись верным людям, рожденным в королевстве Англии... 6. Далее, просят они о принадлежащих государю королю брачных правах (*de maritagii*), чтобы не выдавались [невесты] за неровней, т.е. за людей, которые не из нации королевства Англии». Петиция баронов в оксфордском парламенте (1258 г.) // Памятники истории Англии XI – XIII вв. Билингва / Пер. с лат. Введ. Петрушевского Д.М. Изд. 2-е, испр. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 141.

⁴³⁴ «...и, сверх того, в том, что касается остального, государство должно управляться нами с помощью местных людей, верных и разумных, а также иностранцы должны уехать и не возвращаться, исключая тех, чью задержку одобряют сообща верные» Цит. по: Carpenter D.A. King Henry III's 'Statute' against Aliens: July 1263 // English Historical Review. 1992, vol. 107, № 425. P. 944. (перевод И.А. Фадеева)

клира.⁴³⁵ Особенно это касалось тех, кого называли «римлянами», то есть назначенных Папой в английские приходы итальянских священников, «не знающих английского языка».⁴³⁶ в 1232 г. против них произошло несколько серьезных мятежей.⁴³⁷ Забегая вперед, отметим, что ксенофобия английского общества по отношению к клирикам-иностранцам дожила до XVI века: в большом количестве завещаний, относящихся к предреформационным десятилетиям, подчеркивалось, что заупокойные службы не должны были служить священниками-иностранцами.⁴³⁸

Столетие спустя, в 1366 году, статуты Килкенни (*the Statutes of Kilkenny*) подчеркивали различия между английскими поселенцами и местным ирландским населением: среди оных были указаны язык, закон, формы имен, одежда и стиль верховой езды (статьи III и IV).⁴³⁹ Особенно показательны, что статуты запрещали:

- во-первых, принимать ирландцев в качестве членов английских приходов, рукополагать их или поручать рукоположенным ирландцам бенефиции (XIII);
- во-вторых, английским монастырям в Ирландии запрещалось принимать ирландцев: монахами в таких монастырях могли стать только англичане, рожденные в Ирландии или за ее пределами (XIV).⁴⁴⁰

⁴³⁵ Carpenter D.A. King Henry III's 'Statute' against Aliens: July 1263. P. 936.

⁴³⁶ Петрушевский Д.М. Очерки из истории английского государства и общества в средние века. С. 150.

⁴³⁷ Carpenter D.A. King Henry III's 'Statute' against Aliens: July 1263. P. 926.

⁴³⁸ Ерохин В.Н. Католическая церковь в Англии в предреформационные десятилетия XVI века // Вопросы новой и новейшей истории зарубежных стран / Отв. ред. Жолудев М.В., Лосев Ю.И. Рязань: Рязанский гос. университет им. С.А. Есенина, 2011. С. 37.

⁴³⁹ «III. Также устанавливается, чтобы каждый англичанин [англ.-норм. *chescun Engley – И.Ф.*] использовал английский язык [англ.-норм. *la lang Englies – И.Ф.*] и был наречен английским именем [англ.-норм. *nome Engleys – И.Ф.*], полностью оставив традицию наречения, используемую у ирландцев. А также, чтобы всякий англичанин придерживался английских обычаев, одежды, стиля верховой езды и внешнего вида... [англ.-норм. *et q^e chescun Engley vse la manere guise monture et appeill Engleys solonc son estat – И.Ф.*]... IV. [...] согласовано и установлено, что... они [т.е. англичане – И.А.] судятся согласно общему праву [англ.-норм. *a la cõe lei – И.Ф.*]» The Statutes of Kilkenny // Statutes, Ordinances and Acts of the Parliament of Ireland. Vol. I. King John to Henry V / Ed. Berry H.F. Dublin: Alexander Thom & Co (Limited), 1907. P. 435, 437 (перевод И.А. Фадеева); Davies R.R. Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. I. Identities. P. 11.

⁴⁴⁰ «XIII. Также устанавливается, что ни один ирландец из ирландского народа [англ.-норм. *nul Irroies del nacions de Irroies – И.Ф.*] не должен быть принят в какой-либо собор или коллегиальную церковь... или представлен к бенефиции Святой Церкви среди англичан этой земли... XIV. Также согласовано и установлено, что ни один монастырь, находящийся среди англичан... с этого момента не принимал ни

«Летопись Англии» Джона Кепгрейва свидетельствует, что в августе 1393 года королевский приказ предписал «по всей Англии всем ирландцам отправиться домой, в их собственную землю... под страхом отсечения головы (*was it proclaimed thorowoute Ynglond that alle Erischmen be at hom, in her owne lond... in peyne of lesing of her hed*)». ⁴⁴¹

Опираясь на ряд источников, Р. Дэйвис делает попытку определить список основных черт, на основании которых проводились различия между народами Британских островов в Средние века: «язык, закон, образ жизни, одежда, индивидуальные внешние черты (особенно в том, что касалось волос и усов), земледельческие практики, свод социальных ценностей и то, что можно описать только как национальный характер и национальный темперамент». ⁴⁴² Здесь стоит обратить особое внимание на то место, которое отводилось законам и обычаям: общим для Средневековья было представление о том, что каждый народ обладает неотъемлемым правом жить в соответствии со своими законами и обычаями, которые играли важную роль в определении каждого из них. ⁴⁴³

Более того, «территориальная концепция права» развивалась параллельно с этнической концепцией оного. ⁴⁴⁴ Последнее вполне объяснимо. В Англии для большинства жителей английский язык был родным, «и именно он ассоциировался со всем английским народом». ⁴⁴⁵ Здесь же именно язык обеспечивал преемственность правовой системы. Как заметил по этому поводу Марк Блок:

«в англосаксонской Англии языком права был язык всего народа, благодаря чему... государи, вплоть до Кнута, один за другим занимались кодифицированием обычаев или их дополнением и сознательным изменением с помощью эдиктов. После

одного ирландца к принятию обетов, но должен принимать англичан, не принимая во внимание, родились ли они в Англии или Ирландии...» *The Statutes of Kilkenny // Statutes, Ordinances and Acts of the Parliament of Ireland. Vol. I. King John to Henry V. P. 445–446.* (перевод И.А. Фадеева)

⁴⁴¹ *Смирницкий А.И.* Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. с грамматическими таблицами и историко-этимологическим словарем: Учеб. пособие для студентов филол. и лингв. фак. высш. учеб. заведений. 5-е изд., испр. и доп. М.: Издательский центр «Академия», 2008. С. 86.

⁴⁴² *Davies R.R.* Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. I. Identities. P. 11.

⁴⁴³ *Davies R.R.* Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. III. Laws and Customs. P. 2-3.

⁴⁴⁴ *Ibid.* P. 3.

⁴⁴⁵ *Калмыкова Е.В.* Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. С. 277.

нормандского завоевания возникла необходимость сделать доступным для победителей или... для их чиновников содержание текстов, язык которых был им непонятен. И тогда, с начала XII в., в Англии получило развитие нечто, совершенно не известное по ту сторону Ламанша: юридическая литература, которая, будучи латинской по языку, являлась англосаксонской по основным своим источникам». ⁴⁴⁶

Подобная ситуация обеспечивала на Британских островах, по выражению М. Блока, «господство обычая». ⁴⁴⁷ Некоторые религиозно-политические особенности развития изучаемого региона становятся наиболее заметными на контрастном фоне французских событий. Например, обсуждаемое нами понятие *ecclesia Anglorum* в период VII–XV вв. не несло в себе никаких однозначных идеологических, а именно – антипапских, импликаций, аналогично понятию *ecclesia Gallicana* ⁴⁴⁸ – лат. «Галликанская церковь» (или «Французская церковь»): так, если в XIII веке вышеприведенное положение Великой хартии вольностей понималось как утверждение независимости Английской церкви от короля, то лишь в XVI веке в связи с политикой Генриха VIII этот документ подвергся новой интерпретации, в рамках которой подчеркивались права и независимость церкви Англии от иностранной юрисдикции, в первую очередь – папства.

Заметим, что в церкви Франции рационалистические импликации будут развиваться в рамках идеологии «галликанства» (или «галликанизма»), которая будет декларировать права Французской церкви против претензий папства: ⁴⁴⁹ достаточно вспомнить Прагматическую санкцию (7 июля 1438 г.), заменивший ее Болонский конкордат (1515 г.) или Декларацию

⁴⁴⁶ Блок М. Феодальное общество / Пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. С. 114–115.

⁴⁴⁷ Там же. С. 113.

⁴⁴⁸ «После писем Блаженного Григория и опровержения папы Урбана, и запретов почтенных отцов Пасхалия, Геласия и Калликста об устранении привилегии, от которых [писем и запретов] читающие чем сильнее боялись отклониться, тем ловчее [это делали], примером укрепления и силы для них было бы то, что архиепископ Турский за свое преследование и изгнание со стороны Римской и Галльской церкви стал наряду с особами всевозможных достоинств более известным, уважаемым, и знаменитым, так, что стало лучше для него.» *The Historians of the Church of York / Ed. Reine J. Vol. II. London: Longman and Co., 1886 (Rolls Series). P. 220.* (перевод И.А. Фадеева)

⁴⁴⁹ *Avis P. The Identity of Anglicanism. P. 19.*

галликанского клира (19 марта 1682 г.), которая вплоть до XIX века рассматривалась многими как манифест галликанства.

Что же касается Англии, то если англичане (*gens Anglorum*) и представляли свою церковь в качестве национальной, то благодаря тому, что именно их церковь (*ecclesia Anglorum*) в союзе с их королем (*rex Anglorum*) стала источником общей идентичности для англо-саксонских племен, которые стали именоваться *Angli* или *gens Anglorum*. Поэтому вполне допустимо согласиться со словами президента Королевского исторического общества Р. Дэйвиса:

«нигде в средневековой Европе потенциал национального государства не был реализован ранее, чем это произошло в Англии, где понятия *gens Anglorum* и *regnum Angliae* рано стали рассматриваться как синонимичные...».⁴⁵⁰

И еще:

«История, закон и... церковь (*ecclesia anglicana*) были... английскими, вне всякого сомнения, к 1200 году и во многих отношениях – намного раньше. Англия была истинно землей англичан».⁴⁵¹

Это утверждение об уникальности английского опыта не кажется преувеличением, если принять во внимание, что, например, развитие национальной идеи во Франции, начавшееся, возможно, чуть раньше второй половины XIII века, прошло два этапа: по утверждению Э. Ле Руа Ладюри, первый завершился к 1460–1500 гг., а второй – к 1600–1610 гг.⁴⁵² Более того, не стоит забывать, что, например, Аквитания (до 1453 г.) и Бургундия (до 1477 г.) не являлись частью Французского королевства.

В Нормандии XIV–XV вв., жители герцогства «не только осознавали себя жителями региона, обладающего иным правом, отличным от общепольского законодательства, но и народом, который по крови и

⁴⁵⁰ Davies R.R. Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. I. Identities. P. 1.

⁴⁵¹ Davies R.R. Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. II. Names, Boundaries and Regnal Solidarities // Transactions of the Royal Historical Society. 1995, vol. 5. P. 12.

⁴⁵² Ле Руа Ладюри Э. История Франции. Королевская Франция. От Людовика XI до Генриха IV. 1460–1610 / Пер. с фр. Корендясова Е.Н. и Павлова В.А. М.: Международные отношения, 2004. С. 352.

языку отличается от французов».⁴⁵³ Как подчеркивает Б. Гене, даже в конце Средневековья во Франции отсутствовало языковое единство,⁴⁵⁴ а само название страны появляется только в XII веке⁴⁵⁵. Он отмечает достаточно интересный момент: если в 1180 г. в отношении английского монарха употреблялось понятие *Rex Anglie* (лат. «король Англии»), то монарх французский именовался не иначе как *Rex Francorum* (лат. «король франков», «король французов»); однако уже в 1190 г., под влиянием английской традиции Плантагенетов, появляется понятие *Rex Francie* (лат. «король Франции»).⁴⁵⁶

На сегодняшний день представление о достаточно раннем формировании английской национальной идентичности и государства не является, в известной степени, оригинальным. Так, специалист по истории англо-саксонской Англии Дж. Кемпбелл пишет:

«Позднее англо-саксонская Англия стала национальным государством (*a nation state*). Это было образование с эффективным централизованным управлением, организационным единообразием институтов, национальным языком, национальной церковью, четкими границами (правда, при значительной подвижности на севере) и, более всего, сильным чувством национальной идентичности».⁴⁵⁷

Он также подчеркивает роль церкви и церковной реформы в формировании этой идентичности:

«...святые ранее независимых королевств были объединены в качестве общенациональных святых. Соответственно, тела известных нортумбрийских святых были перенесены в Глостер, Гластонбери или Кентербери. Монастырская реформа и культивация чувства национального единства шли рука об руку друг с другом».⁴⁵⁸

Дж. Хиндли, указывая на то, что представления, подобные приведенным выше, с трудом согласуются с данными, получаемыми «за

⁴⁵³ Калмыкова Е.В. Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. С. 258.

⁴⁵⁴ Guenée B. État et nation en France au Moyen Âge // *Revue Historique*. 1967, t. 237 (1). P. 20.

⁴⁵⁵ Ibid. P. 24.

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ Campbell J. *The Anglo-Saxon State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 10.

⁴⁵⁸ Ibid. P. 11.

пределами мира англо-саксонских исследований», тем не менее, утверждает: «Но Англия без сомнения была национальным государством в самую раннюю эпоху европейской истории».⁴⁵⁹ При этом не стоит полагать, что нормандское завоевание кардинальным образом изменило ситуацию: как отмечает в своем авторитетном исследовании Ф.М. Стентон⁴⁶⁰ (17 мая 1880 – 15 сентября 1967), по сравнению с Англией, Нормандия середины XI века представляла собой «государство в процессе строительства» (*a state in the making*).⁴⁶¹ Завоеватели не принесли с собой четкой системы управления и социальных отношений, восприняв, за небольшими исключениями, англо-саксонскую модель.⁴⁶² Иллюстрацией этому может служить, например, грамота Вильгельма I к городу Лондону, составленная между 1066–1067 гг. на уэссекском диалекте древнеанглийского языка. Эта грамота, представляющая собой скорее контракт между Королем и жителями Лондона, нежели пожалование от первого лица, гарантировала, помимо прочего, сохранение прав свободных лондонцев в соответствии с английскими обычаями.⁴⁶³

Следует отметить сложную языковую ситуацию, которая сложилась в Англии в результате завоевания. Англо-нормандский диалект языка *ойль* использовался в качестве разговорного языка и языка переписки среди нормандской элиты, но уже со второй половины XII века он начинает угасать и прекращает свое существование в начале XIII века, когда в качестве административного его сменяет англо-французский⁴⁶⁴, который англичане учили для занятия государственных должностей.⁴⁶⁵ Однако, «он никогда не

⁴⁵⁹ Hindley G. A Brief History of the Anglo-Saxons: The beginnings of the English nation. New York: Carroll & Graf Publishers, 2006. P. xxxi–xxxii.

⁴⁶⁰ Франк Мерри Стентон – один из ведущих специалистов по истории англо-саксонской Англии в XX веке, президент Королевского исторического общества с 1937 по 1945 гг. Его книга «Англо-саксонская Англия», вышедшая впервые в 1943 году, стала вторым томом многотомной «Оксфордской истории Англии».

⁴⁶¹ Stenton F.M. Anglo-Saxon England. Oxford: Oxford University Press, 1971. P. 554.

⁴⁶² Ibid. P. 479-480.

⁴⁶³ Смирницкий А.И. Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. С. 41.

⁴⁶⁴ Существует традиция, в рамках которой англо-нормандский и англо-французский считается одним языком. См., например: Смирницкий А.И. Древнеанглийский язык. М.: Филологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, 1998. С. 24.

⁴⁶⁵ Cambridge History of the English Language. Vol II., 1066-1476 / Ed. Hogg R.M., Blake N., Lass R., Burchfield R.W. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 5.

был серьезным конкурентом английского языка»,⁴⁶⁶ который продолжает оставаться языком большинства населения королевства: он повсеместно использовался во всех сферах, за исключением судов.⁴⁶⁷ При этом

«нужно ... заметить, что уже в XIII веке французский язык начал терять в Англии характер живого разговорного языка и постепенно превращался в традиционный официальный язык»⁴⁶⁸, а «к началу XV века речи в парламенте уже давно произносились на английском, поэтому язык, на котором писалась петиция, не имел непосредственного значения для сторон»⁴⁶⁹, представлявших свое дело перед членами парламента. – *И.Ф.*>.

С конца XII века (так, стоит упомянуть «летопись Питерборо» за 1122–1154 гг., а также небольшой корпус англоязычных административных документов 1189 г.⁴⁷⁰) и в XIII веке количество документов на английском языке начинает возрастать, а с XIV века он становится нормативным языком в области государственного делопроизводства. Поэтому можно, хотя и осторожно, согласиться с исследователями, которые считают, что относительно быстрая ассимиляция завоевателей побежденными, сохранение структуры социальной жизни после нормандского завоевания свидетельствуют о достаточно сильном уровне национального самосознания в англо-саксонский период⁴⁷¹, и о его сохранении после нормандского завоевания.

После реформационных событий XVI века Английская церковь сохранила как свой национальный характер, так и свое имя. *Act of Supremacy 1534* (Акт о супрематии от 1534 года) говорит о «Церкви Англии (*the Church of England*) называемой *Anglicana Ecclesia*».⁴⁷² Ричард Хукер пишет об

⁴⁶⁶ Ibid.

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ *Смирницкий А.И.* Древнеанглийский язык. С. 24.

⁴⁶⁹ *Dodd G.* The Rise of English, the Decline of French: Supplications to the English Crown, c. 1420–1450 // *Speculum*. 2011, vol. 86 (1). P. 124-125.

⁴⁷⁰ *Cambridge History of the English Language*. Vol II., 1066-1476. P. 8.

⁴⁷¹ *Campbell J.* The Anglo-Saxon State. P. 10; *Wormald P.* Engla Land: The Making of an Allegiance // *Journal of Historical Sociology*, VII (1), March 1994, 1–24.

⁴⁷² *Act of Supremacy 1534 // Tudor Constitutional Documents, A.D. 1485 – 1603, with an historical commentary.* Cambridge: Cambridge University Press, 1922. P. 47.

«английском типе церковной организации» (*the English kind of regiment ecclesiastical*)⁴⁷³ и Церкви Англии (*Church of England*)⁴⁷⁴. Джон Брамхолл, епископ Дерри и впоследствии архиепископ Армы, употреблял понятия «Английская церковь» (*the English Church*)⁴⁷⁵ и «Английское вероисповедание» (*the English communion*)⁴⁷⁶ наравне с понятием «Церковь Англии», хотя и подразумевал в составе последней «не только английский народ (*the English nation*), но и *английское* [курсив наш – И.Ф.] владение (*the English dominion*), включающее британских и шотландских, или ирландских христиан, ибо Ирландия была истинной *Scotia major* [Великая Шотландия – И.Ф.]»,⁴⁷⁷ что отражало «имперскую» идеологию английской монархии династии Стюартов, первый представитель которой в своей речи к обеим палатам Парламента заявил, что:

«... в стремлении к союзу (*union*) моя единственная цель – это успех вашей Империи (*Empire*), располагающейся в Англии».⁴⁷⁸

Понятия «Английская церковь» (*the English church*)⁴⁷⁹ и Церковь Англии⁴⁸⁰, аналогичные таким понятиям как «церковь Александрии» (*church of Alexandria*)⁴⁸¹, «церковь Антиохии» (*the church of Antioch*)⁴⁸²,

⁴⁷³ LEP, Preface, iii:7.

⁴⁷⁴ LEP, Preface, iv:6; viii:13;

LEP III, i:10, 14; v:1; vii:4;

LEP IV, iv:2, 3; v:1; vi:1; xi:1; xii:5, 8; xiii:1, 5, 10; xiv:1, 6;

LEP V, iv:1; xix:2; xxix:7; lxxviii:1, 12; lxxii:1; lxxiii:8; lxxv:1; lxxviii:12; lxxxi:5, 12;

LEP VI, iv:15;

LEP VII, xiv:6, 7, 9, 12; xvii:1; xxiv:7;

LEP VIII, i:2; vi:11; vii:6.

⁴⁷⁵ См., например: *Bramhall J. An Answer to M. De La Milletiere // Bramhall J. Works. Vol. I. Oxford: John Henry Parcker, 1842. P. 52, 67; Idem. A Just Vindication of the Church of England // Bramhall J. Works. Vol. I. P. 96, 115, 129, 146, 147, 175, 179, 189, 192, 207, 228, 230; Idem. A Replication to the Bishop of Chalcedon // Bramhall J. Works. Vol. II. Oxford: John Henry Parcker. P. 44, 46, 48, 49, 54, 71, 95, 98, 101.*

⁴⁷⁶ *Bramhall J. A Replication to the Bishop of Chalcedon. P. 49.*

⁴⁷⁷ *Bramhall J. A Just Vindication of the Church of England. P. 113.*

⁴⁷⁸ *James I. A Speech to Both the Houses of Parliament, Delivered in the Great Chamber at White-Hall. (31 March 1607) // James I. The Political Works of James I. Oxford: Oxford University Press, 1918. P. 304.* Как показал К. Фирт (С.Н. Firth) в статье *The British Empire* (*Scottish Historical Review*. 1918, Vol. XV (59). P. 185-186), если в эпоху Генриха VIII под словом «империя» понималась «страна, суверен которой не признает вассальной зависимости от какого-либо иностранного правителя», то позднее оно стало обозначать «составное государство, образованное объединением (*union*) двух или более государств.»

⁴⁷⁹ *Stillingfleet E. Origines Britannicae; or, The Antiquities of the British Churches // Stillingfleet E. Works. Vol. III. London: J. Neptinstall, 1710. P. 134*

⁴⁸⁰ См., например: *Ibid. P. 91, 108.*

⁴⁸¹ См., например: *Ibid. P. 56.*

«Галликанская церковь» (*the Gallican church*)⁴⁸³, «Римская церковь» (*the Roman church*) / «церковь Рима» (*the church of Rome*) / «Римский патриархат» (*the Roman Patriarchate*),⁴⁸⁴ и т.п., которые обозначают поместные церкви, использует Эдвард Стиллингфлит (17 апреля 1635 – 27 марта 1699). В качестве более общих он использует понятия «Западной Церкви» (*Western Church*) и «Восточной» (*Eastern Church*) или «Греческой Церкви» (*Greek Church*).⁴⁸⁵ С XVIII века и в XIX веке наиболее часто Церковь Англии обозначается в источниках термином *The Establishment, the Established Church, the English establishment* («государственная, официальная церковь; Английская государственная церковь»)⁴⁸⁶, о причинах чего будет сказано в следующей главе. В XIX веке не менее распространенными стали термины *the reformed Catholic Church* («реформированная Кафолическая Церковь»)⁴⁸⁷ и *the reformed Episcopal Church* («реформированная Епископальная Церковь»)⁴⁸⁸.

3.2 Anglicanism и Anglican: эволюция понятий. «Англиканство» – в качестве уничижительного термина – мы обнаруживаем в римско-католических памфлетах 1616 г.⁴⁸⁹ Французская форма *anglicanisme*, скорее всего по аналогии с *gallicanisme*, появляется в 1817 году в работе Фелисите-Робер де Ламеннэ (19 июня 1782 – 27 февраля 1854) «Опыт о равнодушии к вопросам веры» (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*).⁴⁹⁰

⁴⁸² См., например: Ibid. P. 67, 78, 86, 136.

⁴⁸³ См., например: Ibid. P. 111, 123, 134, 135, 137, 144, 145.

⁴⁸⁴ См., например: Ibid. P. 37, 65, 79, 82, 89, 108, 134, 135, 142, 144, 145, 147.

⁴⁸⁵ См., например: Ibid. P. 55, 80, 88, 136, 137, 142, 143, 422.

⁴⁸⁶ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 33. См. например: Hook W.F. A church dictionary. London: John Murray, Albemarle Street, 1887. P. 326, 434, 679; A Call to Unanimity in the Established Church, by a Clerical Member. London: W. Syle, 1816. В частности, в литературных источниках: см. например, Trollope A. The Warden. London: Penguin English Library, 2012. P. 30, 48, 78; Trollope A. The Barchester Towers. London: Penguin English Library, 2012. P. 23, 72; Biographical Notice of the Author // Austen J. Northanger Abbey and Persuasion. Vol. I. London: John Murray, Albemarle Street, 1818. P. xvi.

⁴⁸⁷ Hook W.F. An Attempt to Demonstrate the Catholicism of the Church of England and the other Branches of the Episcopal Church: In a sermon preached in the Episcopal Chapel at Stirling, on Sunday, March XX, MDCCCXXV, at the consecration of the Right Rev. Matthew Lascombe. London, 1825. P. 24-25.

⁴⁸⁸ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 34.

⁴⁸⁹ Milton A. Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600–1640. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. P.379.

⁴⁹⁰ «Истинная Церковь является вселенской, вы же, возникшие только вчера, и каждая из ваших сект, взятая отдельно, вряд ли известна в [каком-либо] уголке земного шара: поэтому считайте, если возможно, во Франции, в Англии, в Германии множество различных (веро-)учений

Общепризнанным ныне является мнение, что «Англиканство» в привычной форме – *Anglicanism*, «является неологизмом 1830-х годов»⁴⁹¹: Джон Генри Ньюмен, которого раздражали «национальные аспекты английской религии»⁴⁹², впервые использует этот термин⁴⁹³ в 1837 году в своих «Лекциях о пророческом служении Церкви, рассматриваемом в отношении к романизму и народному протестантизму» (*Lectures on the Prophetical Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism*)⁴⁹⁴ «для описания религии отцов Англиканства XVII и XVIII веков, которую он рассматривал как *via media* между ‘Романизмом’ и ‘народным протестантизмом’»⁴⁹⁵.

Термин *Anglican* является производным от латинского *Anglicanus* (лат. «англичанин, английский»; например, *populum Anglicanum* – «английский народ»⁴⁹⁶, *sermo Anglicanus* – «английский язык, английская речь»⁴⁹⁷, *Anglicanum clerum* – «английский клир»⁴⁹⁸) и использовался в качестве прилагательного со второй четверти – середины XVII века, но не является обозначением теологической системы, аналогично «кальвинизму» или «романизму» (*Romanism*):⁴⁹⁹ он служил лишь для различения Английской церкви и ее прихожан, с одной стороны, и иных поместных церквей – с другой, и имел лишь одно значение – «английский».⁵⁰⁰ Так, англо-валлийский историк и писатель Джеймс Хауэлл (ок. 1594–1666) писал ок. 1635 года:

объединены под общим именем лютеранства, кальвинизма, англиканства и т.д. каждая семья представит вам иную религию.» *De la Mennais F.* Essai sur l'indifférence en matière de religion. Vol.1. Paris: A la Librairie de la Société Typographique de Méguignon Fils, 1823. P. 197 (перевод И.А. Фадеева); *Avis P.* The Identity of Anglicanism. P. 20; *Avis P.* What is 'Anglicanism'? // Study of Anglicanism. P. 461.

⁴⁹¹ Sykes S. The Genius of Anglicanism // The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism / Ed. Rowell G. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2009. P.227.

⁴⁹² Ibid.

⁴⁹³ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 35.

⁴⁹⁴ Newman J.H. Lectures on the Prophetical Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism. London: J.G. & F. Rivington; Oxford: J.H. Parker, 1837. P. 21.

⁴⁹⁵ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 35.

⁴⁹⁶ См. например: Parker M. De antiquitate Britannicae Ecclesiae. P. 61, 75, 134, 525.

⁴⁹⁷ См. например: Ibid. P. 111, 493, 505.

⁴⁹⁸ См. например: Ibid. P. 267, 433, 435, 485, 525.

⁴⁹⁹ Nockles P. The Oxford Movement in Context. P. 40.

⁵⁰⁰ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 35.

«Они все сходятся в своем противостоянии Римской Церкви (*Roman Church*), как и те, кто придерживается английского (*Anglican*), шотландского (*Scotian*), французского (*Gallic*), страсбургского (*Argentine*)⁵⁰¹, саксонского (*Saxon*), вюртембергского (*Wurtembergic*), гейдельбергского (*Palatine*) и бельгийского (*Belgiac*) исповеданий».⁵⁰²

По этой причине использование этого термина было очень ограниченным, так как он, не будучи конфессиональным маркером, не мог служить, например, различению между Церковью Англии и реформационными церквями в Англии, которые также были «английскими».⁵⁰³

Наиболее ранние примеры употребления понятия *Anglican* – как обозначающего индивидуальное членство в Английской церкви – относятся к 1797 году⁵⁰⁴, а также встречаются в работе Дж. Ст. Фабера *Thoughts of the Calvinistic and Arminian Controversy* (1804)⁵⁰⁵. В 1820-х годах мы встречаем изолированные примеры употребления прилагательного *Anglican* для описания конгрегаций Церкви Англии на континенте⁵⁰⁶. Как отмечает Колин Подмор, употребление таких понятий как *Anglican Church* («Англиканская церковь») и *Anglican Bishops* («англиканские епископы») получает широкое распространение в 1840-х годах, особенно в «высокоцерковных» кругах, однако в каждом случае употребления прилагательного *Anglican* его возможно заменить на прилагательное *English* («английский»), так как последнее продолжало оставаться «церковным» синонимом первого и, следовательно, в таком качестве не могло использоваться для обозначения церквей в Шотландии и Америке.⁵⁰⁷

⁵⁰¹ Речь идет об исповедании, которое было представлено в 1530 году императору Карлу V послом четырех имперских городов - Страсбурга, Констанца, Меммингена и Линдау. Римское название Страсбурга было Аргенторат (*Argentoratum* или *Argentorate*).

⁵⁰² Howell J. Letter X. To Doctor B // *Epistolae Ho-Elinae. The Familiar Letters of James Howell*. In IV vols. Vol. III. Boston & New York: Houghton, Mifflin and Co., 1907. P. 41.

⁵⁰³ Ibid.

⁵⁰⁴ Anglican // Online Etymology Dictionary [URL:

http://www.etymonline.com/index.php?term=Anglican&allowed_in_frame=0] (дата обращения 08.09.2014)

⁵⁰⁵ Nockles P. *The Oxford Movement in Context*. P. 40.

⁵⁰⁶ См., например: «...прочие англиканские церкви в Российской империи»

(E. Law to E.C. Disbrowe, 20 August 1825 // *Lambeth Palace Library. Fulham Papers/Howley*, vol. 4. P. 1013).

⁵⁰⁷ Podmore C. *Aspects of Anglican Identity*. P. 35.

В трактарианской литературе (вторая половина XIX века) термин приобретает ограниченно узкое значение, то есть предполагает некое конкретное понимание Церкви Англии, а не простое членство в ней. Так, Уильям Гресли использует термин *Anglican* («англиканин») как взаимозаменяемый с *a High Churchman* («представитель высокой церкви», «высокоцерковник») и антонимичный понятию «евангелик», которое, в свою очередь, синонимично слову «пуританин».⁵⁰⁸ Термин «англиканин» не только приобрел в глазах многих «высокоцерковные» коннотации, но стал практически синонимичным с «пьюсеист» (*Puseyite*), то есть сторонник Оксфордского движения!⁵⁰⁹ Даже первое издание «Краткого оксфордского словаря современного английского языка», вышедшее в 1911 году, фиксирует следующее значение для слова *Anglican*: «(Последователь) реформированной церкви Англии, особенно высокоцерковных принципов».⁵¹⁰

По всей видимости, епископалиане США первыми стали использовать понятие *Anglican Church* («Англиканская церковь») для обозначения Церкви Англии и епископальных церквей в Америке и Шотландии.⁵¹¹ Колин Подмор утверждает, что первым этот термин использовал представитель Епископальной Церкви США при Восточных патриархатах, проживавший в Константинополе.⁵¹² Но в самой Великобритании и ее колониях понятие *Anglican* продолжало применяться исключительно к Церкви Англии и отличало ее от американской и шотландской епископальных церквей.⁵¹³ Согласно К. Подмору, термины «англиканский» и «Англиканское Сообщество», а, следовательно, и термин «англиканин» в современном нам

⁵⁰⁸ *Gresley W.* Real Danger of the Church of England. P. 5–6; *Gresley W.* A Second Statement on the Real Danger of the Church of England. London: James Burns, 17 Portman Street, Portman Sq., 1846. P. 15–16.

⁵⁰⁹ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 40.

⁵¹⁰ “(Adherent) of the reformed church of England, esp. of High Church principles. Hence Anglican – ism, n. (The Concise Oxford Dictionary of Current English. The First Edition 1911. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 32.)

⁵¹¹ *Podmore C.* Aspects of Anglican Identity. P. 36.

⁵¹² *Podmore C.* Aspects of Anglican Identity. P. 36. («Город на Босфоре» продолжал сохранять это имя, параллельно с турецким «Стамбул» (от греч. «εις την πόλιν» – «в город»), до создания Турецкой республики в 1923 году.)

⁵¹³ Colonial Church Chronicles, and Missionary Journal. Vol. 8, 1855. P. 64.

значении становятся относительно общепринятыми, начиная с 1867 года, когда была созвана Первая Ламбетская Конференция⁵¹⁴. Однако важно подчеркнуть, что ни в XIX в., ни в начале XX в. вышеуказанные понятия не освободились от национальной коннотации.

Даже в XIX в. авторы как в Англии, так и за ее пределами продолжали использовать слово *Anglican* в чисто национальном значении. Так, американский дипломат и филолог Джордж П. Марш (15 марта 1801 – 23 июля 1882) в «Лекциях об английском языке» (1860 г.) употребляет обсуждаемое понятия в значении «английский»: он пишет об «английском народе» (*the Anglican people*⁵¹⁵), «английской речи» (*the Anglican speech*⁵¹⁶), «английском языке» (*the Anglican tongue*⁵¹⁷), «нашем общем английском диалекте» (*our common Anglican dialect*⁵¹⁸), «английской [языковой] семье» (*Anglican family*⁵¹⁹), «английском словаре» (*the Anglican vocabulary*⁵²⁰), «[человеке,] говорящем на английском» (*the Anglican speaker*⁵²¹), «английской нации» (*the Anglican race*⁵²²), «ранней английской версии [текста]» (*the early Anglican version [of the text]*⁵²³), «нашей английской памяти» (*our Anglican memories*⁵²⁴), «английской прессе» (*the Anglican press*⁵²⁵), «английской газете» (*the Anglican newspaper*⁵²⁶) и «английской поэзии» (*Anglican poetry, Anglican verse*⁵²⁷).

А британский искусствовед, социальный мыслитель и филантроп Джон Раскин (8 февраля 1819 – 20 января 1900) аналогичным образом повествует о

⁵¹⁴ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 37.

⁵¹⁵ Marsh G.P. Lectures on the English language. New York: Scribner, Armstrong, & Co., 1877. P. 9, 18, 393, 587, 618, 619, 628, 665.

⁵¹⁶ Ibid. P. 15, 48, 105, 380, 675.

⁵¹⁷ Ibid. P. 111, 117, 132 (n.), 481 (n.), 498, 525, 631, 684.

⁵¹⁸ Ibid. P. 87.

⁵¹⁹ Ibid. P. 568, 621.

⁵²⁰ Ibid. P. 613.

⁵²¹ Ibid. P. 439.

⁵²² Ibid. P. 98, 187, 664.

⁵²³ Ibid. P. 165.

⁵²⁴ Ibid. P. 348.

⁵²⁵ Ibid. P. 439.

⁵²⁶ Ibid. P. 443.

⁵²⁷ Ibid. P. 542, 546.

«тихом английском характере (*Anglican character*) [короля] Ричарда [I]»⁵²⁸, а также о художнике, изображающем «английский» и «флорентийский» сюжеты (*Anglican subject and the Florentine's*)⁵²⁹. На этом фоне Третья Ламбетская конференция (1888 года) говорит об Англиканском Сообществе как об объединении церквей, соединяющих «англоязычные народы» (*the English-speaking races*).⁵³⁰ В 1908 году, во время заседаний Всеангликанского конгресса (*Pan-Anglican Congress*),⁵³¹ настоятель Вестминстерского аббатства Армитаж Робинсон посчитал возможным утверждать, что «идеальная функция Англиканского Сообщества – выражать духовные надежды и направлять действия англо-саксонской нации»⁵³², а епископ Кинсолвинг, представлявший Американскую церковную миссию в южной Бразилии (*Bishop Kinsolving, American Church Mission in Southern Brazil*), предлагая возможный план по воссоединению с Католической церковью, призывал:

«Вращивайте Англиканское Сообщество повсюду, превратите его в Сообщество, распространенное по всей земле, разверните его знамя перед людьми всего мира, и это приблизит день, когда Рим и Кентерберри смогут стоять бок о бок [друг с другом – *И.Ф.*]. Направляйте *англо-саксонский епископат и церковь* [курсив наш – *И.Ф.*] с культурой и литургией, Библией и библейской литературой. Направляйте эту церковь... туда, где суеверия наиболее сильны...».⁵³³

В свете вышеизложенного становится понятным, почему Питер Ноклз утверждает, что «термин *Anglican* – относительно современный по своему происхождению»⁵³⁴. Обнаруживается ситуация, в которой у понятия *Anglican* имеется два разных значения, одно из которых носит национально-

⁵²⁸ *Ruskin J. Fors clavigera. In VIII vols. Vol. I. London: G. Allen, 1871. P. 17;*

⁵²⁹ *Ruskin J. Fors clavigera. In VIII vols. Vol. V. London: G. Allen, 1875. P. 308*

⁵³⁰ См., например: резолюции 12 и 13 [URL: <http://www.lambethconference.org/resolutions/1888/>] (дата обращения 08.09.2014)

⁵³¹ Всеангликанский конгресс 1908 года состоялся в Лондоне в преддверии Пятой Ламбетской конференции. Конгресс собрал 17 000 человек, представлявших клир и мирян.

⁵³² «The ideal function of the Anglican Communion is to express and guide the spiritual aspirations and activities of the Anglo-Saxon race» (*Pan-Anglican Congress: Special Report of Proceedings &c. London: Printing-House-Square, 1908. P. 40.*)

⁵³³ «Plant the Anglican Communion everywhere, make it a world-wide Communion, unfurl her standard to the peoples of all the world, and that will bring closer the day when Rome and Canterbury can stand together side by side. Send the Anglo-Saxon Episcopate and Church with culture and Liturgy and Bible and Biblical literature. Send this Church... where superstition is strongest...» (*Pan-Anglican Congress, vol. V, London: SPCK, 1908. P. 294.*)

⁵³⁴ *Nockles P. The Oxford Movement in Context. P. 39.*

этнический характер («английский»), а второе – указывает группу независимых церквей, объединенных общей исторической связью с Английской церковью.

Все вышесказанное приводит нас к следующим промежуточным **выводам:**

- использование термина *Anglican* и связанных с ним понятий (*Anglicanism* – «Англиканство», *Anglican church* – «Англиканская церковь» и т.п.), имеющих специфическое конфессиональное значение в рамках английской религиозной истории XVI – первой половины XIX вв., является нарушением принципа историзма и, соответственно, может считаться впадением в анахронизм;
- представляется, что наиболее адекватным является принятое в исторической науке употребление понятия «Английская церковь» (*the English Church*) или «церковь Англии» (*church of England*) для описания церковной организации на территории Англии до XVI века и, следовательно, «Церковь Англии» (*Church of England*) или «реформированная Церковь Англии» (*reformed Church of England*) – для описания организации после XVI века, допуская определенную степень синонимичности этих понятий;
- говоря об англиканском вероучении и проблеме англиканской идентичности, мы обращаемся в первую очередь к источникам второй половины XIX – начала XXI веков, в то время как для исследования проблемы конфессиональной самоидентификации Церкви Англии и ее вероучения мы должны принимать во внимание источники как средневекового периода, так и те, которые были созданы в XVI – XVII веках.

Необходимо подчеркнуть факт, что понятия *Anglican* («англиканин», «англиканский»), *Anglicanism* («Англиканство») и *Anglican Communion* («Англиканское Сообщество») **не фигурируют** (sic!) в документах, формально отражающих идентичность и самопонимание Церкви Англии.

Например, Колин Подмор отмечает, что даже в одном из таких основных документов – уже упомянутой выше Декларации согласия – отсутствует упоминание Англиканского Сообщества и термин *Anglican*: «в действительности, не появляются они и ни в одном другом из канонов Церкви Англии»⁵³⁵.

Здесь и далее мы сталкиваемся с парадоксом: более чем возможно рассуждать об аспектах идентичности Церкви Англии без обращения к Англиканскому Сообществу, однако невозможно рассматривать аспекты идентичности последнего, не обращаясь к первой. Как метко замечает К. Подмор, «157 лет, прошедшие с момента первого известного употребления имени “Англиканское Сообщество”, составляют незначительную часть истории Церкви Англии – лишь треть от периода, начавшегося с отделения от Рима, и не более десятой части – с миссии св. Августина в Кентербери»⁵³⁶. И в то время как некоторые церкви Сообщества рассматривают, хотя бы в исторической перспективе, Церковь Англии как свою кирихиальную церковь, аналогичные сантименты в последней исторически направлены не к Сообществу, а к Католической церкви. Расторжение связей с ней является для Церкви Англии непосредственным событием ее истории, чего нельзя сказать об остальных церквях, входящих в Сообщество. Более 950 лет общения Английской церкви с Римом – это период, который в два раза превосходит историческое время после разделения. Видение Римской церкви как «материнской» для Церкви Англии ведет к ее первостепенному определению не как одной из церквей Англиканского Сообщества, но как двух провинций Западной Церкви. «Церковь Англии – это Католическая Церковь в Англии»⁵³⁷. Возможно, что в этом контексте немаловажным является резолюция, принятая Генеральным Синодом Церкви Англии в 1984 году, в которой Синод согласился начать разработку законодательства, допускающего женщин к священническому служению «в провинциях

⁵³⁵ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 37.

⁵³⁶ Ibid.. P. 38.

⁵³⁷ Neil S. Anglicanism. Harmondsworth: Penguin, 1965. P. 417.

Кентерберги и Йорка» [курсив наш – И.Ф.].⁵³⁸ Таким образом, можно утверждать, что *Церковь Англии, с точки зрения ее самопонимания, не является «англиканской»* (в том же смысле, в котором англиканскими являются остальные церкви, входящие в Англиканское Сообщество), *а наследует средневековой католической церкви в Англии.*

В финале первой главы становится возможным сформулировать следующие **выводы**:

- 1) Понятие «протестантизм» как категория анализа противоречит логике родовидовой классификации, поэтому его использование для классификации христианских конфессий (в классической схеме: «Римокатолицизм – Православие – Протестантизм») является логической ошибкой и влечет за собой негативные методологические последствия. (В этой связи мы считаем необходимым в нашем дискурсе исключить использование этого понятия).
- 2) Применительно к Церкви Англии понятие *protestant* («протестантский», «протестант»), закрепившееся в традиционной историографии, требует уточнения. Мы считаем необходимым свести содержание данного понятия до административно-юридического, означающего независимость от административной и духовной юрисдикции Римского Понтифика.
- 3) В период XVI–XX веков понятие *Anglican* имело значение «англичанин», «английский». Лишь в течение XX века оно постепенно начинает приобретать дополнительное значение, превращаясь в один из маркеров конфессиональной идентичности церквей, входящих в Англиканское Сообщество, а также составляющих «Истинное англиканское движение». Таким образом, прилагательное *Anglican* сохраняет два пересекающихся, но не синонимичных значения:

(а) «Церковь Англии; <нечто/некто> относящийся к государственной церкви Англии»;

⁵³⁸ The Ordination of Women to the Priesthood: A Second Report by the House of Bishops of the General Synod of the Church of England. London: Published by the General Synod of the Church of England, 1988. P. 4.

(б) «имеющий отношение к любой церкви, связанной с Церковью Англии узами евхаристического общения или истории».

Различение между двумя этими значениями и соответственное их применение более точно, на наш взгляд, отражает самоидентификацию Церкви Англии, которая не имеет референций к Англиканскому Сообществу.

- 4) Ни в одном из своих официальных документов, которые бы имели непосредственное отношение к ее самопониманию, Церковь Англии не упоминает ни «Англиканство», ни «Англиканское Сообщество». Вместе с этим, принимая во внимание уникальные отношения между Английской церковью и Английской Короной, а также историческую память о связи с Церковью Рима, мы можем утверждать, что Церковь Англии не является англиканской в том смысле, в котором англиканскими являются остальные церкви Англиканского Сообщества или церкви «Истинного англиканского движения». Последние, если принять во внимание, сказанное в пункте 3, на поверку являются «англиканскими» только в предикативном (а не конфессиональном) смысле, т.е. в силу своего общения (или исторической связи) с «единственно подлинной» англиканской (т.е. английской) церковью – Церковью Англии. И именно эта связь в течение XX века становится маркером их конфессиональной идентичности.

ГЛАВА 2. МОНАРХИЯ КАК ФАКТОР КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЦЕРКВИ АНГЛИИ

Как уже было сказано нами в первой главе, учение о королевской супрематии являлось одним из центральных элементов Елизаветинского устройства, а начиная с Ричарда Хукера и Каролинских теологов XVII века, также одним из важнейших концептов ортодоксии Церкви Англии. Британский монарх, обладающий титулом «Защитника веры», продолжает играть важную роль в жизни и самопонимании Английской церкви и по сей день.⁵³⁹ Так, на официальном сайте Церкви Англии утверждается, что «Ее Величество Королева является верховным правителем Церкви Англии»,⁵⁴⁰ а ее каноническое право гласит:

«О Церкви Англии. Церковь Англии, установленная (*established*) в соответствии с законами этого королевства под властью Ее Королевского Величества, принадлежит к истинной и апостольской Церкви Христовой...» (кан. А 1);⁵⁴¹

«Об управлении Церковью Англии. Управление Церковью Англии под властью Ее Королевского Величества осуществляется архиепископами, епископами, деканами, провостами, архидьяконами и прочими клириками, и мирянами, занимающими в ней посты...» (кан. А 6);⁵⁴²

«О королевской супрематии. Мы признаем, что Ее превосходнейшее Королевское Величество, действуя в соответствии с законами этого королевства, является, после Бога, высшей властью (*power*) в этом королевстве и обладает верховной властью (*authority*) над всеми людьми и в любых делах: как церковных, так и гражданских». (кан. А 7);⁵⁴³

«О клятве верности. (*Of the Oath of Allegiance*) Каждый человек, чье избрание на архиепископскую или епископскую кафедры должно быть подтверждено; или который должен быть посвящен или переведен на любую из суффрагальных кафедр; или должен

⁵³⁹ Подраздел *Queen and the Church of England* («Королева и Церковь Англии») в разделе *Queen and the Church* («Королева и Церковь») на официальном сайте Британской Монархии. [URL: <http://www.royal.gov.uk/MonarchUK/QueenandChurch/QueenandtheChurchofEngland.aspx>] (Дата обращения 08.09.2014)

⁵⁴⁰ Раздел *Structure* («Структура»). [URL: <https://www.churchofengland.org/about-us/structure.aspx>] (Дата обращения 08.09.2014)

⁵⁴¹ *Canons of the Church of England*. P. 3.

⁵⁴² *Ibid.* P. 8.

⁵⁴³ *Ibid.* P. 9.

быть рукоположен во священника или диакона; или должен быть назначен, поставлен, получить разрешение или допущен к любому посту в Церкви Англии... должен сначала принести клятву верности (*the Oath of Allegiance*) по следующей форме: “Я, ____, клянусь быть преданным и истинно верным Ее Величеству королеве Елизавете II, ее наследникам и преемникам, в соответствии с законом. И да поможет мне Бог.”» (кан. С 13).⁵⁴⁴

Более того, начиная с правления короля Вильгельма III Оранского (4 ноября 1650 – 8 марта 1702; коронован 11 апреля 1689 г.) и его супруги, королевы Марии II (30 апреля 1662 – 28 декабря 1694), во время своей коронации британские монархи клянутся «защищать законы Божии, истинное исповедание Евангелия и протестантскую реформированную религию,⁵⁴⁵ законом установленную», а также «непоколебимо защищать и сохранять устройство Церкви Англии, ее вероучение, богослужение, дисциплину и управление, законом установленные (*established*) в Англии».⁵⁴⁶

В этой связи нам представляется необходимым рассмотреть вопрос о роли английской Короны в истории Английской церкви и ее месте в самопонимании этой церкви. Мы также постараемся показать, как изменения в конституционном строе Великобритании отразились на самопонимании Церкви Англии. В предыдущей главе мы постарались показать важность той роли, которую национальные монархия и церковь сыграли в процессе формирования английской национальной идентичности. Религиозные воззрения и нормы формировали национальную ментальность не в меньшей, если не в большей, степени, чем на нее влияла королевская власть: как верно утверждает А.Н. Крылов, «влияние политических институтов на формирование национальной идентичности сопряжено с влиянием

⁵⁴⁴ Canons of the Church of England. P. 97.

⁵⁴⁵ О значении терминов *reformed* и *protestant* см. главу первую данного исследования.

⁵⁴⁶ Полный текст коронационной клятвы Елизаветы II см. на официальном сайте Британской Монархии [URL:

<http://www.royal.gov.uk/ImagesandBroadcasts/Historic%20speeches%20and%20broadcasts/CoronationOath2June1953.aspx>]. См. также: Coronation Order of King William III. and Queen Mary II // English Coronation Records / Ed. Legg L. London: Archibald Constable & Co. Ltd., 1901. P. 326; Coronation Order of Queen Victoria // English Coronation Records. P. 368.

институтов церковных».⁵⁴⁷ Более того, когда речь идет о самоидентификации, то следует помнить, что она, как мы уже отмечали ранее, происходит в диалектическом взаимодействии с внешней идентификацией. При этом, как замечает Р. Брубейкер, именно государство «является одним из важнейших агентов идентификации и категоризации».⁵⁴⁸ оно монополизирует (или стремится к этому) как легитимное применение физической силы, так и легитимную символическую власть, которая «включает власть именовать, идентифицировать, категоризировать и устанавливать, что есть что и кто есть кто».⁵⁴⁹ В Англии, где, как мы постараемся показать, уже с эпохи Средних веков государство и церковь были неразрывно связаны, а с XV–XVI века первое *de facto* и *de jure* поставило последнюю под полный контроль, процесс конфессиональной самоидентификации совпадал с процессом идентификации государством своих подданных, что нашло выражение и в политико-юридической области.

На этом уровне происходило взаимопроникновение национального и религиозного самосознания, что сопровождалось, помимо прочего, «сращиванием» традиций религиозных и традиций национальных.⁵⁵⁰ «Сращивание религиозной и национальной идентичности происходило в контексте внешней и внутренней идентичности религии, конфессии и доминирующего в рамках конкретной территории этноса».⁵⁵¹

Одним из факторов такого сращивания является право Короны назначать епископов Церкви Англии, т.е. право светской инвеституры. Следует отметить, что вопрос о соотношении *sacerdotium* («священство») и *regnum* («царское достоинство», «царская власть»), лежащий в основании споров вокруг инвеституры, выражался в формах, которые стали одними из основных причин разногласий между английскими королями, Английской

⁵⁴⁷ Крылов А.Н. Религиозная идентичность. С. 180, 181.

⁵⁴⁸ Брубейкер Р. Этничность без групп. С. 91.

⁵⁴⁹ Там же.

⁵⁵⁰ Там же.

⁵⁵¹ Там же. С. 181; В качестве иллюстрации см., например: Копылов И.А. Арианство и проблема германской этнорелигиозной идентичности в Вандальской Африке // *Lanterna postra*. К юбилею профессора Ии Леонидовны Маяк: сборник статей / Отв. ред. С.Ю. Сапрыкин; отв. секретарь. Н.В. Бугаева. СПб.: Алетейя, 2014. С. 377–387.

церковью и папством. Так, представления о божественном происхождении королевской власти и вопрос об инвеституре (о том, кто имеет право назначать епископов и кому должны подчиняться епископы национальных церквей – королю или папе), рассматриваем ли мы их отдельно или, что более логично, в связи друг с другом, вовлекали все три стороны в общее проблемное поле. Заметим, что данный вопрос касался не только Англии, но и королевств континентальной Европы и был во многом обусловлен теми политическими процессами, которые происходили в Европе уже в период раннего Средневековья.

Европейские монархи, с одной стороны, преследовали достаточно благочестивые цели, с другой – не пренебрегали более прагматичными соображениями: во-первых, епископ не мог превратить вверенные ему земли в наследственные владения, во-вторых, ввиду того, что назначение епископа зависело от короля, последние надеялись обрести в первых надежных союзников.⁵⁵² Будучи избран, кандидат на ту или иную кафедру должен был принести *de facto* вассальную присягу королю, после чего получал из рук последнего символы своего сана – пасторал и кольцо (по крайней мере, до XII века). Как замечает К. Кашинг, хотя новоизбранный епископ должен был быть посвящен другими епископами, «многим казалось, что в обряде инвеституры король соделывал священника епископом, как будто епископский сан находился в его руках и, таким образом, был его даром (что часто соответствовало действительности)».⁵⁵³ Стоит, тем не менее, заметить, что первое серьезное выступление против этой практики произошло лишь в 1031 году на соборе в Бурже. И только в 1050-х годах по инициативе кардинала Гумберта Сильва-Кандидского (1000/1015 – 05 мая 1061) началась целенаправленная кампания против светской инвеституры, которую многие клирики и миряне рассматривали как вид симонии. Гумберт Сильва-Кандидский наиболее известен как папский легат, возглавивший посольство

⁵⁵² Там же. С. 394.

⁵⁵³ *Cushing K. Reform and the Papacy in the Eleventh Century. P. 106.*

в Константинополь, отправленное туда папой-реформатором Львом IX (21 июня 1002 – 19 апреля 1054) для переговоров с императором Константином IX Мономахом (ок. 1000 – 11 января 1055) и патриархом Михаилом I Керуларием (ок. 1000 – 21 января 1059),⁵⁵⁴ а также своим трудом *Libri tres adversus Simoniacos* (лат. «Против симониан, в трех книгах»), который он завершил в 1057 году. Гумберт призывал к отмене инвеституры на том основании, что она, по его мнению, делала неизбежными моральные и финансовые нарушения среди клира.⁵⁵⁵ Однако не существует никаких свидетельств того, что идеи кардинала Сильва-Кандидского нашли широкий отклик у церковного руководства вплоть до второй половины понтификата Григория VII (1015/1028 – 25 мая 1085).

Вопрос о том, что заставило этого папу запретить инвеституру, до сих пор остается предметом дебатов среди историков: известно, что, когда трактат Гумберта был написан, Григорий служил папским легатом в Германии и без всяких колебаний принял участие в епископском посвящении Гундекара II Айхштетского (1019–1075),⁵⁵⁶ известного своей работой *Vitae Pontificum Eystettensium* (лат. «Жизнеописания епископов Айхштетских»). Последний к тому моменту уже прошел обряд инвеституры, получив пасторал и кольцо из рук Агнес де Пуатье (нем. *Agnes von Poitou*, ок. 1025 – 14 декабря 1077) – императрицы Священной Римской империи, которая выполняла функции регента в период между 1056 и 1062 гг. Открытым продолжает оставаться также вопрос о том, действительно ли папа Григорий запретил инвеституру, как это обычно утверждается, на Великопостном синоде 1075 года⁵⁵⁷. Никакого документа, подтверждающего это, у нас не имеется, однако большинство исследователей полагается на свидетельство

⁵⁵⁴ Во время своей поездки через Апулию в 1053 году Гумберт получил от Иоанна, епископа Трани, письмо епископа Охридского Льва (ум. 1056), в котором критиковались западные обряды и практики. Переведя письмо с греческого на латынь, Гумберт передал письмо Папе, который распорядился составить официальный ответ. Эти события и послужили причиной посольства кардинала Гумберта в Константинополь. В этой поездке его сопровождали Фридрих Лотарингский (ок. 1020 – 29 марта 1058), который, после смерти Льва IX, стал Папой Стефаном IX (X), и Петер, епископ Амальфи.

⁵⁵⁵ *Cushing K. Reform and the Papacy in the Eleventh Century*. P. 106.

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ 14–20 февраля указанного года.

Арнульфа Миланского в его *Liber gestorum recentium* (лат. «Книга недавних событий»), согласно которому такой запрет имел место быть.⁵⁵⁸ Даже если подобный декрет и был принят, то, как полагает К. Кашинг, он касался не всей Католической церкви, но лишь Милана и прочих североитальянских епископств.⁵⁵⁹ Декретом от ноября 1078 г. папа Григорий запретил клирикам под страхом отлучения, принимать инвеституру от мирян, а его мартовский декрет от 1080 г. наложил запрет на мирян проводить инвеституру.⁵⁶⁰

Таким образом, можно констатировать, что споры об инвеституре особенно активизируются лишь со второй половины XI века, становясь характерной чертой отношений между королями и понтификами. С учетом этого и всего вышесказанного о формировании национального самосознания в Англии, данный аспект является немаловажным, так как во многом объясняет те претензии английской Короны, которые она выдвигала в своем противостоянии с папством, утверждая, что поставление епископов в Англии и принесение ими вассальной присяги монарху являлось древним обычаем королевства. Не удивительно, что настойчивость пап, с которой они запрещали светскую инвеституру, рассматривалась английским королевским двором как новшество и посягательство не только на законные права монарха, но и на древние законы и традиции королевства, которые имели огромное значение для национальной идентичности английского народа. Запрет инвеституры, как мы уже отметили, становится важным пунктом в повестке дня сторонников церковной реформы, среди которых были и папы. Это приводит к тому, что поддержка реформ или отсутствие таковой со стороны королевской власти становится важным фактором в развитии отношений между королями Англии и папством, которые еще более

⁵⁵⁸ «...Папа, собрав римский синод, открыто запретил всем мирянам право управлять и далее владеть чем-либо из того, что было дано епископам(и) в качестве инвеституры под угрозой отлучения от церкви. Помимо этого, он провозгласил анафему всем советникам короля, и тем же угрожал королю, если он не подчинится этому установлению в ближайшее время.» (*Arnulfus Mediolanensis. Liber gestarum recentium, IV:7 / Ed. Zey C. // Monumenta Germaniae historica. Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. Vol. 67. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1994. P. 211–212.*) (перевод И.А. Фадеева)

⁵⁵⁹ *Cushing K. Reform and the Papacy in the Eleventh Century. P. 106.*

⁵⁶⁰ *Robinson I.S. Henry IV of Germany, 1056–1106. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 184.*

осложняются с появлением в 1075 году *Dictatus papae* и притязаниями епископов Рима на суверенную власть над королями.

Очевидно, что вопрос об инвеституре необходимо рассматривать в контексте развития отношений между Церковью и английской Коронай, которые выстраивались достаточно неоднозначно на протяжении веков. За неимением возможности углубляться в данные вопросы, мы лишь бегло наметим контуры этой исторической картины.

§1. Английская Корона, Английская церковь и папство до XVI в.

В правление Вильгельма I (ок. 1028 – 9 сентября 1087) в Англии продолжало существовать англосаксонское представление о том, что именно король «является главой (*master*) Церкви в своих собственных владениях»⁵⁶¹: для самого герцога Нормандского было «само собой разумеющимся, что государь играл ведущую роль в выборе епископов»⁵⁶². Именно король являлся инициатором церковных реформ в своем королевстве; наиболее успешно они проходили в Нормандии, опыт которой был перенесен Завоевателем в Англию, где «срастание церкви с государством... было, без сомнения, более глубоким, чем в какой бы то ни было христианской стране»⁵⁶³. Идея централизованной Церкви, контролируемой папой, определявшая во многом политику папства в отношении европейских монархов, являлась, как мы уже говорили выше, для первого нормандского короля Англии новшеством, нарушением традиций и обычаев, издавна принятых в его владениях. Подобный подход был бы невозможен при отсутствии каких-либо представлений о национальном характере местной церкви.⁵⁶⁴ Как свидетельствует Эадмер (1060–1126) в *Historia Novorum in*

⁵⁶¹ Brooke Z.N. The English Church and the Papacy. P. 132.

⁵⁶² Боюар М. де. Вильгельм Завоеватель / Пер. с франц. Прониной Е.А. СПб.: Евразия, 2012. С. 288.

⁵⁶³ Там же.

⁵⁶⁴ Brooke Z.N. The English Church and the Papacy. P. 132.

Anglia, Вильгельм постановил, что без королевского согласия на территории королевства невозможно:

- I. кому-либо признавать статус епископа Рима как папы;
- II. принимать любые «грамоты», исходящие от папы, и настаивать на их выполнении;
- III. ни одному из двух архиепископов королевства созывать поместные соборы, которые, в свою очередь, не могли что-либо постановить или запретить;
- IV. ни одному епископу публично обличать или подвергать отлучению кого-либо из подданных короля, уличенного в преступлении.⁵⁶⁵

Более того, представления об особой роли Короны в жизни церкви и государства были связаны с теорией о божественном происхождении королевской власти⁵⁶⁶, к которой мы обратимся чуть позже.⁵⁶⁷ Тем не менее, все это не означало, что король отрицал лидерство папы над Вселенской Церковью. Вильгельм признавал папу в качестве главы Церкви, источника власти в ней: от него архиепископы получали палий, и он же утверждал их в должности. Он же был толкователем закона Церкви и, следовательно, главным авторитетом, к которому следовало прибегать в сомнительных ситуациях: в случае разногласий между архиепископами и/или епископами,

⁵⁶⁵ «Он не желал допустить, чтобы кто-либо во всех его владениях признавал первосвященника города Рима апостольским иначе, как по его [короля] повелению, или по какому-либо соглашению принимал его грамоты, если они раньше не были показаны ему [королю]. Он не позволял примасам королевства своего, говорю я об архиепископах кентерберийском или йоркском, если те собирали под своим председательством общий синод епископов, постановить что-либо или воспретить, если это не было согласно с его волей и заранее не было им повелено. Тем более он не позволял никому из епископов своих, чтобы он публично обличал или отлучал от церкви или подвергал какой-либо [иной] церковной каре кого-либо из баронов своих или слуг, избличенного либо в кровосмесительной связи, либо в прелюбодеянии, либо в каком-либо уголовном преступлении, иначе как по его [короля] повелению». (Eadmeri Historia Novorum in Anglia... P. 10.) (перевод И.А. Фадеева)

⁵⁶⁶ О теории божественного происхождения королевской власти у папы Григория VII и ее отражении в отношениях последнего с императором Генрихом IV и королем Вильгельмом I см., например: *Robinson I.S. Pope Gregory VII, the Princes and the Pactum 1077-1080 // English Historical Review. 1979, vol. 94 (373). P. 737–750.*

⁵⁶⁷ См. также: *Theilmann J. Political Canonization and Political Symbolism in Medieval England // Journal of British Studies. 1990, vol. 29.3. P. 241–266; Richardson H. The Coronation in Medieval England // Traditio. 1960, vol. 16. P. 111–202; English Coronation Records/ Ed. Legg L., London: Archibald Constable & Co. Ltd, 1901.*
Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Пер. с фр. В.А. Мильчиной. Предисл. Ж. Ле Гофф. Науч. ред. и послесл. А.Я. Гуревича. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 204–237.

дела по таким случаям чаще всего адресовались папе так же, как и любые другие дела, выходящие за границы компетенции местных церковных судов. Однако (и таковой была позиция любого суверена в X–XI веках) случаи вмешательства папы по его собственной инициативе, которые бы вели к ограничению власти монарха над его подданными, должны были категорически пресекаться.⁵⁶⁸

Вильгельм был достаточно последователен в своем подходе к отношениям между светской властью и папством. Так, вопреки запрету папы Льва IX (21 июня 1002 – 19 апреля 1054) на соборе в Реймсе (октябрь 1049 г.), он женился на дочери графа Фландрии Бодуэна V Благочестивого (19 августа 1012 – 1 сентября 1067) Матильде.⁵⁶⁹ Это, тем не менее, не помешало ему довольно часто прибегать к помощи понтифика, а именно: когда ему потребовалась поддержка епископа Рима по вопросу о вторжении в Англию в 1066 г. (хотя есть серьезные основания считать, что Александр II никакой поддержки герцогу не оказывал, а история об этом является политическим мифом⁵⁷⁰); когда он проводил радикальную реформу в Английской церкви (присутствие папских легатов на поместных соборах, созванных в Винчестере и Виндзоре на Пасху и Пятидесятницу в 1070 г., непосредственно способствовало достижению преследуемых королем целей).

Удаление архиепископа Стиганда (ум. 1072 г.) с кафедры Кентербери (11 апреля 1070 г.) открыло путь Ланфранку из Бека (ок. 1005 – 24 мая 1089), назначение которого Вильгельм активно поддерживал: хотя Ланфранк признавал папу главой Церкви и источником церковного права,⁵⁷¹ он, тем не менее, не считал возможным для папы вмешиваться в дела провинции, подвластной архиепископу Кентерберийскому, что делало его однозначным сторонником короля, особенно в вопросе о папских притязаниях,⁵⁷²

⁵⁶⁸ Brooke Z.N. The English Church and the Papacy. P. 133–134.

⁵⁶⁹ Подробнее см.: *Боюар М. де*. Вильгельм Завоеватель. С. 123–142.

⁵⁷⁰ *Уолкер Й.* Гарольд, последний король англосаксов / Пер. с англ. Метлицкой З.Ю. СПб.; М.: Евразия – ИД Клио, 2014. С. 187–189.

⁵⁷¹ Brooke Z.N. The English Church and the Papacy. P. 128.

⁵⁷² Ibid. P. 129, 136, 146.

выразившихся в двух требованиях Григория VII: во-первых, об исправной выплате динария святого Петра и, во-вторых, о принесении ему вассальной присяги английским королем.⁵⁷³ Король согласился с первым, но категорически отверг второе.⁵⁷⁴

Начиная с правления Вильгельма II (ок. 1056 – 2 августа 1100), который, пытаясь продолжать политику своего отца, не только серьезно осложнил отношения с Римом, но и настроил против себя английский епископат, Короне становилось все сложнее сдерживать напор Римского епископа. Но и тогда было запрещено направлять апелляции в Рим без королевского согласия, папские легаты и буллы не могли прибывать на территорию королевства; проведение церковных синодов, соборов и принятие ими любых канонов также находились под королевским контролем.⁵⁷⁵

При преемнике Вильгельма II, Генрихе I (ок. 1068 – 1 декабря 1135), произошли некоторые изменения, которые, хотя и несколько меняли соотношение сил между английской Коронай и папством, тем не менее, не оказали влияния на ситуацию в целом. Согласно Лондонскому конкордату от 1107 г., проводилось четкое разграничение светской и церковной власти епископов. В результате, пользуясь этим различием, Генрих добился от папы согласия, чтобы перед посвящением епископов в сан последние приносили королю оммаж в качестве светских сеньоров. Однако, как следствие, королю пришлось отказаться от своих претензий на инвеституру.⁵⁷⁶

⁵⁷³ Об этом моменте в истории отношений между английской Коронай и Папством более подробно см.: *Brooke Z.N.* Pope Gregory VII's demand for fealty from William the Conqueror // *English Historical Review*. 1911, vol. 26 (102). P. 225–238; *Боюар М. де.* Вильгельм Завоеватель. С. 315.

⁵⁷⁴ Letter to Gregory VII (c. 1075): Giles, *Patres Eccl. Angl.*: Lanfranc, i. 32, Letter x // *Documents of the Christian Church* / Ed. Bettenson H., Maunder C. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 164.

⁵⁷⁵ *Brooke Z.N.* The effect of Becket's murder on Papal authority in England // *Cambridge Historical Journal*. 1928, vol. 2 (3). P. 213–214.

⁵⁷⁶ «В августовские календы собрание епископов, аббатов и знати королевства Лондонского состоялось в королевском дворце, и в течение трех дней подряд, в отсутствие Ансельма, между королем и епископами заключен акт о церковных инвеститурах, который славен тем, что король сделал это не по обычаю отца и брата, а в соответствии с обычаем апостольским. Ибо папа в решении, которое со времени объявления остается действительным, разрешает оммажи, которые папа Урбан, также как и инвеституры, запретил, и ввиду этого получил для себя согласие короля на инвеституры... Далее, в присутствии Ансельма и множества [других], король согласился и

В остальном стена, которой Корона отгородила Английскую церковь от папства, осталась нетронутой. Это явствует из жалоб папы Пасхалия II (ум. 21 января 1118) в его письмах к королю и епископам Англии.⁵⁷⁷ Папа с горечью писал, что:

- 1) папские письма и послы (нунции) не допускались на территорию королевства без королевского разрешения;
- 2) апелляции не посылались из Англии в Рим;
- 3) без папского согласия проводились синоды, а епископы переводились с одной кафедры на другую.

Ситуация значительно меняется после смерти Генриха I и с восшествием на английский престол Стефана Блуаского (*Stephen of Blois*; ок. 1092/1096 – 25 октября 1154), внука Вильгельма Завоевателя (по матери, Аделе Нормандской) и племянника самого Генриха. Стефан находился в долгу перед Церковью и папой за их поддержку в вопросе его интронизации в 1135 году, чему предшествовало отстранение от престола дочери Генриха Матильды (ок. 7 февраля 1102 – 10 сентября 1167). (Эти события привели к гражданской войне 1135–1153 гг., которая известна в английской историографии как «Анархия» – *The Anarchy*.) В своей хартии от 1136 года Стефан обещал сохранять «свободы Церкви», что, заметим, не являлось чем-то необычным. Аналогичную хартию даровал Церкви Генрих I, который под «свободами Церкви» понимал, в частности, неприкосновенность церковного имущества. Это обещание преподносилось как восстановление старых порядков, царивших при первом нормандском короле.⁵⁷⁸ В хартии Стефана же «свободы Церкви» получили иную, более расширенную интерпретацию:

решил, что с этого времени в остальном никогда и никто не будет поставлен в сан епископа или аббата через передачу пастырского посоха или перстня королем или рукой какого-либо мирянина в Англии; также разрешено Ансельмом, что никто, избранный прелатом в соответствии с оммажем и принявший посвящение благодаря королю, не лишится того сана, который он принял на себя. Согласно этим установлениям, почти всем церквям Англии, которые были лишены в течение долгого времени своих пастырей, по совету Ансельма и королевской знати королем были поставлены отцы [т.е. епископы – *И.Ф.*] без всякой инвеституры пастырского посоха или перстня». (Eadmeri *Historia Novorum in Anglia*... P. 186.) (перевод И.А. Фадеева)

⁵⁷⁷ Eadmeri *Historia Novorum in Anglia*... P. 228, 232.

⁵⁷⁸ *Brooke Z.N. The English Church and the Papacy*. P. 176.

король фактически терял все свои привилегии в отношении Церкви.⁵⁷⁹ Однако в 1140 году после смерти архиепископа Йоркского Турстана (ок. 1070 – 6 февраля 1140) между королем и представителями церковных реформистских кругов, бывших в основном представителями Цистерцианского ордена, возник конфликт. Последние, вдохновляемые основателем ордена Бернардом Клервоским (1090 – 20 августа 1153), желали видеть Уильяма Риевоского (*William of Rievaulx*) новым архиепископом, в то время как король намеревался выдвинуть одного из представителей династии Блуа. Бернард, заручившись поддержкой нового папы-цистерцианца Евгения III (ум. 8 июля 1153 г.), добился в 1147 г. отрешения последним королевского ставленника Уильяма Фиц-Герберта (конец XI века – 8 июня 1154 г.), которое было подтверждено Реймским собором в 1148 году. На кафедру Йорка был возведен друг Бернарда и папы Евгения Генрих Мюрдаш (*Henry Murdac*; ум. 1153 г.), бывший аббатом цистерцианского Фаунтинского аббатства в Йоркшире.

Одной из важнейших черт процесса изменения отношений между Коронай и Церковью в период правления Стефана стал вопрос о юрисдикции над монастырями. Вопрос этот, как и участие в нем Бернарда и его Цистерцианского ордена, не случайны: аббат из Клерво был убежден, что основанием и источником вдохновения для церковной реформы должно являться монашество. Как в связи с этим замечает Ж. Леклерк:

«Бернард представляет себе Церковь в некоторой степени по образцу своей общины... [он – *И.Ф.*] действует... слишком убежденный, что интересы Церкви тождественны его представлениям о них.»⁵⁸⁰

Монастыри же всегда склонялись в сторону папства, которое, особенно в период гражданской войны, гарантировало (в обмен на небольшую плату) им и их владениям защиту, которую не мог обеспечить король, и иногда даже

⁵⁷⁹ *Brooke Z.N.* The effect of Becket's murder on Papal authority in England. P. 214.

⁵⁸⁰ *Леклерк Ж.* Святой Бернард и дух цистерцианцев. М.: Издательство Францисканцев, 2013. С. 48–49.

выведение из-под епископского контроля.⁵⁸¹ В период правления Стефана количество таких монастырей увеличилось. Письма Иннокентия II (ум. 24 октября 1143) сообщают о семи случаях перехода монастырей под непосредственную юрисдикцию папы за один только апрель 1139 года.⁵⁸² В том же контексте весьма показателен случай Солсберийского собора: получив хартии, гарантировавшие безопасность этой кафедральной церкви и ее собственности, от Стефана (25 декабря 1139)⁵⁸³ и от Матильды (1142 г.)⁵⁸⁴, 26 ноября 1146 г. собор получил хартию от папы Евгения III (*Bulla Eugenii Papae confirmans possessiones et privilegia Ecclesiae Sarum*)⁵⁸⁵. Это способствовало ускорению процесса развития монастырского движения в Английской церкви, увеличению количества монастырей, что, в свою очередь, усиливало влияние папства.⁵⁸⁶ Рост числа и влияния монастырей приводил к переходу под их контроль все большего количества приходских церквей, что активно поддерживалось местными епископами, которые стремились сломать давно сложившийся в Англии обычай патронажа приходских церквей со стороны мирян.⁵⁸⁷ Однако преодолеть эту традицию не удалось, что хорошо видно на богатом материале XIV–XV вв.

Таким образом, можно предположить, что барьер между Английской церковью и папством, старательно возведенный и неустанно оберегаемый его предшественниками, при Стефане был, хотя и не полностью, разрушен. Церковь фактически освободилась от королевского контроля: папские буллы беспрепятственно достигали Англии; избрание епископов и аббатов и проведение церковных синодов стали неподотчетны королю; епископы прибывали в Рим по зову папы, несмотря на запреты со стороны монарха;

⁵⁸¹ Это *de facto* повторяло события во Франции IX века, где слабость королевской власти способствовала развитию аналогичного сценария.

⁵⁸² Brooke Z.N. The effect of Becket's murder on Papal authority in England. P. 215.

⁵⁸³ Charters and documents illustrating the history of the Cathedral, city, and diocese of Salisbury, in the twelfth and thirteenth centuries / Ed. Jones W.R. London: Eyre and Spottiswoode, 1891. P. 10–11.

⁵⁸⁴ Ibid. P. 11

⁵⁸⁵ Ibid. P. 12–13.

⁵⁸⁶ Отметим, что у монастырского движения были прочные корни в стране: большинство соборов были кафедральными церквями монастырского типа.

⁵⁸⁷ Brooke Z.N. The English Church and the Papacy. P. 186–187.

церковные апелляции направлялись епископу Рима без согласия английской Короны.

Право апелляции, стоит отметить, стало одним из важнейших пунктов в любом из собраний/кодексов церковного права: вплоть до правления Генриха VIII споры вокруг этого права будут наиболее острыми. Тем не менее, важно понимать, что, скорее всего, даже в период правления Стефана большинство дел, которые касались, например, разных аспектов государственно-церковных отношений, продолжали рассматриваться в королевском суде.⁵⁸⁸ Кроме этого, есть отдельные свидетельства того, что Стефан достаточно активно и успешно, особенно в последние шесть лет своего правления, пытался отвоевать потерянные позиции, утверждая «свою власть над епископами и клиром, вмешивался в выборы епископов и аббатов... и отказывал папскому легату Папаро в праве проехать по территории своего королевства до тех пор, пока тот не пообещал не причинять ему вреда».⁵⁸⁹

Преемник Стефана на английском престоле Генрих II Плантагенет (5 марта 1133 – 6 июля 1189) сделал восстановление барьера между Англией и папством одним из центральных пунктов своей политики: он «препятствовал направлению апелляций в Рим, игнорировал папскую юрисдикцию и вмешивался в работу английских церковных судов».⁵⁹⁰ Среди важнейших событий, которые характеризовали политику короля в вопросе отношений между Коронай и папством, следует указать:

- (а) канонизацию Эдуарда Исповедника (1003/1005 – 4/5 января 1066),
- (б) принятие так называемых «Кларендонских статут» в 1164 году и
- (в) конфликт с архиепископом Кентерберийским Томасом Беккетом и его последующее убийство 29 декабря 1170 года.

⁵⁸⁸ Brooke Z.N. The English Church and the Papacy. P. 223–224; Stenton F.M. Acta Episcoporum // Cambridge Historical Journal. 1929, vol. 3.1. P. 3.

⁵⁸⁹ Mayr-Harting H. Hilary, Bishop of Chichester (1147–1169) and Henry II // English Historical Review. 1963, vol. 78 (307). P. 211; Более подробно см.: Saltman A. Theobald, Archbishop of Canterbury. London: Athlone Press, 1956. P. 29, 34, 35, 38, 72, 109, 118–119, 124, 135, 137, 158.

⁵⁹⁰ Mayr-Harting H. Hilary, Bishop of Chichester (1147–1169) and Henry II. P. 211.

Эдуард Исповедник при жизни был известен своим религиозным рвением и верой и уже через несколько лет после смерти в 1066 г. приобрел репутацию святого среди подданных.⁵⁹¹ при отсутствии официальной канонизации, как пишет Марк Блок, его культ был весьма распространен при Генрихе I.⁵⁹² Несмотря на столь быструю *canonisatio per viam cultus*, официальное церковное признание состоялось лишь век спустя, в правление Генриха II,⁵⁹³ когда 7 февраля 1161 г. папа Александр III издал две буллы о канонизации: одна была адресована аббату и капитулу Вестминстерского аббатства, которое станет центром культа нового святого, а вторая – всему клиру.⁵⁹⁴

Генрих был наиболее заинтересован в этой канонизации.⁵⁹⁵ Как мы уже говорили чуть выше, немалую роль в отношениях между Коронай и Церковью играли представления о божественном происхождении, сакральности королевской власти. М. Блок указывает на тот факт, что:

обряд помазания монархов «после его появления в Западной Европе обретал все большее значение и престиж... он неопровержимо доказывал – во всяком случае, для представителей определенных кругов общества – квазисвященную сущность королевской власти. Императоры и короли использовали миропомазания как средство подчинить себе не только собственное духовенство, но и самого папу римского».⁵⁹⁶

Отсюда ясно, почему для сторонников церковной реформы было так важно ограничить власть королей, которая являлась несомненным

⁵⁹¹ Особенно благодаря свидетельствам о чудесах, которые он совершал при жизни и которые совершались на его могиле. Одно из наиболее ранних жизнеописаний святого, созданное, по-видимому, около 1067 года, завершается так: «Воистину открыто, как мы составили [жизнеописание] святого, до сих пор живущего в мире, также на могиле его милостивое Божество этими знаками открывает, что святой жив на небе, [при контакте] с покровом его одарены зрением слепые, укреплены в движении хромые, исцелены немощные, скорбные поддержаны утешением Бога, и за веру каждого, призывающего Его, знаки милости своей осуществляет Бог, царь царей.» (Vita Aeduardi Regis qui apud Westmonasterium requiescit // Lives of Edward the Confessor / Ed. Luard H. London: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1858. P. 435.)

⁵⁹² Блок М. Короли-чудотворцы, С. 113.

⁵⁹³ Scholz B. The Canonization of Edward the Confessor // Speculum. 1961, vol. 36.1. P.38.

⁵⁹⁴ Ibid. P. 49.

⁵⁹⁵ Ibid. P. 56; Theilmann J. Political Canonization and Political Symbolism in Medieval England. P. 244.

⁵⁹⁶ Блок М. Короли-чудотворцы. С. 206.

препятствием на их пути, сугубо земными вещами.⁵⁹⁷ Сразу заметим, что примеры английского и французского мифов о сакральности национальных монархов и о связанных с ней чудесах показывают, что Церковь проиграла на этом фронте: в XII веке повсеместно было признано, что короли являлись носителями божественной власти,⁵⁹⁸ а вера в королевское чудо просуществовала до XVIII века, учение о «божественном праве королей» – до XIX века. Тем не менее, монархам были необходимы «дополнительные» инструменты для противостояния претензиям папства, которое, как заметил Франко Кардини, «оказалось в руках группы экстремистов-реформаторов»⁵⁹⁹.

Генрих II, стремясь восстановить королевский контроль над Английской церковью, сделал канонизацию Эдуарда Исповедника одним из важнейших пунктов своей политики в отношении власти епископа Рима: так как канонизированный был королем, он в равной степени повышал престиж нынешнего монарха и королевства, а его святость, по мнению Б. Шольца, прославляла династию Плантагенетов, способствовала большей легитимации безоговорочного права наследования и давала Короне дополнительные инструменты для подчинения Английской церкви «государству и королю».⁶⁰⁰

Начиная с этого времени, образ святого короля становится центральным для сакрализации английской монархии. Особую роль в этом сыграли монахи Вестминстерского аббатства, создававшие в XIII–XIV веках легенды, легитимировавшие исключительные права этой коллегиальной церкви на проведение коронации и хранение инаугурационных инсигний: так, утверждалось, что сам св. Эдуард выбрал построенное им аббатство для этих целей.⁶⁰¹ Крепнущая в течение XIV века убежденность в том, что короли приобретают свою таинственную способность исцелять скрофулу после своего помазания, способствовала рождению специфической английской

⁵⁹⁷ См. например: *Robinson I.S.* Pope Gregory VII, the Princes and the Pactum 1077–1080. P. 737–750; *Блок М.* Короли-чудотворцы. С. 206.

⁵⁹⁸ *Scholz B.* The Canonization of Edward the Confessor. P. 57

⁵⁹⁹ *Кардини Ф.* Путеводитель по Средневековью. М.: Вече, 2012. С. 56.

⁶⁰⁰ *Scholz B.* The Canonization of Edward the Confessor. P. 57, 60.

⁶⁰¹ *Федоров С.* Liber Regalis и английские королевские инсигнии. // Власть и образ: очерки потестарной имагологии / Отв. ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. СПб.: Алетейя, 2010. С. 166.

практики, связанной с так называемыми «спазмолитическими кольцами» (*cramp rings*), которые, «по всеобщему убеждению, были способны облегчать тонические боли и спазмы и, в особенности, эпилепсию».⁶⁰² По утверждению С. Федорова, эта практика представляла собой постоянно возобновляющийся ритуал и была регулярной вплоть до начала XVI века, когда она получила новое истолкование: утверждалось, что в Вестминстерском аббатстве хранится кольцо, врученное, согласно одной из легенд, апостолом Иоанном Эдуарду Исповеднику, и что между этим кольцом и целебными золотыми кольцами существует особая связь.⁶⁰³

Сама коронация подчеркивала полубожественную природу королевской власти: в центре этого события находится специфическое действие, носящее таинственный характер, – помазание освященным елеем, которое содействовало королю *persona mixta*: с этого момента он объединял в себе функции как светского правителя, так и священника.⁶⁰⁴ Церемония коронации, совершаемая высшими руководителями Английской церкви (архиепископ Кентерберийский, коронуемый монарха, и аббат Вестминстера, наставляющий будущего короля в ночь перед коронацией и находящийся при нем в продолжение всей церемонии, упомянуты во всех чинопоследованиях⁶⁰⁵; епископы Дарема и Бата, которые поддерживают будущего короля за руки во время процессии в аббатство, упомянуты в большинстве чинопоследований⁶⁰⁶), сама выстраивалась как религиозная служба, схожая по своей структуре со службой, во время которой

⁶⁰² Там же. С. 167.

⁶⁰³ Там же.

⁶⁰⁴ English Coronation Records / Ed. Legg L., London: Archibald Constable & Co. Ltd, 1901. P. xvi. Но король не имел права совершать Мессу и таинство исповеди.

⁶⁰⁵ «Помазывать же и короновать короля Англии и королев по древнему и до сих пор общепринятому обычаю в первую очередь следует архиепископу Кентерберийскому...»; «И так как необходимо в первую очередь, перед рассказом об этих и других обрядах, рассмотреть коронацию, чтобы дополнить уже сказанное; аббат Вестминстера будет наставником государю, каким он был во все времена; на самом этом деле [коронации], воистину, он только присутствует.» (Liber Regalis // English Coronation Records. P. 81–82, 83.) (перевод И.А. Фадеева)

⁶⁰⁶ «Короля же во время коронации назначенные прелатами и монахами епископы Дарема и Бата по древнему обычаю поддерживают [за руки], в том случае, если они присутствуют.» (Liber Regalis // English Coronation Records. P. 84.) (перевод И.А. Фадеева)

совершалось посвящение епископа.⁶⁰⁷ Некоторые из регалий, использовавшиеся во время коронации, носили имя св. Эдуарда и никогда не покидали стен Вестминстерского аббатства вплоть до эпохи Протектората.

Одним из центральных моментов церемонии коронации, на котором мы считаем необходимым остановиться, является коронационная клятва. Ранние варианты содержали три обещания:

- хранить «мир для Церкви и народа»;
- бороться с жадностью и несправедливостью в обществе;
- руководствоваться справедливостью и милосердием в своих суждениях.

В Четвертом коронационном чине, который содержится в *Liber Regalis* («Королевская книга»), клятва приобрела форму вопросов, которые архиепископ Кентерберийский задавал королю. Эту форму она сохранила вплоть до XVIII века.⁶⁰⁸ Монарху сообщали, что каждый христианский король должен охранять и защищать, помимо всего прочего, епископов и церкви, вверенные пастырской заботе первых, после чего от имени Церкви главу государства просили поступать так же.⁶⁰⁹ Как замечает Г. Бернанд, выступая с такой просьбой, Церковь тем самым признавала превосходство короля. Не менее важным здесь являлась просьба Церкви к королю сохранять законы, обычаи и привилегии, которые «были дарованы клиру прославленным королем св. Эдуардом, твоим предшественником».⁶¹⁰ Таким

⁶⁰⁷ Bernard G.W. *The Late Medieval English Church*. New Haven and London: Yale University Press, 2012. P. 19; Федоров С. *Liber Regalis* и английские королевские инсигнии. С. 164.

⁶⁰⁸ English Coronation Records. P. xxviii–xxix.

⁶⁰⁹ «Господин король, мы молим тебя... дабы ты сохранил для нас и для каждого из нас привилегии канонического права и святой церкви, и соответствующие законы и справедливость. И нас и их защитой как положено делать благочестивому и христианскому королю. И так поступи по отношению к каждому епископу в этом Королевстве и пожалуй каждой церкви, вверенной их заботе». (Little Device // English Coronation Records. P. 230) (перевод И.А. Фадеева)

«Господин наш и Король! Мы молим тебя помиловать нас, даровать и сохранить для нас и для твоих церквей, вверенных нашему попечению, все канонические привилегии и все должные законы и справедливость. А также просим тебя охранить и защитить нас, подобно тому как поступал каждый добрый Король в этом королевстве, ибо должен он быть Охранителем и Защитником епископов и церквей, коими они руководят». (Coronation Order of Charles I // English Coronation Records. P. 252.) (перевод И.А. Фадеева)

«Господин наш и Король! Мы молим тебя помиловать нас, даровать и сохранить для нас и для всех церквей, вверенных нашему попечению, все канонические привилегии, должный закон и справедливость. А также молим, чтобы ты сохранил и защитил твоих епископов и церкви, находящиеся под их управлением». (Coronation Order of James II // English Coronation Records. P. 297.) (перевод И.А. Фадеева)

⁶¹⁰ «Если законы и обычаи, [полученные] от предков, справедливы, дарованы Богом и разрешены королями народу англичан, то пусть он желает их также соблюдать и разрешить народу,

образом, Английская церковь признавала, что именно канонизированный в XII веке английский король предоставил ей те привилегии и свободы, которыми она с тех пор продолжает пользоваться:

«Историческая точность этого утверждения не имеет в данном случае никакого значения. Огромное значение здесь имеет тот факт, что в коронационной литургии, в руководимой архиепископом Кентерберийским и епископами церемонии, когда Церковь просила короля защищать ее свободы, которые, по ее утверждению, даровал ей бывший король, она имплицитно признавала за королем право их даровать и подтверждать»⁶¹¹.

Кларендонские статуты, с точки зрения Генриха и его сторонников, восстанавливали древние права и привилегии Короны и обычаи королевства, которые существовали в период правления Генриха I⁶¹². Так, фактически документ запрещал без королевского разрешения отправлять апелляции в Рим,⁶¹³ клиру (архиепископам, епископам и священникам) запрещалось

подтвердив это клятвой. И особенно законы, обычаи и права, разрешенные клиру и народу славным королем Эдуардом». (*Liber Regalis // English Coronation Records. P. 87.*) (перевод И.А. Фадеева)

«Даруешь ли ты и сохранишь для народа Англии законы и обычаи, подобно тому, как древние справедливые и праведные короли даровали, а также скрепи своей печатью и утверди своим приказом, в особенности законы, обычаи и свободы, дарованные клиру и народу твоим предшественником, прославленным королем святым Эдуардом?» (*Little Device // English Coronation Records. P. 230.*) (перевод И.А. Фадеева)

«Сир! Даруете ли вы и сохраните, и своей клятвой подтвердите, для народа Англии законы и обычаи ему пожалованные королями Англии, вашими законными и набожными предшественниками, а именно законы, обычаи и привилегии, дарованные клиру прославленным королем святым Эдуардом, вашим предшественником, в соответствии с законом Божиим, истинным исповеданием Евангелия, установленным в Церкви Англии, согласующихся с прерогативами Вашего Величества и древними обычаями Королевства?» (*Coronation Order of Charles I // English Coronation Records. P. 251.*) (перевод И.А. Фадеева)

«Сир, даруете ли вы, сохраните и своей клятвой подтвердите вашему народу Англии законы и обычаи, дарованные им королями Англии, вашими законными и праведными предшественниками, а именно законы, обычаи и привилегии, дарованные клиру прославленным королем святым Эдуардом, вашим предшественником, в соответствии с законами Божиими, истинным исповеданием Евангелия, установленными в этом королевстве, и соответствующим прерогативам Вашего Величества, а также древним обычаям королевства?» (*Coronation Order of James II // English Coronation Records. P. 296.*) (перевод И.А. Фадеева)

⁶¹¹ *Bernard G.W. The Late Medieval English Church. P. 20.*

⁶¹² «В год от воплощения Господа 1164-й, в 4-й год папства Александра, в 10-й год [правления] славнейшего короля англичан Генриха II, в присутствии этого же короля, сделано это воспоминание и рассмотрение некоторой части обычаев, прав и званий своих предшественников, а именно короля Генриха, своего деда, и других, которых должно соблюдать и придерживаться в королевстве.» (*Constitutions of Clarendon // Select Charters and Other Illustrations of English Constitutional History / Ed. Davis H.W.C. Oxford: Clarendon Press, 1913. P. 163.*) (перевод И.А. Фадеева)

⁶¹³ «8. Относительно апелляций, если бы они возникли, то они должны идти от архидиакона к епископу, от епископа к архиепископу. И если архиепископ не окажется в состоянии дать справедливое решение, то

покидать пределы королевства,⁶¹⁴ а статьи VII и X запрещали, как во времена Вильгельма I, подвергать отлучению людей Короны без согласия последней.⁶¹⁵ Статья XII статута, регулирующая выборы епископов и аббатов, обеспечивала контроль над ними со стороны монарха, требуя от них принесения оммажа и клятвы верности (*homagium et fidelitatem*) перед посвящением. Кроме того, в случае вакантной кафедры король получал доход и все денежные поступления.⁶¹⁶

Судить о судьбе Кларендонских статутах однозначно, особенно после мученической смерти архиепископа Томаса Кентерберийского, представляется достаточно сложным. Примирение Генриха с папством в Авранше (*the Compromise of Avranches*), которое состоялось 21 мая 1172 года, многие исследователи рассматривали и рассматривают как акт, отменивший действие положений конституции. Однако можно утверждать, что это было далеко не так: Генрих II, а также Ричард I (8 сентября 1157 – 6 апреля 1199) и Иоанн Безземельный (24 декабря 1166 – 18 октября 1216), несмотря на свое обещание *libera electio* (лат. «свободное избрание»), продолжали держать под

последней инстанции надлежит обращаться к государю-королю, чтобы по его повелению спор был окончательно решен в курии архиепископа так, что нет надобности дальше идти без согласия государя-короля». (Constitutions of Clarendon. P. 165.)

⁶¹⁴ «4. Архиепископам, епископам и имеющим бенефиций клирикам королевства не позволено выезжать из королевства без разрешения государя-короля». (Ibid.)

⁶¹⁵ «Cap. vii. Никто, кто держит непосредственно от короля, и никто из его слуг домениальных не будет подвергаться отлучению от церкви, и земли никого из них не будут объявляться находящимися под интердиктом, если предварительно об этом не будет сделано представление государю-королю, если он будет в это время находиться в стране, или его судье, если он [король] будет находиться за пределами королевства, чтобы он по праву разрешил это дело и чтобы таким образом то, что будет относиться к королевской курии, в ней и было решено, а то, что будет относиться к церковной курии, было направлено в нее, чтобы там подвергнуться рассмотрению...

Cap. x. Кто будет из города, или из замка, или из бурга, или из домениального манора государя-короля, то, если он будет позван архидиаконом или епископом по поводу какого-либо проступка, о котором должен будет дать им ответ, и не пожелает повиноваться их призывам, вполне допустимо подвергнуть его интердикту, но не следует подвергать его отлучению прежде, чем об этом будет осведомлен главный слуга государя-короля этого поселения, чтобы он заставил его явиться и дать удовлетворение. И если слуга короля не сделает этого, сам он отдается на милость государя-короля, и после этого епископ может самого обвиняемого подвергнуть церковному суду». (Constitutions of Clarendon. P. 166.)

⁶¹⁶ «12. Когда будет оставаться вакантным архиепископство или епископство, или аббатство, или приорство на домене короля, оно должно поступать в руки его [короля], и он будет получать с него все доходы и поступления как с своих доменов. А когда придет время позаботиться о церкви, государь-король должен дать повеление высшим сановникам церкви, и в капелле самого государя-короля и по совету духовных лиц королевства, которых он позвал бы для этого. И здесь же избранный принесет феодальную присягу и клятву верности государю-королю как своему сюзерену о жизни своей и о членах и о чести своей земной без ущерба для своего духовного звания прежде, чем будет посвящен в сан». (Ibid.)

своим контролем выборы епископов и назначения на важнейшие посты в церкви, присваивать доходы вакантных кафедр.

В дальнейшем монархи придерживались той же политики: внешне назначения продолжали совершаться Папами, однако последние назначали тех, кого рекомендовал король, дававший капитулам соборов инструкции о том, кого им следует избрать.⁶¹⁷ Монархи также продолжали активно выступать против отлучения своих чиновников без королевской санкции, а папские легаты должны были обещать не причинять вреда королю и королевству, если хотели въехать на территорию Англии⁶¹⁸; даровав свободу апелляций в Рим, король следил за тем, чтобы подобные апелляции не нарушали интересы Короны⁶¹⁹. Английские короли продолжали стремиться к тому, чтобы легаты не действовали без их ведома и были резидентами государства⁶²⁰: для Короны было очень важно, чтобы права и полномочия легата давались именно английским епископам.

Ричард I, как и его отец, стремился сохранить контроль над назначениями на высшие церковные должности: в этом направлении его решающим шагом стало «объединение» высших церковных и важнейших светских постов в одних руках.⁶²¹ Таким образом, и епископ Эли Уильям (ум. 1197 г.) и архиепископ Кентерберийский Хуберт Вальтер (ок. 1160 – 13 июля 1205) были не только папскими легатами, но и канцлерами королевства и юстициариями.⁶²² Эта традиция продлилась вплоть до XVI века: Генрих VIII содействовал тому, чтобы архиепископ Йоркский Томас Уолси стал кардиналом и папским легатом.

⁶¹⁷ *Bernard G.W.* The Late Medieval English Church. P. 27.

⁶¹⁸ *Brooke Z.N.* The English Church and the Papacy. P. 216–217.

⁶¹⁹ *Mayr-Harting H.* Henry II and the Papacy, 1170-1189 // *Journal of Ecclesiastical History*. 1965, vol. 16.1. P. 40; *Brooke Z.N.* The English Church and the Papacy. P. 215.

⁶²⁰ *Brooke Z.N.* The English Church and the Papacy. P. 217.

⁶²¹ *Ibid.* P. 221.

⁶²² Уильям был назначен королем на кафедру Эли 15 сентября 1189 года. В том же году он стал канцлером королевств, а король назначил еще трех епископов: Годри де Люки (*Godrey de Luci*) на кафедру Винчестера, Ричарда ФитцНила на кафедру Лондона и Хуберта Вальтера на кафедру Солсбери. Последний станет архиепископом Кентерберийским в 1193 году и займет место канцлера королевства шестью годами позже, уже при короле Иоанне Безземельном.

Таким образом, можно утверждать – вопреки распространенному мнению (которому, в частности, следует З. Брук), – что смерть Беккета не нанесла серьезного урона королевской власти и не привела к потере Короной контроля и влияния над Английской церковью: изменилась лишь форма, то есть способы, пути, приемы и инструменты, к которым обращался король для достижения поставленных целей.⁶²³ Более того, в XIV веке королевская власть над Церковью в Англии становится более заметной. Так, принимаются антипапские статуты о провизорах в 1351 г. и о *Praemunire* в 1353 г., которые отдавали инициативу по назначению епископов в руки короля полностью: так, в течение 1360-х годов король всегда добивался поставления на епископские кафедры тех людей, которых именно он хотел на них видеть, а при Генрихе IV все номинированные им люди, за исключением двоих, как замечает Г. Бернанд, получили свои кафедры.⁶²⁴

В немалой степени процессу укрепления монаршей власти над Английской церковью способствовали события, известные как Великая схизма Запада 1378–1417 гг. (англ. *the Great Schism*, известный так же как Западная схизма, англ. *The Western Schism*, или Папская схизма, англ. *Papal Schism*). Западнохристианский мир был потрясен и дезориентирован этими событиями,⁶²⁵ моральный авторитет папства был серьезно подорван на достаточно продолжительное время,⁶²⁶ что расширило возможности королевской власти в выстраивании своей политики по отношению к Церкви: «примечательно, что церкви отдельных государств занимали свою позицию в отношении пап..., исходя из решений своих монархов; аналогично все будет происходить в эпоху Реформации XVI в.»⁶²⁷

К 1461 г. данный вопрос об инвеституре получил свое естественное разрешение: после понтификата Мартина V римские папы более не

⁶²³ *Mayr-Haring H.* Henry II and the Papacy, 1170–1189. P. 39, 40; *Bernard G.W.* The Late Medieval English Church. P. 18.

⁶²⁴ *Bernard G.W.* The Late Medieval English Church. P. 27; История Великобритании / Под ред. Морган К.О. М.: Издательство «Весь Мир», 2007. С. 224.

⁶²⁵ *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. С. 258.

⁶²⁶ *Bernard G.W.* The Late Medieval English Church. P. 18.

⁶²⁷ *Апполонов А.В., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Осипова О.В., Фадеев И.А.* Magnum Ignotum: Алхимия. Иконология. Схоластика. С. 175.

вмешивались в дела епископских интронизаций на Британских островах.⁶²⁸ Таким образом, возможно утверждать, что уже к XVI веку английская Корона *de facto* одержала верх в многовековой борьбе за право светской инвеституры.

Короли также играли важнейшую роль в делах о назначении на более низкие должности: количество представителей церкви, которые назначались писцами и счетоводами казначейства, судьями в королевских судах, шерифами и т.п., активно возрастало в XIII–XIV веках.⁶²⁹ Усиление королевского патронажа над Английской церковью⁶³⁰, активное патронирование со стороны мирян на приходском уровне, начиная с XIV века, превращало эту часть Католической церкви в церковь королевскую.

Наиболее ярким проявлением такого королевского характера Английской церкви можно считать, в частности, вопрос о налогообложении церковных доходов: может показаться поразительным, но идея Эдуарда I, высказанная им в 1279 г., о том, что клирики должны платить налоги, если не наравне, то, во всяком случае, вместе с мирянами, не наталкивалась на серьезное сопротивление со стороны английской церкви. В 1279–1280, 1283, 1286, 1291 гг. Корона собирала налоги с церкви.⁶³¹ Подчеркнем, что размер взимаемых налогов за 1291 г. стал стандартным вплоть до реформ кардинала Уолси в 1520-х годах.⁶³² Более того, чаще всего обложение Английской церкви налогами со стороны королей было вызвано необходимостью вести войны, что «неизбежно связывало церковь с дипломатическими и военными предприятиями Короны».⁶³³ При этом, периоды военных действий ярко оттеняют продолжающееся формирование английского национального самосознания. Таким образом, политическая деятельность английской

⁶²⁸ Ibid.

⁶²⁹ Bernard G.W. The Late Medieval English Church. P. 29.

⁶³⁰ Ibid. P. 31.

⁶³¹ Ibid. P. 21–22.

⁶³² Ibid. P. 22.

⁶³³ Bernard G.W. The Late Medieval English Church. P. 23.

Короны и участие в ней Английской церкви взаимосвязаны и оказывают взаимное влияние друг на друга. Как отмечает Р. Дэйвис:

«осознание своей инаковости по отношению к другим людям означало несколько больше, чем наблюдение отличительных признаков. Было достаточно легко перейти от нейтрального отношения к подозрительному, а затем – к презрению и, таким образом, к ненависти. Идентичность людей, как в средневековую, так и современную эпоху, часто подтверждалась и закреплялась на этом основании... война и конфликт были основными генераторами ненависти и, таким образом, подтверждениями *par excellence* самоидентификации людей».⁶³⁴

Военные конфликты между англичанами и тремя другими народами Британских островов (валлийцами, шотландцами и ирландцами) оказали значительное влияние на развитие всех четырех *nationes*. Поэтому Столетняя война, ставшая апофеозом англо-французского противостояния, является одним из центральных событий в истории формирования английского (и французского) национального самосознания. Особое внимание, по нашему мнению, следует уделить той роли, которую, вместе с Коронай, играла Английская церковь в этом процессе во время войны. Как верно замечает Е.В. Калмыкова, при исследовании коллективных представлений англичан в период Столетней войны

«нельзя оставить без внимания попытки королевской власти повлиять на сознание подданных, навязывая им собственное восприятие действительности. Разумеется, следует учитывать, что в эпоху Средневековья не существовало теории пропаганды (как не существовало какого-либо термина или понятия, обозначающего это явление), что методы, при помощи которых она осуществлялась, не были четко разработаны и изучены...».⁶³⁵

Представляется, что в указанный период можно говорить о двух типах пропаганды: во-первых, это светская политическая пропаганда, которая осуществлялась в первую очередь через королевские прокламации, во-вторых, пропаганда церковная, воплотившаяся в проповедях и церемониях.

⁶³⁴ Davies R.R. Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. I. Identities. P. 10.

⁶³⁵ Калмыкова Е.В. Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. С. 147.

Обоим типам посвящено немало исследований,⁶³⁶ но, по понятным причинам, мы останавливаемся лишь на втором. При этом важно подчеркнуть, что разграничение между двумя типами пропаганды носит скорее теоретический характер, о чем мы скажем ниже. Заметим здесь, что одной из основных целей этой пропаганды было доведение до широких слоев населения целей и причин политики Короны.⁶³⁷

Традиционно считают, что тесная связь между религиозными убеждениями и английским национальным самосознанием и закрепление этой связи в национальной психологии происходит лишь в XVI веке, и подчеркивают, что важнейшую роль здесь сыграли события английской реформации.⁶³⁸ Однако, как показывают современные исследования, в течение нескольких столетий до реформации официальные документы, которые требовали от церковного руководства по всей стране проведения общенациональных молитв в периоды войны, природных бедствий или эпидемий, дают возможность говорить о том, что правительство поддерживало и стремилось к максимально широкому распространению концепции, согласно которой между Богом и Англией существуют особенные отношения в духе ветхозаветного *ברית* (*брит*, ивр. «завет»), которые существовали между Господом и народом Израиля: катастрофы, которые обрушивались на королевство, представлялись божественным

⁶³⁶ Для первого типа см. например: Tudor Royal Proclamations / Ed. Hughes P.L., Larkin J.F.. Vol. I-III. New Heaven and London: Yale University Press, 1964–1969; *Doig J.A.* Political Propaganda and Royal Proclamations in Late Medieval England // *Historical Research*. 1998, vol. LXXI (176). P. 253–280; *Allan A.* Royal propaganda and the proclamations of Edward IV // *Historical Research*. 1986, Vol. LIX (149). p. 146–154; *Maddicott H.J.* The county community and the making of public opinion in 14th-century England // *Transactions of the Royal Historical Society*. 1978, vol. 28. P. 27–43. Для второго типа см. например: *Калмыкова Е.В.* Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. С. 161–187; *Bachrach D.S.* The Ecclesia Anglicana goes to War: Prayers, Propaganda, and Conquest during the Reign of Edward I of England, 1272–1307 // *Albion*. 2004, vol. 36 (3). P. 393–406; *Jones W.R.* The English Church and Royal Propaganda During the Hundred Years War // *Journal of British Studies*. 1979, vol. 19.1. P. 18–30; *Ruddick A.* National Sentiment and Religious Vocabulary in Fourteenth-Century England // *Journal of Ecclesiastical History*. 2009, vol. 60.1. P. 1–18.

⁶³⁷ «По правде сказать, с тех пор как они решили вести войну, оба короля сочли необходимым объяснить и дать понять своим людям причину их конфликта, чтобы каждый скорее стремился поддержать своего господина». *Jean Froissart*. *Chroniques*. Vol. 7. Osnabrück: Biblio-Verlag, 1967. P. 341.

⁶³⁸ См. например: *Haller W.* *Foxe's Book of martyrs and the elect nation*. London: Jonathan Cape, 1963; *Hill C.* *God's Englishmen: Oliver Cromwell and the English Revolution*. New York: Dial Press, 1970.

наказанием за национальные грехи.⁶³⁹ В публичных проповедях английский народ представлялся, подобно ветхозаветному Израилю, единой моральной общиной: проповедники употребляли знакомые прихожанам слова, прибегали к знакомым для мирян образам, хотя и стремились отстраниться от прямого цитирования, что вместе с различными риторическими приемами было призвано произвести максимальное впечатление на аудиторию.⁶⁴⁰

Инициатором общенациональных церковных мероприятий выступала практически всегда Корона. Однако сразу заметим, что выражение национальной идентичности в этих случаях не следует рассматривать как исключительно «инициативу сверху».⁶⁴¹ Кроме того, ни в коем случае не стоит думать, что интерес монархов к указанным церковным мероприятиям был исключительно прагматичным, преследовал лишь политические цели и не содержал чисто религиозных мотивов: короли не сомневались в том, что регулярные молитвы и совершение дел милосердия помогают обрести поддержку Всевышнего.⁶⁴²

Основными средствами, которыми пользовались правительство и Церковь для пропагандистских целей, были традиционные коллективные молебны *pro rege et pro statu regni* (лат. «за короля и о благосостоянии королевства»), которым уже с конца правления Эдуарда I отводили новую роль в формировании общественного мнения,⁶⁴³ церковные процессии, проповеди. С XIII века монархи начали обращаться к Церкви с просьбами о специальных мессах, во время которых возносились молитвы, например, об избавлении от природных катастроф или об успешном завершении войны и установлении мира.⁶⁴⁴ Молитвы о здравии и благополучии монарха, об установлении мира между последним и его баронами, об успешной войне с

⁶³⁹ Ruddick A. National Sentiment and Religious Vocabulary in Fourteenth-Century England. P. 1.

⁶⁴⁰ Ruddick A. National Sentiment and Religious Vocabulary in Fourteenth-Century England. P. 1; Калмыкова Е.В. Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. С. 167.

⁶⁴¹ Ruddick A. National Sentiment and Religious Vocabulary in Fourteenth-Century England. P. 3.

⁶⁴² Bernard G.W. The Late Medieval English Church, 21, 24; Jones W.R. The English Church and Royal Propaganda During the Hundred Years War. P. 23; Калмыкова Е.В. Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. С. 165.

⁶⁴³ Jones W.R. The English Church and Royal Propaganda During the Hundred Years War. P. 20.

⁶⁴⁴ Калмыкова Е.В. Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. С. 164.

шотландцами и французами и т.п. стали вполне традиционными, а война за короля и нужды королевства воспринимались как религиозная добродетель уже к XIV веку.⁶⁴⁵ В период Столетней войны все эти приемы оказались еще более востребованными: «клир королевства молился об успехе королевских экспедиций и о мире, который последует за успешным завершением очередной кампании; священники произносили проповеди и организовывали процессии».⁶⁴⁶

Система обращений короля с просьбой о молитвах *pro rege* в военное время во многом была той же, что и в любом другом случае взаимодействия Церкви и Короны: или королевское предписание направлялось архиепископам Кентерберийскому и Йоркскому, которые, в свою очередь, используя существующую церковную иерархию, распространяли это предписание по своим провинциям через епископов и далее от архидиаконов к приходам, или правительство, минуя архиепископов, обращалось напрямую к епископам, аббатам и главам орденов доминиканцев и францисканцев.⁶⁴⁷

Целью королевских прокламаций, как мы показали, было доведение до населения правительственных решений, а также приведение в исполнение королевских предписаний об организации мероприятий, во время которых, в тех или иных формах, подданным разъяснялись цели и желания монарха. Здесь стоит подчеркнуть, что с точки зрения языка просьбы о молитвах мало чем отличались от предписаний светским чиновникам: так, и в случаях предписаний *de orando pro rege*, и в случаях с письмами к шерифам, в которых речь шла, например, о сборе налогов, выражалась надежда о победе над врагом *cum Dei adjutorio* (лат. «с божьей помощью»)⁶⁴⁸ И в светских, и в церковных письмах часто, наряду с королем, королевством и английским народом, фигурирует *ecclesia Anglicana*.⁶⁴⁹

⁶⁴⁵ Bernard G.W. The Late Medieval English Church. P. 24; Калмыкова Е.В. Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. С. 164.

⁶⁴⁶ Bernard G.W. The Late Medieval English Church. P. 24.

⁶⁴⁷ Jones W.R. The English Church and Royal Propaganda During the Hundred Years War. P. 21; Bachrach D.S. The Ecclesia Anglicana goes to War. P. 402.

⁶⁴⁸ Ruddick A. National Sentiment and Religious Vocabulary in Fourteenth-Century England. P. 5.

⁶⁴⁹ Ibid.

Данные примеры, по мнению А. Раддика, свидетельствуют о том, что нужно с очень большой осторожностью проводить разграничение между светским и духовным, политическим и церковным дискурсами в этот период: «официальная риторика в светском и церковном контексте существовала в рамках одной языковой и понятийной системы координат».⁶⁵⁰ Более того, все это служило укреплению национального самосознания среди населения и укреплению королевской власти: это достигалось через отождествление целей короля Англии с целями Господа, через вдохновленные Ветхим Заветом попытки представить англичан как избранный народ, находящийся в особых договорных отношениях с Творцом.⁶⁵¹

§2. Корона и Церковь: особенности отношений после XVI в.

Рассмотрев основные этапы развития взаимоотношений между английской монархией, Английской церковью и папством до начала реформационного периода, мы считаем логичным и целесообразным обратиться к ряду аспектов во взаимоотношениях между Коронай и Церковью в Англии в период и после Реформации, уделяя внимание и современной ситуации.

I. «Эрастианство» английской реформации. Эрастианство – это учение немецкого философа Томаса Эрастуса (7 сентября 1524 – 31 декабря 1583), согласно которому, в государственно-церковных отношениях доминирующая роль отводится государству. Как отмечает английский исследователь А. Николс, идеология эрастианства являлась одним из структурных элементов английской реформации.⁶⁵² Разумеется, в строго научном смысле, употребление самого понятия в приложении к событиям английской реформации является анахронизмом и, следовательно, не вполне

⁶⁵⁰ Ibid.

⁶⁵¹ *Bernard G.W.* The Late Medieval English Church. P. 24, 25; *Ruddick A.* National Sentiment and Religious Vocabulary in Fourteenth-Century England. P. 6.

⁶⁵² *Nichols A.* The Panther and the Hind. P. 21.

уместно. Однако, например, в англоязычной научной литературе термин *erastianism* утратил свою прямую связь с Т. Эрастусом и его учением и стал своеобразным маркером для всех сущностно сходных концепций. Так или иначе, представления, которые данное понятие стремится описать, сыграли решающую роль в политике Генриха VIII в отношении церкви.

Учение Эрастуса имеет своим предшественником концепцию сакральной империи. Как отмечает Франко Кардини, со времен императорской коронации Фридриха I Гогенштауфена (Барбароссы)

«христианский мир отождествляет себя не с *Sancta Romana Res Publica*, а с *Sacrum Romanum Imperium*, замена прилагательного *sancta* на *sacrum* – это не просто лингвистическо-стилистическая фигура, а недвусмысленная отсылка к *ius in sacris*, согласно которому в сферу компетенции короля входило и право вмешиваться в дела церкви». ⁶⁵³

В XVI – XVII веках получает распространение идеология, которую в итальянской средневековой истории принято называть регализмом (ит. *regalismo* от ит. *ré* – «король» и *regnare* – «властвовать»). Суть ее описывается известным выражением *rex superiorem non recognoscit, et imperator est rex in territorio suo* («Король не признает [над собой] старшего, и императором является король в своем владении»). Национальные монархии отныне претендуют на *plenitudo potestatis* – «полноту власти» в каноническом праве, на обладание которой ранее претендовали лишь императоры и папы. Эти притязания будут идти рука об руку с возрастанием национального самосознания. Подобная ситуация стала результатом целого комплекса взаимосвязанных причин. Оставляя в стороне социально-экономические причины, осознавая при этом всю их важность, обратимся к предпосылкам интеллектуально-мировоззренческим.

Начнем с того, что на первый взгляд может показаться незначительным: в XIV–XV веках происходит социальное уравнивание (в

⁶⁵³ Кардини Ф. Путеводитель по Средневековью. С. 77.

силу «беззаветности служения») кабинетной учености со статусом рыцаря. Йохан Хёйзинга в этой связи подчеркивал:

«Равноценность рыцарства и учености, выражающаяся в том числе в склонности признавать за докторским титулом те же права, что и за званием рыцаря, свидетельствует о высоком этическом содержании рыцарского идеала. Именно поэтому почитание высокого стремления и отваги ставится рядом с почитанием высшего знания и умения; люди испытывают потребность видеть человека более могущественным и хотят выразить это в прочной форме двух равноценных устремлений к высшей жизненной цели»⁶⁵⁴.

Данное явление в конечном счете привело к ряду негативных последствий:

а) тенденции к наследственному закреплению университетских постов;
б) далее – к торможению естественной для конкурентной университетской среды ротации кадров. А это, в свою очередь, обернулось:

в) снижением интеллектуального и образовательного уровня преподавателей и студентов; и

г) рождением университетской олигархии (ярким символом этого можно считать факт, что в XIV веке понятие *magister* (лат. «магистр», «мэтр») становится равнозначным *dominus* (лат. «господин», «хозяин»). Обращение к мэтру *dominus meus* (лат. «мой господин») отсылает нас к традициям вассальных отношений⁶⁵⁵).

Все это вынуждает мэтров и выпускников, которым не нашлось места в университетах, искать новые источники доходов – при дворах монархов и князей. Не только преподаватели в индивидуальном порядке стремились к приобретению аристократических благ, но и сами университетские корпорации проходят процесс аристократизации: они стали покупать земельные владения ради последующей коммерческой выгоды.

⁶⁵⁴ Хёйзинга Й. Осень Средневековья. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. С. 113.

⁶⁵⁵ Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. СПб.: ИД СПбГУ, 2003. С. 51.

Уравнивание профессорства и рыцарства в «благородстве» социального статуса, возрождение греко-латинской учености способствовали отрицательному отношению интеллектуалов к физическому труду. Это было серьезным препятствием на пути к сближению теоретического и практического знания, к которому стремились схоласты XII и XIII веков. Наступает разрыв между теорией и практикой в схоластике, который усугубляет проблема разграничения природы и сверхъестественного, веры и разума. Критическая и скептическая традиции в теологии, берущие свое начало от Иоанна Дунса Скота (ок. 1266 – 8 ноября 1308) и Уильяма Оккама (ок. 1287–1347), усиливают этот разрыв, а политический аверроизм того же Оккама⁶⁵⁶ и Марсилия Падуанского (ок. 1275 – ок. 1342) и политизация университетов приводят не только к обоснованию притязаний и независимости светской власти в отношении папы, но и к, по определению Ж. Ле Гоффа, «великим ересиархам»⁶⁵⁷ – Яну Гусу (ок. 1369 – 6 июля 1415) и Джону Уиклифу (ок. 1320 – декабрь 1384). Ле Гофф замечает, что «без работы скептического богословия не смогли бы появиться ни Возрождение, ни Реформация».⁶⁵⁸ И еще:

«Политический окказим и аверроизм отстаивают экстремистский тезис, крайне далекий от условий XIV века, хотя и получивший тогда широкую известность. Но они соответствуют общей тенденции, заявляющей о себе в интеллектуальном переосмыслении политических перемен. Мысль принимает распад единства, она соглашается на разделение и принимает участие в расколе христианского мира».⁶⁵⁹

Самой яркой иллюстрацией этого тезиса является упомянутый ранее Великая схизма 1378–1417 годов. Несмотря на то, что папская власть в Авиньоне была финансово и политически наиболее эффективной, сакральное мировосприятие европейцев осталось прежним, и городом-символом, к которому сохранялся всеобщий пиетет, был, разумеется, Рим, лишь в 1378 г.

⁶⁵⁶ Рассел Б. История западной философии. М.: Академический проект, 2008. С.572–573.

⁶⁵⁷ Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. С. 52.

⁶⁵⁸ Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. С. 53.

⁶⁵⁹ Там же. С. 58.

папа Григорий XI, скорая смерть которого и спровоцировала начало раскола, окончательно вернулся в Вечный город. Избранный папой Урбан VI в Риме и Климент VII в Авиньоне стали первыми папами Великой западной схизмы. Европейские королевства сгруппировались вокруг каждого из понтификов, тем самым разделив надвое, западнокатолический мир: Франция, Кастилия, Арагон и Шотландия поддержали Авиньон; а Италия, Англия, император Священной Римской Империи, скандинавские королевства – Рим.

Примечательно, что церкви отдельных государств занимали свою позицию в отношении пап Урбана и Климента, исходя из решений своих монархов; аналогично все будет происходить в эпоху Реформации XVI века. Не удивительно, что, как нами было уже отмечено выше, западнокатолический мир был потрясен и дезориентирован подобной ситуацией.⁶⁶⁰ Его католическое единство было подорвано: «Государственные Церкви отделились от Рима, и монархии приготовились к заключению двусторонних соглашений с Папским престолом»⁶⁶¹, первым из которых стал Болонский Конкордат 1515 г., отменивший Прагматическую санкцию 1438 г. Болонский Конкордат сохранил за папой право верховной юрисдикции над церковными судами, в то время как за французским королем сохранилось право назначения на высшие церковные должности. Так было закреплено фактическое подчинение галликанской церкви светской власти французского короля. Ввиду этого можно утверждать, что Западный раскол, в частности, способствовал развитию национального чувства в европейских королевствах.

Отметим еще один момент, иллюстрирующий то, как Великий раскол оказал необратимое влияние на последующие события в Европе. Ввиду того, что император Священной Римской империи и французская Корона поддерживали противоположные стороны Папского раскола, немецкие преподаватели и студенты стали в массовом порядке покидать Парижский университет, направляясь, в частности, в недавно основанный Пражский

⁶⁶⁰ *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. С. 258.

⁶⁶¹ *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. С. 259.

(1348). Здесь разгорается конфликт между новоприбывшими иностранцами и собственно чешскими преподавателями и студентами.

Этническое противостояние дополнялось корпоративным и социальным⁶⁶²: члены городских советов, большая часть дворянства и духовенства были немцами. В 1409 году ректором университета стал Ян Гус, чему способствовало фактическое изгнание немцев из университета после издания королем Богемии Венцелем IV декрета в Кутна-Гора 18 января 1409 года. Находясь под сильным влиянием идей профессора-оксфордца Джона Уиклифа, завезенных в Богемию Иеронимом Пражским (1379 – 30 мая 1416) восемью годами ранее,⁶⁶³ Ян Гус критиковал духовенство (в особенности – за практику симонии, которая так и не была полностью вытеснена «григорианской» реформой), проповедовал переход от институциональной церкви к «невидимой Церкви избранных»⁶⁶⁴, произнося свои проповеди на чешском языке. В 1410 г. Ян Гус был отлучен от Церкви, осужден на соборе в Констанце в 1414 г. и сожжен на костре 6 июля 1415 г. В период с 1420 по 1434 год Богемия погрузилась в пучину так называемых гуситских войн, которые оставят непреходящий след в истории Чехии.

Отметим, что после смерти Гуса часть его сторонников, ратовавших за более глубокие реформы в церкви, установили контакты с Мартином Лютером (монахом-августинианцем и профессором теологии Виттенбергского университета).⁶⁶⁵ Продолжая традицию «политического аверроизма», М. Лютер был убежден, что власть гражданских правителей установлена Богом, как и законы, посредством которых они осуществляют свою власть.⁶⁶⁶ Без сомнения, этот его тезис сыграл существенную роль, так как привлек внимание влиятельнейших курфюрстов Священной Римской империи, оказывавших поддержку и помощь отцу немецкой Реформации –

⁶⁶² *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в средние века. С. 58.

⁶⁶³ *Лейн Т.* Христианские мыслители. СПб.: Мирт, 1997. С. 142.

⁶⁶⁴ *Лейн Т.* Христианские мыслители. С. 142.

⁶⁶⁵ Там же. С. 143.

⁶⁶⁶ *Берман Г.* Вера и закон: примирение права и религии. М.: Московская школа политических исследований, 2008. С. 155.

типичному христианскому гуманисту, нашедшему убежище от папских преследований при дворе саксонского курфюрста Фридриха.

В своем «Воззвании к христианскому дворянству» (1520 г.) доктор Лютер утверждал, что церковь не в состоянии самостоятельно выйти из того кризиса, в котором она оказалась: единственной силой, которая способна на необходимые реформы, была, по его мнению, светская власть. Написанная в том же году работа «О свободе христианина» стала одним из ярких примеров христианского гуманизма в свете августинианской традиции, которая в XIV–XV вв. «вновь начинает преобладать над духом томизма, против которого ополчаются мыслители того времени».⁶⁶⁷ Зародившееся национальное чувство, которое лежало в основе ряда европейских конфликтов XIV и XV веков (как, например, конфликт между немецкими и чешскими преподавателями в Пражском университете) нашло свое выражение, в частности, в области языка: латынь утрачивает свое положение объединяющего фактора в Европе, так как на местах ее начинают вытеснять итальянский, немецкий, английский, французский языки. Ситуация европейского многоязычия полностью укладывалась в процесс формирования национальных государств. Национальные церкви также не остаются в стороне: проповеди начинают читаться на родных для прихожан наречиях. В Англии и в немецких землях успешно осуществлялся замысел перевода Библии на народные языки, способствуя скорейшей «национализации» поместных церквей.

Здесь стоит отметить роль идей Марсилия Падуанского в английской реформации. «Вопреки превалирующим допущениям, именно Марсилией, а не Макиавелли, Уиклиф, Эразм или Тиндейл, сформировал доминирующую идеологическую систему взглядов, в рамках которой реформация Генриха VIII (*Henrician Reformation*) была оправдана».⁶⁶⁸ Первый перевод «Защитника мира» (*Defensor Pacis*)⁶⁶⁹ на английский язык появился в 1535 году, хотя

⁶⁶⁷ Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. С. 53.

⁶⁶⁸ Stout H. Marsilius of Padua and the Henrician Reformation // Church History. 1974, vol. 43.3. P. 308.

⁶⁶⁹ Marsilius of Padua. The Defender of Peace. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

работа была известна в Англии и до этого.⁶⁷⁰ Г. Стоут выделяет следующие основные пункты в этой работе Марсилия, которые были восприняты сторонниками английского короля:⁶⁷¹

- 1) в своем рассуждении Марсилиус сначала апеллирует к доводам разума, а лишь потом – к Писанию, тогда как апологеты папской власти шли противоположным путем – от Писания/Откровения к разуму;⁶⁷²
- 2) необходимость мира для существования государства;
- 3) основным гарантом мира является весь народ, так как целое превосходит часть;
- 4) если бы все имели возможность править, то такая власть была бы неэффективной, поэтому необходимо передать власть некоему правящему образованию, которое будет являться главной составляющей государства;
- 5) правительству, получившему верховную власть в государстве, должны подчиняться в равной степени и миряне, и клирики;
- 6) таким образом, светская супрематия является единственным источником мира;
- 7) закон получает свою форму и природу от государства;
- 8) закон должен быть независим от церковного контроля: Церковь не должна иметь власти наказывать за нарушение закона, но лишь государство должно иметь такое право;
- 9) высшей властью в государстве обладает не церковь, но законодатель, который представляет весь народ;
- 10) отождествление законодателя и правителя;⁶⁷³
- 11) единство, которое понимается как функциональное единство, осуществляемое в государстве правительством;

⁶⁷⁰ Stout H. Marsilius of Padua and the Henrician Reformation. P. 309.

⁶⁷¹ Ibid. P. 311–313.

⁶⁷² Ibid. P. 310.

⁶⁷³ Stout H. Marsilius of Padua and the Henrician Reformation. P. 314.

12) отрицание папской претензии на *plenitudo potestatis* и развитие идей консилиаризма/соборности.

Таким образом, система, предложенная Марсилием Падуанским, предполагала полное подчинение Церкви светским властям во имя сохранения мира и единства в королевстве. Именно эта система и легла в основу идеологической составляющей английской реформации. Оставалась она актуальной и для Англии времен Елизаветы I: стремление к сохранению мира и единства (понимаемого, в частности, в значении литургического единообразия) в стране и Английской церкви было идеологическим основанием для елизаветинского религиозного устройства.

II. Учение Ричарда Хукера о королевской супрематии. «Эрастианские» идеи английской реформации во многом были восприняты в рамках той концепции государственно-церковных отношений, которая получила свое воплощение в *39 статьях* и авторитетнейших работах Ричарда Хукера, отчасти проанализированных нами выше. Если обратиться к первым, то статья XXXVII «О светских властях» (*Of the Civil Magistrates*) постановляет:

«[Ее] Королевское Величество обладает верховной властью в этом Королевстве Англии и ее иных владениях, и ей принадлежит высшая власть над всем имуществом этого Королевства, будь оно церковным или гражданским, во всех вопросах. И эта власть не принадлежит и не должна принадлежать никакой иностранной юрисдикции (*foreign Jurisdiction*).

Объявляя верховную власть принадлежащей [Ее] Королевскому Величеству, чьими титулами, как мы понимаем, умы некоторых клеветников оскорбляются, мы не отдаем нашим правителям служения Слова Божиего или Таинств, о чем ясно свидетельствуют недавно изданные постановления Елизаветы, нашей Королевы, но лишь прерогативы, которые издавна были переданы Богом земным правителям в Священном Писании, то есть они должны управлять всеми именьями и сословиями, церковными и светскими, вверенными их попечению Богом, а также наказывать светским мечом упорных и злых людей.

Епископ Рима не имеет какой бы то ни было юрисдикции в этом Королевстве Англии.

Законы королевства могут предавать христиан смертной казни за совершённые ужасные и прискорбные злодеяния.

Законным является для Христианина носить оружие и участвовать в войнах по распоряжению власти.»⁶⁷⁴

Ричард Хукер, чье учение о королевской супрематии продолжает сохранять свою значимость для теологии конституционного положения Церкви Англии даже сегодня,⁶⁷⁵ исходит из своей сотериологической парадигмы, которую мы постарались описать выше. От учения о благодати он идет к представлению о природе церкви, что приводит его к вопросу об управлении в Церкви и об отношениях между Церковью и Государством.

Итак, сотериологическая парадигма задается учением о благодати: подобно тому, как существует разница между благодатью оправдания (внутренней, невидимой) и благодатью освящения (внешней, носящей «видимый» характер через совершаемые благие дела), хотя это все одна благодать единого Бога, так существует разница между Церковью как «мистическим телом» (*body mystical*) и «видимой Церковью» (*visible Church*), хотя это одна Церковь Христова:

- 1) «Мистическая Церковь» состоит из всех тех, кто спасен Христом: «Есть только одна Церковь Христова, которую мы должным образом называем его мистическим телом. Ни один человек не может ее распознать при помощи чувств, так как некоторые части ее уже пребывают на небе со Христом, а другие, те, что на земле (хотя их природное существо является видимым), не могут быть нами распознаны в таком качестве, благодаря которому они истинно и безошибочно принадлежат этому телу... Об этом стаде наш Господь и Спаситель дал обетование: «И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей».⁶⁷⁶
- 2) «Видимая Церковь» состоит из всех крещеных, принявших веру христиан: «...Апостол четко говорит обо всех Христианах, будь они евреи или

⁶⁷⁴ Articles of Religion. P. 627–628. (перевод И.А. Фадеева)

⁶⁷⁵ Percy M. Opportunity Knocks: Church, Nationhood and Establishment // The Established Church / Ed. Chapman M., Maltby J., Whyte W. London: T&T Clark, 2011. P. 30.

⁶⁷⁶ ЛЕР III, i:2.

неевреи, рабы или свободные, что они все являются частями одного целого, все они составляют одно тело. Это единство видимого тела и Церкви Христовой заключается в единообразии между всеми теми, кто к нему принадлежит, ибо один Господь, чьими слугами они все себя исповедуют, одна Вера, которую все они признают, одно Крещение, которым они все приняты [в Церковь – *И.Ф.*]. Видимая Церковь Иисуса Христа, таким образом, едина во внешнем исповедании тех вещей, которые сверхъестественным образом принадлежат самой сущности Христианства и необходимым образом должны обретаться в каждом христианине». ⁶⁷⁷

При этом Р. Хукер отмечает, что, в определенном смысле, видимая Церковь «шире» Церкви невидимой. Обсуждая вопрос о тех грешниках, которые видимым образом продолжают исповедовать христианскую веру, он пишет:

«Возможно ли, чтобы одни и те же люди принадлежали одновременно и к синагоге Сатаны, и к Церкви Иисуса Христа? К той Церкви, которая есть мистическое тело, невозможно, ибо это тело состоит не из кого иного, но лишь истинных Израильтян, истинных сынов Авраама, истинных слуг и святых Господа. Тем не менее, подобные люди могут и чаще всего принадлежат к видимому телу и Церкви Иисуса Христа...» ⁶⁷⁸.

Отношение между Церковью и Христом Хукер описывает в терминах взаимного участия, «врожденного соития» (*inherent copulation*) ⁶⁷⁹ и «таинственного соединения» (*mystical conjunction*). ⁶⁸⁰ Проводя аналогию с Воплощением, Р. Хукер следует халкидонскому богословию, когда описывает это взаимное участие друг в друге между человеком и Богом:

⁶⁷⁷ LEP III, i:3-4.

⁶⁷⁸ LEP III, i:8.

⁶⁷⁹ LEP V, lvi:1.

⁶⁸⁰ «Но в Боге мы актуально пребываем только лишь с момента актуального принятия в теле Его истинной Церкви, в общество Его детей... Ибо мы актуально в нем через актуальное включение в это общество, для которого он является Главой и вместе с ним составляет одно Тело... и по этой причине, в силу этого мистического соединения, мы Его и в нем, как будто наши собственные плоть и кости являются продолжением с Его [плотью и костями]. Мы во Христе потому, что он знает и любит нас, как будто мы часть его самого.» (LEP V, lvi:7.)

«Собственная причина того, что он принял на себя нашу природу (*nature*), заключалась в ее изменении, улучшении качества... хотя и не в том смысле, чтобы уничтожить субстанцию, которую он принял, и не для того, чтобы привнести в нее природные способности и качества своего Божества.»⁶⁸¹

Такое единство между Церковью и Богом, по Хукеру, есть возможность для людей соделаться (и здесь он цитирует 2 Пет. 1:4) «причастниками Божественного естества»,⁶⁸² что ведет к теозису:

«Наконец, так как Бог освятил (*deified*) нашу природу, хотя и не тем, что обратил ее в самого себя, но тем, что соделал ее своим собственным неразделимым обиталищем, мы не можем ныне постигнуть, как может Бог без человека осуществлять свою божественную власть или принимать славу божественного славословия. Ибо и в том, и в другом человек – спутник Божества.»⁶⁸³

Наше участие во Христе происходит двояко, как и в случае с благодатью:

«мы причастники Христу частично через вменение, подобному тому, когда те вещи, которые он совершил и которые вынес за нас, вменяются нам в праведность, частично через хабитуальное и реальное привнесение, подобному тому, как благодать внутренне уделяется нам, пока мы еще на земле, после чего более полно и наши души, и наши тела соделываются подобными его во славе.»⁶⁸⁴

Далее Р. Хукер переходит к вопросу, который непосредственно связан с вопросом о благодати и природе Церкви, а именно – к Таинствам. Таинства, согласно Хукеру (и в этом он продолжает оставаться в рамках августинианской традиции, определявшей Таинство как внешний и видимый знак внутренней и невидимой благодати), имеют смешанную природу,⁶⁸⁵ а их

«первостепеннейшая сила и добродетель... в том, что они есть небесные церемонии, которые Бог освятил и установил для преподания в его Церкви, во-первых, в качестве знаков, посредством которых становится известно, когда Бог уделяет жизненно

⁶⁸¹ LEP V, liv:5.

⁶⁸² LEP V, lvi:7.

⁶⁸³ LEP V, liv:5.

⁶⁸⁴ LEP V, lvi:11.

⁶⁸⁵ «Таинства, по причине их смешанной природы, наиболее широко понимаются и являются объектом разных дискуссий, чем что-либо еще». (LEP V, lvii:2.)

необходимую или спасительную благодать Христа всем тем, кто способен ее принять, и, во-вторых, в качестве средств, являющихся требуемыми Богом условиями в тех, кому он уделяет благодать».⁶⁸⁶

Они также служат

«узами повиновения Богу, строгими обязательствами к взаимному выражению Христианской любви, источниками благочестия, защитой от грехов, воспоминаниями об основных милостях Христа... принимая во внимание слабость, в нас имеющуюся, они есть свидетельства сохранности нашей веры; [и если] сравнить принимающих их и не принимающих, то таинства есть знаки отличия, отделяющие принадлежащих Господу от чужаков. Во всех этих отношениях они являются наиболее необходимыми».⁶⁸⁷

Именно поэтому, перечисляя основные обязанности Церкви на земле, он указывает преподавание Таинств вместе с проповедованием Евангелия и служением Богу (литургией).⁶⁸⁸ Осуществление же этих обязанностей возлагается на служителей Церкви и, более всего, – на епископов: «Должно, следовательно, чтобы церковные служители имели власть в этих делах. Такая власть соделывает прелатами тех, кто ею обладает.»⁶⁸⁹

Здесь перед Р. Хукером встает вопрос о власти в Церкви и непосредственно связанный с ним вопрос о королевской супрематии. Обсуждая этот вопрос, он обращает внимание на разграничение между Церковью и государством (*commonwealth*), которое проводят противники королевской супрематии:

«По их мнению, *Церковь* и *Государство* есть корпорации, которые не только по природе и определению различаются, но и в бытии своем вечно пребывают разделенными таким образом, что те, кто принадлежат к одной из них не могут ни назначать, ни выполнять, в целом или в частях, обязанностей, которые поручены тем, кто принадлежат к другой, без открытого нарушения закона Божия, который разделил их...».⁶⁹⁰

⁶⁸⁶ LEP V, lvii:3.

⁶⁸⁷ LEP V, lvii:2.

⁶⁸⁸ LEP VII, xviii:5.

⁶⁸⁹ LEP VII, xviii:5.

⁶⁹⁰ LEP VIII, i:2.

Хукер, выступая против этой концепции, утверждает, что различие между Церковью и государством, хотя оно и имеет место быть, тем не менее, носит акциденциальный характер:

«Ибо правда заключается в том, что Церковь и государство являются именами, обозначающими вещи действительно разные. Однако эти вещи являются лишь акциденциальными [выражениями], и подобные акциденции могут и должны всегда с любовью пребывать в одном предмете.»⁶⁹¹

Далее Р. Хукер разъясняет употребление понятий «государство» и «Церковь»: если первое является «формой правления или политики, в соответствии с которыми люди живут», то под второй он понимает «истину той религии, которую они исповедуют».⁶⁹² Для описания возможного соотношения между этими двумя понятиями он прибегает к следующей аналогии:

«Когда мы говорим о школьном учителе и враче, то эти имена не только обозначают две акциденции: учительство и излечение, – но также и человека или людей, в которых эти акциденции обнаруживаются. И нет никакого препятствия к тому, чтобы они были одним человеком так же, как когда они чаще всего являются разными [людьми]».⁶⁹³

Следовательно, поясняет Р. Хукер, понятия Церкви и государства не только обозначают «акциденции» гражданской власти и христианской религии, но также и тех людей, которые этими именами обозначаются.⁶⁹⁴

«Поэтому, когда мы противопоставляем Церковь и Государство в Христианском Обществе, мы понимаем под Государством это самое общество в отношении ко всем его публичным делам, за исключением лишь дел истинной религии. Под Церковью – это же самое общество в связи с делами истинной религии, за исключением всякого другого дела. Когда это общество, которое есть и Церковь, и Государство, процветает в тех областях, которые относятся к Государству, то мы говорим, что Государство процветает, когда же в тех областях, которые касаются его [т.е. общества – *И.Ф.*] как

⁶⁹¹ LEP VIII, i:5.

⁶⁹² Ibid.

⁶⁹³ Ibid.

⁶⁹⁴ LEP VIII, i:5.

Церкви, то Церковь процветает. Когда же и в тех, и в других [областях], то Церковь и Государство процветают вместе».⁶⁹⁵

Таким образом, Р. Хукер утверждает, что в христианском обществе, в отличие от полирелигиозного, разделение между Церковью и Государством не является существенным, что демонстрируется на примере Англии, в которой провести подобное разделение невозможно:

«Имя Церкви предполагает исключительно такое Общество людей, которое, во-первых, объединено в некоторый публичный государственный строй и, во-вторых, отличается от других Обществ исповеданием Христианской религии... Мы считаем, что ввиду того, что нет такого человека в Церкви Англии, который не был бы членом государства, как нет такого человека в государстве, который бы не был членом Церкви Англии, посему, <...> хотя свойства и действия одного характера служат причиной для именованя множества государством, а качества и функции другого разряда для именованя его Церковью, все же это одно и то же множество, которое является обоими, и именно так обстоит дело с нами: ни одному человеку, принадлежащему по праву к одному, не может быть отказано в принадлежности к другому».⁶⁹⁶

Один из центральных вопросов, который вызвал нападки пресвитериан на Р. Хукера, заключался в вышеприведенном утверждении последнего о том, что каждый подданный английской короны является христианином, исповедующим истинную религию. На эту претензию Р. Хукер отвечает достаточно инклюсивистским определением:

«В данном случае мы имеем в виду истинную религию в общем, а не в соответствии с каждой частностью, ибо те, кто в некоторых частных вопросах религии отклонился от истины, о них можно, если мы сравним их с людьми языческой религии, тем не менее, сказать, что они придерживаются и исповедуют религию, которая является истинной».⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ Ibid.

⁶⁹⁶ LEP VIII, i:2.

⁶⁹⁷ LEP VIII, i:2.

Очевидно, что это определение покоится на хукеровской дистинкции между видимой и невидимой Церквями, о которой мы сказали выше: те, кто являются членами первой, не обязательно принадлежат к последней.

Установив, таким образом, соотношение между Церковью и государством в Англии, Р. Хукер переходит к вопросу о королевской супрематии (*supremacy*). Вначале он касается содержания понятия *Dominion* (англ. «суверенное право», «суверенная власть»). Вторая глава восьмой книги «Законов церковного устройства», посвященная этому вопросу, сразу начинается с важного утверждения:

«В отсутствие порядка (*order*) жизнь гражданского общества невозможна, ибо его [т.е. порядка – *И.Ф.*] недостаток суть мать всякого беспорядка, вследствие которого необходимым образом следуют разногласия, а из разногласий неизбежным образом произрастает разрушение».⁶⁹⁸

Здесь Р. Хукер отмечает, что «порядок не имеет места в вещах», если только не является следствием договоренности между людьми, которые «в силу занимаемого положения (*office*) хорошо знакомы (*conversant*⁶⁹⁹) с ними [т.е. с вещами – *И.Ф.*]»⁷⁰⁰. Он воспроизводит известное августинианское утверждение о том, что упорядоченные вещи отличаются друг от друга по «степеням» (*degrees*), так как порядок есть «последовательное соотношение» (*gradual disposition*), то есть «порядок» понимается как «иерархия».⁷⁰¹ И этот иерархический порядок положен в самое основание мира: «Весь мир состоит из столь многих и столь разных частей, что поддерживается он лишь одним: тот, кто сформировал их, упорядочил их».⁷⁰²

По мнению Ричарда Хукера (и здесь, как и ранее, он опирается на св. Августина⁷⁰³), этот естественный порядок, установленный Богом,

⁶⁹⁸ LEP VIII, ii:2.

⁶⁹⁹ Стоит отметить, что семантика слова *conversant* предполагает знание специализированного, профессионального характера.

⁷⁰⁰ LEP VIII, ii:2.

⁷⁰¹ «И если вещи или люди упорядочены, то это предполагает, что они различаются по степеням. Ведь порядок есть последовательное соотношение». (LEP VIII, ii:2.)

⁷⁰² LEP VIII, ii:2.

⁷⁰³ См. например: De Civitate Dei XIX:14 (PL 41: 642-643)

присутствует как в природе, так и в обществе: низшие связаны с высшими и вместе они составляют одно целое. Этот порядок вещей и людей в обществе есть результат устройства/организации (*polity*) ононого.⁷⁰⁴ Важным инструментом этой иерархической организации, на каждой ее ступени, является власть (*power*), которую Хукер определяет как «способность совершать любое действие, которой мы либо обладаем сами по себе, либо получаем от других».⁷⁰⁵

Таким образом, он утверждает, что власть, если она касается религии или ее аспектов, называется духовной. Если при этом нет никого, кто бы обладал большей властью, то такая власть называется «суверенным правом или высшей властью».⁷⁰⁶ Далее Р. Хукер выражает мысль, которая самым прямым образом отражает основной принцип идеологии регализма в области религии:

«когда о Христианских королях говорят, что они обладают духовным суверенным правом или высшей властью в церковных делах и вопросах, требующих решения, то это означает, что в их собственных владениях и землях они обладают правами и властью выносить решения даже по вопросам Христианской религии и не существует никого более высокого или великого, который бы мог вынести иное решение... их власть именуется супрематией (*supremacy*), так как является высшей [властью], а не просто не имеющей каких-либо изъянов».⁷⁰⁷

Представление Р. Хукера о том, что подданные английского короля, англичане, являются одновременно членами Английской церкви, стало одним из важнейших элементов самоидентификации этой церкви в XVII веке. Иллюстрацией этого тезиса может служить церковная политика в отношении франкоязычных (валлонских) и голландских кальвинистских конгрегаций в Англии, которых в период правления Карла I насчитывалось около 10 в провинции Кентербери: четыре французские конгрегации

⁷⁰⁴ «Да, сам Бог этого придерживается и требует, чтобы всегда этого придерживались как закона, что когда где-то есть соединение многих, то нижайшие привязаны к высшим тем, что... одному прикрепляться к другому и всем быть одним». (LEP VIII, ii:2)

⁷⁰⁵ LEP VIII, ii:2.

⁷⁰⁶ Ibid.

⁷⁰⁷ LEP VIII, ii:3.

располагались в Лондоне, Кентербери, Саутгемптоне и Норидже; 6 голландских – в Лондоне, Норидже, Ярмуте, Колчестере, Мейдстоне и Сэндвиче.⁷⁰⁸

Так, в 1621 г. Тайный Совет, руководствуясь экономическими мотивами, издает указ, согласно которому всем валлонам предписывалось посещать исключительно валлонские церкви. Аналогичный указ в отношении голландских кальвинистов был издан в 1631 г.⁷⁰⁹ Уже в апреле 1634 г. архиепископ Лод направляет в адрес валлонской общины в Кентербери и голландских общин в Мейдстоне и Сэндвиче три вопроса:⁷¹⁰

- 1) Какой литургии они придерживаются?
- 2) Как много среди них рожденных подданными короля Англии?
- 3) Готовы ли те из них, кто родился подданным короля Англии согласовать (*conform*) свои верования и практику с верой и практикой Церкви Англии?⁷¹¹

На первые два вопроса поступили следующие ответы:⁷¹²

- 1) Своей собственной, на французском и голландском.
- 2) Около трети родились в Англии (и, следовательно, были натурализованными подданными английской Короны).

На третий вопрос ответа не последовало. Уже в декабре того же года всем натурализованным валлонам и голландцам, проживавшим в епархии Кентербери, было предписано посещать приходы Церкви Англии, в чьих границах они проживали. Всем остальным иностранцам, которые не являются натурализованными подданными короля Англии, разрешалось продолжать использовать свои собственные литургии, однако им настоятельно рекомендовалось заменить их Книгой общей молитвы, переведенной на французский и голландский языки, с тем, чтобы они могли

⁷⁰⁸ Trevor-Roper H. William Laud, 1573-1645. London: Macmillan Press, 1988. P. 197.

⁷⁰⁹ Ibid. P. 198.

⁷¹⁰ Ibid.

⁷¹¹ Ibid. P. 199.

⁷¹² Ibid. P. 198.

воспитывать своих детей, которые родились в Англии, в соответствии с учительством Английской церкви.⁷¹³

В 1636 г. архиепископ Йоркский Ричард Нил стал инициатором аналогичной политики.⁷¹⁴ Очевидно, что ни валлоны, ни голландцы не восприняли благосклонно данное решение, так как в своем отчете королю о состоянии его провинции архиепископ Лод писал:

«Я не скрою правды от Вашего Величества: в моей собственной епархии я обнаружил... открытых сепаратистов... некоторые из них из Мейдстона (где огромное несоответствие (*inconformity*)⁷¹⁵ распространилось в последние годы)... Я полагаю, ...что голландские церкви (*the Dutch churches*) в Кентербери и Сэндвиче являются основными рассадниками нонконформизма в тех частях королевства».⁷¹⁶

Далее он высказывает мнение о натурализованных сторонниках «несоответствующих» Церкви Англии религиозных общин, которое отражает то видение единства английского государства и английской короны, которое обосновывал еще Р. Хукер:

«...французским, итальянским и голландским прихожанам, рожденным подданными [английского короля – *И.Ф.*], не попускать более жить в разделении, в коем они ныне пребывают, от Церкви и государства».⁷¹⁷

Британский историк Х. Тревор-Ропер отмечает, что подобная политика в отношении того, что впоследствии станет известно как нонконформизм, была «логическим результатом политики эксклюзивистской национальной церкви»: те, кто являлись подданными короля Англии (среди которых были и иностранцы, родившиеся на ее территории), должны были принять «церковные последствия» (*ecclesiastical consequences*) своей политической

⁷¹³ *Trevor-Roper H. William Laud, 1573-1645. P. 199.*

⁷¹⁴ *Ibid. P. 203.*

⁷¹⁵ Имеется в виду несоответствие вероучению и практике Церкви Англии.

⁷¹⁶ *The Archbishop's account of his Province to the King for the year 1634 // The Works of the Most Reverend Father in God, William Laud, D.D., Sometime Lord Archbishop of Canterbury. Vol. V, part II. Oxford: John Henry Parker, 1853. P. 323.*

⁷¹⁷ *Ibid.*

принадлежности.⁷¹⁸ Это все, в частности, предполагало, что дети иностранцев, родившиеся в Английском королевстве, должны были воспитываться в вере, которую их родители не исповедовали. Подобная политика подавления и ассимиляции «несоответствующих» вела к тому, что количество англичан, которые не посещали приходы Церкви Англии, было небольшим. Данная ситуация сохранялась до начала XVIII века.

III. Божественное право королей. Как мы постарались показать выше, представления о божественном происхождении монархии и, следовательно, божественном праве распоряжаться всеми делами, включая церковные, в своем королевстве, уходят своими корнями еще в эпоху раннего средневековья. Не теряют они своей актуальности и в XVI–XVII веках. Р. Хукер достаточно ясно пишет об этом:

«Иногда самому Богу угодно особым решением избрать и назначить того, кому будет дарована суверенная власть (*dominion*), ибо так Он часто поступал в сообществе (*commonwealth*) Израиля. Те, кто таким образом обладают властью, обладают ей непосредственно от Бога, исключительно по божественному праву (*divine right*)... Каким бы из этих путей это не случилось, что короли или правители возведены на их престолы, мы должны признать их законное избрание как одобренное Господом, а их самих как Божьих заместников (*lieutenants*), и исповедать их власть его [т.е. Бога] властью».⁷¹⁹

Это представление поддерживалось ведущими религиозными авторитетами XVII века. Ланселот Эндрюс, отвечая на вопрос о задачах правителей, учил в своей работе «Образец катехетической доктрины», что «Власть (*magistrate*) есть служитель Господа, который воздаст отмщение тем, кто совершает зло, но является хранителем и утешителем тех, кто делает добро.»⁷²⁰ Далее он утверждает, что светская власть, магистрат(-ы), являются *patres patriae* (лат. «отцы отечества»), которые, по высшему установлению,

⁷¹⁸ Trevor-Roper H. William Laud, 1573-1645. P. 199.

⁷¹⁹ LEP VIII, ii:5.

⁷²⁰ Andrewes L. A Pattern of Catechistical Doctrine // Andrewes L. A Pattern of Catechistical Doctrine, and other Minor Works. Oxford: John Henry Parker, 1846. P. 175–176.

должны заботиться о Церкви и государстве.⁷²¹ Разъяснив, что под светской властью понимаются Король (*βασιλεύς*) и те, кто призваны служить и помогать ему (*ἡγεμόνες*),⁷²² он перечисляет обязанности короля:

«Во-первых, сознавать, что его власть – от Бога. Самому сознавать, что он занимает свое место не сам по себе, но по воле Господа... посему их титул гласит, *Caesar Dei gratia*, ‘Цезарь, или верховный правитель, милостью Божией’. Посему их власть не является *arbitraria* «деспотичной», то есть [зависящей] от их собственного желания, но *delegata* «делегированной» и возложенной на них Богом... Во-вторых, не нарушать пределов Божиего права... В-третьих, совершать справедливость... В-четвертых, быть кроткими и смиренными в своем правлении.»⁷²³

В своей проповеди (5 августа 1610 г.), комментируя стих *Nolite tangere Christos Meos* («Не прикасайся к помазанным моим...» 1 Пар. 16:22), различая между ординарным помазанием *unctus* и святым помазанием *christos*, Ланселот Эндрюс указывает на сверхъестественную связь между обрядом помазания короля во время коронации и его божественным правом:

«Сама церемония предназначена показать, что нечто уделяется им [т.е. королям – И.Ф.], через что они становятся [принадлежащими] Ему... Масло помазания порождает верховную власть... Правители взяты в общение Божиего Имени... и в общение Имени Христова... и таким образом соделаны «подобными» (*synonymous*) и Богу, и Христу... управляя под их руководством и от их имени.»⁷²⁴

В данном рассуждении можно усмотреть прямую параллель с текстом нормандского анонима, обычно датируемым ок. 1100 г.:

«Тем самым мы должны признать [в царе] удвоение лиц: одно из них происходит из природы, другое – из благодати... Одно – это то, в котором он по условиям природы подобен прочим людям; другое – это то, в котором он высотой своего богоуподобления

⁷²¹ «...порядок требует, чтобы мы говорили об *patres patriae*, ‘отцах отечества’, властях, которые есть питающие отцы и кормящие матери в Божьей церкви и в государстве» (Ibid. P. 198.)

⁷²² «Власти суть либо *βασιλεύς*, ‘король’, или *ἡγεμόνες*, ‘служащий.’ Причина же для установления служащих в том, что (Исход 18:13) Моисей, или один человек, не может слушать [дела] всех...» (Ibid. P. 199.)

«Обязанность служащих в том, чтобы во всех вещах быть полезными, помогая и содействовать королю в исполнении его многих обязанностей...» (Ibid. P. 202.)

⁷²³ Ibid. P. 200–202.

⁷²⁴ *Andrewes L. A Sermon III // Ninety-Six Sermons by the Right Honourable and Reverend Father in God, Lancelot Andrewes, sometime Lord Bishop of Winchester. Vol. IV. Oxford: John Henry Parker, 1876. P. 54–55.*

(*deificationis*) и силой таинства [помазания] (*sacramenti cunctis*) превосходит всех прочих. И поэтому в одном он является, по природе, индивидом и человеком, в другом же, по благодати, – Христом (т.е. Богочеловеком)». ⁷²⁵

Э.Х. Канторович в этой связи отмечает, что, согласно этому отрывку: «Христианский правитель стал *christomimetes* – буквально «актером», играющим Христа, или же его «воплотителем», представлявшим собой на уровне земного мира двухприродного Бога, даже при том, что эти природы в нем неслиянны». ⁷²⁶ Он подчеркивает, что в тексте нормандского анонима наиболее ярко и радикально выражается идея христоцентричной королевской власти, согласно которой «король есть двойное существо – человеческое и божественное, точно так же как и Богочеловек, хотя король двухприроден и удвоен только по благодати и во времени». ⁷²⁷ И хотя эта христоцентричная теория королевской власти не получила распространения в Англии XII века, ⁷²⁸ тот факт, что единственная сохранившаяся рукопись этого текста была обнаружена в библиотеке елизаветинского архиепископа М. Паркера, позволяет предположить, что идеи, в нем изложенные, теоретически могли стать доступными авторам XVI – XVII веков.

Так или иначе, важно отметить, что это средневековое представление о короле как *persona mixta* прошло свой путь эволюции от концепции богословско-литургической, в которой обряд помазания играл центральную роль, до теократически-юридической (по Э.Х. Канторовичу) концепции «двух тел короля», которая достигла своего расцвета в период правления Тюдоров и первых Стюартов: фактически речь идет о переходе от литургической идеи королевской власти к концепции «божественного права». ⁷²⁹ Последняя будет говорить о соотношении природного и

⁷²⁵ Цит. по: Канторович Э.Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М.А. Бойцова и А.Ю. Серединой. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. С. 117–118.

⁷²⁶ Канторович Э.Х. Два тела короля. С. 118.

⁷²⁷ Там же. С. 121.

⁷²⁸ Там же. С. 134.

⁷²⁹ Канторович Э.Х. Два тела короля. С. 170, 171. Весь этот многогранный и сложный процесс подробно освещается в классической работе Э.Х. Канторовича «Два тела короля».

политического тел монарха с позиций английского права, хотя и сохранит известную долю богословского наследия.

Так, раннесредневековая идея о соотношении двух природ в единой личности короля (отсылающая к халкидонскому христоцентризму) эхом отражается в тюдоровских юридических текстах, например, в «Комментариях и отчетах» известного елизаветинского юриста Эдмунда Плаудена (1518 – 6 февраля 1585):

«Следовательно, когда два тела короля становятся как одно тело, с которым не может сравниться никакое тело, то сие двойное тело, в каковом большиим является тело политическое, не может сохранять единения ни с одним из них по отдельности.

Однако [несмотря на соединение двух тел] политическое тело не препятствует его способности включать [нечто] в природное тело – она сохраняется, как и прежде.

Несмотря на то, что сии тела в одно и то же время соединены вместе, качества одного из них не уничтожают качеств другого, но эти качества остаются разделенными.

Ergo, природное тело и тело политическое не отделены друг от друга, но объединены как одно тело».⁷³⁰

Определив природу и обязанности монарха, Л. Эндрюс обращается к вопросу, который будет являться одним из центральных для всех религиозных философов в Церкви Англии XVII века, особенно в их противостоянии с пуританами, – вопросу о соотношении естественного, общего и канонического права. В основу этого вопроса была положена концепция иерархического порядка, заимствованная у Ричарда Хукера, а также представления о соотношении Церкви и государства у последнего.

Изложенные Л. Эндрюсом обязанности короля предполагали, что их соблюдение монархом является актом поддержания Богом установленного порядка. Сохранение и утверждение этого порядка происходит, в первую очередь, через соблюдение общего права, которое покоится на праве естественном. Эта идея, воспринятая монархами, нашла свое отражение в одной из политических работ короля Якова I Стюарта:

⁷³⁰ *Plowden E. Commentaries or Reports. London: Printed by S. Brooke, Paternoster-Row, 1816. P. 233a. Перевод цитируется по.: Канторович Э.Х. Два тела короля. С. 80–81.*

«По Закону Природы, во время коронации король становится естественным отцом своих поданных... хороший король не только радуется, правя своими подданными в соответствии с законом, но когда сам согласуется с ним в своих действиях, всегда придерживаясь того принципа, что благополучие государства является для него высшим законом... добрый король сообразует свои действия с Законом».⁷³¹

Отметим здесь два момента:

- 1) Во-первых, что «естественное отцовство», упоминаемое Яковом I, имело свою юридическую интерпретацию. Так, в деле «Биллион против Беркли» судьи предложили следующее рассуждение:

«У короля есть два ряда качеств, ибо он имеет два тела, одно из которых есть природное тело, состоящее из природных членов, как у любого другого человека, и в этом отношении он подвержен страданиям и смерти, как и все прочие люди. Другое – это тело политическое, и члены его – это его [короля] подданные; а он [король] и его подданные вместе составляют корпорацию... и он инкорпорирован с ними, а они – с ним, и он есть глава, а они – члены, и он один управляет ими».⁷³²

- 2) Во-вторых, английские юристы уже в XIII веке писали об особых отношениях между монархом и законом. Здесь можно выделить работы Генриха Брактона. Последний утверждал, в частности, что власть монарха состоит в установлении права, ибо он сам – *auctor juris*, создатель права.⁷³³ Г. Брактон подчеркивал, что «полномочие короля издавать законы проистекает из самого закона, точнее говоря, из *lex regia*, которая и делает короля королем».⁷³⁴ Так создается юридическая концепция взаимообусловленности монарха и закона, которая, так или иначе, доживет до XVI века.

Стоит подчеркнуть, что во многом благодаря Р. Хукеру и Л. Эндрюсу концепция «порядка» (*order*), установленного Божественным законом в

⁷³¹ *James I. The True Law of Free Monarchies // The Political Works of James I. Oxford: Oxford University Press, 1918. P. 55, 63.*

⁷³² *Plowden E. Commentaries or Reports. P. 233a.* Перевод цитируется по: *Канторович Э.Х. Два тела короля. С. 81.*

⁷³³ *Канторович Э.Х. Два тела короля. С. 244.*

⁷³⁴ Там же.

творении и определяющего отношения как между самим Творцом и Его творением, так и в самом творении, являлась общепринятой в английском обществе XVI–XVII веков: как замечает И. МакКензи, она «никоим образом не была ограничена осведомленностью и трудами теологов» этих веков,⁷³⁵ но являлась «подлинно господствующей идеей».⁷³⁶

В своей классической монографии, опубликованной еще в 1959 году, И. Тиллиард убедительно доказал, что шекспировские картины «гражданских войн и беспорядков... не имели никакого смысла в отрыве от порядка, как исходной установки».⁷³⁷ Но этот порядок был более чем просто политическим порядком: это была часть порядка космического. И. МакКензи подчеркивает, что эта концепция прослеживается в эксплицитной или имплицитной форме во многих работах из совершенно разных областей: истории,⁷³⁸ медицины,⁷³⁹ литературы и т.п.⁷⁴⁰

В произведениях В. Шекспира мы находим замечательные литературные выражения идеи порядка:

«Везде свой строй (*degree*) – и на земле внизу,
И в небесах, среди планет горящих –
Законы первородства всюду есть,
Есть первенство во всем, есть соразмерность:
В обычаях, в движениях, в пути
Везде порядок (*order*) строгий, нерушимый.
Одно светило – солнце, выше всех.
Оно, как на престоле, управляя
По-царски сонмом всех других планет...
Чем держится порядок стройных школ?
Сословья в городах, торговля? Только
Священною охраной прав! Попробуй

⁷³⁵ MacKenzie I.M. *God's Order and Natural Law*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 2002. P. 19.

⁷³⁶ Tillyard E. *The Elizabethan World Picture*. New York: Vintage Books, 2011. P. vii.

⁷³⁷ Ibid.

⁷³⁸ Raleigh W. *The History of the World*. Book I. // *The Works of Sir Walter Raleigh*. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 1829. P. xxxvi.

⁷³⁹ Browne T. *Religio Medici*. // *Browne T. Religio Medici and Other Essays*. Manchester: Sherratt and Hughes, 1902. P. 25.

⁷⁴⁰ MacKenzie I.M. *God's Order and Natural Law*. P. 20.

Ступени (*degree*) эти вырвать или веру
 Поколебать, и скоро вы разлад
 Во всем найдете...»⁷⁴¹

Или:

«Поэтому и разделило Небо
 Сословия людские по призваньям,
 Вложило в каждое свое влечение,
 Объединив повиновенья долгом.
 Подобное находим и у пчел,
 Которые порядком (*order*) жизни могут
 Дать образец любому государству.
 У них и королева есть и разных
 Сословий граждане; одни, подобно
 Чиновникам (*magistrates*), порядок правят в улье;
 Другие торг ведут вне стен его;
 А третьи воины, – их жала копья, –
 И грабят лета бархатные почки...»⁷⁴²

В этом контексте стоит упомянуть о вкладе английских антиквариев (особенно Лондонского антикварного общества) в развитие учения о супрематии. Лондонское антикварное общество было создано придворным историографом Елизаветы I Уильямом Кемденом (2 мая 1551 – 9 ноября 1623)⁷⁴³, предположительно, в 1572 году.⁷⁴⁴ В разное время в работе общества принимали участие Л. Эндрюс, Дж. Ашер, У. Рэли. По причинам в основном политическим встречи общества теряют регулярный характер к началу XVII века. Расцвет же антикварного движения пришелся на первую половину XVIII века: существующее сегодня «Общество собирателей древностей Лондона» (*The Society of Antiquaries of London*), учрежденное в 1707 году,

⁷⁴¹ *Shakespeare W.* Troilus and Cressida. Act I, Scene III // *The Complete Works of William Shakespeare* / Ed. Bullen A.H. London: CRW Publishing Ltd., 2005. P. 422. Перевод текста цит. по: *Шекспир В.* Собрание сочинений. Т. 10. / Пер. с англ.; Коммент. Б. Акимова, А. Смирнова. М.: Мир книги, Литературы, 2007. С. 27-28.

⁷⁴² *Shakespeare W.* Henry the Fifth. Act I, Scene II // *The Complete Works of William Shakespeare*. P. 287. Перевод текста цит. по: *Шекспир В.* Собрание сочинений. Т. 6 / Пер. с англ.; Коммент. Б. Акимова, А. Смирнова. М.: Мир книги, Литературы, 2007. С. 122-123.

⁷⁴³ *Паламарчук А.А., Федоров С.Е.* Антикварный дискурс в раннеэпохальной Англии / Отв. ред. Н.А. Хачатурян. СПб.: Алетейя, 2013. С. 6.

⁷⁴⁴ Там же. С. 7.

получило королевскую хартию в 1751 году, согласно которой оно создано для «поощрения, распространения и продвижения изучения и познания древностей и истории этой и других стран»⁷⁴⁵.

Идея порядка была одной из центральных для мысли антиквариетов: на небе и на земле порядок был установлен Богом, который есть «создатель всякого порядка и наиболее мудрый и могущественный распределитель всех вещей»⁷⁴⁶. Власть монарха является отражением власти Бога: король «формализует, упорядочивает и легитимизирует властные, правовые и все другие возможные практики»⁷⁴⁷. При этом, как отмечает А.А. Паламарчук, сам термин «монархия» (*monarchy*) в антикварном дискурсе раннестюартовской Англии обозначал:

- «способ управления – средоточение власти в одних руках»;
- «существующую при монархии конституцию, созданный и возглавляемый сувереном аппарат управления»;
- «непрерывную традицию независимой английской государственности с древнейших времен по сей день».⁷⁴⁸

При этом важнейшими синонимами термина «монархия» были «империум» и «империя».⁷⁴⁹ Еще принятый при Генрихе VIII «Акт об ограничении апелляций» провозглашал, что «это королевство Англии есть империя»⁷⁵⁰, что, согласно принципу регализма, означало, что английский монарх был носителем имперской Короны, над которым не было никакой власти, кроме власти Бога.⁷⁵¹ Следует при этом отметить, что имперские претензии английских королей имеют более древнюю историю: еще король

⁷⁴⁵ A copy of the Royal Charter and Statutes of the Society of Antiquaries of London. London: J.B. Nichols and Son, 1837. P. 7.

⁷⁴⁶ Guillim J. A Display of Heraldry. London: T.W., 1724. P. 142.

⁷⁴⁷ Паламарчук А.А., Федоров С.Е. Антикварный дискурс в раннестюартовской Англии. С. 121.

⁷⁴⁸ Паламарчук А.А. Имперская идея английской монархии: осмысление властных традиций лондонскими антиквариями начала XVII в. // Власть, общество, индивид в средневековой Европе / Отв. ред. Н.А. Хачатурян; сост. О.С. Воскобойников; Ин-т всеобщ. истории РАН; МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: Наука, 2008. С. 520–521.

⁷⁴⁹ Там же. С. 521.

⁷⁵⁰ The Restraint of Appeals, 1533 // Documents Illustrative of the English Church History. P. 187.

⁷⁵¹ Паламарчук А.А. Имперская идея английской монархии: осмысление властных традиций лондонскими антиквариями начала XVII в. С. 521.

Альфред (849 – 26 октября 899) демонстрировал свои имперские претензии, когда, следуя каролингской традиции, называл себя *rex totius Britanniae* («король всей Британии») или *basileus industrius Anglorum cunctarumque gentium in circuitu persistentium* («ревностный император англичан и всех проживающих вокруг народов»).⁷⁵² Для лондонских антиквариюв это также была одна из центральных идей. Так, Джон Сэлден (16 декабря 1584 – 30 ноября 1654) писал:

«Короли Англии... обладают супрематией, не признавая над собой никого, кроме Бога, и могут совершенно справедливо называться императорами, подобно императору Рима...»⁷⁵³

В конце XVII века, как мы уже заметили, согласно распространенному представлению, на территории Англии прекращает свое существование традиция королевского чудесного прикосновения. Стюарты активно прибегали к демонстрации реальности этой веры на практике: так, Карл II между Реставрацией (1662 г.) и до своей смерти (6 февраля 1685 г.) совершил обряд прикосновения над 105 000 – 106 000 своих поданных, раздав золота (в виде монет или колец) на 49 000 фунтов стерлингов.⁷⁵⁴ Вильгельм III и Георг I же настойчиво отказывались совершать этот древний обряд.⁷⁵⁵ Тем не менее, «Славная революция» 1688/9 годов, приведшая к отстранению от власти прокатолической династии, не привела к краху концепции божественного права королей: как убедительно продемонстрировал Дж. Кларк, она пережила правление кальвиниста Вильгельма Оранского и восшествие на британский престол династии Ганноверов, первые двое представителей которой были лютеранами, оставаясь одним из важнейших представлений как в церковной, так и политической жизни страны.⁷⁵⁶

⁷⁵² Alfred, king of the English, to Heahferth, minister; grant of 8 hides (mansae) at Worthy // London, British Library, Add. 15350, ff. 89v – 90r. S 351 [URL: <http://www.esawyer.org.uk/charter/351.html>] (Дата обращения 08.09.2014)

⁷⁵³ Selden J. Titles of Honor. London: E. Tyler and R. Hole, 1672. P. 20.

⁷⁵⁴ Clark J.C.D. English Society 1688–1832. Ideology, social structure and political practice during the ancient regime. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 162.

⁷⁵⁵ Ibid. P. 162.

⁷⁵⁶ Ibid. P. 119–189.

Уместно отметить, что божественное право продолжало оставаться не только церковным вероучительным концептом, но и «политической стратегией» (по Дж. Кларку) как минимум ввиду двух взаимосвязанных причин: во-первых, ввиду того, что Великобритания продолжала оставаться наследственной монархией и, во-вторых, ввиду необходимости легитимации режима новой династии.⁷⁵⁷

Государственные праздники 5 ноября (День порохового заговора) и 29 мая (День Реставрации), связанные с историей правления Стюартов, продолжали праздноваться повсеместно и с большим размахом.⁷⁵⁸ Тексты богослужений, во время которых короли касались больных скрофулой и раздавали золотые кольца, хотя и не использовались во время Ганноверов, тем не менее, продолжали печататься в английских изданиях Книги общей молитвы до 1732 года, а в латинских – до 1759 года.⁷⁵⁹

Представители новой династии, хотя и скептически относились к вере в чудодейственные способности помазанного монарха, все же не решались публично ее оспаривать. Связанное же с этой верой учение о божественном праве королей претерпевало дальнейшую эволюцию: сохраняя свое место в рамках теологической мысли, оно нашло свое выражение в мысли политической и юридической. Со второй половины XVIII века «божественное право» стало рассматриваться в качестве не столько концепции сакральной формы правления, сколько в качестве божественной санкции британской конституции: как отметил П. Ноклз, «божественное право» было адаптировано к существующему строю и получило более широкое применение.⁷⁶⁰

IV. Конституционное положение Церкви Англии. Реставрация Стюартов и религиозное устройство, ставшее результатом «Славной революции», стали

⁷⁵⁷ Ibid. P. 121–141.

⁷⁵⁸ *Thiselton Dyer T.F.* British Popular Customs Present and Past. London: George Bell and Sons, 1876. P. 301–307, 410–15; *Clark J.C.D.* English Society 1688–1832. P. 162.

⁷⁵⁹ *Clark J.C.D.* English Society 1688–1832. P. 163.

⁷⁶⁰ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 61.

основанием того конституционного положения, которое Церковь Англии занимает до сегодняшнего дня. Это положение в английском языке описывается уже упоминавшимся нами понятием *established Church* (или *the Establishment*), которое обычно переводят на русский как «государственная церковь». Важно понимать, что этот статус является результатом развития взаимоотношений Английской церкви с Монархией. Попытаемся взглянуть на то, как изменения, произошедшие в английском обществе, а также в конституционном порядке Великобритании в конце XVII – XVIII вв., оказали влияние на трансформацию самоидентификации Церкви Англии.

Первым этапом в этом процессе трансформации стала реставрация Стюартов и принятие «Акта о единообразии 1662 года». Последний восстанавливал публичное богослужение Церкви Англии по Книге общей молитвы (правда, уже в новой редакции) и обязывал всех служителей этой церкви приносить специальную клятву, в которой они выражали свое согласие с богословием и ритуалами, зафиксированными в ней.⁷⁶¹ Те, кто отказывался принести данную клятву использовать Книгу общей молитвы для отправления культа и сообразовываться с ее богословием, должны были быть изгнаны из Церкви Англии и, таким образом, попадали под действие тех наказующих законов, которые действовали в отношении неконформистов. Как результат, каждый пятый представитель духовенства был изгнан.⁷⁶² (Данное событие вошло в британскую историографию как *The Great Ejection* – «Великое изгнание»).

Так с образованием большого количества неконформистских общин впервые за свою историю Церковь Англии перестала быть подлинно национальной церковью. Данная ситуация фактически была легитимирована после «Славной революции» через принятие *Toleration Act* («Акта о веротерпимости») 1689 г.⁷⁶³, который, хотя и освободил неконформистов-

⁷⁶¹ Act of Uniformity 1662, II. [URL: <http://www.british-history.ac.uk/statutes-realm/vol5/pp364-370#h3-0002>] (Дата обращения 08.09.2014)

⁷⁶² История Великобритании / Под ред. Моргана К.О. М.: Издательство «Весь Мир», 2007. С. 346.

⁷⁶³ Полное название документа *An Act for Exempting their Majestyes' Protestant Subjects dissenting from the Church of England from the Penalties of certaine Lawes* («Акт об освобождении протестантских подданных Их

диссентеров от наказаний, «предусмотренных некоторыми законами», тем не менее не уравнил их в правах с последователями Английской церкви. Эта «легитимация» нашла свое выражение не только в сугубо законотворческой области, но и в области общеправовой. В 1766–1769 годах были опубликованы «Комментарии к законам Англии»⁷⁶⁴ политика, юриста, философа и историка права Уильяма Блэкстона (10 июля 1723 – 14 февраля 1780). Эти фундаментальные четыре тома не только способствовали превращению английского общего права в юридическую систему, определив ее дальнейшее развитие, но и оказали серьезное влияние на американскую юридическую систему.

Четвертый том представляет в контексте нашего исследования особый интерес, так как именно в нем У. Блэкстон затрагивает вопросы права и религии.⁷⁶⁵ Обсудив апостасию («или полный отказ от христианства через либо принятие ложной религии, либо отказ от религии вообще»⁷⁶⁶) и ересь («которая состоит не из полного отрицания христианства, но некоторых из его основных доктрин»⁷⁶⁷), третьим видом «преступлений против религии» (*offences against religion*) он называет «те, что касаются государственной церкви» (*those which affect the established church*)⁷⁶⁸. В рамках этой категории он выделяет две подгруппы: «позитивные» (*positive*) и «негативные» (*negative*) преступления. К первым отнесено оскорбление церковных предписаний; ко вторым – нонконформизм.

Обсуждая «оскорбление церковных предписаний», У. Блэкстон утверждает, что это преступление куда более серьезное, чем нонконформизм, ибо «оно несет с собой крайние непристойность, высокомерие и неблагодарность»: последние же являются выражением попытки поставить

Величеств, отступающих от вероучения Церкви Англии, от наказаний, предусмотренных некоторыми законами»). [URL: <http://www.british-history.ac.uk/statutes-realm/vol6/pp74-76>] (Дата обращения 08.09.2014)

⁷⁶⁴ Blackstone W. Commentaries on the Laws of England. In IV vols. Oxford: Clarendon Press, 1768–1770.

⁷⁶⁵ Blackstone W. Commentaries on the Laws of England. In IV vols. Vol. IV. Oxford: Clarendon Press, 1770.

⁷⁶⁶ Ibid. P. 43

⁷⁶⁷ Ibid. P. 44–45.

⁷⁶⁸ Ibid. P. 50.

личное, индивидуальное мнение выше коллективного мнения Церкви.⁷⁶⁹ Таким образом, У. Блэкстон находится на той же позиции, которую занимали Р. Хукер, Л.Эндрюс и Каролинские богословы за век до него. С его точки зрения, главными целями оскорблений были Таинства Церкви Англии и ее Книга общей молитвы. Интересно, что указывая положенные за подобное оскорбление наказания (разные степени штрафов и, в конце концов, пожизненное заключение с конфискацией всего имущества), У. Блэкстон упоминает исторические условия, под влиянием которых эти нормы впервые были установлены:

«Эти наказания впервые были выработаны в ранние годы нашей государственной церкви, когда *ученики Рима и Женевы* [курсив наш – И.Ф.] объединились в яростных нападках, и с крайней злобой, против английской литургии (*the English liturgy*)».⁷⁷⁰

При этом он отмечает, что нет ничего предосудительного в том, что указанные наказания за эти преступления продолжают сохраняться: они, по его словам, направлены против преступления, которое заключается

«не в том, чтобы думать отлично от национальной церкви» (*the offence, not of thinking differently from the national church*), но в том, «чтобы поносить эту церковь и ее предписания, за то, что она не подчиняет свое общественное суждение (*public judgment*) частному мнению других (*private opinion of others*)».⁷⁷¹

Это приводит его к вопросу неконформизма. Хотя, утверждает У. Блэкстон, неконформизм касается лишь вопроса индивидуальной совести (а наказание тех, кто духовно слаб, за их слабость не может быть нравственно оправдано), тем не менее, следует различать между государственной церковью и ее интересами, с одной стороны, и терпимостью (*tolerations*) – с другой, ибо последняя, будучи доведенной до крайности, превращается в угрозу первым.⁷⁷²

⁷⁶⁹ Ibid.

⁷⁷⁰ Blackstone W. Commentaries on the Laws of England. In IV vols. Vol. IV. P. 51.

⁷⁷¹ Ibid.

⁷⁷² Ibid. P. 52.

Он проводит различие между двумя типами нонконформизма: первый тип объединяет тех, кто не посещает богослужения Церкви Англии ввиду полного неверия (*total irreligion*); ко второму типу относятся те, кто нарушают закон ввиду «ошибочного или извращенного рвения», т.е. римокатолики и диссентеры, которые «одинаково схизматичны в своем отказе от общения с национальной церковью»⁷⁷³. И хотя по отношению к диссентерам некоторые виды наказаний были отменены, это не означало, что они обладают правом на терпимость со стороны государства, которое – право, – как многие полагали, проистекало из «Акта о веротерпимости»:⁷⁷⁴ нонконформизм *per se* У. Блэкстон продолжал квалифицировать как преступление. Таким образом, подобно архиепископам У.Лоду и Р. Нилу, У. Блэкстон юридически зафиксировал прямую зависимость между политико-гражданским статусом подданных Короны и их религиозной практикой.

Импlications этой позиции очевидны: полноправными подданными британского монарха были лишь члены государственной Церкви Англии. Здесь наиболее ярко, по нашему мнению, проявилось диалектическое взаимодействие процесса внешней идентификации государством своих граждан и процесс самоидентификации Английской церкви.

Принятие «Акта о единообразии», «Великое изгнание» и принятие «Акта о веротерпимости» можно считать событиями, приведшими к рождению полноценного нонконформистского движения, признаваемого властями, и, как следствие, по выражению Дж. Сперра, «понижению» (*demotion*) Церкви Англии в статусе: перестав быть «национальной церковью» (*the national church*), она стала «государственной церковью» (*an established church*).⁷⁷⁵ Статус государственной церкви был «закреплен» за ней «Актом об устройении» от 1701 года (*Act of Settlement*; он же «Акт о престолонаследии»), который гласил, что:

⁷⁷³ Blackstone W. Commentaries on the Laws of England. In IV vols. Vol. IV. P. 52.

⁷⁷⁴ Clark J.C.D. English Society 1688-1832. P. 208.

⁷⁷⁵ Spurr J. The Restoration Church of England, 1646–1689. New Haven and London: Yale University Press, 1991. P. 376–377.

(а) если кто-то из претендентов на британскую корону «примирится с или примет Причастие от Кафедры или Церкви Рима (*the See or Church of Rome*), или будет исповедовать папскую религию (*the Popish Religion*), или женится на папистке (*a Papist*)», то такой человек лишается права на наследование;⁷⁷⁶

(б) тот, кто унаследовал Корону, должен «соединиться в Причастии с Церковью Англии».⁷⁷⁷ И хотя теперь Английская церковь потеряла «монополию» на души английского народа, она сохранила ее в области идеологии, политики и закона.⁷⁷⁸

«Славная революция» оказала и другое влияние на Церковь Англии, сказавшееся на ее самоидентификации. Как замечает Дж. Сперр, события 1689 года привели к началу процесса дизинтеграции Английской церкви на клерикальные партии, что, в свою очередь, ввиду расстановки политических сил, привело к их политизации.⁷⁷⁹ В XVIII веке этот процесс ознаменовался появлением латитудинарианства, которое в XIX веке получит свое нынешнее название – «широкая церковь» (*the Broad church*).⁷⁸⁰ Латитудинарианство представляло собой английский вариант крайнего адиафоризма – богословского учения, восходящего к стоицизму, и, в рамках истории христианства, связанного с немецкой реформацией и, в особенности, с фигурой Ф. Меланхтона (16 февраля 1497 – 19 апреля 1560). Адиафоризм в Германии ставил перед собой задачу объединения сторонников М. Лютера и последователей Римско-Католической церкви: обе стороны должны были согласиться с некоторыми основными доктринальными положениями во имя единства Церкви, оставив в стороне те вопросы, которые были предметом споров, – второстепенные и несущественные, т.е. принадлежащие к области адиафоры. Именно этот принцип лег в основу Лейпцигского интерима 1548

⁷⁷⁶ Act of Settlement 1701, sec. I [URL: <http://www.british-history.ac.uk/statutes-realm/vol7/pp636-638#h2-0001>] (Дата обращения 08.09.2014)

⁷⁷⁷ Ibid., sec. III. [URL: <http://www.british-history.ac.uk/statutes-realm/vol7/pp636-638#h3-0003>] (Дата обращения 08.09.2014)

⁷⁷⁸ Spurr J. The Restoration Church of England, 1646–1689. P. 377.

⁷⁷⁹ Ibid. P. 377-378.

⁷⁸⁰ Nichols A. The Panther and the Hind. P. 85.

года, который относил к адиафоричным вопросы необходимости таинств конфирмации и помазания умирающих, а также почитание святых.⁷⁸¹

Однако меланхтоновское видение адиафоры было оспорено партией Маттиаса Флациуса (3 марта 1520 – 11 марта 1575), члены которой стали известны как гнесиолютеране (нем. *die Gnesiolutheranen*). Последние, в конечном счете, одержали победу в так называемом «адиафорическом споре», который завершился созданием в 1577 году «Формулы согласия», в рамках которой применение принципа адиафоры было сильно ограничено, хотя он и остался одним из интегральных элементов лютеранского богословия.

В Церкви Англии адиафоризм нашел свое выражение в Елизаветинском устроении (до того, как Р. Хукер кардинальным образом преобразовал последнее в традицию, ставшую ортодоксальной в XVII веке). События гражданских войн, свержение монархии и гонения на Церковь Англии в период Английской республики способствовали частичному возрождению адиафорической традиции после Реставрации. С восшествием на английский престол Ганноверской династии, под влиянием идей английского просвещения (в особенности трудов Дж. Локка), адиафоризм в Церкви Англии переживает новый этап своей истории. Одними из первых представителей этой традиции были архиепископ Дж. Тиллотсон (октябрь 1630 – 22 ноября 1694), епископ Солсбери Г. Бернет (18 сентября 1643 – 17 марта 1715) и уже упомянутый нами епископ Бангора Б. Хоадли.

Главной чертой этого «нового» адиафоризма был акцент на рациональность христианского откровения и христианскую этику,⁷⁸² при этом догматизм ортодоксальной Церкви Англии XVII века, нашедший свое первостепенное выражение в трудах архиепископа У. Лоуда и его последователей, категорически отвергался. В результате среди

⁷⁸¹ Nichols A. *The Panther and the Hind*. P. 80–81.

⁷⁸² Ibid. P. 83, 92–93.

представителей «широкой церкви» можно было встретить тех, кто не принимал божество Иисуса Христа и даже догмат о Святой Троице.

Адиафоризм и его сторонники нашли политическую поддержку в лице партии вигов, стоявших на позициях религиозного плюрализма, который включал в себя признание факта того, что Церковь после «Славной революции» более не имела средств для религиозной цензуры.⁷⁸³ Ортодоксальные представители Церкви Англии, которые категорически отвергали легитимацию нонконформистов через принятие «Акта о веротерпимости», сгруппировались вокруг партии тори, которая находилась в оппозиции еще с конца правления королевы Анны (6 февраля 1665 – 1 августа 1714) и, фактически, к 1760-м годам перестала существовать как единая партия или монолитное политическое движение.⁷⁸⁴

И тех, и других первые представители Ганноверской династии подозревали в якобитских симпатиях. В 1709 году представитель ортодоксальных кругов Генри Сашеверелл (Henry Sacheverell; 1674 – 15 июня 1724) произнес две проповеди,⁷⁸⁵ в которых он подверг политику толерантности в отношении нонконформистов и новое государственное устройство жесткой критике. За этим последовал суд, который, при поддержке представителей партии вигов, закончился исключением Г. Сашеверелла из Оксфордского университета на три года. В 1717 году, как уже отмечалось, разразился скандал, вызванный проповедью Б. Хоадли. Выступившие против этой проповеди ортодоксальные клирики были смещены королем. Когда нижние палаты Конвокаций Кентербери и Йорка, в которых доминировали ортодоксы, потребовали церковных санкций против епископа Бангора, король Георг II (28 мая 1690 – 11 июня 1727) объявил о прекращении заседаний обеих Конвокаций. С этого момента, за исключением кратких

⁷⁸³ Spurr J. The Restoration Church of England, 1646–1689. P. 382.

⁷⁸⁴ Clark J.C.D. A General Theory of Party, Opposition and Government, 1688–1832 // Historical Journal. 1980. Vol. 23 (2). P. 305.

⁷⁸⁵ Sacheverell H. The communication of sin. London: Half-Moon, 1709; *Idem*. The perils of false brethren both in Church, and State. London: Half-Moon, 1709.

заседаний в 1741 и 1742 годах, Конвокации не собирались до второй половины XIX века, когда их деятельность возобновляется.

Прекращение деятельности Конвокаций – как основных институций независимости Церкви от государства – стали одной из причин политизации церковных партий и, как следствие, церковной жизни.⁷⁸⁶ Одним из симптомов этого стал рост «лаицизма» в Церкви Англии.⁷⁸⁷

- миряне активно вмешиваются в церковные дела через деятельность в реформистских и образовательных обществах;⁷⁸⁸
- под влиянием идей Просвещения укрепляется рационализм среди клира: последние занимаются наукой, изучают философию, активно популяризируют ньютоновскую науку;⁷⁸⁹
- соборы и церкви начинают использоваться для публичного (нелитургического) исполнения церковной и светской музыки: так, например, в 1718 году рождается традиция проведения Фестиваля трех хоров (*Three Choirs Festival*), в рамках которого публичные концерты давали хоры соборов Херефорда, Глостера и Вустера.⁷⁹⁰

С восшествием на английский престол Георга III (4 июня 1738 – 29 января 1820), первого короля династии Ганноверов, который был членом Государственной церкви (а не лютеранином), происходят изменения в политической и религиозной жизни страны. Партия тори переживает второе рождение при Уильяме Питте Младшем (28 мая 1759 – 23 января 1806) и Роберте Пиле (5 февраля 1788 – 2 июля 1850). Позиции «новых тори» и ортодоксов в Церкви Англии, которые пользовались поддержкой нового монарха, усилились на фоне американской и французской революций, которые вызвали в британском обществе немало негативных эмоций. Шок, вызванный в особенности французской революцией и казнью короля

⁷⁸⁶ Norman E.R. Church and Society in England, 1770–1970: A Historical Study. Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 16–17.

⁷⁸⁷ Spurr J. The Restoration Church of England, 1646–1689. P. 383; Norman E.R. Church and Society in England, 1770–1970. P. 15.

⁷⁸⁸ Spurr J. The Restoration Church of England, 1646–1689. P. 383–384, 386.

⁷⁸⁹ Ibid. P. 383–384.

⁷⁹⁰ Ibid. P. 386.

Людовика XVI (23 августа 1754 – 21 января 1793), вызвал сочувствие к французским католикам, подвергавшимся преследованиям. Многие французские священники нашли прибежище в Великобритании. Это неизбежно привело к позитивным изменениям в положении британских католиков. Однако стремление многих политических и религиозных деятелей к отмене дискриминации в отношении последних постоянно сталкивалось с оппозицией многих рядовых членов партии тори, сохранивших верность традиционному или «высокому» торизму (*High Tories*), и ортодоксальных кругов Церкви Англии. Союз последних с партией тори, однако, прекратил свое существование в 1829 году, когда консервативное правительство герцога Веллингтона добилось окончательной эмансипации для британских католиков. Это событие стало первым в череде тех, что ознаменовали новый кризис в государственно-церковных отношениях в Великобритании и, как следствие, кризис в самоидентификации Церкви Англии.

С 1730-х годов Государственная церковь переживает так называемое «Великое возрождение» (*the Great Revival*),⁷⁹¹ в рамках которого сложилось два новых движения: методизм и евангелизм (*Evangelicalism*). Методизм – движение, созданное в рамках Церкви Англии тремя клириками этой церкви: Джоном Уэсли (28 июня 1703 – 2 марта 1791), его братом Чарльзом Уэсли (18 декабря 1707 – 29 марта 1788) и Джорджем Уайтфилдом (27 декабря 1714 – 30 сентября 1770). Недоверие к новому движению со стороны епископата, ряд внутренних и внешних противоречий в итоге привели к тому, что в 1784 году методизм откалывается от Государственной церкви и начинает свое независимое существование.⁷⁹²

Происхождение евангелического движения в Церкви Англии, как и методизма, было, во многом, реакцией на доминировавший в Английской церкви адиафоризм латитудинарианства: евангелики стремились возродить вероучительную определенность, подчеркивая важность реформационных

⁷⁹¹ Nichols A. *The Panther and the Hind*. P. 97.

⁷⁹² Nichols A. *The Panther and the Hind*. P. 100; Avis P. *Anglicanism and the Christian Church*. P. 160.

элементов конфессиональной идентичности Государственной церкви.⁷⁹³ При этом их эkkлесиология серьезно расходилась с ортодоксальным учением Церкви Англии: евангелики отвергали учение о видимой Кафолической церкви, рассматривая ее исключительно как невидимую.⁷⁹⁴ Теология евангелизма также отличалась сильным акцентом на вопросах пневматологии, что было непосредственно связано с убежденностью в важности личного обращения и личной веры: центральный характер последнего был результатом влияния лютеранского пиетизма.⁷⁹⁵ Их убежденность в значимости частного суждения в вопросах веры, а также сотериология некоторых евангеликов, принявших кальвинистское учение о предопределении, также оказывалась далекой от ортодоксии Государственной церкви. Наибольшую активность и влияния евангелическое движение достигло в первые три десятилетия XIX века благодаря деятельности членов так называемой «Клэпхемской секты» (*the Clapham sect*). Как верно заметил К. Подмор, «в первое десятилетие девятнадцатого века они, вероятно, были наиболее динамичным движением в Церкви Англии».⁷⁹⁶

Напомним, что эмансипация католиков в 1829 году (и диссентеров-нонконформистов годом ранее) стала первым событием, ознаменовавшим кризис государственно-церковных отношений, который П. Ноклз назвал «конституционной революцией».⁷⁹⁷ Получив всю полноту гражданских прав, английские католики и нонконформисты смогли избираться в Парламент, который уже не мог рассматриваться в качестве синода мирян: «Англия переставала быть конфессиональным государством».⁷⁹⁸

Своего апогея кризис достиг в 1833 году, когда правительство вигов, возглавляемое Чарльзом Греем (13 марта 1764 – 17 июля 1845), внесло в

⁷⁹³ *Nichols A.* The Panther and the Hind. P. 104; *Davie M.* A Guide to the Church of England. P. 6.

⁷⁹⁴ *Nichols A.* The Panther and the Hind. P. 104.

⁷⁹⁵ *Ibid.* P. 105.

⁷⁹⁶ *Podmore C.* Aspects of Anglican Identity. P. 8.

⁷⁹⁷ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 44.

⁷⁹⁸ *Nichols A.* The Panther and the Hind. P. 114-115.

Парламент предложение о ликвидации ряда епископских кафедр в Ирландии. Это предложение не только шло вразрез с ортодоксальным учением Церкви Англии о богоустановленности епископской политики Церкви, но и имело куда более серьезные импликации: немалое количество парламентариев не принадлежали к Государственной церкви, но при этом обладали властью менять ее устройство – это «остро ставило вопрос об идентичности Церкви Англии».⁷⁹⁹

Реакция Церкви на эту инициативу не была единой: близкие к вигам представители «широкой церкви» и некоторые евангелики отнеслись к ней спокойно, в то время как ортодоксальная часть клира встретила ее в штыки. Именно это событие стало отправной точкой Оксфордского движения в Церкви Англии – движения, по сути своей, ортодоксального, среди лидеров которого были такие авторитетные мыслители-ортодоксы, как Э. Пьюси и Дж. Кибл. Представители движения стремились к восстановлению ортодоксии Английской церкви в качестве господствующей идеологии, однако именно среди них впервые прозвучали призывы к кардинальному пересмотру государственно-церковных отношений, а именно – к фактическому отделению Церкви Англии от государства.⁸⁰⁰ Преемники Оксфордского движения в XX веке – англо-католицизм и ритуалистическое движение – привнесли новые элементы в свою теологию, которые не имеют предшественников среди конституирующих элементов конфессиональной идентичности Церкви Англии (эксплицитное принятие римо-католического учения о Пресуществлении; использование в литургической практике переведенного на английский Римского Миссала вместо Книги общей молитвы и т.п.).

⁷⁹⁹ *Rowell G.* The Vision Glorious: Themes and Personalities of the Catholic Revival in Anglicanism. Oxford: Clarendon Press, 2003. P. 3.

⁸⁰⁰ *Lynch A.* The constitutional significance of the Church of England // Law and Religion / Ed. P. Radan, D. Meyerson, R. Croucher. London: Routledge, 2005. P. 171-172. Подробнее см.: *Chapman M.* 'A Free Church in a Free State': Anglo-Catholicism and Establishment // The Established Church / Ed. Chapman M., Maltby J., Whyte W. London: T&T Clark, 2011. P. 56-74.

В данном контексте необходимо подчеркнуть изменения, которые происходили в британском праве, начиная со «Славной революции» 1689 года. Центральным аспектом этой трансформации было развитие концепции парламентского суверенитета. Среди документов, лежащих в основании этого процесса, следует назвать, в первую очередь, Билль о правах 1689 года (*Bill of Rights 1689*), ставший одним из конституционных законов королевства.⁸⁰¹ Он серьезно ограничил осуществление монархом его прерогатив, объявив, что отмена или осуществление законов королевской властью без согласия Парламента нелегитимны (статья 1), а также фактически лишил монарха права самостоятельно осуществлять его прерогативу созывать и распускать Парламент (статья 12).⁸⁰² Последнее ограничение получило значительную поддержку в результате принятия Трехгодичного акта 1694 года,⁸⁰³ а затем и Семилетнего акта 1715 года.⁸⁰⁴ Оба акта устанавливали четкие временные рамки работы Парламента. В дальнейшем это привело к тому, что, начиная с 1707 года, ни одному из биллей, принятых Парламентом, не было отказано в королевской подписи («Королевском согласии», *Royal Assent*),⁸⁰⁵ а с правления Георга III ни одно правительство не было распущено самостоятельным решением монарха.⁸⁰⁶ Билль о правах вместе с Великой хартией вольностей, Петицией о праве (*Petition of right 1628*) и Актом об устройении 1701 года заложили основание для системы конституционного устройства, известной ныне как *King-in-Parliament / Queen-in-Parliament* («Король-в-Парламенте» или «Королева-в-Парламенте»): в рамках этого принципа институт Парламента состоит из трех интегрально связанных частей – Короны, палаты лордов и палаты

⁸⁰¹ Список базовых конституционных законов определен в докладе совместной комиссии обеих палат британского Парламента: First Report of the Joint Committee on Draft Civil Contingencies Bill (28 November HL 184 HC 1074 par 183) [URL: <http://www.publications.parliament.uk/pa/jt200203/jtselect/jtdcc/184/18407.htm#a44>]

⁸⁰² Bill of Rights 1689 [URL: <http://www.legislation.gov.uk/aep/WillandMarSess2/1/2/introduction>]

⁸⁰³ Meeting of Parliament Act 1694 [URL: <http://www.legislation.gov.uk/aep/WillandMar/6-7/2/data.pdf>]

⁸⁰⁴ Septennial Act 1715 [URL: <http://www.legislation.gov.uk/apgb/Geo1St2/1/38/section/wrapper1>].

⁸⁰⁵ The Queen in Parliament [URL:

<http://www.royal.gov.uk/MonarchUK/QueenandGovernment/QueeninParliament.aspx>]

⁸⁰⁶ *Markesinis B.* The Royal Prerogative Re-Visited // Cambridge Law Journal. 1973, vol. 32.2. P. 290.

общин.⁸⁰⁷ Как следствие, юрисдикция над Церковью Англии (вплоть до возобновления работы Конвокаций в XIX веке и создания Церковной Ассамблеи в 1919 году) перестала быть исключительно королевской. Вкупе с процессом лаицизации и политизации церковной иерархии это привело к тому, что рост политического плюрализма отразился на росте плюрализма церковного.

Итак, в результате событий конца XVII – начала XVIII веков, к началу XX века в рамках Английской церкви уже не было вероучительного единства: общая конфессиональная идентичность начала распадаться в результате партикуляризации церковного единства и политизации церковных партий, которые в той или иной степени отошли от ее ортодоксального вероучения. Тем не менее, Английская церковь продолжает сохранять основные элементы этой ортодоксии, в частности – ее уникальную связь с британской монархией. Эта связь обладает следующими важными чертами, которые характеризуют на сегодняшний день взаимоотношения между Церковью Англии и британским государством:

- 1) «Быть Церковью ‘Англии’ означает, что эта церковь несет духовную ответственность за всякое место и всякого человека в Англии».⁸⁰⁸ В частности, эта духовная ответственность предполагает, что каждый приходской священник несет легальное обязательство крестить, венчать (за исключением разведенных, чьи бывшие супруги все еще живы: в подобных случаях священники могут отказать в бракосочетании) и хоронить тела/прах тех лиц, проживающих в их приходах, которые выражают соответствующее желание. В случае с браком следует особенно подчеркнуть, что каждый приходской священник выступает в роли официального государственного регистратора.
- 2) Британский престол может занимать лишь человек, который имеет возможность принимать Святое Причастие в Церкви Англии.

⁸⁰⁷ Раздел Parliament and Crown на сайте британского Парламента. [URL: <http://www.parliament.uk/about/how/role/parliament-crown/>]

⁸⁰⁸ *Davie M.* A Guide to the Church of England. P. 60.

- 3) Архиепископ Кентерберийский, являясь первоиерархом Церкви Англии, коронует британского монарха: только он имеет право совершать этот акт.
- 4) Представители Церкви Англии обладают «первенством во всех религиозных службах, связанных с важнейшими событиями в жизни нации».⁸⁰⁹
- 5) Епископы Церкви Англии заседают в Палате Лордов в силу их сана. Также один из епископов открывает специальными молитвами ежедневные заседания Палаты. Всего в Палате Лордов заседает 26 из примерно 100 епископов Церкви Англии: оба архиепископа (Кентерберийский и Йоркский), епископы трех старейших кафедр Англии (Лондон, Дарем, Винчестер), а также 21 епархиальный епископ, дольше остальных занимающие свои кафедры. В число последних никогда не входят епископ Содора и Мэн, заседающий в Тинвальде – парламенте острова Мэн, а также епископ диоцеза Гибралтара в Европе.
- 6) Все епископы Церкви Англии, ординарии и суффраганы, за исключением епископа Гибралтара в Европе и его суффрагана, назначаются Короной.
- 7) Настоятели некоторых соборов, ряд каноников, обязательно проживающих в своих приходах, а также многие приходские священники назначаются Монархом.
- 8) *Royal Peculiars* – приходы или церкви Церкви Англии, выведенные из-под юрисдикции епископов, в чьих диоцезах они располагаются, и подотчетные британскому монарху, являясь частью Королевского двора (*Royal Household*).

К этой категории относятся:

- Коллегиальная церковь св. Петра в Вестминстере, известная как Вестминстерское Аббатство;
- Королевская часовня (*Chapel Royal*) и часовня Королевы (*Queen's Chapel*) Сент-Джеймского дворца;

⁸⁰⁹ Church and State: Being the Report of a Commission Appointed by the Church Assembly in June, 1949. London: Church Information Board of the Church Assembly, 1952. P. 7.

- Королевская часовня (*Chapel Royal*) дворца Хэмптон-корт;
 - Часовня св. Иоанна Евангелиста (*Chapel of St John the Evangelist*) и часовня св. Петра в веригах (*Chapel of St Peter ad Vincula*) в лондонском Тауэре;
 - Савойская часовня (*Savoy Chapel*), Лондон;
 - Часовня св. Марии в крипте (*Chapel of St Mary Undercroft*), располагающаяся в крипте под бывшей часовней св. Стефана Вестминстерского дворца (здание, в котором располагается британский Парламент);
 - Королевский госпиталь и коллегиальная церковь св. Катарины рядом с Тауэром (*Royal Hospital and Collegiate Church of St Katharine by the Tower*);
 - Королевская часовня (*Chapel Royal*) Холирудского дворца в Эдинбурге;
 - Церковь св. Эдуарда, Короля и Мученика, (*St Edward, King and Martyr*) в Кембридже;
 - Часовня св. Георгия в Виндзорском замке;
 - Королевская часовня Всех Святых (*Royal Chapel of All Saints*) в Большом Виндзорском парке.
- 9) Каждый клирик Церкви Англии, являющийся поданным Великобритании, должен принести клятву верности Британскому монарху (*Oath of Allegiance*) прежде, чем он сможет приступить к исполнению своих служебных функций.
- 10) Должности капеллана спикера Палаты Общин и капелланов в университетах Оксфорда, Кембриджа и Дарема закреплены законом за клириками Церкви Англии, которые получают назначения от Короны.
- Также обстоит дело с некоторыми профессорскими должностями, например:
- с королевскими профессорствами по ивриту (*Regius Professorships of Hebrew*) в университетах Оксфорда и Кембриджа (среди занимавших эту позицию в Оксфорде с 1828 по 1882 года был д-р Эдвард Б. Пьюси, один из лидеров Оксфордского движения);

- с королевскими профессорствами по теологии (*Regius Professorships of Divinity*) в университетах Оксфорда и Кембриджа.

- 11) Конвокации обеих Провинций и Генеральный Синод Церкви Англии могут собираться, только когда монарх издает для этого письменное разрешение (*writ*). И именно монарх открывает каждую пятилетнюю сессию Генерального Синода.
- 12) Каноны и постановления Генерального Синода, получившие Королевское согласие, становятся частью законодательства страны.
- 13) Церковные суды являются частью судебной системы королевства, а их решения приводятся в исполнение государством. За исключением случаев, связанных с вопросами богослужения, вероучения и дисциплины клира, апелляции по решениям церковных судов рассматривает светский суд – юридический комитет Тайного Совета (*the Judicial Committee of the Privy Council*).
- 14) Использование Книги общей молитвы в Церкви Англии закреплено законом королевства и не может быть прекращено.

Такое конституционное положение Церкви Англии является неотъемлемой частью ее идентичности и, по словам М. Дэйви, оно дает ей возможность «занимать особое место в жизни английской нации».⁸¹⁰

В заключение второй главы целесообразно сформулировать следующие подытоживающие все вышесказанное **выводы**:

- 1) Английская монархия играет существенную роль в отношении конфессиональной самоидентификации Церкви Англии.
- 2) Взаимоотношения между Коронай и Английской церковью, имеющие долгую историю с эпохи раннего Средневековья, являются уникальными в рамках Англиканского Сообщества, что резко выделяет и отделяет Церковь Англии от остальных членов данной организации.
- 3) Политические события конца XVII – начала XVIII вв., изменившие политико-институциональный ландшафт страны, сыграли важную роль в

⁸¹⁰ Davie M. A Guide to the Church of England. P. 59.

процессе распада доктринально-литургического единства Церкви Англии. Последний привел к партикуляризации внутри Церкви, политизации клерикальных партий, что, ввиду государственного контроля, постепенно легитимизировало вероучительное многообразие внутри единой церковной структуры. С XVIII века государственный контроль осуществляется не королевской властью (независимо от парламента), но парламентом, интегральной частью которого является британская Корона⁸¹¹. Принимая во внимание постепенную плюрализацию и либерализацию политического дискурса, мы полагаем, что это является одним из важнейших факторов, объясняющих не только отсутствие реального вероучительного единства современной Церкви Англии, но и стремление многих ее представителей утверждать отсутствие у этой церкви собственного специфического вероучения, ее временный характер.

- 4) Проведенный анализ продемонстрировал интегральную связь между историей Церкви Англии и ее эkkлесиологией, которая получает особенно серьезное развитие в XVI – XVII веках.

⁸¹¹ Parliament and Crown [URL: <http://www.parliament.uk/about/how/role/parliament-crown/>]

ГЛАВА 3. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ЦЕРКВИ АНГЛИИ

Перед тем как непосредственно обратиться к теме аспектов самоидентификации Церкви Англии, следует сделать несколько вводных замечаний: «Экклесиология Церкви Англии может быть понята только в контексте ее [Церкви Англии – И.Ф.] истории»⁸¹².

Для Церкви Англии вопрос экклесиологии являлся и является одним из ключевых: начиная с XVI века и до наших дней экклесиологические вопросы остаются в центре теологических, философских и исторических дискуссий. И если, например, в XVI–XVII веках экклесиологические проблемы (в частности вопрос церковной политики) рассматривались в апологетической перспективе, вызванной к жизни необходимостью защитить церковь от нападков со стороны как Рима, так и пуритан, и тем самым утвердить определенное понимание этой церковью самой себя⁸¹³, то в XX–XXI веках они оказываются в рамках экуменических дискуссий⁸¹⁴, наиболее острыми из которых являются дебаты вокруг ряда аспектов христианской антропологии, библейской интерпретации и роли епископата. В дополнение к этому историк К. Подмор указывает, например, на тот факт, что церковное право «реализует экклесиологию в практической, конкретной форме»⁸¹⁵.

Центральная роль экклесиологии в Церкви Англии делает возможным сравнительный анализ основных элементов структуры (и самой структуры) этой церкви и других церквей, состоящих в Англиканском Сообществе.

⁸¹² Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 160.

⁸¹³ См., например: Avis P. Anglicanism and the Christian Church. London: T&T Clark, 2002.

⁸¹⁴ Это, однако, не означает, что экуменический дискурс отсутствовал в трудах английских религиозных философов предыдущих столетий.

⁸¹⁵ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 160. Этот и другие примеры приводят этого историка церкви к выводу, что «тот факт, что многое, отраженное на практике, которая не обязательно сводится к теоретическому формулированию, также делает обращение к истории существенно необходимым при создании экклесиологии» (Ibid.). Данный тезис прекраснейшим образом иллюстрируется, в частности, в фундаментальном исследовании «Единство и многообразие в Новом Завете» Джеймса Д. Данна – одного из ведущих библеистов современности и почетного профессора богословия в Даремском Университете. (Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / Пер. с англ. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009.)

Подобный анализ дает результаты, которые позволяют совершенно по-иному взглянуть и оценить (взаимо-) отношение и соотношение Церкви Англии и англиканских церквей и их исторических структур, освещает определенные аспекты идентичности Церкви Англии. Впервые попытку такого сравнительного анализа и предпринял Колин Подмор в своей статье «История двух церквей: сравнительный анализ эkkлесиологий Епископальной церкви и Церкви Англии». Соглашаясь с тем, что в течение XVI века, в рамках английской реформации, наблюдался серьезный разрыв в области ортодоксии и ортопраксии Английской церкви, он, тем не менее, подчеркивает два важных взаимосвязанных факта:

- во-первых, сегодняшняя структура Церкви Англии, в основном, остается унаследованной от средневековой Английской церкви, в которой она развивалась со времен прибытия в Англию св. Августина Кентерберийского в 597 году. Здесь К. Подмор снова подчеркивает: «Факт того, что две трети своей жизни Церковь Англии провела в общении с Римом и только одну треть – в разделении не является неважным»⁸¹⁶;
- во-вторых, разрыв в церковных учении и практике между до- и пост-реформационной Английской церковью проходили «в рамках полноценного преемства структуры».⁸¹⁷ Административное деление (две Провинции Кентербери и Йорка) и субделение (епархия-архидиаконство-деканство) никаким образом не были изменены в период реформации, как и средневековое каноническое право, на которое опирались церковные суды, также не задеты реформационными преобразованиями. К. Подмор солидарен с И. Даффи в том, что Церковь Англии «сохранила абсолютно неизменной полноценную средневековую структуру епископального управления церкви».⁸¹⁸

⁸¹⁶ *Podmore C.* A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared. P. 36.

⁸¹⁷ *Ibid.*

⁸¹⁸ *Duffy E.* The shock of change: continuity and discontinuity in the Elizabethan Church of England. P. 430.

Кроме того, К. Подмор отмечает, что как структурно-административная единица организации церкви именно диоцез, а не приход, исторически возник первым.⁸¹⁹ Совершенно иначе, по его мнению, обстоит ситуация с Епископальной церковью (далее ЕЦ) в США, а именно:

– Если к моменту своего отделения от Рима Церковь Англии была уже полноценно структурированной организацией, состоящей из объединенных в провинции епархий «с корпоративной идентичностью на национальном уровне», то «американские конгрегации после отделения от Церкви Англии вообще не были связаны друг с другом какой-либо структурой».⁸²⁰

– До Американской войны за независимость (1775–1783 гг.) здесь не было епископов и, как следствие, отсутствовали диоцезы, что означало, что приходы должны были искать пути для кооперации и совместных действий. Кроме того, здесь существовала ситуация, при которой, как отмечает Лавлэнд:

«Церкви были разбросаны по большой территории, установление связи между ними было сложной задачей, так как Колонии устанавливали контакты с Англией, а не друг с другом».⁸²¹

Это обусловило то, что церкви колоний имели более тесные связи с церковью метрополии, чем друг с другом.

– В большинстве колоний не существовало никаких структур, кроме приходских.⁸²²

– В то время как средневековое каноническое право в Англии осталось в силе после реформации, в США (после обретения ими независимости) канонические нормы Английской церкви не были сохранены.⁸²³

⁸¹⁹ *Podmore C. A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared.* P. 37.

⁸²⁰ *Ibid.*

⁸²¹ *Loveland C.O. The Critical Years: The Reconstitution of the Anglican Church in the United States of America: 1780-1789.* Greenwich, CT: The Library Press, 1956. P. 7–8.

⁸²² *Podmore C. A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared.* P. 38.

В 1780-х годах приходы стали объединяться в «свободные ассоциации», каждая из которых управлялась «конвенцией», состоящей из служителей и избранных представителей от мирян. Эти конвенции штатов, в свою очередь, сформировали Генеральную Конвенцию: таким образом сложилась структура, которая продолжает функционировать и сегодня. Более того, все процессы в ЕЦ в США регулируются в соответствии с Конституцией, принятой в Филадельфии в конце 1780-х гг.: таким образом, это была первая епископальная церковь, принявшая подобный документ.⁸²⁴

Каждая «свободная ассоциация», представляющая собой церковь штата (позднее их стали именовать диоцезами), также имеет собственную конституцию и собственное каноническое право.⁸²⁵ Важно подчеркнуть, что новый диоцез создается не Генеральной Конвенцией ЕЦ, а конвенцией свободных приходов, на которой принимается епархиальная конституция, которая должна быть «одобрена» Генеральной Конвенцией для того, чтобы диоцез получил возможность присоединиться к ЕЦ.⁸²⁶ Для подобного присоединения, кроме уже указанного условия, требуется, чтобы в епархиальной конституции был прописан пункт о согласии епархии с Конституцией и Канонами ЕЦ. Изменения в епархиальных конституциях не требуют одобрения Генеральной Конвенции, а Конституция ЕЦ ничего не говорит о ситуации, когда из епархиальной конституции изымается пункт о согласии с Конституцией и Канонами ЕЦ.

Подобная структура кардинально отличается от структуры Церкви Англии. Диоцезы последней не имеют собственных конституций: исключением, подтверждающим правило, является Диоцез Гибралтара в Европе.⁸²⁷ Кроме того, ни у одного из диоцезов Церкви Англии нет своего

⁸²³ *Podmore C.* A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared. P. 38.

⁸²⁴ *Ibid.* P. 39–40.

⁸²⁵ *Ibid.* P. 43.

⁸²⁶ *Ibid.*

⁸²⁷ Так как параграф 48 его конституции гласит: «Любое изменение в этой Конституции должно быть представлено в виде проекта, который, если получит одобрение двух третей членов епархиального синода..., должен быть представлен диоцезальным епископом на рассмотрение Генерального Синода». (*Constitution of*

канонического права, что сильно ее отличает от большинства церквей Англиканского Сообщества.⁸²⁸

Положение епископов в двух церквях также различно. Как уже было отмечено, до момента обретения независимости США американские церковные структуры не имели собственных епископов. Более того, приходские структуры обладали достаточно широкой автономией, что гарантировало высокий уровень контроля со стороны мирян, что, в свою очередь, вело к доминированию пресвитерианской модели церковного устройства.⁸²⁹ После войны за независимость ситуация осложнилась, так как английские епископы не имели права посвящать в епископское достоинство тех, кто не мог принести клятву верности британскому монарху. В США возобладало представление о том, что епископ являлся священником, которому было вручено право рукополагать и конфирмировать, а также некоторые административные обязанности.⁸³⁰

Справедливости ради следует упомянуть, что не все штаты придерживались подобного понимания епископата, что породило ряд конфликтов между ними, хотя, в конечном счете, возобладала концепция «председательствующего» (*presiding*) епископата, которая очевидным образом отличается от концепта *primacy* («первенство», «главенство»), принятого в Церкви Англии:

- 1) Епископ не только совершает конфирмации и рукоположения, и следит за поведением клира. Согласно канону С 18⁸³¹, епископ является верховным пастырем своего диоцеза, который, в силу его сана, должен учить и

the Dioceses in Europe 1995, par. 48 [URL: <http://europe.anglican.org/diocesan-handbook/constitution-of-the-diocese-in-europe-1995>] (дата обращения 08.09.2014)

⁸²⁸ Podmore C. A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared. P. 47.

⁸²⁹ Ibid. P. 48.

⁸³⁰ Так, конвенция Мэрилэнда в 1784 году постановила: «В соответствии с тем, как мы понимаем истинное апостольское установление, обязанность и сан епископа ничем не отличаются от священнических, за исключением права рукополагать и конфирмировать, а также права председательствовать на церковных собраниях или синодах...». (*Loveland C.O. The Critical Years. P. 74.*)

Аналогичным образом конвенция Виргинии определила, что обязанности епископа включают рукоположение, конфирмацию, наблюдение за поведением клира и председательствование на церковных собраниях. (Ibid. P. 129)

⁸³¹ Canons of the Church of England. P. 104–105.

сохранять церковное вероучение и, следовательно, «изгонять ошибочные мнения» (кан. С 18, §1). В своем диоцезе он является главным служителем культа; в его ведении находятся все богослужения, совершаемые в церквях, часовнях, на кладбищах; он контролирует любые действия в отношении зданий церквей и часовен, а также церковных кладбищ; ему принадлежит право освящения церквей, часовен, кладбищ и земли для погребения; он жалует бенефиции по своему собственному усмотрению или по иному представлению; назначает, через выдачу специального документа, называемого *licence*, на любую церковную должность в диоцезе (не касается степеней священства); в установленное законом или определенное обычаем время он должен совершать визитации с целью ознакомления с текущей ситуацией в диоцезе (кан. С 18, §4).

- 2) Английский диоцез не существует отдельно от своего епископа: диоцез – это территория, на которой епископ осуществляет свою юрисдикцию и служение.⁸³²
- 3) Диоцез получает свое название от названия епископской кафедры, т.е., обычно, от имени города, в котором располагается такая кафедра. Для смены названия диоцеза необходим перенос кафедры.

К. Подмор глубоко изучил эту проблему и убедительно продемонстрировал, что даже при посвящении священников епископ ЕЦ играет скорее функциональную роль нежели реальную: священник избирается приходом, а епископ лишь утверждает его избрание через рукоположение, обряд которого даже визуально не демонстрирует превосходящей роли епархиального епископа.⁸³³ Отсутствует даже указание на епископа как основного служителя Евхаристии в его диоцезе.⁸³⁴

Каноническое право Церкви Англии (кан. С 18, §2) говорит о диоцезальном епископе как об Ординарии, то есть как о том, кто обладает

⁸³² Podmore C. A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared. P. 53.

⁸³³ Podmore C. A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared. P. 57.

⁸³⁴ Ibid. P. 58.

«ординарной властью», которая по природе своей не является делегированной ему, но которой он обладает в силу своего сана.⁸³⁵ Епархиальный суд является епископским судом. Совершать же служение в границах епархии может лишь тот священник или диакон, который получил соответствующее разрешение от епископа. В Епископальной Церкви епископ не играет никакой роли в процессах, находящихся в юрисдикции церковных судов. Нет у американских епископов и полноценного контроля над процессом рукоположений, так как именно приходы назначают и содержат тех, кто совершает в них свое служение.⁸³⁶

Более того, если в рамках английских диоцезов епархиальные синоды принимают решения, которые должны получить согласие епископа, у которого есть власть наложить вето на любое подобное решение, то в США у епископов нет власти преодолевать решения епархиальных конвенций.⁸³⁷ Таким образом, можно говорить, что если в Церкви Англии епископ является центральной фигурой в жизни его епархии, а епархиальный синод – совещательным институтом, то в Епископальной Церкви в США ситуация противоположная: епархиальная конвенция является центральным органом в жизни диоцеза и носителем верховной власти в нем, в то время как епископ является лишь ее должностным лицом, способным действовать по ряду важных вопросов лишь с согласия постоянного епархиального комитета, избираемого, опять же, диоцезальной конвенцией. К. Подмор подчеркивает, что экклесиология каждой из этих церквей детерминирована их историей:

«Церковь Англии до сих пор продолжает сохранять иерархическую структуру, которую она унаследовала от западной Церкви, интегральной частью которой она являлась на протяжении 950 лет, и ее экклесиология проистекает из ее структуры. Важные модификации – такие как представительство мирян в синоде – были сделаны в рамках этой модели, а не через ее отмену. Аналогичным образом, Епископальная Церковь до

⁸³⁵ Canons of the Church of England. P. 104; *Podmore C. A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared.* P. 58.

⁸³⁶ *Podmore C. A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared.* P. 58–59.

⁸³⁷ *Ibid.* P. 61.

сих пор является носителем демократической и эгалитаристской структуры, сложившейся в период американской революции, а развитие роли епископа в ней происходило в рамках данной модели».⁸³⁸

Благодаря этим разъяснениям К. Подмора становится заметным, насколько кардинально структура Церкви Англии отличается от структуры Епископальной Церкви в США (и во многом от структур остальных церквей Англиканского Сообщества).

§1. Аспекты самоидентификации Церкви Англии.

В своих работах историк К. Подмор выделяет несколько аспектов, которые, по его мнению, носят фундаментальный характер для понимания англиканской идентичности. Из них он выделяет три основных: кафоличность (*catholicity*),⁸³⁹ преемственность (*continuity*) и понимание природы изменений, происходящих в Церкви.⁸⁴⁰

Под кафоличностью Колин Подмор подразумевает

«понимание, что Церковь Англии не является самодостаточной, но фундаментально, а не случайно, является частью чего-то большего; выражаясь словами Декларации согласия, “Церковь Англии есть часть единой, святой, кафолической и апостольской Церкви”»⁸⁴¹.

Быть частью кафолической Церкви – значит иметь преемственность с Церковью апостолов⁸⁴². Это также означало, помимо прочего, вовлечение духовности и дисциплины жизни, укорененных в таинствах, кафолической модели богослужения и кафолической теологии, которая особенно концентрируется на учении о Воплощении.⁸⁴³

⁸³⁸ Podmore C. A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared. P. 69.

⁸³⁹ См. также Приложение II.

⁸⁴⁰ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 160.

⁸⁴¹ Common Worship. Services and Prayers for the Church of England. London: Church House Publishing, 2000. P.

xi

⁸⁴² Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 20.

⁸⁴³ Ibid. P. 161.

Преемственность предполагает, в первую очередь, апостольское преемство через исторический епископат, который является «аспектом кафоличности и апостоличности Церкви»⁸⁴⁴. Однако, подчеркивает Подмор, несмотря на всю сущностную важность епископата для сохранения и продолжения апостольского преемства, последнее осуществляется не только через него. Он согласен с утверждениями, обнаруживаемыми в новейших исследованиях английской реформации⁸⁴⁵, в которых отмечается радикальное нарушение преемственности в доктрине и литургической практике, которое характеризует историю английской церкви в середине XVI века.⁸⁴⁶

Так, например, процесс разрушения церковных алтарей сменился их восстановлением в 1630-х гг. при архиепископе Лоде,⁸⁴⁷ хотя он, как показывает К. Финчман, не был пионером в этой области: истоки этого процесса уходят еще во времена Елизаветы I, а инициатором во многом можно считать архиепископа Йоркского Р. Нила.⁸⁴⁸ После короткого периода Протектората, который также сопровождался опустошением и иногда разрушением алтарей, с 1660 года снова начался процесс их восстановления,⁸⁴⁹ что показало жизнеспособность и укорененность лодианской традиции.⁸⁵⁰ В XIX и XX веках они пережили свой «золотой век». Однако это не история потери и возвращения, напоминает нам К. Подмор, ибо

«разрыв в преемственности доктрины и литургической практики... имел место в рамках преемства. Эта преемственность не была просто хрупким продолжением апостольского преемства через возложение рук епископом во время хиротонии...»⁸⁵¹.

⁸⁴⁴ *Avis P.* The Identity of Anglicanism. P. 15.

⁸⁴⁵ *MacCulloch D.* The Church of England, 1533 – 1603 // Anglicanism and the Western Christian Tradition. P. 18–41; *Duffy E.* The shock of change: continuity and discontinuity in the Elizabethan Church of England // Ecclesiastical Law Journal. 2004, vol. 7 (35). P. 429–446.

⁸⁴⁶ *Podmore C.* Aspects of Anglican Identity, 161.

⁸⁴⁷ *Fincham K.* The restoration of altars in the 1630s // Historical Journal. 2001, vol. 44 (4). P. 919–940.

⁸⁴⁸ *Ibid.* P. 922-923, 939-940.

⁸⁴⁹ *Fincham K.* “According to ancient custom”: the return of altars in the Restoration Church of England // Transactions of the Royal Historical Society. 2003, vol. 13. P.29–54.

⁸⁵⁰ *Ibid.* P. 29, 53-54.

⁸⁵¹ *Podmore C.* Aspects of Anglican Identity. P. 161.

Скорее, как уже было отмечено, это было полноценное преемство структуры.⁸⁵² Подчеркнем, что, с нашей точки зрения, остаются серьезные сомнения в том, что разрыв преемственности в литургической практике носил радикальный характер, как утверждает К. Подмор.

Несмотря на все это, следует избегать восприятия такой преемственности в качестве «неизменяющейся статики», потому что подобное видение приведет к неправильному пониманию не только истории Церкви Англии, но и традиции, которая призвана быть выражением этой преемственности.⁸⁵³ По мнению К. Подмора, Предание – это действие, а не состояние; оно включает движение. В 1963 году Четвертая Всемирная Конференция организации *Faith and Order* определила:

«Под Традицией понимается само Евангелие, передающееся из поколения в поколение в Церкви и Церковью, самим Христом, присутствующим в жизни Церкви»⁸⁵⁴.

Согласно Декларации согласия, Церковь призвана провозглашать Веру «обновленной в каждом поколении»⁸⁵⁵: это та же самая Вера, но иногда ее необходимо выражать новыми путями.⁸⁵⁶ Когда они перестают изменяться и развиваться, то Традиция перестает быть живой. Как писал об этом Джон Генри Ньюмен, «... жить – значит меняться, а быть совершенным – значит делать это часто»⁸⁵⁷. Однако, развивая эту мысль, он пишет, что нужны «изменения... чтобы оставаться тем же»⁸⁵⁸. Тот факт, утверждает К. Подмор, что изменения нужны и желательны, не означает, что все изменения хороши.

Таким образом, он выделяет третий важный аспект идентичности Церкви Англии – *природу изменений*.⁸⁵⁹ По его мнению, она носит достаточно консервативный характер, что можно заметить на примере

⁸⁵² Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 161; Davie M. A Guide to the Church of England. P. 8; Lander S. Church courts and the Reformation in the Diocese of Chichester, 1500–1538. // The English Reformation Revised. P. 34.

⁸⁵³ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 162.

⁸⁵⁴ The Fourth World Conference of Faith and Order / Eds. Rodger P.C., Vischer L. Montreal, 1963 // Faith and Order Paper № 42. London: SCM Press, 1964. P. 50, para. 39.

⁸⁵⁵ Common Worship: Services and Prayers for the Church of England. P. xi

⁸⁵⁶ Davie M. A Guide to the Church of England. P. 83.

⁸⁵⁷ Newman J.H. An Essay on the Development of Christian Doctrine, London: Toovey, 1845. P. 39.

⁸⁵⁸ Ibid.

⁸⁵⁹ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 163.

истории синодального управления. Проверенные временем структуры и процедуры часто наполнялись новым смыслом, новой жизнью. Исторически это оказалось предпочтительнее их отмены. Таким образом, можно утверждать, что синодальное управление в Церкви Англии – одновременно новое и старое: Генеральный Синод не имеет прямого средневекового предшественника, но сохраняет основные аспекты власти Конвокаций Кентербери и Йорка, то есть, таким образом, находится в структурной преемственности с синодами средневековой английской церкви, а не Реформации.⁸⁶⁰

Можно заключить, что преемственность и консервативная природа изменений, непосредственно связанные друг с другом, интегральным образом связаны с кафоличностью, понимаемой не теологически, а исторически. Для Церкви Англии кафоличность определялась преемственностью с Церковью позднеантичного и средневекового периодов, в рамках которой случившиеся изменения носили умеренный характер, а радикализм отвергался.

Церковь Англии переживает ныне серьезные испытания, символами которых стали женские ординации и рукоположение открытых гомосексуалов. Однако эти изменения, по мнению К. Подмора, стоит рассматривать в качестве не просто социальных, но экклесиологических проблем.⁸⁶¹ По его мнению, уверенность в важности экклесиологии привела англикан к необходимости настаивать (вопреки позиции некоторых партнеров по экуменическому процессу) на сохранении вместе веры и иерархии, всех структур Церкви (*faith and order*).⁸⁶²

Принимая во внимание все вышесказанное, постараемся рассмотреть ряд экклесиологических вопросов, которые еще в XVI веке находились в центре дискуссий, сыгравших важную роль в процессе самоидентификации Церкви Англии. Это рассмотрение позволит определить степень

⁸⁶⁰ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 103.

⁸⁶¹ Ibid. P. vii.

⁸⁶² Ibid. P. 159.

преемственности (и ее разрыва) в областях, исторически составлявших важные аспекты вероучительной ортодоксии этой церкви.

§2. Соотношение авторитета Священного Писания и Священного Предания в Церкви Англии XVII – XX вв.

Представление о соотношении этих двух источников христианского вероучения стало одним из предметов дебатов между Римской церковью, с одной стороны, и лютеранами и кальвинистами – с другой. Этот вопрос в действительности лежит в контексте более широкой проблематики, а именно: вопроса об ортодоксии, которая является важнейшей составляющей процесса религиозной самоидентификации.

В вопросе соотношения Писания и Предания можно выделить два подхода.

- *Prima scriptura* – подход, который утверждает, что Библия является первым и первоочередным, но не единственным источником учения, данного в Божественном откровении. Так, св. Фома Аквинский пишет, что священное учение использует в качестве собственных и необходимых аргументов

«авторитетные положения канонических Писаний; авторитетные же суждения учителей Церкви – как собственные, но вероятные. В самом деле, наша вера опирается на Откровение, данное апостолам и пророкам, которые написали канонические книги, а не на Откровение, которое было дано (если было дано) другим учителям.»⁸⁶³

При этом Догматическая конституция *Dei Verbum* декларирует, что:

«...Священное Предание и Священное Писание обоих заветов являются как бы зеркалом, в котором Церковь, странствующая в мире, созерцает Бога, от Которого она

⁸⁶³ ST Ia, q. 1, a. 8.

все получает...»⁸⁶⁴, <они> «тесно связаны и взаимно сообщаются друг с другом: ведь оба они, истекают из одного и того же Божественного источника, которым образом сливаются воедино...»⁸⁶⁵. «В силу этого Церковь черпает свою уверенность относительно всего того, что было дано в Откровении, не из одного только Священного Писания. Поэтому и то, и другое следует принимать, почитать с одинаковой благоговейной любовью и преклонением»⁸⁶⁶ <и, таким образом>, «Священное Предание и Священное Писание составляют единый залог Слова Божия, вверенный Церкви; придерживаясь его, весь святой народ в единстве со своими Пастырями постоянно пребывает в учении Апостолов...».⁸⁶⁷

- *Sola scriptura* – позиция, согласно которой Библия является единственным источником вероучения, преподанного через божественное откровение. Она является одной из пяти фундаментальных доктрин лютеранской и кальвинистской ортодоксий. И лютеране⁸⁶⁸, и кальвинисты⁸⁶⁹ считают Библию единственной боговдохновенной книгой и единственным источником богооткровенного знания. Для обеих конфессий Писание является формальным принципом веры (и теологии) и, соответственно, высшей инстанцией во всех вопросах веры и морали. В таком качестве оно обладает рядом основных характеристик⁸⁷⁰: авторитетом⁸⁷¹, ясностью⁸⁷²,

⁸⁶⁴ Догматическая конституция о Божественном откровении, пар. 7 // Документы II Ватиканского Собора. М.: Paoline, 2004. С. 287–288.

⁸⁶⁵ Догматическая конституция о Божественном откровении, пар. 7, пар. 9, с. 289.

⁸⁶⁶ Догматическая конституция о Божественном откровении, пар. 7, пар. 9, с. 289.

⁸⁶⁷ Там же, пар. 10. С. 289.

Ту же перспективу, хотя и более интегративную по своему содержанию, предлагает Православие: «...Библия составляет часть предания... Не только неправославные, но и многие православные авторы усвоили себе... манеру говорить о Писании и предании, трактуя их как две разные вещи, два разных источника христианской веры. Но в действительности есть только один источник, ибо Писание существует *внутри* [здесь везде курсив оригинала – И.Ф.] предания... Христианская церковь есть церковь Писания: православие верит в это так же твердо (если не тверже), как и протестантизм. Библия есть наивысшее выражение божественного откровения человеческому роду, и христиане всегда будут «народом Писания». Но если христиане – народ Писания, то Библия – это Писание народа: его нельзя рассматривать как нечто стоящее *над* церковью, ибо оно живет и понимается *внутри* церкви (вот почему не следует разделять Писание и предание). Именно от церкви в конечном счете получает Библия свой авторитет, ибо именно церковь изначально решала, какие книги принадлежат к Священному Писанию...». (Уэр К. Православная церковь. С. 205, 207–208)

⁸⁶⁸ Graebner A.L. Outlines of Doctrinal Theology. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1910. P. 3–4.

⁸⁶⁹ Berkhof L. Systematic Theology. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996. P. 144–145.

⁸⁷⁰ Graebner A.L. Outlines of Doctrinal Theology. P. 8.

⁸⁷¹ Engelder Th. Popular symbolics: the doctrines of the churches of Christendom and of other religious bodies examined in the light of Scripture. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1934. P. 27; Berkhof L. Systematic Theology. P. 163–164.; Graebner A.L. Outlines of Doctrinal Theology. P. 8–11.

действительностью⁸⁷³, достаточностью⁸⁷⁴. Данное понимание Писания если и не приводит к полному отвержению Предания, то, во всяком случае, лишает его равного с Писанием статуса и, как результат, приводит к традиционной для лютеран и кальвинистов позиции, согласно которой Предание носит периферийный характер.

Статья VI англиканского вероисповедания «О достаточности Священного Писания для спасения»⁸⁷⁵ может быть интерпретирована таким образом, что Церковь Англии придерживается в данном вопросе позиции *sola scriptura*. Однако далее в статьях об авторитете Церкви и Вселенских соборов (статьи XX «Об авторитете Церкви» и XXI «О Вселенских соборах») постулируется, что «Церковь обладает властью устанавливать обряды и церемонии, а также обладает авторитетом в спорах о вере»⁸⁷⁶. Одновременно с этим утверждается, что Церковь не может устанавливать ничего, что противоречит Писанию. И именно последнее должно являться основанием для постановлений Вселенских соборов как необходимых для спасения⁸⁷⁷.

Тем не менее, в статье XXXIV («О традициях Церкви») четко указывается, что те, кто «добровольно, целенаправленно и открыто» нарушают традиции Церкви и выступают против ее церемоний, подрывают авторитет светской власти и подлежат «публичному обличению».⁸⁷⁸ Таким образом, уже в 39 статьях вероисповедания (*Articles of Religion*) можно заметить очевидные черты *prima scriptura*.

⁸⁷² Engelder Th. Popular symbolics: the doctrines of the churches of Christendom and of other religious bodies examined in the light of Scripture. P. 28–29; Berkhof L. Systematic Theology. P. 167; Graebner A.L. Outlines of Doctrinal Theology. P. 11–12.

⁸⁷³ Articuli Smalcaldici, III:VIII, 493, 495, 497 // Concordia Triglotta: Libri symbolici Ecclesiae Lutheranae. St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1921; Graebner A.L. Outlines of Doctrinal Theology. P. 12–13; Engelder Th. Popular symbolics: the doctrines of the churches of Christendom and of other religious bodies examined in the light of Scripture. P. 27–28.

⁸⁷⁴ Engelder Th. Popular symbolics: the doctrines of the churches of Christendom and of other religious bodies examined in the light of Scripture. P. 28.; Berkhof L. Systematic Theology. P. 168.

⁸⁷⁵ Articles of Religion // The Book of Common Prayer. P. 613.

⁸⁷⁶ Ibid. P. 619–620.

⁸⁷⁷ Ibid. P. 620.

⁸⁷⁸ «Если кто-либо по своему разумению добровольно, целенаправленно и открыто нарушает традиции и церемонии Церкви, не противоречащие слову Божию, определенные и одобренные общиной, то таковой должен быть открыто обличен в назидание другим, как оскорбляющий обычный порядок в Церкви, подрывающий авторитет власти и уязвляющий совесть своих слабых братьев.» (Articles of Religion // The Book of Common Prayer. P. 625.)

Неоднократно цитируемый нами Ричард Хукер рассматривает интересующий нас вопрос в своем труде *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. Яркими чертами его подхода к вопросу о соотношении Писания и Предания являются:

- 1) Утверждение о «достаточности Писания в том, для чего оно было установлено»: первоочередная цель Писания – это раскрытие «сверхъестественных обязанностей» (*supernatural duties*)⁸⁷⁹, которые в «Сумме Теологии» названы «теологическими добродетелями» (*tres virtutes theologicae*)⁸⁸⁰, а именно: вера, надежда и любовь.⁸⁸¹
- 2) Писание не является самодостаточным, в том смысле, что из него самого невозможно доказать его богодухновенность, в которой христиане убеждаются другими путями – через разум и/или авторитет Церкви.⁸⁸² Кроме того, Писание не содержит в себе полноценного, всеохватывающего описания реальности, которое бы могло быть универсальным руководством во всех областях жизни Церкви: последняя сама обладает властью решать вопросы своего устройства и руководства, является авторитетом в вопросах веры и, как следствие, при содействии разума, имеет превосходство над всяким индивидуальным суждением.⁸⁸³
- 3) Многие основополагающие аспекты христианского учения не имеют эксплицитного выражения в Писании, но выводятся из него дедуктивно. К таким аспектам Р. Хукер относит, например, учение о Святой Троице, о

⁸⁷⁹ «Не то чтобы Бог ничего не требовал для [вечного – И.А.] блаженства от человека, кроме голой веры (*belief*), ибо надежду и любовь мы не можем исключить, но без веры все остальные вещи – ничто, но есть основание для всех остальных божественных добродетелей... в отношении Веры, Надежды и Любви, без которых нет спасения, было ли о них где-либо еще сказано, кроме того закона, который Бог сам открыл с небес?» LEP I, xi:6.

⁸⁸⁰ ST Ia - Пае, гл. 62.

⁸⁸¹ «Хотя в Писании Божиим содержится бесконечное разнообразие разных вещей, хотя оно наполнено разного рода законами, все же главная цель Писания – передать законы сверхъестественных обязанностей». LEP I, xiv:1

⁸⁸² LEP I, xiv:1.

⁸⁸³ «У Церкви есть власть установить для порядка в одно время то, что в другое время она может отменить: и в том, и в другом поступает правильно. Но о том, о чем ныне Церковь истинно сообщает в учении как правде, ни один человек теперь не может сказать, что она имеет полномочия отозвать... То, что Церковь своей властью посчитает и определит в качестве истинного или благого, в соответствии с разумом, отменяет любое другое частное суждение». (LEP V, viii:2.)

совечности Отца и Сына, об исхождении Святого Духа от Отца с Сыном, о крещении младенцев.⁸⁸⁴

Таким образом, можно утверждать, что для Хукера Предание (вместе с разумом) является важнейшим инструментом, которым пользуется Церковь для чтения, понимания и интерпретации Писания. Для него важно историческое измерение Предания: он убежден в том, что если что-то было установлено Богом, то оно непременно пройдет испытание временем.⁸⁸⁵ Предание – это опыт жизни Церкви.⁸⁸⁶ Следуя Р. Хукеру, в этом же ключе пишет Джон Брамхолл:

«...моя приверженность безошибочному правилу веры, согласно которому Святое Писание интерпретируется Кафолической Церковью, куда сильнее, чем [приверженность] моим собственным частным суждениям и мнениям».⁸⁸⁷

Влияние Р. Хукера видно и в утверждении архиепископа У. Лода, согласно которому, в суждениях о вере Церковь Англии обращается «к традиции сегодняшней Церкви (*the present Church*)», как к «первому побуждению... веры»⁸⁸⁸. Все же религиозные разногласия в Английской церкви разрешаются в рамках «изначальной апостольской традиции и самого Писания». Если же подобные разногласия не могут быть разрешены через обращение к Писанию, то вполне достаточно «морального основания, разума и власти сегодняшней Церкви».⁸⁸⁹

⁸⁸⁴ LEP I, xiv:2.

⁸⁸⁵ «Тысяча пятьсот лет и далее Церковь Христова существовала под священным правлением епископов. И ни под какой другой властью Христианство не существовало столь долго ни в одном королевстве... В этом королевстве Англии, до нормандцев, и, воистину, до саксов, жили христиане, а верховными пастырями их душ были епископы. Этот порядок с самого первого установления христианской религии... существовал еще до прихода саксов... поэтому в историях Церкви мы находим наиболее древние упоминания о наших собственных епископах». (LEP VII, i:4.)

⁸⁸⁶ «Не через ошибку разума мы будем обмануты, но только если некое зло очарует нас, если мы оставим это управление, которое вселенский опыт столь многих лет одобрил, и препоручим себя управлению, которое не только не было установлено Богом..., но и о котором никто не слышал до вчерашнего дня». (Ibid.)

⁸⁸⁷ *Bramhall J. The Works*, vol. II. P. 22.

⁸⁸⁸ *Laud W. A Relation of The Conference between William Lawd, Then, Lrd. Arch-Bishop of St. Davids; now, Lord Arch-Bishop of Canberbvry: And Mr. Fisher the Jesuite, by the Command of King James of ever Blessed Memorie. // The Works of the Most Reverend Father in God, William Laud, D.D., Sometime Lord Archbishop of Canterbury. Vol. II. Oxford: John Henry Parker, 1849. P. 98.*

⁸⁸⁹ Ibid. P. 99.

А Ланселот Эндрюс указывал на необходимость остерегаться частных интерпретаций Писания, которые могут исказить его смысл. Он признает, что Бог наделил людей «даром интерпретации» (*gift of interpretation*), однако этот дар

«не дается любому, но только тем, кто пребывает в Церкви, а среди последних – не обыкновенному множеству отдельных индивидов (*the common sort of every private man*), но только ученым».⁸⁹⁰

Представление об опасности частных мнений в вопросе понимания Писания было воспринято Оксфордским движением. Так, Дж. Г. Ньюмен в «Лекциях о пророческом служении Церкви» предостерегал:

«Я не стал бы отрицать в качестве абстрактного предположения, что христианин может обрести всю истину в Писании, но буду утверждать, что шансы [того, что это произойдет,] более чем против такого человека.»⁸⁹¹

Сам же Дж. Г. Ньюмен придерживался принципа, который можно было бы описать фразой «Традиция... учит, а Писание подтверждает»⁸⁹²:

«...священный текст никогда не предназначался для преподавания вероучения, но лишь для его подтверждения... если бы мы приступили к изучению вероучения, то нам следовало бы обратиться к предписаниям Церкви: например, к катехизису или к символам веры... после изучения по ним христианских учений, вопрошающему должно подтвердить их Писанием».⁸⁹³

Трактарианцы также утверждали, что:

а) Писание содержит «правило веры, а не правило практики; правило вероучения, а не правило поведения или дисциплины»⁸⁹⁴, то есть Писание не является «учебником» по всем аспектам жизни Церкви.

⁸⁹⁰ Andrewes L. A Pattern of Catechistical Doctrine. P. 57.

⁸⁹¹ Newman J.H. Lectures on the Prophetic Office of the Church. P. 189.

⁸⁹² Keble J. Sermons Academical and Occasional. Oxford: John Henry Parker, 1848. P.380.

⁸⁹³ Newman J.H. Apologia pro vita sua: being a history of his religious opinions. London: Longmans, Green, and Co, 1886. P. 9.

⁸⁹⁴ Newman J.H. The Grounds of our Faith // Tracts for the Times. Vol. I. 1833–1834. London: Printed for J.G. & F. Rivington; Oxford: J.H. Parker, 1834. P. 4.

б) Многие из важнейших положений вероучения и жизни Церкви не обсуждаются в тексте Писания. В таких случаях более всего следует полагаться на традицию и учительство Церкви.⁸⁹⁵

в) Джон Кибл, в свою очередь, выразил интегралистское видение соотношения Писания и Предания.⁸⁹⁶

Завершим рассмотрение данной темы, взглянув на современную ситуацию, опираясь на тексты нескольких официальных соглашений, заключенных между Англиканским Сообществом и Православными церквями.⁸⁹⁷

Ратификацией Московского соглашения (1976 г.) Церковь Англии заявила, что Писание принимается и интерпретируется через Церковь и в Церкви. За Писанием признается сакральный авторитет, так как оно сообщает «подлинное Божье откровение», которое *<в книгах Библии> признает Церковь*. Церковь Англии отвергла представление о Писании и Предании как двух разных источниках божественного откровения, предпочтя «интегральный подход» (перекликающийся с трактарианским видением, выраженным Джоном Киблом).

Когда речь идет о *Священном Предании (The Holy Tradition)*, Английская церковь понимает под ним догматическое учение, литургию, каноническое право и то, что в тексте соглашения названо «духовной жизнью» (*spiritual life*). При этом подчеркивается, что среди всех этих элементов Священного Предания именно его догматическая часть обладает верховным приоритетом. И хотя для проповеди спасительной истины Церковь в каждом новом поколении прибегает к современным для него

⁸⁹⁵ Так, Дж.Г. Ньюмен пишет в 45-м трактате: «...крещение младенцев: где оно заповедано в Писании? Нигде. Почему мы совершаем его? Потому что древняя Церковь совершала его... учение о Святой Троице? Где в Писании находим мы изложенной эту торжественную и утешительную тайну, подобно тому как мы обнаруживаем ее в символах веры? Почему ее нет [в Писании – *И.Ф.*]?» (Ibid. P.5, 6.)

⁸⁹⁶ «...Апостольская Традиция была божественно установлена в Церкви в качестве краеугольного камня самого канонического Писания... традиция, настолько высоко почитаема всемогущим Основателем и Хранителем Церкви, что была соделана мерилom и правилом Его собственного божественного Писания... С другой стороны, не менее очевидно, что Писание... в свою очередь, является мерилom для всякой вещи, претендующей быть частью апостольской традиции» (*Keble J. Sermons Academical and Occasional*. P. 194–195.)

⁸⁹⁷ См. релевантные выдержки из данных источников в Приложении III.

языку и способам мышления, тем не менее, их использование должно проходить проверку на соответствие Писанию и *догматическим определениям Вселенских соборов*. При этом, хотя подтверждалось, что Церковь не может порождать догматы, которые не укоренены в Писании и Предании, однозначно заявлялось, что она имеет власть, особенно через Вселенские соборы, более четко и строго формулировать истины веры. Церковь Англии также признавала, что литургическое и каноническое выражение христианской веры, содержащейся в Предании, остаются неизменными в той степени, в которой они отражают «истину божественного откровения».⁸⁹⁸

Не менее четко Церковь Англии выразила свою позицию по вопросу о соотношении Писания и Предания через ратификацию Дублинского соглашения между двумя церковными сообществами. Так, подтверждалось, что Английская церковь не только сохраняет приверженность Преданию и осознает свою ответственность перед ним, но и признает, что ряд элементов Священного Предания обладают постоянной *юридической силой*. Более того, она еще раз подтвердила свою преданность интегралистскому пониманию в соотношении Писания и Предания: Писание является частью Предания, сохраняя внутри последнего свой нормативный статус.⁸⁹⁹

Таким образом, принимая во внимание все сказанное выше, мы можем в качестве *предварительного вывода* заключить, что начиная с конца XVI века и до сегодняшнего дня Церковь Англии в вопросе о соотношении авторитета Священного Писания и Священного Предания стремилась придерживаться сбалансированной позиции (*prima scriptura*), в рамках которой Писание понималось как верховный источник Божественного откровения, а Предание Церкви – как авторитетный интерпретатор Писания.

⁸⁹⁸ The Moscow Agreed Statement [URL:

http://www.anglicancommunion.org/media/103815/the_moscow_statement.pdf] (дата обращения 08.09.2014)

⁸⁹⁹ The Dublin Agreed Statement [URL:

http://www.anglicancommunion.org/media/103812/the_dublin_statement.pdf] (дата обращения 08.09.2014)

Именно Церкви отводилось центральное место в выражении и изложении истин веры, содержащихся в Писании, что предполагало если не безоговорочное отвержение произвольной частной интерпретации Библии, то безусловный приоритет церковной интерпретации, выраженной в Предании (церковной догматике, литургической и канонической практике).

§3. Исторический епископат и апостольское преемство в Церкви Англии.

Кафолическая ортодоксия,⁹⁰⁰ вслед за одним из ранних ее представителей – св. Игнатием Антиохийским, восприняла идею трехступенчатой иерархии в Церкви и центральной роли епископа в жизни этой Церкви.⁹⁰¹ Вместе с этим, как отмечает Д. Данн, «решающим шагом, обозначившим возникновение кафоличности, оказалось Первое послание Климента Римского»⁹⁰². В нем Климент призывает сохранять в Церкви порядок/иерархию, установленную Богом, вместе с тем, проводя разделение между епископами, священниками, диаконами и мирянами, уподобляя их ветхозаветным первосвященникам, священникам, левитам и тем, кто не имел отношения к храмовому культу (*ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος, homo laicus*), он указывает на специфический характер служения, предписанного каждому из них.⁹⁰³

⁹⁰⁰ Как утверждал Рудольф Зом, «сущность кафоличности» можно определить как «...отказ проводить различие между Церковью в религиозном смысле (Церковью Христовой) и Церковью в юридическом смысле (Церковью, как социальным институтом). Учение о видимости Церкви Христовой... есть основная догма, на которой с самого начала основывалась история кафоличности». (*Sohm R. Wesen und Ursprung des Katholizismus. Darmstadt, 1967. P. 13, 15.* (цит. по Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете. С. 377.))

⁹⁰¹ «Все вы должны следовать за епископом, как Иисус Христос за Отцом; за пресвитерами так же, как за апостолами. Диаконов же почитайте как исполняющих заповедь Господа своим служением. Без епископа пусть никто не делает ничего из того, что связано с Церковью... Где появляется епископ, там пусть и собирается народ, подобно тому, как где [появляется] Христос, туда прибывает все небесное воинство, [повинуясь ему] как вождю сил Господних» (Πρὸς Σμυρναίους, 8 (PG V:852); Ad Smyrnaeos, 8 (PG V:851))

⁹⁰² Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете. С. 377.

⁹⁰³ Epistola I ad Corinthios 40 (PG I:287, 290).

Церковь Англии сохранила приверженность епископальной политике, несмотря на противоречивый ход английской реформации XVI века. В частности, именно это кардинальным образом отличало Церковь Англии от представлений о «свойствах Церкви» (*marks of the Church*)⁹⁰⁴ Лютера и Кальвина, относивших епископат к области адиафоры. Ричард Хукер утверждал, что епископы являются управителями Церкви⁹⁰⁵, а также, что сам институт епископата был установлен Богом во времена ранней Церкви:

«...не побоимся ныне быть смелыми и категоричными, говоря, что из всех вещей в области управления Церкви именно установление епископов было с неба, от Бога, а Святой Дух был его автором»⁹⁰⁶.

Более того, он напрямую писал о «неизгладимой печати», которую рукоположение накладывает на служителя.⁹⁰⁷ В XVII веке, особенно после Реставрации, Церковь Англии стала воспринимать епископат не просто как Богом установленный институт, в рамках которого передается апостольское преемство, но и, в результате развития этой идеи, как институт, «необходимый... для самого существования (*esse*) Церкви»⁹⁰⁸.

Не вынося официальных суждений об отсутствии епископата у континентальных лютеран и кальвинистов, тем не менее, ведущие английские богословы XVI–XVII веков: архиепископ Армы Джон Брамхолл и Джереми Тэйлор (15 августа 1613 – 13 августа 1667) настаивали на необходимости епископальной политики, а, например, епископ Ланселот Эндриос и архиепископ Уильям Лод (7 октября 1573 – 10 января 1645) утверждали богоустановленность епископата и сущностную важность

⁹⁰⁴ *Avis P. Anglicanism and the Christian Church. P. 11–12.*

⁹⁰⁵ «...епископы не должны вмешиваться в дела государства, ибо они суть правители иного общества, кое есть Церковь ...» (LEP VIII, i:2.)

⁹⁰⁶ LEP, VII, v:10.

⁹⁰⁷ «Те, кто однажды получили сию власть, да не полагают, что могут примерять ее, снимая и одевая, подобно плащу в зависимости от погоды, принимать, отвергать и заново принимать ее так часто, как им заблагорассудится... но да будет им, взявшимся своими руками за этот плуг, известно, что, будучи единожды посвященными Богу, они навеки соделаны его особым уделом. Суеверия могут помешать, а извержение [из сана — *И.Ф.*] отсесть полностью от использования или осуществления власти, до этого данной, но не во власти человека по собственному произволу разделить то, что Бог соединил» (LEP V, lxxvii:3)

⁹⁰⁸ *Avis P. The Anglican Understanding of the Church. P. 20.*

апостольского преемства для Церкви.⁹⁰⁹ Так, во время суда над ним, архиепископ Лод заявил:

«... никогда я не отвергал, что осуществление моей юрисдикции проистекает от Короны Англии. <...> Но, в отношении моего сана и призвания, я так говорил и говорю: мой сан епископа и моя юрисдикция [установлены] по Божественному апостольскому праву и неизменны... в Церкви Христовой».⁹¹⁰

Более того, будучи архиепископом, Лод вел активную борьбу против кальвинистов, придерживавшихся пресвитерианской политики, как в Англии, так и за ее пределами. В отношении голландских и французских кальвинистов в Англии он заявил:

«Я полагаю более чем справедливым не терпеть более французских или голландских церквей, отличающихся от нас в [своей] дисциплине, в любой части этого королевства».⁹¹¹

Ланселот Эндрюс, как мы отметили, был одним из последовательных защитников идеи апостольского происхождения епископата. В «Образце катехетической доктрины» он пишет, что апостолы обладали «высшей властью или юрисдикцией... не только все вместе, но и каждый по отдельности».⁹¹² Под юрисдикцией Л. Эндрюс понимал несколько вещей:

«- возложение рук во время: ординации (Деян. 6:6); конфирмации (Деян. 8:17, 18);
- власть повелевать... (1 Фес. 4:11, 2 Фес. 3:6, 12, Флм. 8, Кол. 4:10, 1 Кор. 14:37, 2 Пет. 3:2, Тит. 1:5, 1 Кор. 7:6, 17 и 11:34 и 16:1);
- власть запрещать (Лк. 9:49, Деян. 15:24, 1 Тим. 2:12);
- власть связывать и разрешать (1 Кор. 4:21, 2 Кор. 13:10, Гал 5:12, 1 Тим. 1:20, 1 Кор. 5:5, 11, 2 Фес. 3:14, Мф. 16:19 с 18:18, Ин. 20:23)».⁹¹³

И именно эту юрисдикцию епископы унаследовали от апостолов, утверждает Л. Эндрюс.⁹¹⁴

⁹⁰⁹ *Avis P.* Anglicanism and the Christian Church. P. 132, 136.

⁹¹⁰ *History of Troubles and Trials // The Works of the Most Reverend Father in God, William Laud, D.D., Sometime Lord Archbishop of Canterbury. Vol. III. Oxford: John Henry Parker, 1853. P. 406–407.*

⁹¹¹ « I think it very just not to suffer French or Dutch Churches, differing from us in discipline, to be otherwise or longer tolerated in any part of this realm» (*Laud W. Paper concerning the Dutch and French Churches in England // The Works of the Most Reverend Father in God, William Laud, D.D., Sometime Lord Archbishop of Canterbury. Vol. VI (part I). Oxford: John Henry Parker, 1857. P. 26.*)

⁹¹² *Andrewes L. A Pattern of Catechistical Doctrine. P. 353.*

⁹¹³ *Ibid.*

«Наконец, для того, чтобы церкви... могли так продолжать [существовать], апостолы рукоположили надзирающих, дабы те имели общую заботу о церквях вместо них [т.е. апостолов – *И.Ф.*], которые обладали ею в начале... Их называют (Деян. 20:28) *ἐπίσκοποι* на сирийском, то есть *episcopi*... Им была передана основная часть апостольских функций, надзор над церковью, а также власть повелевать, исправлять и рукополагать».⁹¹⁵

Тот же подход мы обнаруживаем у Джереми Тэйлора.⁹¹⁶

В XVIII веке мы сталкиваемся с более радикальными мнениями, особенно среди движения «неприсягнувших» (*the Nonjurors*): так, Томас Бретт (1667 – 1743) полагал, что отсутствие епископата и, следовательно, апостольского преемства у лютеран и кальвинистов свидетельствовало не только о том, что в их церквях отсутствует сакраментальная благодать, но и о том, что недопустимо считать их церквями⁹¹⁷. Это воззрение проникнет отчасти в ортодоксальные круги XIX века, а оттуда – и в Оксфордское движение, начало которому положила проповедь Джона Кибла «Национальное отступничество», произнесенная 14 мая 1833 года в университетской церкви св. Девы Марии в Оксфорде. Последний утверждал в четвертом из «Трактатов для нашего времени» (*The Tracts for the Times*): со времен Апостолов считалось, что таинство Евхаристии должно совершаться только «через руки» специально призванных к этому людей – епископом рукоположенных служителей.⁹¹⁸ Тем же, кто выступал против государственной церкви, ее устройства и стремился отделиться от нее, Кибл напоминал, что:

⁹¹⁴ Ibid.

⁹¹⁵ *Andrewes L. A Pattern of Catechistical Doctrine. P. 355.*

⁹¹⁶ «Итог таков: возложение рук... необходимо для вечного сохранения церкви, *ne gens sit unius aetatis*, 'да продлится оно дольше одного поколения'. Эта власть возложения рук для рукоположения была установлена апостолами и мужами апостольскими, но не была дана семидесяти двум ученикам или пресвитерам, ибо апостолы и апостольские мужи поступали так *de facto* и нам было дано повеление поступать так, семьдесят два не поступали так. Таким образом, эта обязанность и служение апостолатата является отдельным и более превосходным, нежели обязанности и служение пресвитеров. И это различие следует поддерживать во все времена [существования] церкви, ибо эта вещь не была временной... и потому [является] такой же вечной, как священство, как сама церковь». (*Taylor J. Of the Sacred Order and Offices of Episcopacy, by Divine Institution, Apostolical Tradition, and Catholic Practice // The Whole Works of the Right Rev. Jeremy Taylor, D.D. Lord Bishop of Down, Connor, and Dromore. Vol. VII. London: Ogle, Duncan, and Co., 1822. P. 22.*)

⁹¹⁷ *Avis P. Anglicanism and the Christian Church. P. 78, 149.*

⁹¹⁸ *Keble J. Adherence to the Apostolical Succession The Safest Course // Tracts for the Times. Vol. I. 1833–1834. London: Printed for J.G. & F. Rivington; Oxford: J.H. Parker, 1834. P. 2.*

«отделяясь от нашего общения (*our communion*), они отделяют себя не только от благопристойного, упорядоченного и весьма похвального общества, но и от единственной Церкви в этом королевства, которая имеет полное право быть абсолютно уверенной в том, что она обладает Телом Господа для преподания оногo Его Народу [курсив авторский – И.Ф.]»⁹¹⁹

Фактически, он утверждает, что служители «протестантских» церквей:

(а) не являются действительными служителями Церкви и, соответственно,

(б) не обладают действительными Таинствами.⁹²⁰

Дж. Г. Ньюмен, как и Дж. Кибл, и Каролинские теологи XVII века, настаивал на идее богоустановленности епископата, на учении об апостольском преемстве:

«Господь Иисус Христос даровал свой Дух апостолам, а они, в свою очередь, возложили руки на тех, кому следовало стать их преемниками. Последние, опять же, на других [т.е. на своих преемников – И.Ф.]. И, таким образом, священный дар был передан нашим нынешним епископам...».⁹²¹

Рассуждая о важности рукоположения, он указывает на тот факт, что

«через епископа, который рукоположил нас, мы получили Святого Духа, власть связывать и разрешать, совершать Таинства и проповедовать», <что, в свою очередь, приводит его к выводу о том, что> «мы, необходимым образом, не должны считать действительно рукоположенным того, кто не был таким образом рукоположен».⁹²²

Дж. Г. Ньюмен в полной мере следует Р. Хукеру, когда говорит об историческом аспекте учения об апостольском преемстве:

«Но откуда, спрашиваю я, у него есть право поступать так [т.е. рукополагать – И.Ф.]? Есть ли у него хоть какое-то право, если только он не получил власть от тех, кто посвятили его во епископа? Не может он даровать того, чего сам не получил.

⁹¹⁹ Ibid. 5.

⁹²⁰ *Avis P.* Anglicanism and the Christian Church. P. 223.

⁹²¹ *Newman J.H.* Thoughts on the Ministerial Commission Respectfully Addressed to the Clergy // Tracts for the Times. Vol. I. 1833–1834. London: Printed for J.G. & F. Rivington; Oxford: J.H. Parker, 1834. P. 2.

⁹²² Ibid. P. 3.

Совершенно ясно, что он лишь передает, а все христианское духовенство есть преемственность. И если мы проследим в прошлое передачу от руки к руке власти рукополагать, то, конечно же, мы придем в результате к апостолам. И мы знаем, что так и будет, так как это – исторический факт».⁹²³

В наши дни Церковь Англии на официальном уровне выразила свое видение обсуждаемой проблематики в следующих положениях⁹²⁴ ратифицированного ее Генеральным Синодом Дублинского соглашения:

- (§8, а) «...единство Церкви... принимает конкретные и видимые формы в качестве Церкви, *собранной вокруг епископа* [курсив наш – *И.Ф.*] в общем совершении Святой Евхаристии...».
- (§17, iii) «Апостоличность церкви особым образом проявляется через преемство епископов (*the succession of bishops*). Это преемство (*succession*) – знак непрерывного преемства (*continuity*) апостольских Предания и жизни...».

Заключение Кипрского соглашения, известного также как «Церковь Троиственного Бога» (*The Church of the Triune God*), внесло важное уточнение в эксплицитное учение Церкви Англии:

- (Sec. V, §15) «Апостольское преемство лучше всего рассматривать как преемство общин, представленных их епископами, чем как преемство индивидуумов, обладающих властью и авторитетом наделять благодатью независимо от своих общин. Местные церкви участвовали в общих соборах через своих епископов, которые представляли их. Таким образом сохранялось единство местных церквей и соблюдалась кафолическая вера, без потери различных местных обычаев. Такая экклесиология является основополагающей для православного и англиканского понимания себя в качестве сообществ местных церквей...»⁹²⁵
- (Sec. V, §26) «Православный упор на местную церковь согласуется с призывом, высказанным в Ламбетском Квадрилатерале⁹²⁶, к локальной адаптации епископата...

⁹²³ Newman J.H. Thoughts on the Ministerial Commission Respectfully Addressed to the Clergy. P. 3.

⁹²⁴ The Dublin Agreed Statement.

⁹²⁵ The Church of the Triune God. P. 63.

⁹²⁶ Чикаго-Ламбетский Квадрилатерал 1888 г. (The Chicago-Lambeth Quadrilateral) – важный документ, содержащий одну из первых попыток Англиканского Сообщества определить свою идентичность.

Англиканская и Православная церковь разделяют также евхаристическое понимание местной церкви». ⁹²⁷

В ряде документов Англикано-Римско-католической теологической комиссии сформулированы не менее существенные положения:

- Рукоположение – это «сакраментальный акт» (*sacramental act*) ⁹²⁸, одно из семи Таинств Церкви.
- Данное Таинство налагает на служителя особую печать, что делает характер этого служения «неотменяемым»: единожды рукоположенный диаконом, священником или посвященный во епископа человек не может быть лишен благодати, которая уделяется ему в Таинстве рукоположения. ⁹²⁹ Заметим, что Каноны Церкви Англии эксплицитно утверждают то же самое: рукоположенный в любую из степеней священства не может быть «лишен характера его степени» ⁹³⁰.
- Службное (или сакраментальное) священство не является «продолжением всеобщего священства всех верующих», но представляет собой отдельную реальность и «принадлежит иной области даров Духа». ⁹³¹
- Рукоположение «обозначает вступление в... апостольское и Богом данное служение», которое служит делу внутреннего единства поместных церквей, а также единству этих поместных церквей друг с другом. Таким образом, «каждый индивидуальный акт рукоположения является

⁹²⁷ The Church of the Triune God. P. 66.

⁹²⁸ «В этом сакраментальном акте, дар Божий даруется служителю вместе с обетованием божественной благодати для их труда и их освящения. Служение Христа даруется им как модель для их собственного служения...» (Ministry and Ordination, 15.)

⁹²⁹ «... Дух налагает печать на тех, кто был избран и посвящен. Подобно тому, как Христос соединил Церковь с собой... дары и призвание Бога служителям не отменяемы». (Ministry and Ordination, 15.)

⁹³⁰ «Ни один человек, который был допущен к степени епископа, священника или диакона, не может быть лишен характера своей степени». (Canons of the Church of England, Canon C1, par. 2.)

⁹³¹ «Тем не менее, их служение не является продолжением всеобщего священства христиан, но принадлежит иному царству даров Духа». (Ministry and Ordination, 13.)

«Слово 'священство' используется по аналогии, когда оно применяется к народу Божию и к рукоположенным служителям. Они являются двумя отличными реальностями, которые относятся, каждая по-своему, к первосвященству Христа, уникальному священству Нового Завета, которое есть их источник...» (Ministry and Elucidation, 2.)

выражением непрерывной апостоличности и кафоличности всей Церкви».

932

Достаточно иллюстративным является в этом вопросе каноническое право. К. Подмор отмечает:

«Внимание к церковному праву особенно важно при изучении англиканской экклесиологии: практический и прагматический английский подход означает, что в канонах, структурах и практиках Церкви Англии имплицитно имеется многое из того, что не выражено эксплицитно ни в одной из официальных формулировок».⁹³³

Активное распространение канонического права в его континентальной (римской) форме в Англии приходится на XI век, и главная заслуга в этом принадлежит архиепископу Кентерберийскому Ланфранку. Конфликт между Генрихом II и архиепископом Томасом Беккетом, завершившийся мученической смертью последнего, в среде английского клира спровоцировал рост интереса к изучению каноники. В XV веке английский канонист еп. Уильям Линдвуд (William Lyndwood, ок. 1375–1446) опубликовал свой труд⁹³⁴, в котором исследовалось законодательство провинции Кентербери в отношении к средневековому каноническому праву. С него можно вести отсчет внутрицерковной традиции английской каноники.

Начиная с принятого в 1533 году Акта о подчинении клира (*Submission of the Clergy Act*), каноническое право Английской церкви, выведенной из-под юрисдикции Римского папы как непреложного законодателя христианской церкви Запада, находилось в подчиненном положении по отношению к статутному праву (*statute/statutory law*).⁹³⁵ События реформации XVI века не привели в Англии к отмене и отказу от канонического права, чего нельзя сказать о континенте: принцип *sola scriptura*, особенно в кальвинистском его понимании, предполагал, что

⁹³² Ministry and Ordination, 14.

⁹³³ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 160.

⁹³⁴ Provinciale (seu Constitutiones Angliae,) continens constitutiones provinciales quatuordicem archiepiscoporum Cantuariensium. Oxoniae: excudebat H. Hall, Academiae typographus, impensis Ric. Devis, 1679.

⁹³⁵ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 126.

Библия сама являлась не только высшим авторитетом в делах христианской веры, но и сводом канонического права.⁹³⁶

Sola scriptura, а также отказ от церковной иерархии привели к тому, что основанные Лютером и Кальвином церкви отказались от канонического права. А в Англии средневековое каноническое право продолжало действовать во всей своей полноте, за исключением тех областей, которых коснулось новое законодательство, порожденное упразднением папской юрисдикции.⁹³⁷

Первую попытку реформировать английское каноническое право совершил архиепископ Томас Кранмер, автор «Реформы церковного закона» (*Reformatio legum ecclesiasticarum*)⁹³⁸ – труда, который будет опубликован лишь после его смерти, но никогда не получит официального статуса.

Весомый вклад в дело сохранения авторитета церковного права в Церкви Англии сыграл Ричард Хукер. В «О законах церковного устройства», который задал вектор развития английской теологической мысли на последующие столетия, он не обсуждает английское церковное право непосредственно, но дает детальную картину власти и структуры церкви. Заслуга Р. Хукера определяется тем, что *в основу самопонимания Английской церкви им положена именно экклесиология.*

При Якове I Стюарте конвокации обеих Провинций приняли собрание канонов (1603 г.): 141 канон касался вопросов церковного управления, государственно-церковных отношений, устройства церквей и церемониала, обязанностей, поведения и облачений клириков.⁹³⁹ Данное собрание канонов не было полноценным сводом канонического права, так как существовавшие средневековые нормы не были отменены, особенно в тех областях, которых не касались каноны 1603 года.⁹⁴⁰

⁹³⁶ Historical dictionary of the Reformed Churches / Robert Benedetto, Donald K. McKim. 2nd ed. Lanham; Toronto; Plymouth: The Scarecrow Press, Inc., 2010. P. 260–261.

⁹³⁷ Stevick D.B. Canon Law // Study of Anglicanism. P. 220.

⁹³⁸ Cranmer T. Reformatio legum ecclesiasticarum. Londini, 1641.

⁹³⁹ Constitutions and Canons Ecclesiastical. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1900.

⁹⁴⁰ Stevick D.B. Canon Law. P. 221.

В 1640 году по инициативе архиепископа Кентерберийского Уильяма Лода конвокации Кентербери и Йорка одобрили 17 канонов, которые являлись наиболее яркими примерами учения о королевской супрематии и божественном праве королей⁹⁴¹, вводили более четкие нормы устройства церковей и церемониала,⁹⁴² а также более строгие наказания за нарушение канонических норм и исповедание ересей.⁹⁴³ Большая часть канонов 1603 года (как и 1640 года) были заменены новым сводом канонов, выработанным и одобренным конвокациями обеих Провинций между 1964 и 1969 годами.⁹⁴⁴ Новые каноны сохраняют учение о королевской супрематии.⁹⁴⁵ Отметим, что на сегодняшний день в Церкви Англии действует правило, согласно которому, если Генеральный Синод Церкви Англии издает канон, регулирующий общественные отношения, ранее не затронутые церковным правом, то такой канон должен получить одобрение Парламента.⁹⁴⁶

Важность рассмотрению канонического права и его роли в эклесиологии Церкви Англии придает и тот факт, что собрание Канонов последней содержит бланкетные нормы (кан. А2 – А5), прямо отсылающие к уже упомянутым ранее *historic formularies*, придавая им статус нормативно-правовых документов.

Для создания более полной картины роли канонического права в самоидентификации Английской церкви мы рассмотрим, как каноническое право Церкви Англии и Католической Церкви соотносятся друг с другом по вопросу священства, в целом, и епископата (а также пресвитериата и диаконата) – в частности.

⁹⁴¹ Constitutions and canons ecclesiastical, 1640 // Synodalia / Ed. Cardwell E. Oxford, 1842. P. 389–392.

⁹⁴² Ibid. P. 404–406.

⁹⁴³ Ibid. P. 399–404.

⁹⁴⁴ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 6.

⁹⁴⁵ Canons of the Church of England. P. 9.

⁹⁴⁶ «...сегодня... Генеральный Синод может принимать постановления (*measures*), которые, будучи одобренными Парламентом, (способным одобрить или отклонить, но не вносить в них поправки), получают королевское одобрение и становятся частью законодательства Англии». (Ibid. P. 126.)

Для удобства и наглядности мы представим результаты этого анализа в виде ряда нижеследующих таблиц:⁹⁴⁷

Таблица 1. Священство

кан., §	Католическая церковь	Церковь Англии	кан., §/ статут
1008 ⁹⁴⁸	Священство является Таинством.	Священство является одним из пяти «таинств Церкви».	XXV. <i>Of the Sacraments</i> ⁹⁴⁹
1009, §1 ⁹⁵⁰	Три степени священства: - диаконат, - пресвитериат, - епископат.	Три степени священства: - диаконат, - пресвитериат, - епископат.	C1, §1 ⁹⁵¹
1008 ⁹⁵²	«Неизгладимая печать» священства. (« <i>character indelebili quo signantur</i> »).	Рукоположенный не может быть «лишен характера его степени» (<i>divested of the character of his order</i>).	C1, §2 ⁹⁵³
1012 ⁹⁵⁴	Епископ – служитель таинства рукоположения.	Лишь епископ может совершать рукоположение.	C1-4; Ординал ⁹⁵⁵
1013, ⁹⁵⁶ 1014 ⁹⁵⁷	Для посвящения во епископа необходимы: - папский мандат, - посвящающий епископ и два епископа, помогающих ему.	Для посвящения во епископа необходимы: - королевская лицензия, - архиепископ (или епископ, полномочно действующий от его имени) и два епископа, помогающих ему.	C2, §1, ⁹⁵⁸ ABA s.3 ⁹⁵⁹

⁹⁴⁷ См. подробнее: Давыдов И.П., Фадеев И.А. Философско-религиоведческие аспекты канонического права Церкви Англии в свете проблемы англиканской идентичности // Религиоведение, № 1. 2015. С. 148-159.

⁹⁴⁸ Кодекс канонического права. С. 391.

⁹⁴⁹ Articles of Religion // The Book of Common Prayer. P. 621.

⁹⁵⁰ Кодекс канонического права. С. 391.

⁹⁵¹ Canons of the Church of England. P. 79.

⁹⁵² Кодекс канонического права. С. 391.

⁹⁵³ Canons of the Church of England. P. 79.

⁹⁵⁴ Кодекс канонического права. С. 392.

⁹⁵⁵ Canons of the Church of England. P. 79-82; The Form and Manner of Making, Ordaining, and Consecrating of Bishops, Priests, and Deacons // Book of Common Prayer. P. 566, 581, 594.

⁹⁵⁶ Кодекс канонического права. С. 392.

⁹⁵⁷ Там же.

⁹⁵⁸ Canons of the Church of England. P. 80.

⁹⁵⁹ Appointment of Bishops Act 1533 [1533 c. 20 (Regnal. 25_Hen_8)]

[URL: www.legislation.gov.uk/aep/Hen8/25/20/section/III] (дата обращения 08.09.2014)

Таблица 2. Епископат

кан., §	Католическая церковь	Церковь Англии	кан., § / статут
375, §1 ⁹⁶⁰	Епископ является: - пастырем, - наставником в вероучении, - священником священного культа Бога, - служителем управления	Епископ, в силу своего сана, должен: - учить и сохранять церковное вероучение, - «изгонять ошибочные мнения»	C18, §1 ⁹⁶¹
		Епископ в своей епархии: - является главным служителем культа, - единственный обладает властью совершать конфирмацию и рукоположение; - в его ведении находятся все богослужения, совершаемые в церквях, часовнях, на кладбищах; - он контролирует любые действия в отношении зданий церквей и часовен, а так же церковных кладбищ; - ему принадлежит право освящения церквей и земли для погребения.	C18, §4 ⁹⁶²
377, §1 ⁹⁶³ 378, §2 ⁹⁶⁴	Епископ может быть: - назначен на кафедру Папой, согласно свободной воле последнего; - законно избран, получив одобрение Папы.	Для посвящения во епископа необходимы: - королевская лицензия, - архиепископ (или епископ, полномочно действующий от его имени) и два епископа, помогающих ему.	C2, §1, ⁹⁶⁵ АВА s.3 ⁹⁶⁶
377, §5 ⁹⁶⁷	Гражданские власти не имеют «никаких прав и привилегий в отношении избрания, назначения, представления или выдвижения епископов».		

Таблица 3. Пресвитериат

кан., §	Кодекс канонического права РКЦ	Каноническое право ЦА	кан., § / статут
521, §1 ⁹⁶⁸	Только пресвитер может	Только священник может быть	C10, §1 ⁹⁶⁹

⁹⁶⁰ Кодекс канонического права. С. 175.⁹⁶¹ Canons of the Church of England. P. 104.⁹⁶² Ibid.⁹⁶³ Кодекс канонического права. С. 175⁹⁶⁴ Там же. С. 177.⁹⁶⁵ Canons of the Church of England. P. 80.⁹⁶⁶ Appointment of Bishops Act 1533 [1533 с. 20 (Regnal. 25_Hen_8)][URL: www.legislation.gov.uk/aep/Hen8/25/20/section/III] (дата обращения 08.09.2014)⁹⁶⁷ Кодекс канонического права. С. 177.

	быть приходским пастырем.	приходским пастырем.	
519 ⁹⁷⁰ 521, §2 ⁹⁷¹ 757; 762 ⁹⁷²	Приходской священник осуществляет пастырское попечение через несение: - учительского, - святительного, - управительного служения. Священник должен быть: - привержен здравому вероучению, - отличаться честным нравом, - обладать ревнованием о душах. В обязанности священников входит проповедь Евангелия	Священник обязан: - проповедовать Слово Божье; - преподавать Таинства; - научать верных церковному вероучению; - бороться против распространения ложных учений. Жизнь священника должна являть собой пример благочестия.	Ординал ⁹⁷³ С26, §2 ⁹⁷⁴
835, §2; 843; 530 ⁹⁷⁵	Он отправляет культ Бога и освящает народ, должным образом преподает Таинства.	Священник обязан совершать: - богослужение канонических часов; - преподавать Таинства и совершать иные обряды Церкви; - проповедовать, - наставлять прихожан в вере; - проводить катехетическую подготовку кандидатов к таинству конфирмации; - посещать прихожан, особенно болеющих.	С26, §1, ⁹⁷⁶ С24, §§1-6 ⁹⁷⁷

Таблица 4. Диаконат

Канон, §	Католическая церковь	Церковь Англии	Канон, § / статут
835, §3 ⁹⁷⁸	Диаконы участвуют в отправлении культа Бога «в диаконии Литургии, слова и любви» ⁹⁷⁹ .		

⁹⁶⁸ Там же. С. 231.⁹⁶⁹ Canons of the Church of England. P. 92.⁹⁷⁰ Кодекс канонического права. С. 230.⁹⁷¹ Там же. С. 231.⁹⁷² Там же. С. 314–315.⁹⁷³ The Form and Manner of Making, Ordaining, and Consecrating of Bishops, Priests, and Deacons // The Book of Common Prayer. P. 573–576.⁹⁷⁴ Canons of the Church of England. P. 112⁹⁷⁵ Кодекс канонического права. С. 235, 341–342, 345.⁹⁷⁶ Canons of the Church of England. P. 112.⁹⁷⁷ Ibid. P. 110.⁹⁷⁸ Кодекс канонического права. С. 342.⁹⁷⁹ См.: Документы II Ватиканского собора. – 2-е изд. на рус. яз. – М.: Paoline, 1998; *Benedict XVI*. Apostolic letter motu proprio «*Omnium in Mentem*». Интернет-ресурс: URL:

861, §1 ⁹⁸⁰ 910, §1 ⁹⁸¹	В обязанности диакона как одного из ординарных служителей таинств Крещения и Евхаристии входит: - торжественно совершать Крещение; - хранить Святые Дары; - причащать Святых Тайн; - от имени Церкви	Диакон - assisteрует священнику в отправлении богослужения, раздавая Причастие верным; - читает Священное Писание и проповедует; - наставляет молодых в Катехизисе; - крестит младенцев (если священник отсутствует); - посещает больных прихожан.	Ординал ⁹⁸²
1108, §1 ⁹⁸³	ассистировать при бракосочетании и благословлять брак; - преподавать Святое Напутствие умирающим; - читать Священное Писание верным; - наставлять и увещевать народ;		
1168 1169, §3 ⁹⁸⁴	- председательствовать на поклонении и молитве верных; - совершать сакраменталии; - руководить отпеванием и похоронами.		

Как следует из этих таблиц, каноны Церкви Англии и Римско-католической церкви, касающиеся экклесиологического статуса клириков, *de jure* идентичны и различаются лишь в частности, что свидетельствует не только о генетическом родстве рассмотренных церковно-правовых традиций, но и о в целом консервативной, хотя и, очевидно, непоследовательной, позиции Английской церкви, сохраняющей верность исторической преемственности пред лицом усиливающихся модернистских тенденций. Тексты канонических документов XVII в. не претерпели не только юридических, но даже лингвистических изменений в XXI веке: никто из христиан Англии XVII в. и помыслить не мог о женском священстве, однако,

www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_en.html (дата обращения 25.08.2014).

⁹⁸⁰ Кодекс канонического права. С. 350.

⁹⁸¹ Там же. С. 364.

⁹⁸² The Form and Manner of Making, Ordaining, and Consecrating of Bishops, Priests, and Deacons // The Book of Common Prayer. P. 565–566.

⁹⁸³ Кодекс канонического права. С. 421.

⁹⁸⁴ Там же. С. 439, 440.

использование уже тогда в правоустанавливающих документах термина «персона» позволяет современным англиканским либералам, не нарушая «буквы закона», вводить соответствующие новации.

Практика словоупотребления отчасти была пересмотрена только в 1970 г. – в период вступления в силу нового англиканского кодекса канонического права. В нем содержатся гендерные коррективы – понятия «дьякон», «пресвитер» и т.п. отныне должны трактоваться расширительно и распространяться как на мужчин, так и на женщин (кан. С 4В).⁹⁸⁵

§4. Таинство Евхаристии.

Таинство Вечери Господней, вместе с таинством Крещения, являются «значимыми объединяющими факторами»⁹⁸⁶ для христиан, начиная с I века. Сакраментализм, т.е. представление о таинстве как об «инструменте» передачи благодати, использование обрядов и ритуалов для его совершения и т.п., – это одна из характерных черт ранней кафоличности.⁹⁸⁷ Два аспекта евхаристической доктрины, дебаты о которых активнейшим образом велись и до сих пор ведутся между католической и православной церквями, с одной стороны, и лютеранскими и реформатскими церквями – с другой, заслуживают нашего внимания: учение о действительном присутствии Тела и Крови Христовых в элементах Евхаристии и учение о ее жертвенном характере.

Тенденция к сакраментальному пониманию таинств намечается уже в рамках ранней кафоличности⁹⁸⁸. Здесь мы говорим именно о тенденции. Мистико-реалистический подход демонстрируют и Игнатий Антиохийский, и Иустин Мученик⁹⁸⁹. Указывая на позицию этих апостольских мужей, Ф.

⁹⁸⁵ Canons of the Church of England. P. 84.

⁹⁸⁶ Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете. С. 168.

⁹⁸⁷ Там же. С. xlv, 377.

⁹⁸⁸ Там же. С. 188–190.

⁹⁸⁹ Шафф Ф. История Христианской церкви. Т. II. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2010. С. 172.

Шафф даже заявляет, что в последующий период своей истории «церковь уже сильно склонялась к учению о пресуществлении и греческому и римскому жертвоприношению мессы»⁹⁹⁰. Здесь мы встречаем употребление терминов, с помощью которых стараются указать на то изменение, которое происходит в элементах хлеба и вина во время их освящения: *μεταβολή, μεταβάλλειν, mutatio, translatio, transfiguratio, transformatio*. Напомним, что на христианском Западе термин *transsubstantiatio* будет впервые использован, предположительно, Гильдебертом Турским в его синодике к священникам⁹⁹¹ и станет официально принятым в результате решений IV Латеранского собора (1215 г.).⁹⁹² Соответствующий ему греческий *μετουσίωσις* был впервые употреблен, по всей видимости, патриархом Константинопольским Геннадием Схоларием (ок. 1400 – ок. 1473) в его проповеди «О таинственном Теле Господа нашего Иисуса Христа»,⁹⁹³ а более широкое распространение получает с XVII века.

Ввиду все возраставшей институционализации Церкви, которая, в частности, выразилась во все большей сакраментализации, регламентации и упорядочении стиля богослужения: так, руководство богослужением все более сосредотачивается в руках узкого круга верующих⁹⁹⁴ – клира⁹⁹⁵, выстраивается связь между священством и таинством Евхаристии, между учением о действительном присутствии и учением о евхаристической жертве. Прекрасной иллюстрацией этого являются слова Игнатия Антиохийского:

⁹⁹⁰ Шафф Ф. История Христианской церкви. Т. III. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2011. Р. 328.

⁹⁹¹ Hildebertus Turonensis. Sermones de Diversis, VI. (PL 171:776)

⁹⁹² Само учение о пресуществлении евхаристических элементов в Тело и Кровь Христовы будет впервые изложено Пасхазием Радбертом в его трактате «О Телe и Крови Господа» в IX веке: De Corpore et Sanguine Domini (PL 120:1267–1346).

⁹⁹³ *Ὁμιλία περὶ τοῦ μυστηριώδους σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (PG 160:357) ; *Homilia de sacramentali Corpore Domini nostri Jesu Christi* (PG 160:358)

⁹⁹⁴ Дани Дж. Единство и многообразие в Новом Завете. С. 144.

⁹⁹⁵ Шафф Ф. История Христианской церкви. Т. II. С.97–98.

«Тот, кто в алтаре – чист, тот же, кто вне – нечист; таким образом, кто совершает что-то без епископа и пресвитера и диакона – нечист в совести».⁹⁹⁶

Все это становится частью католической ортодоксии/предания.

Для евхаристической доктрины Церкви Англии свойственен подход, который принято называть умеренным реализмом. Данное положение обусловлено беспрецедентным влиянием «Суммы теологии» Фомы Аквинского на английских религиозных философов в XVII веке. Центральными аспектами, которые лежали в центре полемики о Евхаристии, являлись:

(а) вопрос о действительном присутствии Тела и Крови Христовых в Таинстве; и

(б) вопрос о жертвенном характере Таинства.

Для начала выделим основные моменты учения Фомы Аквинского о Евхаристии:

- 1) Тело и Кровь Христовы действительно/реальным образом присутствуют в Таинстве, хотя это невозможно определить при помощи чувств, но только верой, опирающейся на авторитет божественного откровения.⁹⁹⁷
- 2) Однако это присутствие, а точнее «модус присутствия в таинстве не такой, каков [модус присутствия] тела в некоем месте, которое [тело] по своим измерениям соразмерно месту, но, в известной степени, такой, который соответствует данному Таинству. Поэтому мы говорим, что Тело Христово присутствует на многих алтарях, не [в смысле] во многих местах, но в Таинстве».⁹⁹⁸ Таким образом, Фома говорит о присутствии не в смысле «локализованного присутствия», но в смысле присутствия сакраментального.
- 3) Обсуждая вопрос о трансубстанциации, Аквинат утверждает:

- существует два способа появления какой-либо вещи там, где ее раньше не было: (а) либо путем смены места (*per loci mutationem*), (б) либо

⁹⁹⁶ Epistola ad Trallianos, VII (PG V:679, 682).

⁹⁹⁷ ST IIIa, q. 75, a. 1.

⁹⁹⁸ ST IIIa, q. 75, a. 1.

путем конверсии, «превращения» в нее иной вещи (*per alterius conversionem in ipsum*);⁹⁹⁹

- Фома Аквинский утверждает, что стоит отвергнуть идею о том, что Тело Христово «появляется» в Евхаристии путем «локального перемещения» (*per motum localem*), так как для этого имеются три причины: во-первых, это будет означать, что Тело Христово перестает находиться на небесах, что противоречит Символу Веры; во-вторых, тело, перемещающееся из одного места в другое, должно пересечь пространство между ними, чего не происходит в обсуждаемом случае; в-третьих, передвижение одного тела из одного места не может заканчиваться одновременно в разных местах, а Тело Христово в Евхаристии «появляется» в одно и то же время в разных местах;¹⁰⁰⁰

- таким образом, заключает Фома, следует признать, что Тело Христово присутствует (*incipere*) в Таинстве путем изменения субстанции евхаристического хлеба;¹⁰⁰¹

- при этом Аквинат подчеркивает, что это «изменение не похоже на естественные изменения (*non est similis conversionibus naturalibus*) [т.е. такие, которые имеют место быть в природе – *И.Ф.*], но является совершенно сверхъестественным, осуществляемым только силой Бога (*sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta*)».¹⁰⁰²

4) Фома постулирует, что Евхаристия – это «не только таинство, но и жертвоприношение»¹⁰⁰³ (*non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium*). Он понимает жертвоприношение как приношение человеком чего-то кому-то с какой-то целью.¹⁰⁰⁴ В случае с крестным жертвоприношением утверждается, что жертву Богу принес сам Христос во оставление грехов людей.¹⁰⁰⁵ В этом смысле евхаристическое

⁹⁹⁹ ST IIIa, q. 75, a. 2.

¹⁰⁰⁰ ST IIIa, q. 75, a. 2.

¹⁰⁰¹ Ibid.

¹⁰⁰² ST IIIa, q. 75, a. 4.

¹⁰⁰³ ST IIIa, q. 79, a. 7.

¹⁰⁰⁴ ST IIIa-IIae, q. 85.

¹⁰⁰⁵ ST IIIa, q. 48, a. 3.

жертвоприношение становится идентичным с жертвоприношением крестным: Евхаристия – это не только воспоминание о страданиях Христа (*memoria dominicae passionis*), коим она, конечно же, является,¹⁰⁰⁶ но и «совершенное таинство страданий господних», так как в ней присутствует Христос, распятый за грехи людей и ради спасения последних.¹⁰⁰⁷ И в силу этого присутствия Евхаристия является не только Таинством, но и жертвоприношением.¹⁰⁰⁸ Таким образом, по мысли Аквината, Евхаристия не является жертвоприношением в том смысле, что в этом Таинстве заново повторяется распятие Христа на кресте, но она является жертвоприношением, так как в ней, посредством Святого Духа, присутствует распятый Христос, принесший себя в жертву за грехи людей.¹⁰⁰⁹

В XVI–XVII веках этот умеренный реализм Фомы Аквинского получил широкое распространение среди английских религиозных философов и теологов.

Следует отметить роль восточной патристической мысли в развитии английского евхаристического богословия. Она заметна в трудах Р. Хукера и, особенно, в трудах Каролинских теологов, которые «цитировали их [Отцов Церкви – *И.Ф.*] чаще, чем большинство протестантских богословов на континенте».¹⁰¹⁰ Следует подчеркнуть, что это влияние неизбежно порождало определенный теологический конфликт в евхаристической терминологии: с одной стороны, английские богословы восприняли томистское различие между субстанцией и акциденциями в приложении к Евхаристии, а с другой стороны, они не избежали влияния восточнохристианской патристической традиции, которая не использовала этой терминологии. Необходимо также помнить о существовавшей, особенно в конце XVI – начале XVII вв., проблеме априорной атрибуции (и, вместе с этим, приписывания) некоторых

¹⁰⁰⁶ ST IIIa, q. 73, a. 5.

¹⁰⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁰⁸ ST IIIa, q. 79, a. 7.

¹⁰⁰⁹ ST IIIa, q. 81, a. 3.

¹⁰¹⁰ *Hauggaard W.P.* From the Reformation to the Eighteenth Century // Study of Anglicanism. P. 24.

богословских идей и воззрений римско-католическому вероучению, что имело свои конкретные последствия.¹⁰¹¹

Результатом конфликта, как мы полагаем, стал уникальный синтез двух традиций в Церкви Англии. Важным элементом данного синтеза стала та особенность восточнохристианской (в первую очередь, евхаристической) богословской традиции, о которой пространно и убедительно пишет православный исследователь Фома Хопко (28 марта 1939 – 18 марта 2015), обсуждая вопрос о реальном присутствии:

«В то время, как одни утверждали, что евхаристические дары хлеба и вина являлись подлинными Телом и Кровью Христовыми, другие говорили, что эти дары не были реальными, но лишь символическими или мистическими [знаками] присутствия Тела и Крови. Трагедия этих двух подходов в том, что то, что **реально**, стало противопоставляться тому, что **символично** или **таинственно**.

Православная церковь отрицает учение, согласно которому Тело и Кровь в евхаристии являются лишь интеллектуальными или психологическими символами Христовых Тела и Крови...

С другой стороны, православная традиция не использует термин «символ» в отношении евхаристических даров. Она называет это богослужение «тайной», а жертвоприношение Литургии – «духовным и бескровным жертвоприношением». Эти термины используются святыми отцами [Церкви]¹⁰¹² и самой Литургией.

Православная церковь использует подобные выражения потому, что в Православии то, что реально не противопоставляется тому, что символично, или мистично, или духовно... С православной точки зрения, вся реальность – мир и сам человек – **реальна** настолько же, насколько она **символична** и **мистична**... Таким образом, евхаристия в Православной церкви понимается как подлинное Тело и Кровь Христовы именно потому, что хлеб и вино являются подлинными тайнами и символами Божиего истинного и подлинного присутствия и манифестации Христа нам. Таким образом, вкушая эти хлеб и вино, таинственно освященные Святым Духом, мы вступаем в подлинное общение с Богом через Христа, который сам есть 'хлеб жизни' (Ин. 6:34, 41)».¹⁰¹³

¹⁰¹¹ См. первую главу данного исследования.

¹⁰¹² См., например: 'spirituale sacrificium' и 'πνευματικὴν θυσία' (*Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses mystagogicae* XXIII:8 [PG 33:1115, 1116]).

¹⁰¹³ *Хопко Т.* The Orthodox Faith. Vol. II – the Worship. [URL: <http://oca.org/orthodoxy/the-orthodox-faith/worship/the-sacraments/holy-eucharist>].

О данном подходе, мы считаем, необходимо помнить, когда речь идет об английской реформированной богословской традиции. Евхаристическая теология Ричарда Хукера, как и его учение о королевской супрематии, в основании которой лежит сотериологическая парадигма, основана на учении о благодати, а также на халкидонской христологической традиции (здесь он опирается на восточнохристианскую традицию, отраженную в трудах Иоанна Дамаскина). Последнее, вместе с вопросом о природе Церкви, непосредственно увязано с учением о Таинствах, которые, согласно Р. Хукеру (и в этом он продолжает оставаться в рамках августинианской традиции, определявшей Таинство как внешний и видимый знак внутренней и невидимой благодати), имеют смешанную природу,¹⁰¹⁴ а их

«первостепеннейшая сила и добродетель... в том, что они есть небесные церемонии, которые Бог освятил и установил для преподания в его Церкви, во-первых, в качестве знаков, посредством которых становится известно, когда Бог уделяет жизненно необходимую и спасительную благодать Христа всем тем, кто способен ее принять, и, во-вторых, в качестве средств, являющихся требуемыми Богом условиями в тех, кому он уделяет благодать».¹⁰¹⁵

<Они также служат> «узами повиновения Богу, строгими обязательствами ко взаимному выражению Христианской любви, источниками благочестия, защитой от грехов, воспоминаниями об основных милостях Христа... принимая во внимание слабость, в нас имеющуюся, они есть свидетельства сохранности нашей веры; [и если] сравнить принимающих их и не принимающих, то таинства есть знаки отличия, отделяющие принадлежащих Господу от чужаков. Во всех этих отношениях они являются наиболее необходимыми».¹⁰¹⁶

Ричард Хукер отвергает представление, будто бы Таинство Евхаристии являлось «лишь тенью, ...пустой и покинутой Христом».¹⁰¹⁷ В нем – дар Божией благодати и «реальное участие во Христе и жизни в его Теле и Крови

¹⁰¹⁴ «Таинства, по причине их смешанной природы, наиболее широко понимаются и являются объектом разных дискуссий, чем что-либо еще» (LEP V, lvii:2).

¹⁰¹⁵ LEP V, lvii:3.

¹⁰¹⁶ LEP V, lvii:2.

¹⁰¹⁷ LEP V, lxvii:2.

Ср., например: «Хлеб и вино суть не образ тела и крови Христовой (да не будет!), но само обожествленное тело Господа, так как Сам Господь сказал: *сие есть* не образ тела, но *тело мое* и не образ крови, но *кровь моя*». (Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, IV:13. // Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб: Наука, 2006. С. 256).

через это таинство».¹⁰¹⁸ Более того, говоря о словах Христа «примите, ядите: сие есть Тело Мое... пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя» (Мф. 26:26-27), он пишет:

«Есть ли что-нибудь более легкое, понятное и простое, чем то, что подобно тому, как Христос назван нашей жизнью, ибо чрез него мы получаем жизнь, так и части этого Таинства есть его тело и кровь, ибо таковы они для нас, кто принимает их, что принимаем то, чем они названы? Хлеб и чаша суть его тело и кровь...»¹⁰¹⁹.

Евхаристия для Р. Хукера является действенным инструментом благодати.¹⁰²⁰ При этом он настойчиво отказывается обсуждать вопрос о модусе присутствия Тела и Крови Христовых в евхаристических элементах,¹⁰²¹ концентрируясь, в более пневматологическом духе, как мы уже заметили, на «реальном участии» верных в Телe и Крови Христа. Для него Таинство – это «инструментальная причина» (понятие введено Фомой Аквинским), средство участия верных во Христе:¹⁰²² для Р. Хукера важен «конечный результат» – освящение человека, «реальная трансмутация (*a real transmutation*) наших душ и тел из греха к праведности, от смерти и порока к бессмертию и жизни».¹⁰²³

Это разделение непосредственно связано с представлениями Р. Хукера о евхаристическом жертвоприношении:

¹⁰¹⁸ Ibid.

¹⁰¹⁹ LEP V, lxvii:5.

Ср., например: *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры*, IV:13. // *Иоанн Дамаскин. Источник знания*. С. 255.

¹⁰²⁰ «...в Евхаристии мы принимаем дар Божий таким образом, что мы знаем через благодать, что есть эта благодать, которую Господь дает нам; мы можем видеть и судить о степенях нашего собственного возрастания в благодати и добродетели; мы понимаем, что сила нашей жизни началась во Христе и есть Христос, что его плоть есть пища и его кровь – питьё, не через догадывающееся воображение, но истинно; настолько истинно, что через веру мы чувствуем в Телe и Крови, сакраментально присутствующих, сам вкус вечной жизни; благодать этого Таинства здесь присутствует в качестве пищи, которую мы едим и пьем» (LEP V, lxvii:1)

¹⁰²¹ LEP V, lxvii:12.

Ср., например: «Если же ты доискиваешься способа, как (именно) это делается [т.е. как евхаристически Хлеб и Вино прелагаются в Тело и Кровь Христа – *И.Ф.*], то тебе достаточно услышать, что – с помощью Святого Духа, подобно тому как Господь при содействии Святого Духа составил Себе и в Себе плоть от святой Богородицы. Более мы ничего не знаем, кроме того, что Слово Божие истинно, действительно и всемогуще, а способ (преложения) неисследим». (*Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры*, IV:13. // *Иоанн Дамаскин. Источник знания*. С. 256.)

¹⁰²² LEP V, lxvii:5.

¹⁰²³ LEP V, lxvii:7.

«...мы участвуем во Христе частично вменением, когда те вещи, которые он [т.е. Христос – *И.Ф.*] сделал и претерпел за нас, вменяются нам в праведность; частично – хабитуальным и реальным привнесением, когда благодать внутренне даруется нам, пока мы на земле...»¹⁰²⁴.

Таким образом, крестные страдания Христа, случившиеся в прошлом, являются источником оправдывающей благодати, которая вменяется человеку. Евхаристия же представляет собой действие Церкви, совершаемое в настоящем: она – не простое воспоминание о прошлом и совершенном событии [т.е. крестной жертве Христа – *И.Ф.*], но, как было сказано выше, активный инструмент, цель которого – привнесение освящающей благодати. Если же принять во внимание утверждение Р. Хукера, что:

«ввиду того, что воплощение и страсти Христовы не могут быть доступны для блага человека, не соделанного участником Христа, так не можем мы участвовать в нем [т.е. во Христе – *И.Ф.*] без его присутствия»,¹⁰²⁵

то перед нами выстраивается та же логика, что и в «Сумме Теологии» Фомы Аквинского: Евхаристия является репрезентацией крестной жертвы Христа в силу присутствия последнего в Евхаристии.

В подходе Р. Хукера можно усмотреть параллель с тем, что пишет о евхаристическом жертвоприношении живший в XIV веке восточнохристианский богослов Николай Кавасила:

«Во-первых, жертва есть не просто образ или символ, но жертва истинная; во-вторых, приносится в жертву не хлеб, но истинное Тело Христово; в-третьих, Агнец Божий был принесен в жертву лишь однажды и на все времена... Евхаристическое жертвоприношение состоит не в вещественном и кровавом заклании Агнца, а в претворении хлеба в жертвенного Агнца».¹⁰²⁶

Традиция умеренного реализма продолжала оставаться доминирующей и в последующих столетиях. Так, Ланселот Эндрюс утверждал, что

¹⁰²⁴ LEP V, lvi:11.

¹⁰²⁵ LEP V, lv:1.

¹⁰²⁶ *Cabasilas N. Sacrae Liturgiae Interpretatio*. 32 [PG 150:439,440]. Перевод дается по: Уэр К. Православная церковь. С. 297.

действительное присутствие Христа в Евхаристии – это не только божественное присутствие, но и присутствие телесное.¹⁰²⁷

Л. Эндрюс настаивал на том, что Евхаристия – это не простой знак и/или воспоминание о Теле и Крови Христовых: konsekрированные элементы – это истинно Тело и Кровь Христовы.¹⁰²⁸ При этом, говоря о реальном присутствии в «Ответе на апологию кардинала Беллармина», он, так же как и Р. Хукер, отказывается обсуждать вопрос о модусе присутствия.¹⁰²⁹ Он соглашается с тем, что евхаристические элементы проходят через определенное изменение, хотя и не готов согласиться с тем, что это изменение касается субстанции:

«Но не отрицаем мы в данном случае и префикс *trans*, а также допускаем, что элементы изменяются (*transmutari*)».¹⁰³⁰

Л. Эндрюс также разделял представление о Евхаристии-жертвоприношении, через которое совершается обновление завета с Богом: Евхаристия есть и таинство, и жертвоприношение, в котором первое

¹⁰²⁷ «Как должно нам принимать Его? Кто преподаст нам Его? Тот, Кто скажет нам вскоре, *Accipite*, ‘Примите, сие есть Тело мое’, ‘подношением которого вы освящаетесь’, ‘Примите, сие есть Кровь моя’, излиянием которой вы спасаетесь. Оба в святых тайнах установлены Богом в качестве обетований для нашего укрепления и в качестве каналов, через которые сообщается нам этот и все прочие дары, которые даются этим нашим Спасителем». (*Andrewes L. Sermon V // Ninety-Six Sermons by the Right Honourable and Reverend Father in God, Lancelot Andrewes, sometime Lord Bishop of Winchester. Vol. I. Oxford: John Henry Parker, 1878. P. 83.*)

«Можем ли мы лучше укрепить наши сердца благодатью или успокоить наш разум истиной Его обетования, чем через принятие на себя этих потоков Его благодати и печатей Его истины? Благодать и истина исходят не от одного только Слова, но и от плоти, с ним соединенной; источник Слова наполняет вместилище плоти, а из него приносит нам, тем, кто истинно принимает Его [т.е. причащается его Телом и Кровью – *И.Ф.*], благодать и истину». (*Andrewes L. Sermon VI // Ninety-Six Sermons, vol. I. P. 100.*)

¹⁰²⁸ *Andrewes L. Sermon II // Ninety-Six Sermons by the Right Honourable and Reverend Father in God, Lancelot Andrewes, sometime Lord Bishop of Winchester. Vol. V. Oxford: John Henry Parker, 1880. P. 68.*

¹⁰²⁹ «Христос сказал ‘Сие есть Тело мое’. Он не сказал ‘Сие есть Тело мое [, присутствующее] таким-то образом’. Мы согласны друг с другом в выводе: разногласие же лежит в области способа. В том, что касается [слова] «сие», мы с твердой верой исповедуем, что так оно и есть. О том же, что касается «сие есть таким-то образом» (а именно через пресуществление Хлеба в Тело), относительно способа, посредством которого это происходит... ничего не сказано [в Писании]. А так как нет ни слова об этом, мы совершенно верно не относим этот вопрос к области веры. Мы относим его к схоластическим теориям, но не к положениям веры... Мы не менее вашего верим в то, что присутствие является реальным. В отношении способа присутствия мы ничего не определяем категорично и, добавлю, не выясняем беспокойно... как кровь Христова омывает нас во время Крещения... как человеческая и божественная природа соединены в одном Лице при Воплощении Христа». (*Andrewes L. Responsio ad Apologiam Cardinalis Bellarmini. Oxford: John Henry Parker, 1851. P. 13.*)

¹⁰³⁰ *Ibid.* P. 262.

неотделимо от второго.¹⁰³¹ Он же подчеркивал веру в действительное присутствие в Евхаристии и жертвенный характер последней через восстановление ряда элементов классического католического ритуала.¹⁰³²

Архиепископ У. Лод, как могло бы представиться на первый взгляд, отрицал римское учение о пресуществлении, так как он сам об этом заявляет.¹⁰³³ Однако взгляды архиепископа по вопросу о модусе присутствия Тела и Крови Христа в Евхаристии позволяют посмотреть на ситуацию иначе. Вслед за Фомой Аквинским он постулирует:

«Превращение Хлеба и Вина в Тело и Кровь Христа является субстанциальным, но совершается тайным и невыразимым образом, а не одним из природных превращений, которые имеют место быть во всех вещах».¹⁰³⁴

Согласно У. Лоду, Церковь Англии «верит и учит истинному и реальному присутствию Христа в Евхаристии», которое понимается как «истинное субстанциальное присутствие».¹⁰³⁵ При этом он категорически отрицал лютеранское учение о консубстанции¹⁰³⁶ и был сторонником учения об евхаристическом жертвоприношении.¹⁰³⁷ Заметим, что отрицание лютеранской консубстанции не являлось инновацией У. Лода: еще Ричард Хукер утверждал ошибочность этого учения¹⁰³⁸, считая, что оно отвергает основания веры.

Джон Брамхолл, подобно Л. Эндрюсу и У. Лоду, отстаивал учение о реальном присутствии Тела и Крови Христа в Евхаристии, а также рассматривал учение о транссубстанции как одно из допустимых.¹⁰³⁹ Для

¹⁰³¹ Andrewes L. Sermon II // Ninety-Six Sermons, vol. V. P. 68.

¹⁰³² Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 18–19.

¹⁰³³ Laud W. A Relation of The Conference between William Lawd, Then, Lrd. Arch-Bishop of St. Davids; now, Lord Arch-Bishop of Canberbvry: And Mr. Fisher the Jesuite, by the Command of King James of ever Blessed Memorie. P. 364–365.

¹⁰³⁴ Ibid. P. 322.

¹⁰³⁵ Ibid. P. 326–328.

¹⁰³⁶ Ibid. P. 320–321.

¹⁰³⁷ Ibid. P. 339–341.

¹⁰³⁸ The Life of Mr Richard Hooker // The Works of Richard Hooker. Vol I. Oxford: Clarendon Press, 1888. P. 63

¹⁰³⁹ «Я не нахожу ни одного аргумента, подтверждавшего пресуществление, но только [подтверждение] истинного реального присутствия, которое ни один истинный сын Церкви Англии никогда не отрицал... Христос сказал 'Сие есть Тело мое': что Он сказал – мы твердо исповедуем. Он не сказал 'тем или этим способом', *neque con neque sub neque trans*. И потому мы помещаем его [т.е. учение о транссубстанции] среди мнений схоластов, а не среди положений веры» (*Bramhall J. An Answer to M. De La Milletiere // The Works. Vol. I. P. 8.*)

него Евхаристия – не просто символ, но «инструмент», при помощи которого заслуги страстей Христовых сообщаются тем, кто причащается Тела и Крови Спасителя.¹⁰⁴⁰ В этой связи он обсуждает вопрос о жертвенном характере Таинства. Подобно Фоме Аквинскому, Дж. Брамхолл утверждает непосредственную связь между евхаристическим жертвоприношением и жертвоприношением крестным.¹⁰⁴¹ Для Дж. Брамхолла эта связь является ключевой для понимания искупительного характера Мессы: Крестная жертва репрезентирована в евхаристическом жертвоприношении, что делает последнее искупительным жертвоприношением.¹⁰⁴²

Итак, на сегодняшний день можно утверждать, что основные положения учения Церкви Англии об Евхаристии остаются неизменными с XVII века. В специальном документе духовных лидеров Английской церкви *Saepius Officio* (1897 г.) архиепископы Кентерберийский и Йоркский указывают:

«...мы предписываем величайшее благоговение при consecрации Святой Евхаристии и поручаем совершение этого только должным образом рукоположенным священникам и никаким другим служителями Церкви. Далее, мы истинно исповедуем учение евхаристического жертвоприношения и не верим, что она [Евхаристия – *И.Ф.*] является «простым воспоминанием Жертвы Креста»... Во-первых, мы приносим жертву славословия и благодарения; затем, мы обращаемся с мольбой и *представляем перед Господом жертву Креста и через нее мы с уверенностью молим об оставлении грехов и о всех благах страстей Господних для всей Церкви* [курсив наш – *И.Ф.*]; и, наконец, мы предлагаем Создателю всего сущего жертву самих себя, которую мы уже символизировали бескровной жертвой... Все это действие, в котором народ с необходимостью должен принимать участие вместе со священником, мы привыкли называть Евхаристическим жертвоприношением».¹⁰⁴³

¹⁰⁴⁰ Ibid. P. 20

¹⁰⁴¹ «Вы утверждаете, что мы отвергли ваше жертвоприношение Мессы. Если жертвоприношение Мессы есть то же, что и жертвоприношение, совершенное на Кресте, то мы приписываем ей больше, чем вы сами: мы полагаем на нее нашу надежду на спасение». (Ibid. P. 54.)

¹⁰⁴² *Bramhall J.* A Replication of the Bishop of Chalcedon's Survey of the Vindication of the Church of England from Criminous Schism // *The Works.* Vol. II. P. 88, 276.

¹⁰⁴³ Answer of the Archbishops of England to The Apostolic Letter of Pope Leo XIII [*Saepius Officio*]. P. 13–14.

Существенным вкладом в эксплицирование учения об Евхаристии в Церкви Англии стала работа Англикано-Римско-католической международной комиссии (ARCICI). В 1971 г. комиссия выпустила документ «Евхаристическое вероучение», за которым последовали разъясняющие его «Евхаристическое вероучение – Разъяснение» (*Eucharistic Doctrine – Elucidation*) в 1979 г. и «Разъяснение АРКМК по определенным аспектам соглашения по [учению о] Евхаристии и служению» (*ARCIC's clarifications of certain aspects of the Agreed Statements on Eucharist and Ministry*) в 1993 г.¹⁰⁴⁴ Все три документа, вместе с «Служение и разъяснение» (1973 г.), «Власть в Церкви I» (*Authority in the Church I*, 1976), «Служение и разъяснение» (*Ministry and Elucidation*, 1979), «Разъяснение [к документу] 'Власть в Церкви I'» (*Elucidation of 'Authority in the Church I'*) и «Власть в Церкви II» (*Authority in the Church II*, 1981), легли в основу итогового доклада комиссии, который был опубликован в 1982 году.

Как уже было отмечено, Церковь Англии и Англиканское Сообщество заявили, что положения указанных документов полностью согласуются с их учением. Отметим наиболее важные для нашего контекста пункты:

- После совершения Евхаристического канона, «слова веры, обращенного к Отцу», хлеб и вино через действие Святого Духа становятся Телом и Кровью Христа, действительно присутствующими под этими двумя видами.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴⁴ Полный текст на сайте Ватикана [URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_199309_clarifications-arcici_en.html] (дата обращения 08.09.2014)

¹⁰⁴⁵ «Христовы Тело и Кровь истинно присутствуют и истинно преподаются». (*Eucharistic Doctrine*, 9.) «В соответствии с традиционным порядком литургии, молитва освящения (анафора) ведет к причащению верных. Через эту молитву благодарения слово веры, обращенное к Отцу, Хлеб и Вино становятся Телом и Кровью Христа через действие Святого Духа, так что в Причастии мы едим плоть Христа и пьем его кровь». (*Eucharistic Doctrine*, 10.)

«Перед Евхаристической молитвой на вопрос 'Что это?' верующий отвечает: 'Это хлеб'. После Евхаристической молитвы на тот же вопрос он отвечает: 'Это истинно Тело Христа, Хлеб Жизни'». (*Eucharistic Doctrine – Elucidation*, 6.)

- Утверждается позиция сакраментального реализма и отрицается символистский подход к пониманию присутствия Тела и Крови Христовых в Евхаристии.¹⁰⁴⁶
- Отвергается зависимость присутствия Тела и Крови Спасителя в Евхаристии от индивидуальной веры реципиента.¹⁰⁴⁷
- Признается жертвенный характер Евхаристии, а также искупительный характер евхаристического жертвоприношения.¹⁰⁴⁸
- Утверждается, что право совершения Евхаристии принадлежит лишь епископам, в которых видимо воплощается апостольская преемственность, и ими рукоположенным священникам. Находящиеся в сакраментальном отношении со Христом совершают то, что он сам соделал своей Жертвой: в определенном смысле Христос сам действует через предстоятеля на литургии.¹⁰⁴⁹

Аналогичным образом Московское соглашение декларирует:

- (§23) «Евхаристическое понимание Церкви утверждает присутствие Иисуса Христа в Церкви, которая есть его Тело, и в Евхаристии. Через действие Святого Духа все верные причащающиеся участвуют в Теле Христовом и становятся одним телом в нем».
- (§24) «...Церковь не только строится Евхаристией, но и является условием для нее».¹⁰⁵⁰
- (§25) «Через молитву освящения, обращенную к Отцу, хлеб и вино становятся Телом и Кровью прославленного Христа через действие Святого Духа...»

¹⁰⁴⁶ «...это позволяет нам подтвердить сильную убежденность в сакраментальном реализме и отвергнуть простой символизм». (Eucharistic Doctrine – Elucidation, 7.)

¹⁰⁴⁷ «... Присутствие Христово, которое не зависит от индивидуальной веры для того, чтобы быть Господним истинным даром самого себя его Церкви...» (Eucharistic Doctrine – Elucidation, 8.)

¹⁰⁴⁸ «Евхаристия есть жертвоприношение в сакраментальном смысле, принимая во внимание, что это однозначно не означает повторения исторической жертвы [Христа – *И.Ф.*]». (Eucharistic Doctrine – Elucidation, 5.)

«Бог даровал Евхаристию его Церкви как то, через что искупительный акт Христа на кресте провозглашается и соделывается действенным в жизни его Церкви...» (Eucharistic Doctrine, 5.)

«Тема искупительной жертвы ясно подчеркивается в классических евхаристических литургиях церковью Англиканского Сообщества (т.е. в Книге Общей Молитвы, 1662)». (Eucharist // ARCIC's clarifications of certain aspects of the Agreed Statements on Eucharist and Ministry.)

¹⁰⁴⁹ Ministry and Ordination, 9, 13.

¹⁰⁵⁰ Ср. например: «L'Église fait l'Eucharistie... l'Eucharistie fait l'Église» // *Lubac H. de. Méditation sur l'église*, Paris: Aubier, 1954. P. 123.

- (§26) «Следуя апостольскому и святоотеческому учению, мы подтверждаем, что евхаристические элементы через благодать Святого Духа становятся Телом и Кровью Христовыми, хлебом бессмертия, для того чтобы даровать нам прощение грехов, новое творение и новую жизнь...»
- (§27) «Предстоятель в своем евхаристическом акте обладает двухчастным служением: как *икона Христа* [курсив наш – И.Ф.], действуя от имени Христа, в отношении общины и как представитель общины, выражая священство всех верных. В каждой местной евхаристической службе полноценно проявляется единство и кафоличность Церкви».

Таким образом, мы считаем возможным заключить, что в рамках английской реформированной традиции учение о Евхаристии является *результатом синтеза томистской и восточнохристианской богословских традиций*. Сохранение приверженности этому учению позволило Церкви Англии, например, в XX веке ратифицировать Московское соглашение с Православными церквями. Связь между Евхаристией как жертвоприношением и служебным священством, совершающим это жертвоприношение, конституирует важный аспект вероучения Церкви Англии. Евхаристическая доктрина Английской церкви, как мы отмечали ранее, наиболее ярко выражается в ее литургии. Важнейшей же составляющей литургического действия является ритуал, поэтому именно к рассмотрению роли ритуала в процессе самоидентификации мы обратимся ниже.

§5. Ритуал в Церкви Англии.

5.1. Ритуал и идентичность Английской церкви: общий обзор. Как уже было замечено выше, одним из важнейших аспектов кафоличности являлось строгое соблюдение церковного ритуала. В отношении епископата и Евхаристии, а также связанным с ними вопросов, проблема ритуала и его роли в формировании церковной идентичности представляется одной из центральных. Дж. Данн, говоря о том, что «рост институализации – самый первый признак ранней кафоличности», указывает в качестве одной из ее

составляющих более тесное ограничение благодати четко определенными обрядовыми действиями.¹⁰⁵¹

Ритуал играет существенную роль в процессе самоидентификации, конструировании индивидуальных и коллективных идентичностей. Ритуал константен, что позволяет ему в определенных ситуациях выступать механизмом преемственности поведения и сохранения тождественности со своим социумом.¹⁰⁵² Этот механизм, как представляется, обеспечивается двумя факторами.

Во-первых, ритуал обладает фиксированным в социальной практике характером, он стереотипичен по своей природе:

«понятие стереотипа распространяется и на ритуальную среду (в виде храмового знакового комплекса), и на динамичные последовательности ритуальных действий».¹⁰⁵³

Во-вторых, ритуал, лежащий в основании фундаментальных явлений культуры и человеческого существования, онтологичен, онтологически не редуцируем: его редукция же представляет один из основных механизмов секуляризации.¹⁰⁵⁴ Процесс, сходный с секуляризацией, происходил в период реформации: в стремлении «расчистить» пространство знания путем сведения к нулю «нежелательного» семиозиса.¹⁰⁵⁵ Идентификационное же значение ритуала состоит в его стереотипности, знаковости и групповой принадлежности.¹⁰⁵⁶ Как замечает А.Н. Крылов:

«вопрос сохранения традиций (ритуалы понимаются как часть традиций) непосредственно взаимосвязан с вопросом об идентичности. Страх утраты традиции предопределен боязнью утраты константности, своеобразной законченности, достигнутой целостности своего общества и своего “я”».¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵¹ *Данн Дж.* Единство и многообразие в Новом Завете. С. 387.

¹⁰⁵² *Крылов А.Н.* Религиозная идентичность. С. 67.

¹⁰⁵³ *Лебедев В.Ю.* Религиозный ритуал западного христианства: культура, традиция, семиотика (XVI–XX вв.). Тверь: Издательство ГЕРС, 2008. С. 153–154.

¹⁰⁵⁴ *Лебедев В.Ю.* Религиозный ритуал западного христианства: культура, традиция, семиотика (XVI–XX вв.). С. 6, 154.

¹⁰⁵⁵ Там же. С. 155.

¹⁰⁵⁶ *Крылов А.Н.* Религиозная идентичность. С. 67.

¹⁰⁵⁷ Там же. С. 71.

Сформировавшаяся в течение ранней Античности и Средневековья система католического ритуала оказалась в центре полемики между представителями Католической церкви и ее оппонентами. На континенте, среди лютеран, кальвинистов и цвинглиан, как уже было отмечено, наблюдалась тенденция к минимализации ритуала, к выдворению всего католического из семиотического пространства храмов.

В Англии же после разрыва общения с Римом при Генрихе VIII в Церкви Англии не произошло каких-либо изменений в ритуальной практике в наиболее важной для Церкви сфере – Святой Мессы: Сарумский обряд и латынь как язык богослужения были сохранены. При этом следует отметить, что сохранение Сарумского обряда произошло «за счет» многих других традиционных английских обрядов: Вестминстерского, Йоркского, Бангорского, Херефордского и т.д.¹⁰⁵⁸

История литургии Церкви Англии полна драматических эпизодов и неожиданных поворотов, так, например, первые серьезные изменения увидели свет в правление Эдуарда VI. Их главным инициатором стал архиепископ Кентерберийский Томас Кранмер. В 1549 г. он издал первую Книгу общей молитвы, которая основывалась на текстах сарумского миссала и бревиария.¹⁰⁵⁹ В 1550 г. был опубликован Ординал, а двумя годами позже – вторая Книга общей молитвы, которая значительно отличалась от первой редакции.

3 марта 1551 года ввиду обострившихся финансовых проблем, частично вызванных военными конфликтами с Шотландией,¹⁰⁶⁰ королевская администрация приняла решение провести изъятие церковной утвари (*churche plate*)¹⁰⁶¹. В мае 1552 года были назначены уполномоченные графств (*County Commisioners*), которые должны были изъять «имущество (*goodes*),

¹⁰⁵⁸ Nichols A. The Panther and the Hind. P. 11.

¹⁰⁵⁹ Nichols A. The Panther and the Hind. P. 14.

¹⁰⁶⁰ Duffy E. Saints, Sacrilege and Sedition. P. 111.

¹⁰⁶¹ Acts of the Privy Council of England. Vol. III, A.D. 1550–1552. / Ed. Dasent J.R. London: Eyre and Spottiswoode, 1891. P. 228.

утварь (*plate*), драгоценности (*jewells*), колокола (*bells*) и ризы (*ornaments*) каждой церкви или часовни»¹⁰⁶².

19 июля 1553 года английский престол заняла единственная дочь Генриха VIII и Екатерины Арагонской Мария I. В том же году она восстановила использование Сарумского Миссала в Церкви Англии, а в 1555 г. кардинал-легат Реджинальд Пол (12 марта 1500 – 17 ноября 1558) восстановил общение между Английской церковью и Святым Престолом, став последним архиепископом Кентерберийским в общении с Римским понтификом. Несмотря на преследования реформаторов и их сторонников, как напоминает И. Даффи,

«режим сохранил и стремился строиться на многом из того, что было создано реформаторами двух предыдущих правлений».¹⁰⁶³

Эта политика предполагала установление католицизма, который вобрал в себя позитивные аспекты реформ времен Генриха VIII и Эдуарда VI. Так, прокламация, в которой провозглашалось восхождение на английский престол новой королевы, говорила о ней следующим образом:

«Мария, милостью Божьей Королева Англии, Франции и Ирландии, защитница веры, и на земле верховный глава Церкви Англии и Ирландии (*and in the earth supreme head of the Church of England and Ireland*)...»¹⁰⁶⁴

Сохранение титула «верховного главы Церкви Англии (и Ирландии) на земле», принятого Генрихом VIII в рамках его антиримской политики, представляет собой одну из наиболее ярких иллюстраций тезиса о преемственности между эпохой реформ Генриха VIII и Эдуарда VI и периодом правления Марии.

Далее, литургический календарь (и соответствующие ритуальные практики) был восстановлен в той форме, которую он принял после

¹⁰⁶² *Duffy E.* Saints, Sacrilege and Sediton. P. 111.

¹⁰⁶³ *Duffy E.* The Stripping of the Altars. P. 525–526.

¹⁰⁶⁴ *Hunt A.* The Drama of Coronation. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 118.

отделения Церкви Англии от Рима.¹⁰⁶⁵ Р. Пол, который был одним из виднейших католических реформаторов в Италии, привез в Англию обновленный католицизм: католицизм сильной приходской системы, вооруженный новыми сборниками проповедей, катехизисами и часословами для обучения прихожан по всей стране, которая (в основной массе своей) оставалась католической.¹⁰⁶⁶

Стоит в этой связи упомянуть катехетический труд епископа Лондонского Эдмунда Боннера «Полезное и необходимое вероучение», а также «Проповеди», составленные его капелланами Джоном Харпсфилдом и Генрихом Пендлтоном и часто печатавшиеся с первым единым томом.¹⁰⁶⁷ Примечательно, что в 1556 году кардинал Р. Пол предписал каждому приходскому священнику приобрести сборник проповедей Дж. Харпсфилда и Г. Пендлтона и использовать именно его в своей проповеднической деятельности: они должны были читаться публично с кафедры каждую неделю.¹⁰⁶⁸ В составлении подобного сборника можно усмотреть следование примеру Т. Кранмера, составившего сборник проповедей для священников, которые не являлись искусными проповедниками. Труд Дж. Харпсфилда и Г. Пендлтона, по-видимому, пользовался большим спросом, так как пережил около десяти переизданий.¹⁰⁶⁹ В качестве одной из причин, послуживших созданию первой книги «Проповедей», Т. Кранмер указывал следующую:

«дабы все викарии, какой бы ученостью они ни обладали, могли бы иметь благочестивые и плодотворные уроки в готовности к прочтению и провозглашению прихожанам для их поучения, наставления и утешения»¹⁰⁷⁰.

¹⁰⁶⁵ *Duffy E.* The Stripping of the Altars. P. 526.

¹⁰⁶⁶ *Nichols A.* The Panther and the Hind. P. 16.

¹⁰⁶⁷ A profitable and necessarye doctrine, with certayne homelies adioyned therunto. London: Imprinted in London in Poules churcheyarde, at the sygne of the holy Ghost, by Ihon Cawodde, 1555. (unpaginated)

¹⁰⁶⁸ *Duffy E.* The Stripping of the Altars. P. 525; *Duffy E.* The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in an English Village. New Haven; London: Yale University Press, 2003. P. 167; *Duffy E.* Fires of Faith: Catholic England under Mary Tudor. New Haven; London: Yale University Press, 2009. P. 59.

¹⁰⁶⁹ *Duffy E.* Fires of Faith. P. 60.

¹⁰⁷⁰ The Two Books of Homilies appointed to be read in churches. Oxford: Oxford University Press, 1859. P. 4.

Эта же причина, по всей видимости, привела к созданию «Проповедей» Дж. Харпсфилда и Г. Пендлтона.¹⁰⁷¹ Наиболее поразительным в труде последних является его очевидная преемственность с первым сборником проповедей Т. Кранмера, иллюстрирующая наиболее ярко тезис И. Даффи о стремлении Церкви Англии в правление Марии I вбирать то, что казалось лучшим в реформах времен Генриха VIII и Эдуарда VI: так, две проповеди Дж. Харпсфилда и Г. Пендлтона, «О ничтожестве всего человечества и об осуждении на вечную смерть его собственным грехом» и «О христианской любви и милосердии»¹⁰⁷², представляют собой незначительно откорректированные тексты одноименных проповедей из первой книги «Проповедей» Т.Кранмера¹⁰⁷³!

Режим Марии I активно использовал книгопечатание для достижения своих целей. Как отмечает И. Даффи, «тридцать пять изданий сарумского часослова сохранилось со времен правления Марии, а также четыре издания йоркского часослова».¹⁰⁷⁴ Эти часословы публиковались либо на английском, либо на английском с параллельным латинским текстом¹⁰⁷⁵. Заметим, что такое количество переизданий свидетельствует, во-первых, о высоком спросе на католические молитвенники, и, во-вторых, о приоритетах королевской власти этого периода. Рассуждая о последних, представляется неоправданным и предвзятым говорить о «религиозной реакции»¹⁰⁷⁶, скорее, о продуманной программе реставрации и развития традиционной религии в Английском королевстве.¹⁰⁷⁷

Во-первых, на наш взгляд, несправедливо говорить об отрицательном отношении религиозных властей эпохи правления королевы Марии I к

¹⁰⁷¹ *Duffy E.* The Stripping of the Altars. P. 530.

¹⁰⁷² A profitable and necessarye doctrine, with certayne homelies adioyned therunto. (unpaginated).

¹⁰⁷³ The Two Books of Homilies. P. 16–23, 66–72.

¹⁰⁷⁴ *Duffy E.* The Stripping of the Altars. P. 526.

¹⁰⁷⁵ The Primer in Latin and Englishe (after the use of Sarum): with many godlye and devoute prayers, as in the contentes doth appeare. Whereunto is added a playne and godly treatise, concerning the Masse and the blessed Sacrament of the Aulter, for the instruccion of the unlearned and simple people. London: John Wayland, 1555; The primer in Englishe and Latine, set out along, after the use of Sarum: with many godlye and devoute praiers: as it apeareth in the table. London: John Kyngston, Henry Sutton, 1557.

¹⁰⁷⁶ История религии. Т. 2. С. 485.

¹⁰⁷⁷ *Pogson R.H.* Revival and Reform in Mary Tudor's Church: A Question of Money // The English Reformation Revised. P. 140.

чтению Библии верующими: подозрительными для них были переводы, сделанные реформаторами, а не английская Библия *per se*¹⁰⁷⁸. Свидетельством тому может служить проект нового перевода Нового Завета на английский язык, инициированный синодом, созванным Р. Полом в силу его полномочий папского легата.¹⁰⁷⁹

Объемные и многочисленные цитаты из Библии (в первую очередь из Нового Завета) активно использовались в назидательной литературе. Так, уже упомянутый труд Э.Боннера «Полезное и необходимое вероучение» является прекрасной иллюстрацией этого тезиса. При этом сама работа строилась вокруг разъяснений таких традиционных тем, как Апостольский символ веры, Декалог, молитвы «Отче наш» и «Радуйся, Мария» (*Ave Maria*), семь Таинств, семь смертных грехов. Целью этого катехетического труда было предоставление священникам материала, который бы они могли использовать как для проведения просветительской работы среди прихожан, так и в своей проповеднической деятельности.

Во-вторых, руководство марианской Церкви Англии во время легатского синода, проведенного под председательством Р. Пола в 1555–1556 годах, сделало обязательным регулярное проповедование в приходах.¹⁰⁸⁰ Тогда был принят во внимание прецедент времен предыдущего правления.

В-третьих, можно заметить внимание к религиозному ритуалу как основному инструменту восстановления традиционной религии. Важно подчеркнуть, что для марианской Церкви Англии ритуализм не являлся чем-то оторванным от проповеднической и просветительской деятельности. Так, епископ Э. Боннер в своих предписаниях (*injunctions*) клиру лондонской епархии требовал, чтобы священники, «наставляя людей, точно и тщательно излагали истинное значение церемоний Церкви»¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷⁸ Duffy E. The Stripping of the Altars. P. 530.

¹⁰⁷⁹ Dixon R. History of the Church of England. Vol. IV. Mary. – A.D. 1533–1558. London: George Routledge and Sons, 1891. P. 457.

¹⁰⁸⁰ Legatine Synod of 1555–6 // Records of Convocation. Vol. VII. Canterbury 1509–1603. P. 363–364.

¹⁰⁸¹ Bonner's Injunctions for London Diocese. 1555. // Visitation Articles and Injunctions of the period of the Reformation. Vol. II, 1536–1558. London: Longmans, Green & Co., 1910. P. 361.

Для Р. Пола церковный ритуал был частью церковного служения, направленного, в частности, на просвещение верных, так как

«с соблюдения церемоний начинается само обучение детей Божиих (*the very education of the chylderne of God*), как старый закон [*the olde lawe* т.е. Ветхий Завет – И.Ф.], полный церемоний, которые св. Павел называет *pedagogiam in Christum*, демонстрирует».¹⁰⁸²

Поэтому в одном лишь диоцезе Лондона клирикам предписывалось четыре раза в год проповедовать

«о значении и подлинном смысле... достохвальных и благочестивых церемоний, с древних времен использовавшихся в сей Церкви Англии...»¹⁰⁸³.

Так, они должны были, помимо прочего, учить:

- «что преподавание святого хлеба [совершается для того,] чтобы напомнить нам о единстве и о том, что все христиане суть одно мистическое тело Христово, подобно тому как хлеб сделан из многих зерен, но при этом – один хлеб, а также что этот же святой хлеб служит напоминанию об Евхаристии (*the housel*) и принятии пресвятых Тела и Крови нашего Спасителя Иисуса Христа...»;¹⁰⁸⁴

- «также, что окропление святой водой служит напоминанию о пролитии и кроплении Крови Христовой на Кресте для нашего искупления, а также для напоминания нам о нашем обещании Христу, сделанному во время нашего Крещения...»;¹⁰⁸⁵

- «также, что ношение и перемещение оскулатория (*the Pax*) по церкви во время Мессы служит не только напоминанию людям о мире (*the peace*),

¹⁰⁸² *Strype J. Ecclesiastical Memorials, relating chiefly to Religion, and the Reformation of it, and the emergencies of the Church of England, under King Henry VIII. King Edward VI. And Queen Mary I. Vol. III. Pr. II. Oxford: Clarendon Press, 1822. P. 502.*

¹⁰⁸³ *Bonner's Injunctions for London Diocese. 1555. P. 362.*

¹⁰⁸⁴ *Ibid. P. 361.*

¹⁰⁸⁵ *Ibid. P. 362.*

который Христос завещал своим ученикам, но также о мире, который Христос своею смертью выкупил для людей...»¹⁰⁸⁶

Имон Даффи отмечает, что прецедент подобному объяснению смысла церковного ритуала можно обнаружить еще в 1540-х годах,¹⁰⁸⁷ когда, например, клирикам Донкастера предписывалось каждое Воскресенье при совершении окропления святой водой объяснять этот обряд, произнося отчетливо и понятным языком: «Помните Христово пролитие крови, коим пресвятым окроплением вы получили прощение всех ваших грехов».¹⁰⁸⁸ Объяснять символизм евхаристического хлеба следовало так:

«Сие есть знак тела Христова,
Которое на Кресте за наши грехи было ломимо.
Посему, если смерти Его вы причастниками станете,
Порок и грех вы оставите».¹⁰⁸⁹

Символика оскулатория также объяснялась, говоря о мире, установленном Христом, «единственным миротворцем», между Богом и человеком, человеком и человеком.¹⁰⁹⁰ Таким образом, мы наблюдаем определенную степень преемственности в области ритуала и его семиотики между эдвардианской и марианской эпохами в истории Церкви Англии.

Следовательно, можно утверждать, что правление Марии I и проводимая ею и Р. Полом религиозная политика были не «религиозной реакцией», но связующим звеном между реформами Генриха VIII и Эдуарда VI и «елизаветинским религиозным устроением» последней представительницы династии Тюдоров. Визитации 1557 года показали

«до какой поразительной степени опустошение, совершенное эдвардианским режимом, было исправлено, а также насколько большие усилия прикладывались клиром,

¹⁰⁸⁶ Ibid.

¹⁰⁸⁷ *Duffy E.* The Stripping of the Altars. P. 533

¹⁰⁸⁸ Royal Injunctions for Doncaster. 1548. // Visitation Articles and Injunctions of the period of the Reformation. Vol. II, 1536–1558. P. 172.

¹⁰⁸⁹ Ibid.

¹⁰⁹⁰ Royal Injunctions for Doncaster. 1548. // Visitation Articles and Injunctions of the period of the Reformation. Vol. II, 1536–1558. P. 172.

церковными старостами и прихожанами для восстановления ритуальной и сакраментальной структуры традиционной религии».¹⁰⁹¹

Смерть Марии и Р. Пола 17 ноября 1558 г. и коронация Елизаветы I положили начало новому периоду в истории Английской церкви. Правление новой королевы принесло с собой очередные церковные реформы, которые, однако, будут куда более консервативными, если сравнивать их с реформами периода правления Эдуарда VI.¹⁰⁹²

Сарумский обряд был окончательно заменен Книгой общей молитвы в редакции 1559 г., которая восстановила ритуальную сторону реформированного английского богослужения, утраченную во второй Книге Кранмера редакции 1552 г.: так, помимо прочего, были возвращены некоторые литургические облачения, во время уделения Причастия верным клирикам предписывалось произносить слова, утверждавшие учение о действительном присутствии Тела и Крови Христовых в Евхаристии, а прихожанам было предписано принимать Святые Дары коленопреклоненными.

Английский язык вновь стал языком богослужения, хотя латынь не была изгнана из этой области окончательно: в 1560 г. появился латинский вариант елизаветинской Книги общей молитвы, использование которого предполагалось, в первую очередь, в университетах Оксфорда и Кембриджа. Следует отметить, что использование английского в качестве языка богослужения Книги общей молитвы стало проблемой для утверждения этого служебника в Уэльсе, где английский был малопонятен местному населению: проблема была разрешена лишь в 1567 году, когда в свет вышли Книга общей молитвы и Новый Завет в переводе на валлийский.¹⁰⁹³

Н. Йейтс также отмечает, что многие аспекты валлийской народной религии, которые сохранились в рамках валлийского христианства, пережили

¹⁰⁹¹ *Duffy E.* The Stripping of the Altars. P. 526.

¹⁰⁹² *Hutton R.* The local impact of the Tudor Reformation. // The English Reformation Revised. P. 133.

¹⁰⁹³ *Yates N.* Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 12.

реформацию и продолжали оставаться важными элементами религиозной жизни этого региона даже в XVIII веке.¹⁰⁹⁴

В области ритуала сама королева стремилась подать определенный пример своим подданным, вызывая неудовольствие у некоторых из своих епископов. Так, по ее распоряжению в королевских часовнях на всех алтарях в обязательном порядке обретались распятие и зажженные свечи.¹⁰⁹⁵ Хотя учение о чистилище было формально отвергнуто, а молитвы за умерших рассматривались многими как суеверие, по личному приказу королевы был составлен и опубликован молитвенник, предназначенный для индивидуального использования верными, в котором содержатся молитвы за умерших.¹⁰⁹⁶

Далее Н. Йейтс указывает на то, что имеется немало свидетельств о том, что в ранний период правления Елизаветы во многих приходах продолжали сохранять крестные перегородки (*rood-screens*), хоры, изображения; прятали дореформационные книги и облачения; при этом существует недостаточно свидетельств, чтобы утверждать, насколько часто совершались службы по Книге общей молитвы с сохранением, насколько позволяла та или иная ситуация, католического ритуала.¹⁰⁹⁷

Следует здесь отметить одну примечательную вещь. Для разрешения «спора об облачениях», который разгорелся еще в период правления Эдуарда VI, в 1559 году, по желанию королевы, Парламент принимает «Акт о единообразии», утвердивший третью редакцию Книги общей молитвы. В этой редакции впервые появляется *The Ornaments Rubric* — рубрика, регулирующая вопросы церковного убранства и использования облачений. (Эта же рубрика была сохранена в последней редакции Книги общей молитвы от 1662 года.) Согласно ее тексту, церковное убранство и облачения

¹⁰⁹⁴ Ibid.

¹⁰⁹⁵ Ibid.

¹⁰⁹⁶ *Private Prayers Put Forth by the Authority during the Reign of Queen Elizabeth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1851. P. 67.

¹⁰⁹⁷ *Private Prayers Put Forth by the Authority during the Reign of Queen Elizabeth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1851. P. 13.

священнослужителей должны быть такими же, какие «использовались в этой Церкви Англии [, утвержденные] властью Парламента, во второй год правления Эдуарда VI».¹⁰⁹⁸ Таким образом, согласно этой рубрике, священники должны были использовать все те облачения, которые использовались между 28 января 1548 года и 27 января 1549 года.

Согласно упомянутому «Акту о единообразии», использование Книги общей молитвы должно было начаться в день Пятидесятницы, который в 1549 году выпал на 9 июня (т.е. на третий год правления Эдуарда VI). Следовательно, согласно обсуждаемой рубрике, речь идет о церковном убранстве и облачениях, которые использовались в Церкви Англии до начала литургических преобразований эдвардианского режима (среди прочего, речь идет об использовании альбы, каппы, казулы, манипула и т.п.).¹⁰⁹⁹

Вместе с этим, следует отметить различные свидетельства успеха религиозной политики Марии Тюдор, которые проявили себя в этот период. Д. Паллисер отмечает, например, что епископские визитации 1567 года в Йорке и 1569 года в Чичестере выявили высокий уровень выживания католического ритуала.¹¹⁰⁰ В 1570 году северные диоцезы демонстрировали высокий уровень ритуального консерватизма,¹¹⁰¹ что вызывало беспокойство архиепископа Йоркского Эдмунда Гриндала (1519 – 6 июля 1583), писавшего государственному секретарю Уильяму Сесилю (13 сентября 1520 – 4 августа 1598), что «среди народа существует много остатков старой [религии]»¹¹⁰². Тексты завещаний также свидетельствуют о сохранении традиционных ритуальных практик: так, в 1559 году Ричард Руссел из города Льюис в своем завещании просит о заупокойных Мессе и Утрене (*dirige, dirge*),¹¹⁰³ а в 1582,

¹⁰⁹⁸ Book of Common Prayer. P. lxvi.

¹⁰⁹⁹ Подробнее см.: *Micklethwaite J.T.* The Ornaments of the Rubric. London: Longmans, Green, and Co., 1897.

¹¹⁰⁰ *Palliser D.M.* Popular reactions to the Reformation // The English Reformation Revised. P. 103.

¹¹⁰¹ Ibid.

¹¹⁰² The Remains of Edmund Grindal, D.D. successively Bishop of London and Archbishop of York and Canterbury. Cambridge: Cambridge University Press, 1843. P. 325.

¹¹⁰³ *Duffy E.* The Stripping of the Altars. P. 564.

1583 и 1585 годах встречаются образцы завещаний, авторы которых вверяют свои души Богу, Деве Марии и святым¹¹⁰⁴.

Важнейшую роль в «реабилитации» и теоретическом оправдании ритуала при Елизавете, как уже было отмечено, сыграл Ричард Хукер. В пятой книге «О законах церковного устройства» он достаточно подробно разбирает центральные аспекты ритуально-литургической жизни Церкви Англии. Как уже было нами сказано в первой главе, ко времени написания Р. Хукером его центрального труда в Английской церкви отношение к ритуалу определялось сложившимся в результате «елизаветинского устроения» религиозно-политическим конформизмом, для которого ритуал не обладал собственной религиозной ценностью, но, относясь к области адиафоры, целиком зависел от воли Короны и служил целям последней в сфере церковной политики.

Р. Хукер рассматривает и опровергает негативную пуританскую позицию в отношении Церкви Англии и ее литургической практики:

«...наши молитвы, наши Таинства, наши посты, наши времена и места публичных собраний вместе для поклонения и служения Богу, наши брачные церемонии (*marriages*), наши погребальные церемонии (*burials*), наши торжественные церемонии (*functions*), церковные избрания и рукоположения, практически все, что мы делаем для отправления нашей религии в соответствии с законами, установленными для этой цели, все вещи, так или иначе, считаются [пуританами – *И.Ф.*] ошибочными, все – запятнанными суевериями».¹¹⁰⁵

Эти, как и многие другие, обвинения со стороны пуритан в адрес Английской церкви были изложены в первом «Предостережении Парламенту» 1572 г., составленном двумя лондонскими клириками – Томасом Уилкоксом (ок. 1549 – 1608) и Джоном Филдом (1545 – 1588). В «Предостережении» выдвигался целый ряд обвинений против практики

¹¹⁰⁴ *Palliser D.M.* Popular reactions to the Reformation. P. 103.

¹¹⁰⁵ LEP V, iv:1.

Церкви Англии.¹¹⁰⁶ Авторы требовали от Парламента отменить «установленный порядок богослужения, составленный из миссала», перечисляя, в частности, богослужебные практики, содержащиеся в Книге общей молитвы, которые, по их мнению, отсутствовали в богослужении ранней Церкви и/или были заимствованы:¹¹⁰⁷

- чтение отрывков из посланий Апостолов и Евангелий;
- произнесение Никео-Константинопольского символа веры;
- использование гостий (облаток) вместо обычного хлеба;
- преклонение колен для принятия Причастия;
- использование священником специальной формулы при преподании Причастия верным;
- использование облачений¹¹⁰⁸ и музыки;
- использование баптистерия и наличие института крестных родителей при Крещении;
- совершение крестного знамения и прочие ритуальные действия.

Для авторов «Предостережения» Книга общей молитвы «пахла старым папистским священством» и была полна ошибок, противных слову Божию.¹¹⁰⁹ Их также возмущал тот факт, что

¹¹⁰⁶ «Тогда [т.е. в древней Церкви (*the olde church*) – *И.Ф.*], после беспристрастного испытания и призвания свыше, они [т.е. служители Церкви – *И.Ф.*] допускались к совершению своих обязанностей через возложение рук исключительно старейшинами: теперь же... требуется [для совершения рукоположения – *И.Ф.*] альба, суперпеллицеум (*a surplesse*), риза (*a vestiment*), пасторал (*a pastoral staff*), а также нелепый и... богохульный призыв ‘Приими Духа Святого’». (*Admonition to the Parliament // Puritan manifestoes: a study of the origin of the Puritan revolt. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1907. P. 10*).

«В те дни они [т.е. клирики Церкви – *И.Ф.*] отличались голосом, ученостью и вероучением: теперь же их отличают по папистскому и антихристову одеянию, такому как шапка, мантия, типпет и т.п.» (*Ibid. P. 11*).

«Тогда служители не были связаны какими-либо формами молитвы, изобретенными людьми, но молились в соответствии с тем, как подвигал их Дух... Теперь они по необходимости принуждены к установленному порядку богослужения (*to a prescript order of service*) и книге общей молитвы (*booke of common prayer*) [курсив наш – *И.Ф.*], в которой содержится великое множество вещей, противных слову Божию, таких как крещение женщинами (*baptism by women*), частные Евхаристии, еврейские очищения, соблюдение праздников и т.д., кои неуклюже взяты (если и не все, то большая часть) из папского бревиария (*Popes portuis*)». (*Ibid. P. 11–12*).

«Тогда не учили ничему, кроме слова Божиего, теперь же – соизволения королей, человеческие коварные замыслы, папистские церемонии и антихристовы обряды публично с кафедры защищаются». (*Ibid. P. 12*).

¹¹⁰⁷ *Admonition to the Parliament. P. 13–14.*

¹¹⁰⁸ *Ibid. P. 35.*

¹¹⁰⁹ *Ibid. P. 21–22.*

«в этой книге святым приписываются дни, которые соблюдаются как освященные, вместе с постами накануне, а также предписано для них богослужение. Коих дней, которые также противны Божией заповеди, многие суеверно придерживаются и их соблюдают».¹¹¹⁰

Они также нападают на Ординал, публикуемый традиционно вместе с Книгой общей молитвы:

«Их понтификал, ... посредством которого они посвящают епископов, поставляют служителей и диаконов, есть не что иное, как вещь, извлеченная слово в слово из папского понтификала, в котором он [т.е. Папа Римский – *И.Ф.*] показывает себя антихристом наиболее убедительно».¹¹¹¹

Отвечая на эти обвинения в суеверии и нападки на ритуальные практики Церкви Англии, Р. Хукер в первую очередь проводит различие между двумя аспектами «поклонения Богу» (*worship belonging unto God*):¹¹¹²

- «внутреннее разумное» (*inward reasonable*) поклонение, к которому относятся «все виды добродетельных обязанностей по отношению к Богу, которые человек имеет через разум и совесть»;

- «торжественное и пригодное [для Бога – *И.Ф.*]» (*solemn and serviceable*) поклонение, под которым он понимает все, чем пользуется Церковь для служения Богу «через внешнее поклонение» (*whatsoever belongeth to the Church and public society of God by way of external adoration*), в частности, ритуал.

Именно второй аспект становится камнем преткновения между Церковью Англии и пуританами.

В области «торжественного и пригодного поклонения» Р. Хукер разделяет то, что:

1) «касается принципиальных вопросов» (*principal matters*), «субстанции религии» (*substance of religion*), что упорядочено лишь божественными предписаниями, и

¹¹¹⁰ Ibid. P. 24.

¹¹¹¹ Ibid. P. 30.

¹¹¹² LEP V, iv:3.

2) «касается вещей низшего порядка» (*things of inferior regard*), упорядоченных как божественными, так и человеческими постановлениями.¹¹¹³

В этой связи, отвечая на обвинения в том, что в Церкви Англии «законы не упорядочили эти низшие вещи должным образом, а... [ее – И.Ф.] обычаи – либо суеверны, либо упорядочены ошибочно»¹¹¹⁴, Р. Хукер ставит своей целью оправдать ритуальные практики Английской церкви. Однако, как мы увидим, одновременно он решает и другую проблему – преобразования сложившегося елизаветинского конформизма.

Чарльз Миллер выделил три центральных аспекта в представлениях Ричарда Хукера о богослужении:¹¹¹⁵

- уподобление (*imitation*);
- повторение (*iteration*);
- чувственность (*sensation*).

Уподобление. Находясь, как мы уже постарались показать, в рамках августинианской традиции богословской мысли, Ричард Хукер неизменно утверждает, что «знаки (*signs*) должны быть подобными (*resemble*) вещам, которые они обозначают (*signify*)»¹¹¹⁶. Аналогичным образом, по его мнению, необходимое духовное состояние человека должно выражаться Церковью внешним образом.

<Поэтому,> «если религия обладает величайшей властью в наших сердцах, наши внешние богослужения (*religious duties*) должны демонстрировать это настолько, насколько у Церкви есть на то внешние возможности»: <публичные богослужения

¹¹¹³ LEP V, iv:3. Важно отметить, что Р. Хукер употребляет понятие «низший порядок» не в пренебрежительном смысле. Наоборот, он придает этим вещам не менее важное значение, когда пишет: «...касательно природы богослужений (*religious services*) и способа их должного отправления... поскольку величие и достоинство (*greatness and dignity*) любого рода действий измеряется достоинством (*worthiness*) субъекта, от которого они исходят, и объекта, с которым они связаны, в обоих случаях должно нам признать, что этот, нынешний, мир не может предложить ничего сравнимого с публичными богослужениями (*public duties of religion*)... в этом мире не может быть совершенно дела равного отправлению истинной религии, собственного действия Церкви Божией». (Ibid.)

¹¹¹⁴ Ibid.

¹¹¹⁵ Miller C. Richard Hooker and the Vision of God: Exploring the Origins of 'Anglicanism'. Cambridge: James Clarke and Co Ltd., 2013. P. 130–133.

¹¹¹⁶ LEP V, vi:2

должны обладать> «чувственным превосходством, соответствующим величию Того, кому мы поклоняемся».¹¹¹⁷ <Следовательно, заключает Р. Хукер, лишь тогда публичные богослужения упорядочены лучшим образом, когда они *подобны* (*resemble*),> «через чувственные средства» <(by *sensible means*), тем скрытым достоинству и славе,> «коими Церковь торжествующая на небесах украшается».¹¹¹⁸

Повторение. Отвечая на нападки авторов «Предостережения» на Книгу общей молитвы как на «установленный порядок богослужения», который они противопоставляли свободной форме молитвы, Р. Хукер, подчеркивая назидательную ценность публичного богослужения,¹¹¹⁹ указывает, что:

«Бог в публичной молитве столь большое внимание уделяет... строгому определению даже того, какими словами или изречениями Его имя должно быть призываемо среди Его народа»¹¹²⁰.

Здесь «принцип повторяемости» (по Ч. Миллеру) в публичном богослужении оказывается тесно переплетен с представлениями Р. Хукера о роли Традиции в жизни Церкви:

«В этом случае не можем мы легковесно отнестись к тому, что было разрешено... суждением древности, а также длительной практикой всей Церкви, излишне отклоняться от которой опыт никогда не находил безопасным».¹¹²¹

По Р. Хукеру, авторитетные суждения древних, которые были свидетелями практики ранней Церкви, если они подкрепляются преемственностью в последующих столетиях, должны рассматриваться как еще более авторитетные людьми сегодняшнего дня, «ибо мир не потерпит услышать, что мы мудрее, чем те, кто были до нас».¹¹²² Поэтому он заключает, что не следует без особо серьезной необходимости изменять

¹¹¹⁷ Ibid.

¹¹¹⁸ Ibid.

¹¹¹⁹ LEP V, v.

¹¹²⁰ LEP V, xxv:5.

¹¹²¹ LEP V, vii:1.

¹¹²² Ibid.

«древние установления, обряды и давно утвержденные обычаи наших глубоко чтимых предшественников».¹¹²³ И именно в этом контексте Р. Хукер выступает не только против пуританских нападков, но и против одной из установок елизаветинского конформизма. Он утверждает, что все то, что установлено законом Англии в области церковной, должно соблюдаться, но не только и не столько в силу самого закона, а потому, что «древность, обычай и согласие Церкви Божией... сами по себе являются достаточными причинами для соблюдения» оногo.¹¹²⁴

Более того, Р. Хукер утверждает, что «Церковь, являясь телом, кое никогда не умирает, всегда обладает не меньшей властью... устанавливать то, чего никогда не было, чем утверждать то, что было всегда».¹¹²⁵

Он наиболее ясно высказывается против сложившейся конформистской позиции, когда утверждает, что создание любой формы «внешнего отправления» публичного богослужения, всего того, что имеет отношение к последнему – это «часть мудрости Церковной» (*is a point of wisdom Ecclesiastical*).¹¹²⁶ Далее Р. Хукер выступает сразу против и пуританских убеждений и конформистской позиции: он не только отвергает пуританское представление о свободе каждого христианина судить о вере и церковном порядке, но и утверждает самодостаточность власти Церкви в этих вопросах. Он подчеркивает, что «законы, касающиеся вопроса порядка изменяемы властью Церкви; но не так [обстоит дело] с догматами веры».¹¹²⁷

Таким образом, Р. Хукер утверждает неизменность догматических положений, цитируя в подтверждение своих слов то, что «мы часто читаем в писаниях кафолических и святых мужей касательно вопросов вероучения», а именно – послание антиарианского Первого собора в Вазене (ок. 350/1 г.) епископам Сирмийского собора, опровергавшее вероучительную формулу последнего:

¹¹²³ Ibid.

¹¹²⁴ Ibid.

¹¹²⁵ LEP V, viii:1.

¹¹²⁶ LEP V, viii:1.

¹¹²⁷ LEP V, viii:2.

«...в это мы веруем, это мы соблюдаем, это пророки и евангелисты провозгласили, это Апостолы передали, это мученики запечатали своею кровью и исповедали во время мучений, к этому мы храним верность как основанию наших душ; и даже если бы Ангел с небес стал проповедовать нам против этого, мы бы не поверили».¹¹²⁸

Соответственно, он задается вопросом: в областях эстетики, порядка и уместности, в отношении которых ни пророки, ни евангелисты, ни апостолы не оставили ни предписания, ни запрета, следует ли автоматически отречься от них? На него Р. Хукер отвечает, что должно обращаться к Писанию, разуму и Церкви. В отношении последней он добавляет:

«То, что Церковь, через ее священническую власть, будет считать или определит как истинное или благое, должно, в гармонии с разумом, отменять любое низшее суждение... Простое согласие всей Церкви в отношении этих вещей само по себе должно затыкать рты тех, кто... осмеливается лаять против них».¹¹²⁹

Таким образом, уже не столько воля Короны является определяющей в вопросах ритуальной практики Церкви, сколько закон самой Церкви, определяемый Божественной волей и освященной веками Традицией, так как Церковь воинствующая (земная) является отражением Церкви торжествующей (небесной).

В этом же контексте стоит отметить то, как Р. Хукер отвечает на пуританские обвинения в «папизме» в адрес Церкви Англии и ее ритуальной практики. Соглашаясь с тем, что практика Церкви Англии очень близка к римской и при этом достаточно отличается от практики континентальных реформированных церквей, он пишет:

«Насколько они [т.е. члены Римской церкви – И.Ф.] следуют разуму и истине, настолько мы не боимся ступить на тот же путь, по которому они пошли, и быть их последователями (*to be their followers*). Где Рим сохраняет то, что является древним и лучшим (*ancienter and better*), те, кого мы любим более [нежели Рим], оставляют это

¹¹²⁸ Concilium Vasense I // Concillorum antiquorum Galliae supplementa. Ed. Jac. Sirmondo. Paris: apud Societatem Typographicam Librorum Officii Ecclesiastici, 1666. P. 9; S. Phoebadius. Liber contra Arianos, XXII (PL 20:30).

¹¹²⁹ LEP V, viii:2, 3.

ради нового и меняют его на худшее; мы бы лучше следовали за совершенствами тех, кого мы не любим, чем в дефектах подражали тем, кого мы любим».¹¹³⁰

Чувственность. Как было отмечено выше, уподобление публичного богослужения «достоинству и славе» небесной Церкви происходит «через чувственные средства» (*by sensible means*). Чувственное, внешнее в молитве, согласно Р. Хукеру, настолько важно, что, как отмечает Чарльз Миллер, публичное богослужение для него – это скорее дело «колен и рук», чем «ушей и языка».¹¹³¹ Поэтому он выступает в защиту ритуальных предписаний и действий, в частности, предписания Книги общей молитвы, согласно которому верные должны принимать Причастие лишь коленопреклоненными,¹¹³² а также, например, практики сотворения крестного знамения на лбу ребенка во время обряда Крещения¹¹³³.

Р. Хукер утверждает, что не только подобные действия вовлекают само тело в богослужение, но, являясь таким образом, «связующими звеньями» между земным и небесным, способны приносить ему духовное благо.¹¹³⁴ В этой связи он выражает полное согласие с Римом в необходимости установить «предписанную форму [молитвы], которой каждый человек должен следовать»¹¹³⁵ (и это – спустя всего двадцать семь лет после публикации буллы *Quo primum tempore* Папы Пия V, о которой мы говорили выше). Он также утверждает, что

«Римская церковь верно рассудила, что общественная молитва есть обязанность, единая в себе, обязанность, которая должна выполняться чаще, чем проповеди могут быть произнесены».¹¹³⁶

¹¹³⁰ LEP V, xxviii:1.

¹¹³¹ LEP V, lxxxi:10; Miller C. Richard Hooker and the Vision of God. P. 132.

¹¹³² LEP V, lxxviii:3.

¹¹³³ LEP V, lxxv:2.

¹¹³⁴ LEP V, lxxv:6; Miller C. Richard Hooker and the Vision of God. P. 132.

¹¹³⁵ LEP V, xxviii:2.

¹¹³⁶ LEP V, xxviii:3.

Здесь же Р. Хукер касается и вопроса о том, что такое проповедь и каковы ее типы. Выражая очевидную антипуританскую позицию, он утверждает, что существует три типа проповеди:

- катехизация;¹¹³⁷
- чтение Писания;¹¹³⁸
- проповедь с кафедры, то есть «объяснение приятным голосом» сказанного в Писании.¹¹³⁹

Р. Хукер утверждает, что типичная устная проповедь является далеко не самым первым (и даже в своей категории – не единственным¹¹⁴⁰) способом наставления верных в христианской вере. Для него именно общественная молитва, в первую очередь – литургия, является первоочередным инструментом, соединяющим земное и небесное.

В этом же контексте немаловажным является вопрос о роли, которую Р. Хукер отводил церковным зданиям. Он указывает, что для всякого торжественного служения Богу должно быть установлено и приготовлено соответствующее место.¹¹⁴¹ Для подтверждения своих слов он приводит примеры Адама в раю, у которого было место, «где предстать перед Господом», Каина и Авеля, у которых «также было место, где принести свои жертвоприношения», и патриархов, которые «использовали алтари, и горы, и рощи для той же самой цели».¹¹⁴²

Обращается он и к опыту еврейского народа:

«В огромной пустыне, когда у народа Божьего не было постоянного обиталища, тем не менее, Господом было им повелено сделать переносной храм»;

«...Господь избрал Иерусалим, а в Иерусалиме – гору Мория, дабы там иметь Свое постоянное обиталище...»;

«После того, как был разрушен первый дом Божий, второй был построен на его месте...»;

¹¹³⁷ LEP V, xviii.

¹¹³⁸ LEP V, xix:1.

¹¹³⁹ LEP V, xxi:1-3.

¹¹⁴⁰ LEP V, xxi:4.

¹¹⁴¹ LEP V, xi:1.

¹¹⁴² Ibid.

«Кроме сего Храма, и в Иерусалиме, и в других частях страны, с течением времени, появилось немалое количество синагог, которые они могли посещать. Сам Господь наш и, вслед за ним, апостолы часто посещали и первый, и последние».¹¹⁴³

Говоря о христианской Церкви первых веков, Р. Хукер указывает, что из-за политики властей христиане могли отправлять свой культ исключительно тайно.¹¹⁴⁴ С появлением же

«королей и императоров, которые искренне поддерживали Христианскую истину... храмы повсеместно были возведены. Никаких затрат не жалели, ничто не рассматривалось столь ценным из того, что было потрачено. Весь мир казался ликующим, ибо получил возможность излить свои дары на столь благословенный замысел».¹¹⁴⁵

Также Р. Хукер выступает в защиту специальных обрядов, служащих для (п-)освящения церквей.¹¹⁴⁶

Согласно Р. Хукеру, церкви получают свое совершенство от той цели, которой они служат, а именно – от общественного богослужения, которое в них совершается. При этом правильное устройство и убранство церкви оказывают влияние на верующих:

«...само величие и святость места, в котором поклоняются Богу, имеет в отношении нас добродетельное действие (*virtue*), силу (*force*) и действенность (*efficacy*), ибо оно служит чувственной помощью для воспламенения благочестия...».¹¹⁴⁷

¹¹⁴³ Ibid.

¹¹⁴⁴ LEP V, xi:2.

¹¹⁴⁵ Ibid.

¹¹⁴⁶ Он утверждает, что эти обряды (в частности, закладка первого камня епископом) служат тройной цели.

(1) Они содействуют эти здания общественными (*public*) (LEP V, xii:1), что необходимо для общественного осуществления служения Богу: «Надлежит, чтобы место, где Богу будет служить вся Церковь, было общественным...» (LEP V, xii:2). При этом он считает ошибочным мнение, согласно которому «присутствие множества христиан и совершение среди них богослужений делает место [их собрания] общественным» поскольку «единственной вещью, которая содействует любое место общественным – это общественное выделение оно для подобных служений» (LEP V, xii:2).

(2) Торжественное освящение служит не только для содействия соответствующих мест общественными, но также «для отказа от тех прав, которые бы их создатели могли иметь на них, и содействия Господа их владельцем». (LEP V, xii:3)

(3) Освящение провозглашает всем, что здание предназначается для «святого и благоговейного использования». (LEP V, xii:3)

¹¹⁴⁷ LEP V, xvi:1.

Поэтому, заключает Р. Хукер, для служения Богу нет лучшего места, чем церковь:

«и нет увещевания более соответствующего, чем Давидово: ‘поклоняйтесь Господу во благолепии святыни’¹¹⁴⁸». ¹¹⁴⁹

Таким образом, можно утверждать, что концепция «красоты святости», которая окажется одной из центральных среди богословско-философских размышлений авторов XVII века, находит свое первое основание в трудах Р. Хукера.

Первые Стюарты стремились сохранить религиозное единообразие в Англии, чему, в частности, способствовало учение о королевской супрематии и о месте и роли епископата в Церкви. Именно в первые четыре десятилетия XVII века в Церкви Англии наблюдался процесс активной реставрации ритуальных практик. Н. Йейтс замечает, что характерной чертой ритуального возрождения XVII века, отличавшего его от аналогичного процесса XIX века, являлась активная поддержка епископов.¹¹⁵⁰

При этом и в XVII, и в XIX веке главной движущей силой в этом процессе был клир, действовавший при поддержке мирян в их приходах.¹¹⁵¹ Начало возрождения XVII века обычно связывают с убранством епископских часовен и особенностями проводимых в них богослужений.

Ведущая роль здесь принадлежала Ланселоту Эндрюсу в период, когда он занимал кафедру Или между 1609 и 1618 годами: в его часовне содержалось много элементов, характерных для средневекового церемониала Мессы¹¹⁵², которые постепенно стали проникать в общепринятую литургическую практику.

Важно отметить следующий момент: мы видим, что в XVII веке идеи Р. Хукера о месте и роли ритуала и ритуальной практики в жизни Церкви

¹¹⁴⁸ Пс. 96:9.

¹¹⁴⁹ LEP V, xvi:2.

¹¹⁵⁰ Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 18.

¹¹⁵¹ Ibid.

¹¹⁵² Ibid. P. 18–19.

оказываются в центре богословских интересов ведущих иерархов и богословов Церкви Англии. Особую роль здесь играет концепция «красоты святости», которая, по замечанию П. Лейка, наделяла ритуал Английской церкви его *raison d'être*.¹¹⁵³ Для английских богословов XVII века четко определенные архитектурные и литургические формы, воплощавшие в жизнь эту «красоту святости», стали важнейшими требованиями, предъявляемыми к каждой приходской церкви в стране, а основной чертой «истинного христианина» стало то, что тот же П. Лейк назвал ритуальным конформизмом.¹¹⁵⁴ Елизаветинский конформизм, «реформу» которого начал еще Р. Хукер, был окончательно пересмотрен именно в этот период. Стремясь подчеркнуть отделенность здания церкви как сакрального объекта от профанного мира, необходимость ритуала и церемоний, которые вовлекают само тело человека в область священного, а также соответствующего церковного декора, они обращаются уже не к авторитету Короны, имеющему власть над областью адифоры, и, зачастую, не к власти Церкви: развивая идеи Ричарда Хукера о двойственной природе ритуала, установленного как божественным, так и человеческим законом, они делают центральной референтной точкой Божественную волю, раскрытую в Писании и в древней (апостольской) церковной традиции.¹¹⁵⁵

Утверждая, что церковное здание являлось святым местом, они указывали, что источником этой святости являлось божественное присутствие внутри самой церкви. Для подтверждения этой идеи они, вслед за Р. Хукером, обращались к текстам Ветхого Завета. Так, Томас Лоуренс утверждал в своей проповеди в 1634 году, что:

«Он [т.е. Бог – *И.Ф.*] присутствует (*presence*) поистине везде, но, в особенности, пребывает (*residence*) Он там [т.е. в церкви – *И.Ф.*]: и хотя, согласно Иеремии, сущность (*essence*) Его распространена на небе и на земле, но слава Его, согласно

¹¹⁵³ Lake P. The Laudians and the Argument from Authority // Court, Country and Culture: Essays on Early Modern British History in Honor of Peter Zagorin / Ed. Young Kunze B., Brautigam D.D. New York: Rochester University Press, 1992. P. 150.

¹¹⁵⁴ Lake P. The Laudians and the Argument from Authority P. 151.

¹¹⁵⁵ Ibid. P. 150–151.

Исходу, особенно связана с Ковчегом Завета; лестница, которую видел Иаков, по которой восходили и нисходили ангелы, эта главная дорога между небом и землей, находилась в Бейт-Эле, ‘доме Божьем’, а в еврейском народе престол искупления или милосердия находился в Храме». ¹¹⁵⁶

Параллели с Храмом, по мысли П. Лейка, предполагали равнозначную святость здания церкви, с одной стороны, и святость и отделенность находящихся в ней вещей, (п-)освященных для богослужения, ¹¹⁵⁷ – с другой.

Сакральный статус церкви должен был находить свое отражение в ее архитектуре и убранстве. Рассуждая о том, что составляет святость Божьего дома, Роберт Шелфорд, в первую очередь, говорит об обязанности христиан

«украшать (*adorn and beautify*) его [т.е. здание церкви – *И.Ф.*] соответственно Его величию, согласно образцу, который Он сам дал, украсив Свой Ковчег... ¹¹⁵⁸ Красота и святость соединили руки свои. Так говорит текст ‘святость стала Твоим домом, Господь’ ¹¹⁵⁹». ¹¹⁶⁰

Одним из центральных аспектов ритуального возрождения был вопрос о положении церковных алтарей. В период правления Эдуарда VI приходам было предписано разрушать стационарные каменные алтари, располагавшиеся у восточной стены церкви и, таким образом, предполагавшие классическое совершение литургии *ad orientem*, заменяя их деревянными столами, которые должны были бы располагаться в центре церкви. Во многих приходях, несмотря на данные предписания, каменные алтари были сохранены, дожив до правления королевы Марии I. При

¹¹⁵⁶ *Laurence T.* Two sermons, the first preached at St Mary’s Oxford, 13 July, 1634, being act Sunday, the second in the cathedral church of Sarum at the visitation of... William Archbishop of Canterbury... May 23, 1634 (Oxford, 1635), pp. 20–21; *Laurence T.* A sermon preached before the King’s majesty at Whitehall, 7 February 1636 (London, 1637), pp. 1–4. (Цит. по: *Lake P.* The Laudians and the Argument from Authority. P. 151).

¹¹⁵⁷ *Lake P.* The Laudians and the Argument from Authority. P. 151.

¹¹⁵⁸ См.: Исход 31:1–11.

¹¹⁵⁹ Здесь следует отметить существующую разницу между переводами. Синодальный перевод этого места (Пс. 92:5) дает нам «Дому Твоему, Господи, принадлежит святость на долгие дни». Библия Короля Якова (*King James Bible*; официальный перевод Библии, принятый на тот момент в Церкви Англии, опубликованный в 1611 году) и первый полный перевод католической Библии на английский, Дуай-Реймс (*Douay-Rheims Bible*), дают несколько отличающийся по форме, но идентичный по смыслу перевод: «holiness becometh thy house, O Lord» (Ps. 92:5, DRB); «holiness becometh thine house, O Lord, for ever» (Ps. 93:5, KJV) – «святость становится домом Твоим, о Господь».

¹¹⁶⁰ *Shelford R.* Five pious and learned discourses (Cambridge, 1635). P. 11. (Цит. по: *Lake P.* The Laudians and the Argument from Authority. P. 152).

Елизавете вопрос о сохранении алтарей или замене их причастными столами был официально решен в пользу сохранения алтарей (благодаря принятию в 1559 году «Акта о единообразии» и, соответственно, утверждения Книги общей молитвы редакции того же года), хотя *de facto* это решение часто нарушалось на местах особо рьяными сторонниками реформы, что зачастую игнорировалось королевскими визитаторами.

В XVII веке, проводя параллели между Храмом и церковью, богословы Английской церкви уделяли пристальное внимание такому аспекту, как внутреннее деление сакрального пространства. В связи с этим Святая святых (ивр. **קודש הקודשים**) Иерусалимского Храма и располагавшийся в ней Ковчег завета рассматривались как прообразы пресвитерия и алтаря христианских церквей.

Так, уже упоминавшийся нами Роберт Шелфорд писал, что:

«и до сего дня все наши церкви, по многим разным причинам, называются святилищами, но особенно это касается Господней трапезы или высокого алтаря, стоящего в верхней части оных, который суть престол милосердия Иисуса Христа, на котором вечное жертвоприношение совершается и предлагается Святой Троице».¹¹⁶¹

Аналогичную мысль выражал и Джозеф Мид, утверждая, что:

«Христос присутствует здесь [т.е. на алтаре – *И.Ф.*] настолько же, насколько Господь присутствовал на престоле милосердия между херувимами».¹¹⁶²

А П. Лейк отмечает, что именно подобный подход лежал в сердце всей «алтарной политики» эпохи Стюартов.¹¹⁶³ Уже в 1617 году алтари соборов Дарема и Глостера были перенесены к восточной стене – на то место, где они стояли в течение всего Средневековья вплоть до правления Эдуарда VI. Воссоздание алтарных перегородок, как указывает Н. Йейтс, было инициировано Л. Эндрюсом в его собственной часовне¹¹⁶⁴, откуда к 1625 г.

¹¹⁶¹ *Shelford R.* Five treaties (Cambridge, 1635). P. 4. (Цит. по: *Lake P.* The Laudians and the Argument from Authority. P. 155).

¹¹⁶² *Mede J.* The reverence of God's house (London, 1638). P. 10. (Цит. по: *Lake P.* The Laudians and the Argument from Authority. P. 155).

¹¹⁶³ *Lake P.* The Laudians and the Argument from Authority. P. 155.

¹¹⁶⁴ *Fincham K.* The Restoration of Altars in the 1630s. P. 925.

эта практика распространилась по часовням королевского двора (что неудивительно, если учитывать, что Л. Эндрюс с 1617 по 1626 гг. был деканом оных), а также по часовням других епископов.¹¹⁶⁵

В административном плане практику перенесения алтарей к восточной стене церквей и воссоздание алтарных оград сделал обязательной архиепископ Йоркский Ричард Нил, который занял кафедру Йорка в 1631 году, в результате его митрополичьей визитации 1632–1633 гг.¹¹⁶⁶ Сама кампания началась в январе 1633 года.¹¹⁶⁷ Следует отметить, что Р. Нил еще до вступления на архиепископскую кафедру был адвокатом обсуждаемой политики:

Во-первых, будучи епископом Дарема (1617–1627), он распорядился возвести в своем соборе каменный алтарь и инициировал процесс литургического возрождения во всем диоцезе, где приходские церкви последовали его примеру.¹¹⁶⁸

Во-вторых, сменив Л. Эндрюса на кафедре Винчестера в 1627 году, он распорядился передвинуть причастный стол к восточной стене своего собора.¹¹⁶⁹

В 1634 году к инициативе архиепископа Йоркского присоединился и примас Английской церкви, архиепископ У. Лод, бывший капелланом при Р. Ниле, когда последний занимал кафедру Рочестера (1608–1610), и издавший общий для его провинции приказ о превращении всех причастных столов в стационарные алтари.¹¹⁷⁰

Прихожан призывали совершать поклон в сторону алтаря, когда они входили в церковь или покидали ее; им также запрещалось входить в пресвитерий.¹¹⁷¹ Церковные каноны 1603 года приписывали¹¹⁷² совершать

¹¹⁶⁵ *Yates N.* Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 19.

¹¹⁶⁶ *Fincham K.* The Restoration of Altars in the 1630s. P. 922.

¹¹⁶⁷ *Yates N.* Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 19.

¹¹⁶⁸ *Fincham K.* The Restoration of Altars in the 1630s. P. 925

¹¹⁶⁹ *Ibid.*

¹¹⁷⁰ *Yates N.* Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 19.

¹¹⁷¹ *Ibid.* P. 20.

¹¹⁷² *Constitutions and Canons Ecclesiastical, 1603.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1900. P. 11–12.

поклон во время службы, когда звучало имя Иисуса;¹¹⁷³ стоять во время чтения Евангелия и при произнесении Символа Веры¹¹⁷⁴.

Более того, теперь мирянам предписывалось причащаться коленопреклоненными и у алтарной ограды. Как отмечает К. Финчам, после реформационных событий XVI века во многих приходах Церкви Англии существовало определенное разнообразие практики: многие прихожане продолжали принимать причастие, стоя на коленях, предварительно приблизившись к причастному столу или преклонив колени на специальные подставки вокруг него; были и те, кто причащались, сидя на своих скамьях.¹¹⁷⁵

Однако уже в начале XVII века некоторые епископы пытались утверждать единообразие практики. Еще при визитациях в диоцезе Винчестера в 1619 году Ланселот Эндрюс предписывал выяснять у священников, причащали ли они только коленопреклоненных мирян и отказывался ли кто-нибудь преклонять колени во время Причастия.¹¹⁷⁶

2 июня 1633 года общее собрание ризницы церкви св. Варфоломея-около-Биржи приняло решение о введении соответствующих практик.¹¹⁷⁷ В 1632 году, будучи еще епископом Лондона, видимо, по результатам визитации, У. Лод предписал приходу св. Марии (*St Mary Aldermanbury*) возвести алтарную преграду и преподавать прихожанам Причастие только коленопреклоненными около нее.¹¹⁷⁸

VII-й канон из принятых в 1640 году, постановил, чтобы алтари всех церквей были окончательно помещены около восточной стены и обнесены алтарной перегородкой, а прихожанам предписывалось принимать причастие около последней.¹¹⁷⁹

¹¹⁷³ Visitation Articles and Injunctions of the Early Stuart Church. Vol. II. / Ed. Fincham K. Woodbridge: The Boydell Press, 1998. P. 31–32, 56.

¹¹⁷⁴ Ibid. P. 56.

¹¹⁷⁵ Fincham K. The Restoration of Altars in the 1630s. P. 936.

¹¹⁷⁶ Visitation Articles and Injunctions of the Early Stuart Church. Vol. I. / Ed. Fincham K. Woodbridge: The Boydell Press, 1998. P. 179–180.

¹¹⁷⁷ Visitation Articles and Injunctions of the Early Stuart Church. Vol. II. P. 82.

¹¹⁷⁸ Fincham K. The Restoration of Altars in the 1630s. P. 937.

¹¹⁷⁹ Constitutions and canons ecclesiastical, 1640 // Synodalia. P. 404–405.

Процесс литургического возрождения был прерван целым рядом событий в политической жизни страны. В результате Первой (1642–1646) и Второй (1648–1649) гражданских войн были казнены архиепископ У. Лод (10 января 1645) и Карл I (30 января 1649). Третья гражданская война (1649–1651) завершилась поражением роялистов и установлением того, что в англоязычной научной литературе принято называть «Междущарствием» (*Interregnum*), Английским содружеством (1649–1660, *Commonwealth of England*), преобразованным позже в Содружество Англии, Шотландии и Ирландии (*Commonwealth of England, Scotland and Ireland*).

Пуританский режим запретил Книгу общей молитвы и соблюдение праздников, которые имелись в ее календаре, установил пресвитерианскую церковь в качестве общегосударственной, предписал разрушить стоящие у восточной стены алтари и снести алтарные перегородки.

Церковь Англии с ее иерархией, литургией и ритуалом, оказалась в подполье. Однако ее богослужения и церемониал продолжили существовать: многие семьи нанимали священников в качестве капелланов, которые совершали богослужения по Книге общей молитвы, сопровождая его соответствующим ритуалом, в частных (домовых) часовнях.¹¹⁸⁰ И даже в некоторых приходских церквях запрещенный молитвенник Церкви Англии продолжал сохранять свое влияние: в 1652 году Джон Эвелин сообщает о лондонской церкви, в которой он оказался во время празднования запрещенного официальными властями Рождества, где служба совершалась по Книге общей молитвы.¹¹⁸¹

Довольно часто подобные литургические собрания подвергались облавам парламентских войск: в случае с Дж. Эвелином последние совершили рейд на церковь во время Причастия; Джон Хакетт, который после Реставрации станет епископом Ковентри и Личфилда, смиренно

¹¹⁸⁰ Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 22.

¹¹⁸¹ Maltby J. Suffering and Surviving: The Civil Wars, the Commonwealth and the Formation of 'Anglicanism', 1642–1660. P. 129.

продолжал совершать литургию, несмотря на направленное на него ружье.¹¹⁸² Приверженность населения традиционному молитвеннику периодически принимала форму открытого противостояния воле пуританского Парламента: в марте 1648 года в городке Бландфорд в графстве Дорсет группа местных жителей силой освободила арестованного священника, который использовал Книгу общей молитвы для совершения публичной службы.¹¹⁸³ В 1647 году в Кентербери начались беспорядки, связанные с попыткой местных представителей Парламента запретить празднование Рождества, а в Корнуолле и Девоне последнее праздновалось в течение всех 1650-х годов.¹¹⁸⁴

Восстановление монархии в 1660 году означало и восстановление Церкви Англии. Вместе с иерархией вернулись и литургия, и церемониал. «Акт о единообразии» от 1662 года утвердил новую редакцию Книги общей молитвы, сохранившую *The Ornaments Rubric*. Она вновь стала единственным законным служебником в Церкви Англии. В ее литургический календарь были внесены три новых праздника, связанных непосредственно с монархией.¹¹⁸⁵ Эти праздники активно отмечались в течение XVII и XVIII веков.

Уже в 1661–1662 годах ряд приходов по своей инициативе вернули некогда стоявшие у восточной стены алтари, иногда приподнимая под ними пол на одну-две ступени, и восстановили алтарные перегородки.¹¹⁸⁶ Опираясь

¹¹⁸² Ibid.

¹¹⁸³ Maltby J. Suffering and Surviving: The Civil Wars, the Commonwealth and the Formation of 'Anglicanism', 1642–1660. P. 131.

¹¹⁸⁴ Ibid. P. 132.

¹¹⁸⁵ 5 ноября – день Порохового заговора (*Gunpowder plot*), закрепленный «Актом о праздновании 5 ноября» от 1605 года (*The Observance of 5th November 1605*) (A Form of prayer with Thanksgiving to be used yearly upon the Fifth day of November. For the happy deliverance of the King, and the Three Estates of the Realm, from the most Traiterous and Bloudy intended Massacre by Gun-Powder. // *The Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, and 1662* / Ed. Cummings B. Oxford: Oxford University Press, 2011. P.652–655.).

30 января – день памяти мученичества Карла I Стюарта, единственного святого, канонизированного Церковью Англии после XVI века. (A Form of Common Prayer, to be used yearly upon the 30. day of January, being the day of the Martyrdom of K. Charles the First. // *The Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, and 1662*. P. 655–661.)

29 мая – день рождения и возвращения Карла II на английский престол. (A Form of Prayer and Thanksgiving, to be used yearly on the 29. day of May, being the day of His Majesties Birth, and happy Return to His Kingdoms. // *The Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, and 1662*. P. 662–666.)

¹¹⁸⁶ Fincham K. 'According to ancient custom': the return of altars in the Restoration Church of England. P. 34.

на архивные данные по разным церквям (особенно в Лондоне) и имеющиеся исследования, К. Финчам отмечает особую вовлеченность мирян в указанный процесс, что может служить показателем укорененности представлений о должном богослужебном порядке, которые отстаивали архиепископы Р. Нил и У. Лод.¹¹⁸⁷

Епископат медленно, но верно начал вовлекаться в процесс литургического возрождения в течение 1660-х – начале 1670-х годов. Уже в 1664 году архиепископ Г. Шелдон (19 июня 1598 – 9 ноября 1677) во время визитации в лондонский Далич Колледж (Dulwich College) предписал восстановить у восточной стены алтарь и обнести его алтарной перегородкой.¹¹⁸⁸

Важнейшим моментом в истории ритуализма этого периода стало прискорбное событие: Великий лондонский пожар (*The Great Fire of London*), бушевавший в британской столице в течение четырех дней (2 – 5 сентября) 1666 года, уничтожил старый готический собор св. Павла и 86 городских церквей¹¹⁸⁹. Примечательно, что в проекте восстановления 51-й церкви составленный специальной комиссией «стандарт» предусматривал:¹¹⁹⁰

- расположение алтаря у восточной стены;
- поднятие алтаря на одну ступень из черного мрамора на бело-черном мраморном полу (цвета были выбраны не случайно, а с целью визуального отделения пресвитерия от остальной части церкви);
- алтарную перегородку вокруг алтаря.

Как предполагает К. Финчам, за этим проектом стоял сэр Кристофер Рен (20 октября 1632 – 25 февраля 1723), который был сыном и племянником видных деятелей времен архиепископа У. Лоуда и имел связи среди представителей восстановленной иерархии: так, в частности, он был знаком с епископом Лондона Хампфри Хэнчманом (1663–1675), архиепископами Г.

¹¹⁸⁷ *Fincham K.* 'According to ancient custom': the return of altars in the Restoration Church of England. P. 35.

¹¹⁸⁸ *Ibid.* P. 37.

¹¹⁸⁹ *Ibid.* P. 38.

¹¹⁹⁰ *Ibid.* P. 38.

Шелдоном и У. Санкрофтом (30 января 1617 – 24 ноября 1693),¹¹⁹¹ причем последний был настоятелем собора св. Павла между 1664 и 1678 годами.

В начале 1680-х годов восстановление *ad orientem* алтарей и алтарных перегородок произошло, за редкими исключениями, повсеместно в диоцезах Церкви Англии, а в диоцезе Лондона завершилось к середине 1680-х годов. Одна из характерных черт процесса, как замечает К. Финчам, – это апелляция к «древнему обычаю»:¹¹⁹² юридические тексты говорят о том, что алтари должны быть восстановлены «как ранее» (*as formerly*) или как «прежде» (*heretofore*) и расположены «должным образом» (*as it ought to be*) и «как обычно» (*as is usual*).¹¹⁹³ В течение 1680-х годов во всех, за исключением одной, часовнях Оксфорда были установлены ориентированные на восток алтари.¹¹⁹⁴

Характерно, что, даже после Славной революции (1688/9 г.), которая привела к низложению династии Стюартов и принятию при новом режиме Вильгельма Оранского «Акта о веротерпимости», количество приходских прошений к епископам о получении разрешения на установление *ad orientem* алтарей и алтарных оград возрастает.¹¹⁹⁵ Следствием этого стало то, что:

«...к началу XVIII века обнесенный оградой алтарь несомненно можно было найти во многих, если не в большинстве приходских церквей»¹¹⁹⁶.

Установление нового религиозного устройства 1689 года привело к так называемой «схизме неприсягнувших» (*the Nonjuring schism*), когда девять епископов¹¹⁹⁷ и около 400 поддерживавших их священников были лишены кафедр и приходов. И хотя движение неприсягнувших было порождено не

¹¹⁹¹ *Fincham K.* 'According to ancient custom': the return of altars in the Restoration Church of England. P. 38.

¹¹⁹² *Ibid.* P. 45.

¹¹⁹³ *Ibid.* P. 42-43.

¹¹⁹⁴ *Ibid.* P. 50.

¹¹⁹⁵ *Ibid.*

¹¹⁹⁶ *Ibid.* P. 31; *Yates N.* Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 24.

¹¹⁹⁷ Уильям Санкрофт, архиепископ Кентерберийский; Томас Кен, епископ Бата и Уэллса (июль 1637 – 19 марта 1711); Джон Лэйк, епископ Чичестера (1624 – 1689); Франсис Тернер, епископ Или (1637 – 1700); Томас Уайт, епископ Петерборо (1628 – 1698); Томас Картрайт, епископ Честера (1634 – 1689); Роберт Фрамpton, епископ Глостера (1622 – 1708); Уильям Ллойд, епископ Нориджа (1637 – 1710); Уильям Томас, епископ Вустера (2 февраля 1613 – 25 июня 1689).

доктринальными или ритуальными противоречиями, а противоречиями в рамках политико-религиозной философии, литургическое творчество представителей этого движения оказало влияние на литургию Церкви Англии.¹¹⁹⁸ Они также оказали влияние на литургию Шотландской епископальной церкви: принятая к 1740-м годам в большинстве ее приходов шотландская Книга общей молитвы прошла редакцию в 1764 году, включив в себя элементы литургий неприсоединившихся, которые увидели свет в 1718 и 1734 годах.¹¹⁹⁹

Данные по ритуалу в Церкви Англии XVIII века остаются достаточно неполными, поэтому исследователям приходится полагаться на косвенные данные источников. Отмечается, однако, упадок в использовании литургического церемониала, возрожденного в XVII веке, хотя многие «католические действия» (например, поклон в сторону алтаря при входе и на выходе из церкви или совершение крестного знамения) продолжали оставаться в широком употреблении.¹²⁰⁰

Особое внимание, как и раньше, уделяли организации пространства приходских церквей, особенно их алтарной части: среди характерных черт остались неизменными пол пресвитерия, вымощенный черным и белым мрамором, алтарь *ad orientem*, обнесенный алтарной оградой, а также сложный по оформлению алтарный рeredos (*reredos*, запрестольная перегородка или алтарная картина, часто представляющая собой резной экран за алтарем), включавший либо тексты Декалога, Символа Веры и молитвы «Отче наш», либо подходящее изображение.¹²⁰¹

С последней четверти XVIII века отмечают процесс активного возрождения ортодоксального движения в Церкви Англии. Немалую роль в этом сыграла «Хакнийская группа» (*Hackney phalanx*), апогей деятельности которой пришелся на период между 1800 и 1830 годами.¹²⁰² Масштаб этой

¹¹⁹⁸ Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 25.

¹¹⁹⁹ Ibid. P. 26–27.

¹²⁰⁰ Ibid. P. 30.

¹²⁰¹ Ibid.

¹²⁰² Nockles P. The Oxford Movement in Context. P. 14.

деятельности был огромен: он включал в себя образование, в частности, создание новых школ и колледжей, запуск новых периодических изданий и обновление существующих, противостояние росту числа диссентеров, организацию благотворительных фондов.¹²⁰³ Участников «группы» связывала не только общность философско-теологических и политических воззрений, но и дружеско-семейные отношения.¹²⁰⁴ В период между 1805 и 1828 годами влияние «Хакнийской группы» в Церкви Англии было доминирующим: ее сторонники преобладали среди епископата, архидиаконов, королевских капелланов и руководителей колледжей Оксфорда и Кембриджа.¹²⁰⁵ Благодаря участию в «Хакнийской группе» теолога и исследователя, младшего брата известного британского поэта-романтика Уильяма Вордсворта (7 апреля 1770 – 23 апреля 1850) Кристофера Вордсворта (9 июня 1774 – 2 февраля 1846), она приобрела высокопоставленного покровителя: Кристофер являлся капелланом архиепископа Кентерберийского Чарльза Маннерс-Саттона (17 февраля 1755 – 21 июля 1828), которого он познакомил со своим другом и одним из лидеров «группы» Д. Уотсоном (1771–1855).¹²⁰⁶

Своей высшей точки влияние «группы» достигло при администрации Р.Б. Дженкинсона (7 июня 1770 – 4 декабря 1828), 2-го графа Ливерпула, который был премьер-министром Соединенного Королевства с 8 июня 1812 по 9 апреля 1827 года. При нем вопросы церковных назначений практически полностью находились в ведении одного из участников «Хакнийской группы» Г.Х. Норриса (1771 – 1850), клирика и теолога, которого по этой причине современники прозвали «творцом епископов» (*the Bishop-maker*).¹²⁰⁷ Как результат, к 1832 году только четверо из 27 епископов Церкви Англии не

¹²⁰³ *Pereiro J.* Ethos and the Oxford Movement. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 71; *Podmore C.* Aspects of Anglican Identity. P. 12–16.

¹²⁰⁴ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 15.

¹²⁰⁵ *Ibid.* P. 271.

¹²⁰⁶ *Podmore C.* Aspects of Anglican Identity. P. 11; *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 14; *Yates N.* Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 31.

¹²⁰⁷ *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. P. 272; *Podmore C.* Aspects of Anglican Identity. P. 11.

являлись ортодоксами.¹²⁰⁸ Как отмечает Н. Йейтс, ортодоксальное возрождение оказало серьезное пастырское и литургическое влияние на Английскую церковь.¹²⁰⁹ Оно стремилось возродить активную церковную деятельность на разных направлениях: от образования до строительства церквей.¹²¹⁰ Строительство новых церквей преследовало как богословско-идеологические цели (противостояние диссентерам и «секулярному либерализму»¹²¹¹), так и богословско-литургические.¹²¹² В литургическом плане, при строительстве новых и реставрации старых церквей, ортодоксы уделяли первостепенное внимание алтарю и всему, что было с ним связано, стремясь придать ему центральное значение в литургическом действе.¹²¹³

К началу XIX века возраставший еще с конца XVII века интерес к средневековому периоду в истории страны коснулся и Церкви Англии: в начале XIX века многие клирики и миряне, осуществлявшие патронат над приходскими церквями или владевшие частными часовнями, обновляли церковные здания, привнося в них средневековые элементы и детали.¹²¹⁴ Немалое количество клириков принимали участие в деятельности местных антикварных и архитектурных обществ, привнося свой вклад в академические исследования средневековой истории и литературы. Н. Йейтс отмечает, что между 1838 и 1886 годами пятая часть всех антиквариев, археологов и историков страны были священнослужителями Церкви Англии.¹²¹⁵ Когда в 1844 году было создано Архитектурное общество Нортгемптона (*Northampton Architectural Society*), то около 77% его членов были рукоположенными членами Английской церкви, а между 1846 и 1850 годами в графствах Бедфордшир, Линкольншир, Норфолк, Сомерсет, Саффолк и Сассекс клирики государственной церкви составляли более

¹²⁰⁸ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 11.

¹²⁰⁹ Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 31.

¹²¹⁰ Pereiro J. Ethos and the Oxford Movement. P. 47.

¹²¹¹ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 15; Pereiro J. Ethos and the Oxford Movement. P. 47.

¹²¹² Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 14; Pereiro J. Ethos and the Oxford Movement. P. 47.

¹²¹³ Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 31.

¹²¹⁴ Ibid. P. 41.

¹²¹⁵ Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 43–44.

четверти всех местных антикварных, археологических или архитектурных обществ.¹²¹⁶

В 1830-е – 1840-е годы в среде ортодоксов существовало три движения, которые, несмотря на различия, были взаимосвязаны между собой:

- Оксфордское движение, представленное авторами «Трактатов для нашего времени» и теми, кто был с ними согласен;

- «экклесиологическое» движение, представители которого выступали за реставрацию старых и строительство новых церквей, исходя из средневековых традиций;

- ритуалистическое движение, сторонники которого видели своей целью введение более сложного ритуала в литургическую практику Церкви Англии.¹²¹⁷

«Экклесиологическое» движение, стремившееся «использовать медиевизм и романтизм для практического блага церковной общины», оказывало серьезное влияние на деятельность местных антикварных и архитектурных обществ, а также на работу основанных в 1839 году Кембриджского Кэмденского общества (*Cambridge Camden Society*) и Оксфордского общества по поощрению исследований готической архитектуры (*Oxford Society for Promoting the Study of Gothic Architecture*).¹²¹⁸

Стоит отметить, что средневековая готическая архитектура получила распространение еще в конце XVIII – первой трети XIX века: так, в 1750 году писатель, антикварий и историк искусства Гораций Уолпол¹²¹⁹ (24 сентября 1717 – 2 марта 1797) начал перестройку в готическом стиле поместья Строберри-Хилл; в 1790 году Уильям Бекфорд (1 октября 1760 – 2 мая 1844), один из первых представителей «готического возрождения» в литературе, перестроил в готическом стиле Фонтхиллское аббатство; в 1811 году

¹²¹⁶ Ibid. P. 44.

¹²¹⁷ Ibid. P. 48.

¹²¹⁸ Ibid. P. 44, 48.

¹²¹⁹ Сын сэра Роберта Уолпола (26 августа 1676 – 18 марта 1745), который возглавлял британское правительство при первых королях Ганноверской династии. В британской историографии его принято считать первым премьер-министром Великобритании, хотя этот термин тогда еще не использовался.

известный британский писатель-романтик и антикварий Вальтер Скотт (15 августа 1774 – 21 сентября 1832) выстроил готическое поместье Эбботсфорд.¹²²⁰ В рамках сотрудничества церкви и государства в области церковной реформы Парламент в 1818 году принял «Акт о дополнительном строительстве церквей» (*Church Building Act 1818*) с целью создания системы приходов Церкви Англии в густонаселенных районах крупных промышленных городов.¹²²¹ Из 175 церквей, построенных согласно этому Акту, около 75% были в готическом стиле¹²²².

В 1840-х связь между Оксфордским и «экклесиологическим» движениями была общепризнанным фактом, однако важно понимать, что далеко не все сторонники «экклесиологического» движения были трактарианцами, оставаясь представителями ортодоксии. Последнее было верно и в отношении ритуалистического движения, от которого представители Оксфордского движения старались дистанцироваться в 1840-х – 1850-х годах.¹²²³ Однако любой клирик, продвигавший идеи экклесиологов и/или ритуалистов, тут же попадал под подозрение в «трактарианстве»: так, кампания за более частое совершение Евхаристии началась в среде английских евангеликов и методистов; но, когда частое совершение литургии и недельных служб стало практиковаться в трактарианских и ритуалистских приходах, то евангелики стали отказываться от этой практики.¹²²⁴ В 1859 году было сформировано одно из первых англо-католических обществ – «Союз Английской церкви» (*English Church Union*), целью которого было продвижение идей ритуализма. В 1880 году было основано первое в Церкви Англии марианское общество – «Братство детей Марии», сменившее в 1903

¹²²⁰ *Chapman R.* Last Enchantments: Medievalism and the Early Anglo-Catholic Movement // *Studies in Medievalism. Vol. IV. Medievalism in England.* Cambridge: Brewer, 1992. P. 171.

¹²²¹ *Стецкевич М.С.* Представление о роли и функциях Церкви Англии в английской общественной мысли конца XVIII – первой трети XIX в. // *Проблемы истории и историографии зарубежного мира.* Самара: Самарский университет, 1994. С. 58, 62.

¹²²² *Chapman R.* Last Enchantments: Medievalism and the Early Anglo-Catholic Movement. P. 172.

¹²²³ *Yates N.* Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 53–55.

¹²²⁴ *Yates N.* Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 54.

году свое название на «Братство Девы Марии», а в 1886 году появляется «Союз Святого Розария».¹²²⁵

Количество священников-ритуалистов и приходов, вовлеченных в ритуалистическое движение, возрастает в 1850-х – 1860-х годах. В последней четверти XIX века еженедельное причастие становится общепринятой практикой среди ортодоксов, в то время как ритуалисты рассматривали ежедневное совершение литургии в качестве своего идеала.¹²²⁶ В последние тридцать лет XIX века и в самом начале XX века наблюдается значительный количественный рост ритуалистских приходов: по подсчетам Н. Йейтса, с 200 церквей в 1875 году их количество превысило к 1904 году отметку 2000.¹²²⁷ Тот же Н. Йейтс приводит более детальную информацию о количестве и динамике роста ритуалистских приходов, которые он разделяет на четыре группы, беря за основу один из четырех базовых «критериев» ритуализма: обращение священника на литургический восток во время литургии (*ad orientem*), зажженные свечи в церкви, облачения (включая казулы, манипулы и т.п.), использование кадила.¹²²⁸

Наглядно статистику демонстрирует нижеследующая таблица:

		1882	1886	1888	1890	1894	1897	1901
1	<i>ad orientem</i>	1662	2433	2690	3138	5037	5964	7397
2	Зажженные свечи	581	968	1136	1402	2707	3568	4765
3	Облачения	336	509	599	797	1370	1632	2158
4	Кадило	9	66	89	135	250	307	393

Н. Йейтс заключает, что к 1900 году, за исключением использования ряда облачений и кадила, обращение на литургический восток, использование зажженных свечей, смешение вина и воды в Чаше, использование облаток были широко распространенными практиками,¹²²⁹ имевшими прецедент в литургической жизни Церкви Англии с XVI–XVII веков.

¹²²⁵ Ibid. P. 356.

¹²²⁶ Ibid. P. 278.

¹²²⁷ Ibid.

¹²²⁸ Ibid. P. 279.

¹²²⁹ Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 334.

С конца XIX века в некоторых приходах осуществляется практика сохранения Святых Даров в дарохранилищах. Первой из таких стала церковь св. Иакова Алфеева (Ливерпуль) в 1875 г.¹²³⁰ Тремя годами позже подобная практика реализовалась в церкви св. Маргариты на Принсес-Роуд (Ливерпуль).¹²³¹ В 1882 г. дарохранилище появилась в церкви Всех Святых (Плимут), а в 1884 г. – в церкви Всех Святых (Миддлсборо).¹²³² Церковь Всех Святых в Плимуте стала первой приходской церковью, в которой был принят церемониал Римского обряда.¹²³³ При этом следует отметить, что вопросы сохранения Святых Даров и традиционной практики поклонения Христу в этих Дарах стали причиной конфликта между епископатом и англо-католиками в период 1910–1940 гг.¹²³⁴ Как результат, в 1917 г. была сформирована Федерация католических священников. В следующем году казначей федерации Франсис Андерхилл (16 мая 1878 – 24 января 1943), который станет впоследствии епископом Бата и Веллса (1937–1943), опубликовал свою книгу «Практика Католической веры», в которой рекомендуется не только сохранение Святых Даров в дарохранилище¹²³⁵, но и практика их выставления (*Exposition*) и поклонения¹²³⁶, использование Розария¹²³⁷, стояний Крестного Пути¹²³⁸.

Как отмечает Н. Йейтс, дебаты вокруг сохранения Святых Даров и попытки новой редакции Книги общей молитвы в 1927–1928 гг. способствовали тому, что мало кто из современников заметил значительное изменение в положении англо-католицизма в Церкви Англии. С 1920 года англо-католики стали появляться среди епископата:¹²³⁹

	Епископ	Диоцез	Даты
1	Майкл Фёрс	Сэнт-Олбанс	1920–1944

¹²³⁰ Ibid.

¹²³¹ Ibid.

¹²³² Ibid.

¹²³³ Ibid. P. 279–280.

¹²³⁴ Ibid. P. 343.

¹²³⁵ Underhill F. Catholic Faith in Practice. London: Cope & Fenwick, 1919. P. 196–197.

¹²³⁶ Ibid. P. 149–153.

¹²³⁷ Ibid. P. 202–206.

¹²³⁸ Ibid. P. 206–210.

¹²³⁹ Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 352.

2	Уолтер Фрер	Труро	1923–1935
3	Альфред Ролинсон	Дерби	1936–1959
4	Кеннет Кёрк	Оксфорд	1937–1954
5	Франсис Андерхилл	Бат и Веллс	1937–1943
6	Эдвард Винн	Или	1941–1956
7	Ноел Хадсон	Ньюкасл	1941–1957
		Или	1957–1963
8	Уильям Уонд	Бат и Веллс	1943–1945
		Лондон	1945–1955
9	Роберт Мортимер	Эксетер	1949–1973
10	Майкл Рамсей	Дарем	1952–1956
		Йорк	1956–1961
		Кентербери	1961–1974
11	Джон Мурман	Рипон	1959–1975
12	Мервин Стоквуд	Саутворк	1959–1980
13	Сирил Истау	Петерборо	1961–1972
14	Эдвард Робертс	Или	1964–1977

Межвоенный период стал временем триумфа англо-католицизма, что проявилось, в частности, в деятельности англо-католических конгрессов (1920, 1923, 1927, 1930, 1933, 1948 гг.). Конгресс 1933 года собрал 70 000 участников.¹²⁴⁰ В 1958 и 1968 годах организованные англо-католическими обществами евхаристические конгрессы привлекли внимание и покровительство убежденной сторонницы ритуализма принцессы Маргарет Роуз (21 августа 1930 – 9 февраля 2002), сестры ныне правящей Королевы Елизаветы II (р. 21 апреля 1926 г.).¹²⁴¹ Влияние англо-католицизма было столь велико, что даже евангелики Церкви Англии стали перенимать некоторые элементы ритуала: к 1900 году священники-евангелики стали обращаться на литургический восток, носить столы, устанавливать распятия на алтарях.¹²⁴²

¹²⁴⁰ Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 356.

¹²⁴¹ Ibid.

¹²⁴² Ibid. P. 334.

Таким образом, можно заключить, что, несмотря на реформационные события XVI века, Церковь Англии смогла сохранить, до определенной степени, преемственность со средневековой Английской церковью в области ритуальной практики. Ритуальное «возрождение» XVII века являлось отражением процесса формирования конфессиональной ортодоксии, которая определила последующий процесс самоидентификации Церкви Англии. Возвращение и последующее сохранение некоторых дореформационных литургических практик демонстрировало высокую степень преемственности с предыдущими историческими периодами, а также консервативный характер церковных реформ, инициированных Коронай и Парламентом. При этом нерегулярность в соблюдении литургических норм, которая начинает проявляться в XVIII веке, и заимствование новых (римско-католических, например) практик являются симптомами процесса распада ортодоксии Церкви Англии. Примером же того, как литургическая практика способствовала сохранению идентичности Английской церкви может служить культ Девы Марии и та форма, которую он принял в Церкви Англии.

5.2. Мариалогический культ в Церкви Англии. Почитание Девы Марии в христианстве имеет долгую и древнюю историю. Следует подчеркнуть, тем не менее, что формы этого почитания, хотя и имеют общее основание, в Западной и Восточной Церкви достаточно разнятся. Так, в Западной Европе культ Девы Марии приобретает свои новые формы начиная с XI века когда он «занимает центральное место среди верований и религиозных практик христианского Запада»¹²⁴³. С XII века, как отмечает Ж. Ле Гофф, в религиозной литературе, посвященной Деве Марии, наблюдается невиданный до того подъем: повышается статус появившейся в этом же столетии молитвы «Радуйся Мария».¹²⁴⁴ С этого периода имя Пресвятой Девы начинает носить большая часть соборов христианского мира.¹²⁴⁵ Так, в 1254 году собор в Альби утверждает эту молитву в качестве одной из

¹²⁴³ *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. С. 122.

¹²⁴⁴ Там же.

¹²⁴⁵ Там же. С. 125.

основных, наряду с Символом Веры и «Отче наш».¹²⁴⁶ Появляются многочисленные церкви-святилища Девы Марии, к которым спешат не менее многочисленные паломники¹²⁴⁷: среди них и построенное в 1061 году святилище Девы Марии в английской деревне Уолсинхем (Норфолк). Католическая традиция связывает появление Розария с явлением Богородицы основателю Ордена проповедников (доминиканцев) св. Доминику де Гусман Гарсесу (1170 – 6 августа 1221) в 1215 году. Созданный им орден станет основным распространителем марианской практики в XV веке.

Римский Миссал, утвержденный Папой Пием V буллой *Quo primum tempore* от 14 июля 1570 года, содержал в себе шесть праздников, связанных с Девой Марией.¹²⁴⁸

В XIX и XX веках в Католической церкви получает окончательное оформление «богатая» мариалогия: 8 декабря 1854 года Папа Пий IX своей буллой *Ineffabilis Deus* провозгласил догмат о Непорочном зачатии Девы Марии, а 1 ноября 1950 года Папа Пий XII провозгласил догмат о телесном вознесении Девы Марии в своей апостольской конституции *Munificentissimus Deus*.

Таким образом, можно утверждать, что западнохристианский культ Девы Марии, включивший все специфические элементы, появившиеся в XI–XIII веках, а также «богатая» мариалогия являются частью католической ортодоксии.

Реформация XVI века внесла свои коррективы в почитание Девы Марии в Церкви Англии. Использование Розария и молитвы «Радуйся Мария» было запрещено. В 1538 году было закрыто и разрушено святилище Девы Марии Уолсинхемской. Но несмотря на закрытие многих святилищ,

¹²⁴⁶ *Le Руа Ладюри Э.* Монтайю, окситанская деревня (1294–1324). С. 389.

¹²⁴⁷ Там же. С. 391–393.

¹²⁴⁸ А именно: Очищение Пресвятой Девы Марии (2 февраля);

Благовещение Пресвятой Девы Марии (25 марта);

Посещение Пресвятой Девы Марии (2 июля);

Вознесение Пресвятой Девы Марии (15 августа);

Рождество Пресвятой Девы Марии (8 сентября);

Непорочное зачатие Пресвятой Девы Марии (8 декабря).

(*Kalendarium // Missale Romanum*. P. xxxiii, xxxv, xxxviii, xl, xli, xliv.)

посвященных Деве Марии, церкви и часовни, освященные в ее честь, продолжали сохранять свои названия, а нововозведенные могли быть освящены во имя Божьей Матери. Сохранилось использование *Magnificat* во время Вечерни.¹²⁴⁹ Хотя праздник телесного вознесения (15 августа) был изъят из литургического календаря Книги общей молитвы, в последнем были сохранены пять марианских праздников.¹²⁵⁰

Уже в XVII веке английские богословы на основе своих патристических идей стали пересматривать определенные положения дореформационного вероучения о Деве Марии. Так, Ланселот Эндрюс в своем собрании молитв, говоря о Богородице, использует слова ектении Литургии св. Иоанна Златоуста: «Пресвятую, пречистую, преблагословенную Бородицу и приснодеву Марию со всеми святыми...»¹²⁵¹. Стоит отметить, что в латинском варианте текста он использует слово *intemerata*¹²⁵², которое синонимично *immaculata*¹²⁵³.

Как мы уже показали выше, в последней четверти XIX – XX вв. почитание Девы Марии получает новый импульс в Английской церкви. Помимо создания марианских обществ важным событием для возрождения почитания Богородицы стало восстановление святилища в Уолсинхеме. С 1882 года приход Уолсинхема возглавлялся викариями-ритуалистами: здесь использовали облачения, зажженные свечи и часто совершали литургию.¹²⁵⁴ Альфред Хоуп Паттен (17 ноября 1885 – 11 августа 1958), назначенный викарием в 1921 году, основал традицию сохранения Пресвятых Даров и использования кадила, а в 1922 году – ежедневное чтение Розария.¹²⁵⁵ В 1931 году о. Паттен добился выведения святилища из-под епископской

¹²⁴⁹ Book of Common Prayer. P. 19–20.

¹²⁵⁰ А именно: Очищение Пресвятой Девы Марии (2 февраля); Благовещение Марии (25 марта); Посещение Пресвятой Девы Марии (2 июля); Рождество Пресвятой Девы Марии (8 сентября); Зачатие Пресвятой Девы Марии (8 декабря). (Book of Common Prayer. P. xxii, xxiii, xxvii, xxix, xxxii.)

¹²⁵¹ The Devotions of Bishop Andrewes (Graece et Latine) / Ed. Veale H. London: Elliot Stock, 1895. P. 132–133.

¹²⁵² *Intemeratus* – нетронутый, незапятнанный, неоскверненный, безукоризненный.

¹²⁵³ *Immaculatus* – незапятнанный; непорочный, чистый.

¹²⁵⁴ Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 356.

¹²⁵⁵ Ibid.

юрисдикции.¹²⁵⁶ В этом же году был создан «колледж хранителей» (*college of guardians*): девять клириков¹²⁵⁷ и восемь мирян¹²⁵⁸ вошли в его первый состав.¹²⁵⁹ Первое организованное паломничество состоялось 6 июля 1922 года, когда была освящена статуя Девы Марии Уолсингемской. С 1925 года они становятся постоянным явлением.¹²⁶⁰ Ежегодное паломничество в День Святого Духа (*Whit Monday*) в 1938 году собрало около 6000 паломников.¹²⁶¹

Изменения происходили и в литургическом аспекте почитания Девы Марии. После неудачной попытки ревизии Книги общей молитвы 1920-х годов Генеральный Синод Церкви Англии одобрил создание альтернативного служебника, который появился в 1980 году как «Альтернативный молитвенник» (*Alternative Service Book*)¹²⁶², но уже через 20 лет он был заменен новым молитвенником, «Общее богослужение» (*Common Worship*), который остается официально одобренной альтернативой Книге общей молитвы. Календарь «Общего богослужения» достаточно примечателен, когда речь идет о почитании Богородицы:

¹²⁵⁶ Ibid. P. 356–357.

¹²⁵⁷ А именно: Епископ Мовбрай О’Рорк (21 мая 1869 – 15 марта 1953); дом Денис Прайдо (16 сентября 1864 – 29 ноября 1934), аббат одного из первых бенедиктинских монастырей в Церкви Англии;

о. Олбан Баверсток (3 июля 1871 – 25 апреля 1950);

о. Генри Файнс-Клинтон (6 мая 1875 – 4 декабря 1959);

о. Реджинальд Кингдон (1868 – 26 апреля 1955);

о. Харфорд Лури (ум. 1 января 1940);

о. Альфред Паттен;

о. Хамфри Уитби (ум. 27 сентября 1948);

о. Роджер Уодхауз (24 сентября 1890 – 18 декабря 1959);

¹²⁵⁸ А именно: Найл Кэмпбелл, 10-й герцог Аргайл (16 февраля 1872 – 20 августа 1949), который с 1923 по 1949 годы являлся лордом-наместником¹²⁵⁸ Аргайла;

Чарльз Вуд, 2-й виконт Галифакс (7 июня 1839 – 19 января 1934), президент «Союза Английской Церкви» (1868–1919, 1927–1934);

сэр Уильям Милнер (2 октября 1893 – 29 марта 1960);

сэр Джон Бест-Шоу, 9-й баронет Бест-Шоу (ум. 26 февраля 1984);

о. Деррик Лингвуд (17 марта 1910 – 5 апреля 1972) стал хранителем святилища до своего рукоположения 23 сентября 1934 года;

Джордж Лонг (ум. 23 октября 1960);

Джон Бенсон (ум. 9 декабря 1978);

сэр Эрик МакЛаган (ум. 14 сентября 1951).

¹²⁵⁹ Our Lady’s Mirror, Autumn Number, 1931 [URL: www.walsinghamanglicanarchives.org.uk/1931-3olm.htm] (дата обращения 08.09.2014). Хотя материалы из архива святилища дают именно такие цифры, Н. Йейтс говорит лишь о восьми клириках и четырех мирянах: Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 357.

¹²⁶⁰ Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 356

¹²⁶¹ Our Lady’s Mirror, Summer Number, 1938 [URL: www.walsinghamanglicanarchives.org.uk/1938-2olm.htm#whitmonday] (дата обращения 08.09.2014); Yates N. Anglican Ritualism in Victorian Britain. P. 357.

¹²⁶² The Alternative Service Book 1980. Oxford: Oxford University Press, 1980.

- Для праздника Очищения Пресвятой Девы Марии (2 февраля), как и в календаре Римско-католической церкви, было избрано более христоцентричное название «Принесение во Храм» (*The Presentation of Christ in the Temple*).
- Посещение Пресвятой Девы Марии перенесено с традиционной для Римского Миссала Папы Пия V и Книги общей молитвы даты 2 июля на 31 мая, хотя «Общее богослужение» и оставляет традиционную дату в качестве альтернативы.
- В календарь «Общего богослужения» вернулось торжество 15 августа, которое указано просто как «Пресвятая Дева Мария» вместо традиционного «Вознесения Пресвятой Девы Марии».
- Благовещение (25 марта), Рождество Богородицы (8 сентября) и Зачатие Пресвятой Девы Марии (8 декабря) сохранились в календаре без изменений.

Если мы попробуем сравнить календари ряда христианских конфессий на предмет отражения в них представлений о Деве Марии, то мы получим следующую картину:

Праздник		РК Ц	ПЦ	ЦА	ЕЛЦЕР 1263	Церковь Ингрии 1264	СЕЛЦ ¹²⁶⁵
2 февраля	Очищение Пресвятой Девы Марии	+		+			
	Сретение	+	+	+	+	+	+
25 марта	Благовещение Пресвятой Девы Марии	+	+	+	+	+	+
2 июля	Посещение Пресвятой Девы Марии	+	-	+	+		
31 мая				+		+	+

¹²⁶³ Календарь на сайте Теологической семинарии Евангелическо-Лютеранской Церкви [URL: www.novosaratovka.org/calendar.java?id=1704921639] (дата обращения 08.09.2014)

¹²⁶⁴ Церковный календарь Церкви Ингрии [URL: http://www.elci.ru/index.php?option=com_sajgak_dailyreading&Itemid=684&task=show_list] (дата обращения 08.09.2014)

¹²⁶⁵ Церковный календарь Сибирской Евангелическо-Лютеранской Церкви [URL: www.lutheran.ru/download/2014final.pdf] (дата обращения 08.09.2014)

15 августа	Вознесение Пресвятой Девы Марии	+		+	-	-	
	Успение		+	+			+
8 сентября	Рождество Пресвятой Девы Марии	+	+	+	-	-	+
8 декабря	Непорочное зачатие Пресвятой Девы Марии	+	-	+	-	-	-

В завершение разговора обратимся к официальному отчету Англикано-Римско-Католической международной комиссии «Мария: благодать и надежда во Христе»¹²⁶⁶, в котором, в частности, обсуждается вопрос о вышеуказанных мариалогических догматах Католической церкви, которые составляют «богатую» мариологию. Несмотря на наличие определенных серьезных вопросов, решение которых является делом будущих переговоров, комиссия пришла к трем, на наш взгляд, принципиальным позициям в отношении догматов о Вознесении и Непорочном Зачатии Девы Марии:

а) Учение о том, что Бог взял Пресвятую Деву Марию в полноте ее личности (*fullness of her person*, т.е. вознесены были и ее тело, и ее душа – *И.Ф.*) во славу, является сообразным Писанию и должно пониматься только в свете Писания.¹²⁶⁷

б) Ввиду ее призвания стать матерью Бога (*the Holy One*), заслуги страстей Христовых «обратно в истории» достигают Марии, «глубин ее существа и самого ее раннего начала».¹²⁶⁸

в) Учение о Марии, изложенное в догматах о Вознесении и Непорочном Зачатии и понимаемое в рамках библейской парадигмы экономии благодати и надежды, совпадают с библейским учением и древней общей традицией.¹²⁶⁹

¹²⁶⁶ Mary: Grace and Hope in Christ. London: Continuum, 2006.

¹²⁶⁷ Ibid. P. 84-85.

¹²⁶⁸ Ibid. P. 85.

¹²⁶⁹ Mary: Grace and Hope in Christ. London: Continuum, 2006. P. 85.

Таким образом, из всего сказанного выше мы можем сделать следующие **выводы**:

- 1) Рассмотрение ряда тем, которые были предметом дискуссий между представителями Церкви Англии, с одной стороны, и ее критиками – с другой, показало, что, несмотря на ослабление ее вероучительной ортодоксии, основные аспекты последней продолжают сохраняться в ней не только на уровне исторических документов и трудов ее теологов различных столетий, но и находят выражение в современных документах.
- 2) Анализ истории литургической и ритуальной практики Церкви Англии помогли продемонстрировать ту роль, которую ритуал сыграл в сохранении идентичности Английской церкви, обеспечивая преемственность между до- и пост-реформационным периодами ее истории.
- 3) Ослабление вероучительной ортодоксии Церкви Англии отчетливо отразилось на ее литургической практике: отказ от принципа единообразия в области богослужебной и ритуальной, допущения вариативности и повышение степени произвольности в этих областях, демонстрируют повышенную размытость идентификационных границ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, нами было осуществлено комплексное описание феномена конфессиональной самоидентификации Церкви Англии. В рамках реализации этой задачи мы постарались ответить на ряд вопросов, и пришли к следующим обобщающим результатам:

- I. Наше исследование позволяет убедиться в том, что содержание ряда понятий традиционной историографии («протестантизм», «протестантская реформация», «англиканство» и т.п.) в приложении к английской религиозной истории требует существенного пересмотра. Понятие *protestant*, на наш взгляд, является наиболее неоднозначным: недостаточное внимание к тому факту, что в Англии XVI – XIX вв. оно обладало значением совершенно отличным от континентального, может привести (и уже приводило) к подмене понятий при описании Церкви Англии как «кафолической и реформированной», когда «реформированный» элемент идентичности Английской церкви интерпретируется как «протестантский», а сам этот термин понимается в рамках традиционной историографии. В результате, рассмотрение истории Церкви Англии через подобную призму приводит к эквивокации указанных значений слова *protestant*.
- II. Использование понятия *Anglican*, как показало наше исследование, также составляет определенную проблему в силу наличия у него, исторически, двух значений:
 - а) «Церковь Англии»; «относящийся к государственной церкви Англии»;
 - б) «имеющий отношение к любой церкви, связанной с Церковью Англии узами евхаристического общения или истории».

Смещение этих значений в рамках одного понятия приводит к очевидным сложностям в его употреблении. Более того, данное понятие не имеет своего юридического статуса в Церкви Англии: она ни в одном из

своих официальных документов не применяет по отношению к себе это определение. В Англиканском Сообществе понятие *Anglican* фигурирует в названии организации; оно было впервые употреблено в резолюциях Первой Ламбетской конференции 1867 года, однако ни в отношении самого названия (*Anglican Communion*), ни в отношении части оногo (*Anglican*), нигде не оговаривается их юридическое (или иное) содержание. Автоматическое же приложение понятия *Anglican* к церквям-членам Сообщества лишь усложняет проблему, так как эkkлесиология этих церквей, зачастую, достаточно серьезно отличается от церкви к церкви: можно с уверенностью утверждать, что не существует «англиканской эkkлесиологии», общей для Англиканского Сообщества.

Более того, понятие *Anglican* применяется не только для обозначения церквей-членов Сообщества, но и к ряду церквей и движений, которые никоим образом с последним не связаны. Например, так называемое «Истинное англиканское движение» (*The Continuing Anglican movement*), которое рождается в 1977 году как реакция на решение Епископальной церкви США о допущении женщин к священническому сану. Представители этого движения претендуют на аутентичность своей англиканской идентичности в противоположность, по их мнению, тому «типу» Англиканства, который воплощает собой Англиканское Сообщество. И если для последнего важным аспектом его англиканской идентичности является общение (в первую очередь евхаристическое) с Архиепископом Кентерберийским, то для первых такой необходимости нет ввиду их убежденности в схизматическом характере его власти после решения Церкви Англии о допущении женщин к священническому служению в 1990-х гг.

III. Сформировавшаяся в XVII веке конфессиональная идентичность Церкви Англии прошла в последующие два столетия процесс постепенного распада. В последнем присутствовали два взаимосвязанных аспекта:

(а) внутренним (образование церковных партий и постепенная маргинализация сторонников ортодоксии) и

(б) внешним (изменение положения Церкви Англии в рамках социально-политического и конституционно-правового контекстов). Взаимосвязанность этих аспектов определяла весь процесс самоидентификации Церкви Англии с конца XVII века и до наших дней. Применение к данной ситуации правила Зиммеля («Степень внутренней связанности группы зависит от степени внешнего давления»)¹²⁷⁰ позволяет объяснить процесс самоидентификации Церкви Англии, в рамках которого наблюдается постепенное ослабление ее групповой идентичности.

IV. Учитывая раскрытую нами сложность в использовании понятия *Anglican*, выявленную нами ортодоксию Церкви Англии, а также особые отношения и интегральную связь между последней и британской Коронай, можно утверждать, что Церковь Англии не является «англиканской церковью» в том же смысле, в котором англиканскими являются иные члены Англиканского Сообщества или «Истинного англиканского движения». И не только в силу разницы эклесиологий, но и в силу того, что она, единственная из церквей-членов Сообщества, обладает государственным статусом: в первую очередь, ввиду особых отношений с британской Коронай. Этот статус определяет конституционное положение, роль этой церкви в Королевстве и британском обществе и, таким образом, один из важнейших аспектов ее идентичности и самопонимания.

V. Принимая во внимание отмеченную нами связь между идентичностью, эклесиологией и историей, а также отсутствие единой «англиканской эклесиологии», можно констатировать наличие нескольких типов эклесиологии, которые возможно назвать «англиканскими»:

- 1) собственно «английская» эклесиология, находящая свое выражение в Церкви Англии;
- 2) «британская», воплотившаяся в тех англиканских церквях, которые находились под непосредственным влиянием Церкви Англии (речь идет о

¹²⁷⁰ Цит. по: *Eriksen T.H. Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict: The Significance of Personal Experience // Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction. Vol. 3 / Ed. Ashmore R. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 63; Эриксен Т.Х. Что такое антропология? С. 217.*

реформированных церквях Британских островов: Шотландской епископальной церкви, Церкви Уэльса и Церкви Ирландии) или появились в результате британской колониальной экспансии и, вместе с ней, миссионерской деятельности представителей Государственной церкви.

- 3) «американская» эклесиология Епископальной Церкви в США и церквей, образовавшихся в результате ее миссионерской деятельности.
- 4) «смешанная» эклесиология, доминирующая в «Истинном английском движении» (а также некоторых церквях, которые не принадлежат к этому движению, поскольку образовались еще в XIX веке). Данный тип мы выделяем в качестве теоретического, так как членами этого движения являются церкви, отделившиеся от Церкви Англии или Епископальной Церкви в США.

Конфессиональная ортодоксия Английской церкви, формировавшаяся с конца XVI – начала XVII вв., складывалась в результате сильнейшего давления (здесь, учитывая взаимосвязанность национальной и религиозной идентичностей, речь идет о давлении политико-религиозном) как извне, со стороны Католической церкви и католических государств (Испании, Франции), так и изнутри, со стороны радикальных сторонников реформы, пуритан и, особенно в 1640-е – 1650-е годы, контролируемого ими Парламента.

В XVIII–XIX вв. уменьшается внешнее (иностранное) давление и изменяется, в результате двух «конституционных революций» (1689 г. и 1829-1833 гг. соответственно), конфигурация сил внутри страны и церкви. Партикуляризация ортодоксального церковного единства, наблюдаемая особенно ярко в XVIII веке, усиливает давление внутри Церкви Англии (по линии «ортодоксия – латитудинарианство», а с определенного момента и по линии «ортодоксия – евангелическое движение»), что приводит к внутренней консолидации церковных партий и усилению их оппозиционности друг к другу. Политизация же церковных партий в этом столетии ведет к усилению давления на церковь со стороны государства, что ведет к постепенному

слиянию «политического» и «религиозного» дискурсов: либерализация и большой плюрализм первого неизбежно отражался на либерализации и повышении плюрализма второго.

В XIX–XX вв. мы не только наблюдаем еще большую партикуляризацию в рамках Церкви Англии, но и возрастающую маргинализацию ортодоксального дискурса. Появление в рамках партии ортодоксов Оксфордского движения, его беспрецедентное влияние на Церковь Англии, привело не только к обновлению церковной терминологии, но и кардинальным образом изменило внутрицерковную расстановку сил. Выросший из трактарианского движения англо-католицизм постепенно ассимилирует в себе большую часть ортодоксальной партии. (Окончательная маргинализация последней произойдет, когда в 2000 году в Церкви Англии завершится литургическая реформа, лишившая Книгу общей молитвы ее литургической монополии, положив *de jure* и *de facto* конец концепции единообразия в богослужебной области).

В XX веке окончательно складывается существующая в Церкви Англии и по сей день ситуация. Усиление влияния либеральной теологии привело к распаду как «католической», так и евангелической партий на консервативные и либеральные секции. С 1960-х годов эта картина дополняется появлением харизматического движения в Церкви Англии. Наглядно данную картину можно представить в виде нижеследующей схемы:



И хотя было бы ошибочным полагать, что эти группы находятся в строгой изоляции друг от друга, тем не менее, противостояние между этими группами, обладающими своим пониманием истории, эклесиологии и, соответственно, идентичности Церкви Англии, демонстрирует степень разнородности внутри данной организации. Вопрос о допустимости рукоположения женщин продемонстрировал степень разобщенности и взаимосвязи между этими секторами: если консервативные секции католического и евангелического сектора выступали и выступают единым фронтом против женских ординаций (расходясь лишь в своих аргументах), то либеральные секции тех же секторов объединяются в поддержку оных. Все это дает нам картину размытости границ конфессиональной идентичности Церкви Англии наших дней. Исходя из всего этого, мы полагаем, что попытки многих лидеров и богословов Церкви Англии утверждать отсутствие у нее специфического богословия и представлять ее в качестве «церкви-моста» между Католической, Православной и «протестантскими» церквями, являются результатом этой размытости.

Перспективы дальнейшего исследования. Некоторые из затронутых нами тем требуют более детального рассмотрения и дальнейшего исследования. Мы постарались оговорить те аспекты, которые, по-нашему мнению, имеют непосредственное отношение к теме и содержанию нашей работы, верифицировав теорию К. Подмора. Особого внимания в качестве перспективы дальнейшего исследования требует рассмотрение Боннского соглашения (1931 г.) между Церковью Англии и Старокатолическими церквями Утрехтской унии, подписание которого привело к установлению полного евхаристического общения между этими церквями, а также примера Сообщества Порво (*Porvoo Communion*) как первого случая вступления Церковью Англии в евхаристическое (но не полное каноническое) общение с лютеранскими церквями Севера Европы.

В свете сделанных нами наблюдений и выводов дальнейшего научного осмысления требуют дебаты об идентичности Церкви Англии и

Англиканского Сообщества, осложняющиеся ныне процессом эмансипации женщин и гомосексуалов, развитием церковного феминизма и деятельностью христианских организаций, выступающих за права сексуальных меньшинств в Церкви. Эти явления современной церковной жизни в Англии имеют серьезные эклесиологические импликации, которые касаются не только глубинных аспектов идентичности и самопонимания Церкви Англии, но и неизбежно затрагивают различные аспекты межцерковного диалога, вызывая у исследователей серьезные сомнения в его результативности. Принятое Генеральным Синодом Церкви Англии 14 июля 2014 года решение о допущении женщин к епископскому служению вызвало, по сути, негативную реакцию со стороны Римско-католической и поместных православных церквей, поставив, вероятно, непреодолимую преграду на пути достижения видимого единства между этими церквями. Последнее касается непосредственно и нашей страны. Контакты между Церковью Англии и Русской Православной церковью начались еще в XIX веке, инспирируемые, с одной стороны, деятельностью представителей Оксфордского движения и его преемников, а с другой – интересом к Английской церкви со стороны многих представителей русского Православия, в том числе и зарубежного (РПЦЗ). РПЦ, несмотря на свое в целом позитивное и дружественное отношение к Церкви Англии, всегда занимала в диалоге между последней и остальными православными церквями осторожную позицию.

Если проследить хронологию событий, выявляется интересная тенденция. Так, 28 июля 1922 года Святейший Синод Вселенского патриархата принял резолюцию, в которой признавалась действительность рукоположений Английской церкви.¹²⁷¹ В августе 1922 года Вселенский Патриарх Мелетий IV (Метаксакис) направил в адрес поместных православных церквей специальное обращение, в котором предлагал рассмотреть возможность аналогичного признания.¹²⁷² Московский

¹²⁷¹ *Monks J. Relations between Anglicans and Orthodox: Their Theological Development // Theological Studies, 1946, vol. 7.3. P. 429.*

¹²⁷² *Monks J. Relations between Anglicans and Orthodox. P. 429.*

патриархат и еще ряд церквей приняли решение о невозможности такого шага. Ввиду того, что признание рукоположений Церкви Англии Константинополем, Александрией, Иерусалимом, Кипром и Румынией¹²⁷³ не были отозваны/аннулированы, несмотря на допущение женщин к священническим ординациям в Церкви Англии, это не только возвращает нас к проблеме (в основном теологической) статуса англиканских ординаций в католическом и православном вероучительном дискурсе, но и ставит вопрос о единстве эклесиологических взглядов между поместными православными церквями наиболее остро.

Особенно заметны в последние несколько десятилетий очевидные трансформации в вероучении, литургической практике и эклесиологии Церкви Англии, которые являются манифестацией процесса трансформации самой идентичности этой церкви. Именно в этой связи наиболее острым становится вопрос о наличии в Английской церкви четкой вероучительной ортодоксии, выраженной не только в унифицированной литургической практике, но и в официальных документах. Начавшийся в XVIII веке процесс своеобразного «гетерогенеза» в Церкви Англии, который стал наиболее ярко проявляться с 20-х – 30-х годов XIX века, в плюралистичном XX веке привел к тому, что вероучительная ортодоксия, сформировавшаяся в конце XVI – XVII вв., подверглась маргинализации. Плюралистичность и поляризованность позиций внутри Церкви Англии отражается как на ее внутреннем состоянии, так и на ее отношениях с партнерами по пан-англиканскому и экуменическому диалогам.

¹²⁷³ Тем не менее, 27 февраля 1923 года Патриарх Иерусалимский Дамиан I сообщил архиепископу Кентерберийскому Рэндаллу Дэвидсону о признании рукоположений Английской церкви. (*Monks J. Relations between Anglicans and Orthodox*. P. 429.)

7 марта 1923 года предстоятель Кипрской православной церкви архиепископ Кирилл III направил Константинопольскому патриарху письмо, в котором сообщал о признании действительности иерархии Церкви Англии. (*Monks J. Relations between Anglicans and Orthodox*. P. 429.)

По результатам Ламбетской конференции 1930 года, Патриархат Александрии принял решение признать действительность рукоположений Церкви Англии. (*Monks J. Relations between Anglicans and Orthodox*. P. 441.)

20 марта 1936 года Святейший Синод Румынской православной церкви принял решение о признании английской иерархии, о чем Патриарх Мирон (Кристя) сообщил лично архиепископу Кентерберийскому Козмо Лангу во время своего визита в Лондон в июле 1936 года. (*Documents related to the Rumanian Recognition of Anglican Orders // The Christian East*. 1937, July. P. 6-10.)

Итак, в нашем исследовании мы пытались показать, что ключом к пониманию конфессиональной самоидентификации Церкви Англии является ее история и эkkлесиология. Утверждение выдающегося французского историка Филиппа Арьеса: «История – фундаментальный элемент духовного существования римско-католической церкви»¹²⁷⁴ более чем приложимо к Церкви Англии – об этом писал Ричард Хукер, рассуждавший о природе и авторитете Церкви; эта идея имплицитна той историко-эkkлесиологической преемственности, которую К. Подмор выделил в качестве одного из трех аспектов идентичности Церкви Англии.

¹²⁷⁴ Арьес Ф. *Время истории* / Пер. с франц. и примеч. Неклюдовой М. М.: ОГИ, 2011. С. 81.

АББРЕВИАТУРЫ И СОКРАЩЕНИЯ

Для простоты отсылки к источникам ниже приводится список принятых сокращений и соответствующих источников:

Труды св. Августина Гиппонского:

- **De Correptione et Gratia:** *Aurelius Augustinus*. De Correptione et Gratia // Patrologiae cursus completus (Series latina), ed. Migne J., vol. 44, col. 914 – 946, P., 1863.
- **De Dono Perseverantiae:** *Aurelius Augustinus*. De Dono Perseverantiae // Patrologiae cursus completus, ed. Migne J. , vol. 45, col. 993 – 1035, P., 1865.
- **De Gratia Christi:** *Aurelius Augustinus*. De Gratia Christi [et De Peccato Originali contra Pelagium et Coelestinum] // Patrologiae cursus completus (Series latina), ed. Migne J., vol. 44, col. 345 – 410, Paris, 1863.
- **De Gratia et Libero Arbitrio:** *Aurelius Augustinus*. De Gratia et Libero Arbitrio [ad Valentinum] // Patrologiae cursus completus (Series latina), ed. Migne J., vol. 44, col. 881 – 912, Paris, 1863.
- **De Natura et Gratia:** *Aurelius Augustinus*. De Natura et Gratia [ad Timasium et Jacobum contra Pelagium], col. 247 – 290. // Patrologiae cursus completus (Series latina), ed. Migne J., vol. 44, col. 247 – 290, Paris, 1863.
- **De Praedestinatione Sanctorum:** *Aurelius Augustinus*. De Praedestinatione Sanctorum, col. 959 – 992. // Patrologiae cursus completus (Series latina), ed. Migne J. , vol. 44, col. 959 – 992, Paris, 1863
- **De Spiritu et Littera:** *Aurelius Augustinus*. De Spiritu et Littera // Patrologiae cursus completus (Series latina), ed. Migne J., vol. 44, col. 199 – 246, Paris, 1863.

«Сумма Теологии» св. Фомы Аквинского:

ST Ia:

Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. I: Часть первая. Вопросы 1–64. Пер. с лат. Апполонова А.В. / Под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. – М.: Издатель Савин С.А., 2006

Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. II: Часть первая. Вопросы 65–119. Пер. с лат. Апполонова А.В. / Под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. – М.: Издатель Савин С.А., 2007.

ST Ia-IIae:

Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. III: Первая часть Второй части. Вопросы 1–67. / пер. с лат. Апполонова А.В. – М.: Сигнум Веритатис, 2008.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. IV: Первая часть Второй части. Вопросы 68–114. Пер. с лат. Апполонова А.В. / Под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.

ST IIa-IIae и **ST IIIa** цитируются по Corpus Thomisticum:
<http://www.corpusthomisticum.org/>

Оригинальный латинский текст «**Книги Согласия**» по изданию Concordia Triglotta: Libri symbolici Ecclesiae Lutheranae, St. Louis: Concordia Publishing House, Mo., 1921. Приводимый в ряде мест русский перевод цитируется по русскому переводу «Книги согласия»¹²⁷⁵:

- **Apologia Confessionis**: Аппология Аугсбургского вероисповедания
- **Epitome Articulorum**: Конспективное изложение «формулы согласия»
- **Solida Declaratio**: Детальное изложение «формулы согласия»
- **Confessio Augustana**: Аугсбургское вероисповедание

Оригинальный латинский текст «**Наставление в христианской вере**» *Жана Кальвина* цитируется по *Ioannes Calvines. Institutio Christianae Religionis // Corpus Reformatorum, vol. XXX, col. 31 – 744 – Ioannis Calvinii Opera Quae Supersunt Omnia, vol. II. Ed. Baum G., Cunitz E., Reuss E., Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1864.*

Оригинальный латинский текст работ *Готтшалька из Орбэ*:

¹²⁷⁵ Книга Согласия. М.: Фонд «Лютеранское Наследие», 1998-2011.

- **Confessio:** *Gotteschalculus Orbacensis. Confessio Post Haeresim Damnata* // *Patrologiae cursus completus (Series latina)*, ed. Migne J., vol. 121, col. 347 – 350, Paris, 1880.

- **Confessio Prolixior:** *Gotteschalculus Orbacensis. Confessio Prolixior* // *Patrologiae cursus completus (Series latina)*, ed. Migne J., vol. 121, col. 349 – 366, Paris, 1880.

Работы *Ричарда Хукера* цитируются по классическому изданию под редакцией Джона Кибла: *Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an Account of His Life and Death by Isaac Walton. Arranged by the Rev. John Keble MA. 7th edition revised by the Very Rev. R.W. Church and the Rev. F. Paget, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1888.* Русский перевод осуществлен автором.

LEP: Of the Laws of Ecclesiastical Polity

Serm II: A Learned Discourse of Justification, Works, and how the foundation of Faith is overthrown.

Answer to Travers: Mr. Hooker's answer to the Supplication that Mr. Travers made to the Council.

Тексты *39 статей, Книги общей молитвы и Ординала* приводятся по кембриджскому изданию *The Book of Common Prayer, Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 2004:*

Articles of Religion: 39 статей англиканского вероисповедания.¹²⁷⁶

¹²⁷⁶ Ввиду терминологической проблематики, которую мы продемонстрировали в данной работе, а также собственно оригинального названия источника *The [Thirty-Nine] Articles of Religion*, в котором отсутствует понятие «англиканский» мы считаем, что зафиксированное в традиционной отечественной историографии наименование «39 статей англиканского вероисповедания» не является адекватным.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

1. VII Ламбетская конференция. Резолюция 49. 1930 [URL: <http://www.lambethconference.org/resolutions/1930/1930-49.cfm>] (дата обращения 08.09.2014)
2. Англосаксонская хроника / Пер. с др.-англ. Метлицкой З.Ю. СПб.: Евразия, 2010.
3. Документы II Ватиканского Собора. М.: Paoline, 2004.
4. *Иоанн Дамаскин*. Источник знания. СПб.: Наука, 2006.
5. Календарь на сайте Теологической семинарии Евангелическо-Лютеранской Церкви [URL: www.novosaratovka.org/calendar.java?id=1704921639] (дата обращения 08.09.2014)
6. Церковный календарь Церкви Ингрии [URL: http://www.elci.ru/index.php?option=com_sajgak_dailyreading&Itemid=684&task=show_list]
7. Церковный календарь Сибирской Евангелическо-Лютеранской Церкви [URL: www.lutheran.ru/download/2014final.pdf] (дата обращения 08.09.2014)
8. Книга согласия. М.: Фонд «Лютеранское Наследие», 1998–2011.
9. Кодекс канонического права. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
10. *Лиутпранд Кремонский*. Антаподосис; Книга об Оттоне; Отчет о посольстве в Константинополь. 2-е изд., исправл. и дополн. / Пер. с лат. и комм. И.В. Дьяконова, ред. И.А. Настенко. М.: «SPSL»-«Русская панорама», 2012.
11. *Лютер М.* Избранные сочинения. СПб.: Центр христианской литературы и информации, 1997.

12. Памятники истории Англии XI – XIII вв. Билингва / Пер. с лат. Введ. Петрушевского Д.М. Изд. 2-е, испр. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.
13. *Филарет (Дроздов), митрополит Московский*. Пространный христианский катихизис Православной кафолической восточной церкви. М.: Сибирская благовонница, 2008.
14. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Т. I: Часть первая. Вопросы 1–64 / Пер. с лат. Апполонова А.В. Под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. М.: Издатель Савин С.А., 2006.
15. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Т. II: Часть первая. Вопросы 65–119 / Пер. с лат. Апполонова А.В. Под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. М.: Издатель Савин С.А., 2007.
16. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Т. III: Первая часть Второй части. Вопросы 1–67 / Пер. с лат. Апполонова А.В. М.: Сигнум Веритатис, 2008.
17. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Т. IV: Первая часть Второй части. Вопросы 68–114 / Пер. с лат. Апполонова А.В. Под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.
18. Act for Exempting their Majestyes' Protestant Subjects dissenting from the Church of England from the Penalties of certaine Lawes. [URL: <http://www.british-history.ac.uk/statutes-realm/vol6/pp74-76>] (дата обращения 08.09.2014)
19. Act of Settlement 1701 [URL: <http://www.legislation.gov.uk/aep/Will3/12-13/2>] (Дата обращения 08.09.2014)
20. Act of Supremacy 1558, Section VIII [URL: <http://www.legislation.gov.uk/aep/Eliz1/1/1/section/VIII>] (дата обращения 08.09.2014)
21. Act of Uniformity 1662 [URL: <http://www.british-history.ac.uk/statutes-realm/vol5/pp364-370>] (дата обращения 08.09.2014)
22. Acts of the Privy Council of England, vols. I–XLVI / Ed. J.R. Dasent, E.G. Atkinson, J.V. Lyle, R.F. Monger, P.A. Penfold. London, 1890–1964.

23. Alfred, king of the English, to Heahferth, minister; grant of 8 hides (mansae) at Worthy // London, British Library, Add. 15350, ff. 89v – 90r. S 351 [URL: <http://www.esawyer.org.uk/charter/351.html#>] (дата обращения 08.09.2014)
24. *Alternative Service Book* 1980. Oxford: Oxford University Press, 1980.
25. *Andrewes L. A Pattern of Catechistical Doctrine, and other Minor Works.* Oxford: John Henry Parker, 1846.
26. *Andrewes L. Ninety-Six Sermons by the Right Honourable and Reverend Father in God, Lancelot Andrewes, sometime Lord Bishop of Winchester, vol. I, 1878; vol. III–V, 1875–1880.* Oxford: John Henry Parker.
27. *Andrewes L. Opuscula quaedam posthuma.* Oxonii: Johannes Henricus Parker, 1852.
28. *Andrewes L. Responsio ad Apologiam Cardinalis Bellarmini.* Oxford: John Henry Parker, 1851.
29. *Answer of the Archbishops of England to The Apostolic Letter of Pope Leo XIII [Saepius Officio].* London: Longmans, Green, and Co., 1897.
30. *Apostolicae Curae // Brandi S.M. A last word on Anglican Ordinations.* New York: The American Ecclesiastical Review, 1897. P. 5–37.
31. *Appointment of Bishops Act 1533 [1533 c. 20 (Regnal. 25_Hen_8)]* [URL: www.legislation.gov.uk/aep/Hen8/25/20/section/III]
32. *ARCIC's clarifications of certain aspects of the Agreed Statements on Eucharist and Ministry.* 1993 [URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_199309_clarifications-arcici_en.html] (дата обращения 08.09.2014)
33. *Arnulfus Mediolanensis. Liber gestarum recentium / Ed. Zey C. // Monumenta Germaniae historica. Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. Vol. 67.* Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1994.
34. *Aurelius Augustinus. De Correptione et Gratia // Patrologiae cursus completus (Series latina) / Ed. Migne J. Vol. 44, col. 914–946.* Paris, 1863.

35. *Aurelius Augustinus*. De Dono Perseverantiae // Patrologiae cursus completus / Ed. Migne J. Vol. 45, col. 993–1035. Paris, 1865.
36. *Aurelius Augustinus*. De Gratia Christi [et De Peccato Originali contra Pelagium et Coelestinum] // Patrologiae cursus completus (Series latina) / Ed. Migne J. Vol. 44, col. 345–410. Paris, 1863.
37. *Aurelius Augustinus*. De Gratia et Libero Arbitrio [ad Valentinum] // Patrologiae cursus completus (Series latina) / Ed. Migne J. Vol. 44, col. 881–912. Paris, 1863.
38. *Aurelius Augustinus*. De Natura et Gratia [ad Timasium et Jacobum contra Pelagium] // Patrologiae cursus completus (Series latina) / Ed. Migne J. Vol. 44, col. 247–290. Paris, 1863.
39. *Aurelius Augustinus*. De Praedestinatione Sanctorum // Patrologiae cursus completus (Series latina) / Ed. Migne J. Vol. 44, col. 959–992. Paris, 1863.
40. *Aurelius Augustinus*. De Spiritu et Littera // Patrologiae cursus completus (Series latina) / Ed. Migne J. Vol. 44, col. 199–246. Paris, 1863.
41. *Benedict XVI*. Apostolic letter motu proprio ‘Omnium in Mente’, 2009 [URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_en.html](дата обращения 08.09.2014)
42. Bill of Rights 1689 [URL: <http://www.legislation.gov.uk/aep/WillandMarSess2/1/2/data.pdf>] (дата обращения 08.09.2014)
43. Bishops in Communion. London: Church House Publishing, 2000.
44. *Blackburne F*. The Works, Theological and Miscellaneous, (Including some pieces, not before printed,) of Francis Blackburne, M.A. Late Rector of Richmond, and Archdeacon of Cleveland. Vol I. Cambridge: B. Flower, 1804.
45. *Blackstone W*. Commentaries on the Laws of England. In IV vols. Oxford: Clarendon Press, 1768–1770.
46. Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church according to the Use of the Protestant Episcopal

- Church in the United State of America. New York: Printed for Convention, 1892.
47. Book of Common Prayer. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
 48. Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, and 1662 / Ed. Cummings B. Oxford: Oxford University Press, 2011. The British Monarchy [URL: <http://www.royal.gov.uk>] (дата обращения 08.09.2014)
 49. *Bramhall J.* The Works. Vol. I-V. Oxford: John Henry Parker, 1842–1845.
 50. *Browne T.* Religio Medici and Other Essays. Manchester: Sherrat and Hughes, 1902.
 51. A Call to Unanimity in the Established Church, by a Clerical Member. London: W. Syle, 1816.
 52. Canons of the Church of England. London: Church House Publishing, 2000.
 53. *Chapman G., Jonson B., Marston J.* *Eastward Hoe*. As It was playd in the Black-friers V.i. London: William Aspley, 1605.
 54. Character of a Low-Church-man: Drawn in an Answer to the True Character of a Church-man. [Sine loco] Printed in the Year 1702.
 55. Charters and documents illustrating the history of the Cathedral, city, and diocese of Salisbury, in the twelfth and thirteenth centuries / Ed. Jones W.R. London: Eyre and Spottiswoode, 1891.
 56. Church and State: Being the Report of a Commission Appointed by the Church Assembly in June, 1949. London: Church Information Board of the Church Assembly, 1952.
 57. Church of England (Worship and Doctrine) Measure 1974 (№3), section 2, (1) [URL: <http://www.legislation.gov.uk/ukcm/1974/3/section/2>] (дата обращения 08.09.2014)
 58. Church of England Assembly (Powers) 1919, section 1, (5) [URL: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Geo5/9-10/76/section/1>] (дата обращения 08.09.2014)
 59. Church of England Quarterly Review. Vol. XIV. London: William Edward Painter, 1843.

60. Church of the Triune God. London: The Anglican Communion Office, 2006.
61. Clerical Subscription Act 1865, c. 122, section 1 [URL: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Vict/28-29/122/section/1/enacted>] (дата обращения 08.09.2014)
62. Common Worship. Services and Prayers for the Church of England. London: Church House Publishing, 2000.
63. Complete Works of William Shakespeare / Ed. Bullen A.H. London: CRW Publishing Ltd., 2005.
64. Concillorum antiquorum Galliae supplementa / Ed. Jac. Sirmondo. Paris: apud Societatem Typographicam Librorum Officii Ecclesiastici, 1666.
65. Concordia Triglotta: Libri symbolici Ecclesiae Lutheranae. St. Louis: Concordia Publishing House, Mo., 1921.
66. Constitution of the Diocese in Europe 1995, par. 48 [URL: <http://europe.anglican.org/diocesan-handbook/constitution-of-the-diocese-in-europe-1995>] (дата обращения 08.09.2014)
67. Constitutions and canons ecclesiastical, 1640 // Synodalia / Ed. Cardwell E. Oxford, 1842. P. 380–415.
68. Constitutions and Canons Ecclesiastical. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1900.
69. Constitutions of Clarendon // Select Charters and Other Illustrations of English Constitutional History / Ed. Davis H.W.C. Oxford: Clarendon Press, 1913. P. 161–167.
70. A copy of the Royal Charter and Statutes of the Society of Antiquaries of London. London: K.B. Nichols and Son, 1837.
71. *Cranmer T.* Reformatio legum ecclesiasticarum. Londini, 1641.
72. Dictionary of National Biography. Vol. XLVI. London: Macmillan and Co., 1896.
73. Dogmatic Canons and Decrees. Authorized translation of the Dogmatic Decrees of the Council of Trent, the Decree on the Immaculate Conception, the

- Syllabus of Pope Pius IX, and the Decrees of the Vatican Council. New York: The Devin-Adair Company, 1912.
74. Devotions of Bishop Andrewes (Graece et Latine) / Ed. Veale H. London: Elliot Stock, 1895.
 75. Documents Illustrative of English Church History / Ed. Gee H., Hardy W.J. London: Macmillan and Co., Limited, 1914.
 76. Documents of the Christian Church / Ed. Bettenson H., Maunder C. Oxford: Oxford University Press, 2011.
 77. Dublin Agreed Statement. 1984 [URL: http://www.anglicancommunion.org/media/103812/the_dublin_statement.pdf] (дата обращения 08.09.2014)
 78. Eadmeri Historia Novorum in Anglia, et Opuscula Duo De Vita Sancti Anselmi et Quibusdam Miraculis Ejus / Ed. Rule M. London: Longman and Co., 1884 (Rolls Series).
 79. Enchiridion Symbolorum et Definitionum quae in rebus fidei et morum a Conciliis Oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt / Ed. Dr. H. Denzinger. Wingeburgi: Sumptibus Stahelianis, 1854.
 80. Encyclopaedia Metropolitana; or, Universal Dictionary of Knowledge / Ed. Smedley E., Rose H.J., Rose H.J. Vol. XIII. London: B. Fellowes, 1845.
 81. English Coronation Records / Ed. Legg L., London: Archibald Constable & Co. Ltd, 1901.
 82. Epistolae Cantuarienses: the letters of the prior and convent of Christ Church, Canterbury / Ed. Stubbs W. Vol. II. London: Longman and Co, 1865 (Rolls Series).
 83. Epistolae Ho-Elinae. The Familiar Letters of James Howell. In IV vols. Vol. III. Boston & New York: Houghton, Mifflin and Co., 1907.
 84. Eucharist: Sacrament of Unity. London: Church House Publishing, 2001.
 85. Eucharistic Doctrine – Elucidation. 1979 [URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-

- [docs/rc_pc_chrstuni_doc_1979_eucharistic-elucidation_en.html](#)] (дата обращения 08.09.2014)
86. Eucharistic Doctrine. 1971 [URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1971_eucharistic-doctrine_en.html] (дата обращения 08.09.2014)
87. First Report of the Joint Committee on Draft Civil Contingencies Bill [URL: <http://www.publications.parliament.uk/pa/jt200203/jtselect/jtdcc/184/18402.htm>]
88. The Fourth World Conference of Faith and Order / Eds. Rodger P.C., Vischer L. Montreal, 1963 // Faith and Order Paper № 42. London: SCM Press, 1964.
89. *Gerardus Cameracensis Episcopus I. Acta Synodi Atrebatensis* [in Manichaeos] // Patrologiae cursus completus (Series latina) / Ed. Migne J. Vol. 142, col. 1269–1312. Paris, 1880.
90. *Giraldus Cambrensis. De Invectionibus* // Y Cymmrodor: the magazine of the Honourable Society of Cymmrodorion. Vol. XXX / Ed. Davies W.S. London: Issued by the Society, 1920.
91. *Gotteschalculus Orbacensis. Confessio Post Haeresim Damnatam* // Patrologiae cursus completus (Series latina) / Ed. Migne J. Vol. 121, col. 347–350. Paris, 1880.
92. *Gotteschalculus Orbacensis. Confessio Prolixior* // Patrologiae cursus completus (Series latina) / Ed. Migne J. Vol. 121, col. 349–366. Paris, 1880.
93. *Grant J. A Summary of the History of the English Church. IV vols.* London: J. Hatchard and Son, 1811–1825.
94. *Gresley W. A Second Statement on the Real Danger of the Church of England.* London: James Burns, 17 Portman Street, Portman Sq., 1846.
95. *Gresley W. Anglo-Catholicism. A Short Treatise on the Theory of The English Church.* London: James Burns, 1844.
96. *Gresley W. Real Danger of the Church of England.* London: James Burns, 17 Portman Street, Portman Sq., 1846.

97. *Guillim J.* A Display of Heraldry. London: T.W., 1724.
98. *Historians of the Church of York* / Ed. Reine J. Vol. II. London: Longman and Co., 1886 (Rolls Series).
99. *Hurst J.F.* The Elizabethan Settlement of the Church of England // *The American Journal of Theology*. 1899, vol. 3.4. P. 679–694.
100. *Ignatius Antiochenus.* Epistola ad Smyrnaeos // *Patrologiae cursus completus (Series graeca)* / Ed. Migne J. Vol. V, col. 839–858. Paris, 1857.
101. *Ignatius Antiochenus.* Epistola ad Trallianos // *Patrologiae cursus completus (Series graeca)* / Ed. Migne J. Vol. V, col. 777–800. Paris, 1857.
102. Interview 53: The Archbishop of Canterbury, the Most Rev'd Justin Welby talks to Canon Ian Ellis, 3rd October 2014 // *The Church of Ireland Gazette*. [URL: <http://www.gazette.ireland.anglican.org/audio/>]
103. *Ioannes Calvinus.* Institutio Christianae Religionis // *Corpus Reformationum*. Vol. XXX, col. 31–744. *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*. Vol. II / Ed. Baum G., Cunitz E., Reuss E. Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1864.
104. *James I.* The Political Works. Cambridge: Harvard University Press; Oxford: Oxford University Press, 1918.
105. *Jean Froissart.* Chroniques. Vol. 7. Osnabrück: Biblio-Verlag, 1967.
106. *John Paul II.* Ut Unum Sint, 1995 [URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint_en.html] (дата обращения 08.09.2014)
107. *Jones W.* Memoirs of the Life, Studies and Writings of the Rt Rev George Horne D.D. Late Lord Bishop of Norwich. London: J. Davis, Chancery-Lane, 1799.
108. *Harrab T.* Tassaradelphus, or the foure Brothers. [Lancashire?], 1616.
109. *Hoadly B.* The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ. London: White Hart, 1717.
110. *Hook W.F.* A Letter to the Right Reverend the Lord Bishop of Ripon, on the State of Parties in the Church of England. London: J.G.F. and J. Rivington, 1841.

111. *Keble J.* Adherence to the Apostolical Succession The Safest Course // Tracts for the Times. Vol. I. 1833–1834. London: Printed for J.G. & F. Rivington; Oxford: J.H. Parker, 1834.
112. *Keble J.* Sermons Academical and Occasional. Oxford: John Henry Parker, 1848.
113. E. Law to E.C. Disbrowe, 20 August 1825 // Lambeth Palace Library. Fulham Papers/Howley, vol. 4. P. 1013.
114. Lambeth Conference Response to the Final Report of ARCIC I. 1988 [URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1988_lambeth-response-arcici_en.html] (дата обращения 08.09.2014)
115. *Le Mesurier T.* The Nature and Guilt of Schism. London: Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1808.
116. Letters of the Martyrs: collected and published in 1564. London: John F. Shaw, 1837.
117. Life and Letters of Thomas Cromwell. In II vols. Oxford: Clarendon Press, 1902.
118. Liudprandi Episcopi Cremonensis Opera Omnia in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusa / Ed. Dümmler E. Hannover: Hannoverae Impensis Bibliopolii Hahniani, 1877.
119. Magna Carta (1297). I. // 1297 с. 9 (Regnal. 25 Edw. 1 сс 1 9 29) [URL: <http://www.legislation.gov.uk/aep/Edw1cc1929/25/9/section/I/data.pdf>] (дата обращения 08.09.2014)
120. *Marsh G.P.* Lectures on the English language. New York: Scribner, Armstrong, & Co., 1877.
121. *Marsilius of Padua.* The Defender of Peace. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
122. Mary: Grace and Hope in Christ. London: Continuum, 2006.
123. *Maurice F.D.* Reasons for Not Joining a Party in the Church. A Letter to the Ven. Samuel Wilberforce, Archdeacon of Surrey. London: J.G.F. & J.

- Rivington, 1841. [URL: www.anglicanhistory.org/maurice/resasons1841.html] (дата обращения 08.09.2014)
124. Meeting of Parliament Act 1694 [URL: <http://www.legislation.gov.uk/aep/WillandMar/6-7/2/data.pdf>] (дата обращения 08.09.2014)
125. *Mennais, F. de la*. Essai sur l'indifférence en matière de religion. Vol. 1. Paris: A la Librairie de la Societé Typographique de Méguignon Fils, 1823.
126. *Middleton J.W.* An Ecclesiastical Memoir of the First Four Decades of the Reign of George the Third. London: L.B. Seeley, 1822.
127. Ministry and Elucidation. 1979
[URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1979_ministry-elucidation_en.html] (дата обращения 08.09.2014)
128. Ministry and Ordination. 1973
[URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19730901_ministry-ordination_en.html] (дата обращения 08.09.2014)
129. Missale Romanum. Ratisbonae. Neo Eboraci & Cincinnati: Pustet, 1844.
130. The Moscow Agreed Statement. 1976 [URL: http://www.anglicancommunion.org/media/103815/the_moscow_statement.pdf] (дата обращения 08.09.2014)
131. Narratives of the Days of the Reformation. Westminster: Printed for the Camden Society, 1859.
132. *Nash T.* The Unfortunate Traveller. London: Charles Whittingham & Co, 1892.
133. *Newman J.H.* An Essay on the Development of Christian Doctrine. London: Toovey, 1845.
134. *Newman J.H.* Apologia pro vita sua: being a history of his religious opinions. London: Longmans, Green, and Co, 1886.

135. *Newman J.H.* Lectures on the Prophetical Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism. London: J.G. & F. Rivington; Oxford: J.H. Parker, 1837.
136. *Newman J.H.* The Grounds of our Faith // Tracts for the Times. Vol. I. 1833–1834. London: Printed for J.G. & F. Rivington; Oxford: J.H. Parker, 1834.
137. *Newman J.H.* Thoughts on the Ministerial Commission Respectfully Addressed to the Clergy // Tracts for the Times. Vol. I. 1833–1834. London: Printed for J.G. & F. Rivington; Oxford: J.H. Parker, 1834.
138. One Bread One Body. London: Catholic Truth Society; Dublin: Veritas Press, 1998.
139. Online Etymology Dictionary [URL: <http://www.etymonline.com/>]
140. Our Lady's Mirror. Autumn Number. 1931 [URL: www.walsinghamanglicanarchives.org.uk/1931-3olm.htm] (дата обращения 08.09.2014)
141. Our Lady's Mirror. Summer Number. 1938 [URL: www.walsinghamanglicanarchives.org.uk/1938-2olm.htm#whitmonday] (дата обращения 08.09.2014)
142. *Overton J.* The True Churchman Ascertained, or An Apology for Those of The Regular Clergy of the Establishment, Who Are Sometimes Called Evangelical Ministers. York: T. Wilson and R. Spence, 1802.
143. *Palmer W.* [of Worcester College, Oxford] A Treatise on the Church of Christ. Vol. I. London: J.G.F. & J. Rivington, 1842.
144. Pan-Anglican Congress. Vol. V. London: SPCK, 1908.
145. Pan-Anglican Congress: Special Report of Proceedings &c. London: Printing-House-Square, 1908.
146. *Pearson J.* Minor Theological Works. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 1844.
147. *Pius V.* Quo primum // Missale Romanum. Ratisbonae; Neo Eboraci & Cincinnati: Pustet, 1894. P. iii–vi.

148. Poems of Alexander Scott. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1896.
149. A profitable and necessarye doctrine, with certayne homelies adioyned therunto. London: Imprinted in London in Poules churcheyarde, at the sygne of the holy Ghost, by Ihon Cawodde, 1555.
150. Primer in Englishe and Latine, set out along, after the use of Sarum: with many godlie and devoute praiers: as it apeareth in the table. London: John Kyngston, Henry Sutton, 1557.
151. Primer in Latin and Englishe (after the use of Sarum): with many godlye and devoute prayers, as in the contentes doth appeare. Whereunto is added a playne and godly treatise, concerning the Masse and the blessed Sacrament of the Aulter, for the instruccion of the unlearned and simple people. London: John Wayland, 1555.
152. Provinciale (seu Constitutiones Angliae,) continens constitutiones provinciales quatuordicem archiepiscoporum Cantuariensium. Oxoniae: excudebat H. Hall, Academiae typographus, impensis Ric. Devis, 1679.
153. Puritan manifestoes: a study of the origin of the Puritan revolt. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1907.
154. Records of Convocation. Vol. VII. Canterbury, 1509–1603 / Ed. Gerald Bray. Woodbridge: The Boydell Press, 2005.
155. *Regino Prumiensis Abbas*. Epistula ad Hathonem archiepiscopum missa // Regionis Abbatis Prumiensis Chronicon / Ed. Kurze F. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusi. Hannover: Hannoverae Impensis Bibliopolii Hahniani, 1890.
156. A Relation of The Conference between William Laud, Then, Lrd. Arch-Bishop of St. Davids; now, Lord Arch-Bishop of Canberbury: And Mr. Fisher the Jesuite, by the Command of King James of ever Blessed Memorie // *Laud W.* The Works of the Most Reverend Father in God, William Laud, D.D., Sometime Lord Archbishop of Canterbury. Vol. II. Oxford: John Henry Parker, 1849. P. 1–429.

157. *The Remains of Edmund Grindal, D.D. successively Bishop of London and Archbishop of York and Canterbury.* Cambridge: Cambridge University Press, 1843.
158. *Ruskin J. Fors clavigera.* In VIII vols. Vol. I. London: G. Allen, 1871.
159. *Ruskin J. Fors clavigera.* In VIII vols. Vol. V. London: G. Allen, 1875.
160. *Sacheverell H. The communication of sin.* London: Half-Moon, 1709.
161. *Sacheverell H. The perils of false brethren both in Church, and State.* London: Half-Moon, 1709.
162. *Selden J. Titles of Honor.* London: E. Tyler and R. Hole, 1672.
163. Septennial Act 1715 [URL: <http://www.legislation.gov.uk/apgb/Geo1St2/1/38/data.pdf>] (дата обращения 08.09.2014)
164. *Statutes, Ordinances and Acts of the Parliament of Ireland. Vol. I. King John to Henry V / Ed. Berry H.F.* Dublin: Alexander Thom & Co (Limited), 1907.
165. *Thiselton Dyer T.F. British Popular Customs Present and Past.* London: George Bell and Sons, 1876.
166. *The Truth Shall Make You Free: The Lambeth Conference 1988.* London: Anglican Consultative Council, 1988.
167. *Tudor Royal Proclamations / Ed. Hughes P.L., Larkin J.F. Vol. I–III.* New Heaven and London: Yale University Press, 1964–1969.
168. *Two Books of Homilies appointed to be read in churches.* Oxford: Oxford University Press, 1859.
169. *Tyndale W. Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scriptures.* Cambridge: Cambridge University Press, 1849.
170. UK Parliament (официальный сайт британского Парламента) [URL: <http://www.parliament.uk/>] (дата обращения 08.09.2014)
171. *Venerabilis Baedae Opera Historica / Ed. Plummer C. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano,* 1896.
172. *Visitation Articles and Injunctions of the Early Stuart Church. Vol. I–II / Ed. Fincham K.* Woodbridge: The Boydell Press, 1998.

173. Visitation Articles and Injunctions of the period of the Reformation. Vol. I–III. London: Longmans, Green & Co., 1910.
174. Vita Aeduardi Regis qui apud Westmonasterium requiescit // Lives of Edward the Confessor / Ed. Luard H. London: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1858. P. 389–435.
175. The Whole Works of the Right Rev. Jeremy Taylor, D.D. Lord Bishop of Down, Connor, and Dromore. Vol. I–XV. London: Ogle, Duncan and Co.; Oxford: J. Parker, 1822–1839.
176. Works of Sir Walter Raleigh. Vols. I–VIII. Oxford: Oxford University Press, 1829.
177. Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an Account of His Life and Death by Isaac Walton / Arranged by the Rev. John Keble MA. 7th edition revised by the Very Rev. R.W. Church and the Rev. F. Paget. Vol I–III. Oxford: Clarendon Press, 1888.
178. Works of the Most Reverend Father in God, William Laud, D.D., Sometime Lord Archbishop of Canterbury. Vols. I–VIII. Oxford: John Henry Parker, 1847–1860.
179. *Wotton H.* Letter to Cromwell // State Papares. Hen. VIII. 287.
180. *Wyatt H.* Letter to Cromwell // MS Cotton Vespasian C. VII. lf. 26b, 28b.

ЛИТЕРАТУРА

181. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. М.: Канон-пресс-Ц, 2001.
182. *Антонов К.М.* Этнос отечественного религиозоведения 1920-х – 1980-х годов: опыт реконструкции // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры – Русское издание. 2014, №1. С. 355–371.
183. *Апполонов А.В., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Осипова О.В., Фадеев И.А.* Magnum Ignotum: Алхимия. Иконология. Схоластика / Под общ. ред. и с предисл. И.П. Давыдова. М.: КД «ЛИБРОКОМ», 2012.

184. *Аръес Ф.* Время истории / Пер. с франц. и примеч. Неклюдовой М. М.: ОГИ, 2011.
185. *Барг М.А.* Великая английская революция в портретах ее деятелей. М.: Мысль, 1991.
186. *Барг М.А.* Категории и методы исторической науки. М.: Наука, 1994.
187. *Барг М.А.* Кромвель и его время / Под. ред. Сказкина С.Д. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1960.
188. *Барг М.А., Черняк Е.Б.* Великие социальные революции XVI–XVIII веков. М.: Наука, 1989.
189. *Берман Г.* Вера и закон: примирение права и религии. М.: Московская школа политических исследований, 2008.
190. *Бессмертный Ю.Л.* Август 1991 года глазами московского историка. Судьбы медиевистики в советскую эпоху // Homo Historicus: к 80-летию со дня рождения Ю.Л. Бессмертного: В 2 кн. / Отв. ред. А.О. Чубарьян: Институт всеобщей истории. Кн. I. М.: Наука, 2003. С. 29–55.
191. *Бёдекер Х.Э.* Размышления о методе истории понятий // История понятий, история дискурса, история менталитета: Сборник статей / Под ред. Х.Э. Бёдекера. Пер. с нем. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С.
192. *Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Пер. с фр. В.А. Мильчиной. Предисл. Ж. Ле Гофф. Науч. ред. и послесл. А.Я. Гуревича. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.
193. *Блок М.* Феодалное общество / Пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003.
194. Большая советская энциклопедия: в 51 тт. Т. 36. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1955.

195. *Боюар М. де.* Вильгельм Завоеватель / Пер. с франц. Прониной Е.А. СПб.: Евразия, 2012.
196. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. Москва: Весь Мир, 2014.
197. *Брубейкер Р.* Этничность без групп / Пер. с англ. М.: ВШЭ, 2012.
198. *Булгаков А.И.* Стремление англикан к восстановлению древневселенской церковности в Англии в последние шестьдесят лет. Киев, 1894.
199. *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. СПб.: «Издательство Олега Абышко», Православное издательство «Сатись», 2011.
200. *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / Пер. с англ. под общ. ред. Б.Ю. Кагарлицкого. СПб., Университетская книга, 2001.
201. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы. Брюссель; Париж; СПб., 2005.
202. *Вейш Я.Я.* Религия и церковь в Англии. М.: Изд-во «Наука», 1976.
203. *Виноградов М.* Православная церковь и англиканское вероисповедание после Первой мировой войны // Журнал Московской Патриархии. 1956, № 6. С. 62–66.
204. *Войцех В.* Культура и историческая истина / Пер. с польск. К.Ю. Ерусалимского. М.: «Кругъ», 2012.
205. *Володина М.Н.* Когнитивно-информационная природа термина (на материале терминологических средств массовой информации). М.: Изд-во МГУ, 2000.
206. *Гараджа В.И.* Протестантизм. М.: Политиздат, 1971.
207. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории / Пер. А.М. Водена. СПб.: Наука, 2000.
208. *Глезерман Г.Е.* Базис и надстройка в советском обществе. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954.

209. *Григорьян Ю.М.* К вопросу об уровне экономики, о характере Реформации и крестьянской войны в Германии // Вопросы истории. 1958, № 1. С. 121–139.
210. *Губогло М.Н.* Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М.: Наука, РАН, 2003.
211. *Гуревич А.Я.* Избранные труды. Древние германцы. Викинги. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Универсальная книга, 2014.
212. *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: «Индрик», 1993.
213. *Гуревич А.Я.* История историка. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.
214. *Гуревич А.Я.* К дискуссии о докапиталистически общественных формациях: формация и уклад // Вопросы философии. 1968, №2. С. 118–129.
215. *Гуревич А.Я.* Общий закон и конкретная закономерность в истории // Вопросы истории. 1965, №8. С. 14–30.
216. *Давыдов И.П.* Иконологические аспекты восточнохристианской иконографии и храмового зодчества. М.: МАКС Пресс, 2013.
217. *Давыдов И.П.* Прологомены к эпистемологии религиоведения // Евразия. Духовные традиции народов. 2012, №1. С. 81–87.
218. *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала (Монография) / Послесл. И.С. Вевюрко. М.: МАКС Пресс, 2013.
219. *Данилов А.И.* К вопросу о методологии исторической науки. // Коммунист. 1969, №5. С. 68–81.
220. *Данн Дж.* Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009 (Серия «Современная библеистика»).
221. *Делицын Н.Н.* Очерк истории англиканской церкви. СПб: Типография департамента уделов, 1860.

222. *Делюмо Ж.* Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII – XVIII вв.) / Пер. с франц. И.Б. Иткина, Е.Э. Ляминой, Е.И. Лебедевой, А.Г. Пазельской под ред. Д.Э. Харитоновича. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2003.
223. *Дмитриев А.Н.* Демон истоков: как (поздне)советские гуманитарии утверждались в своем прошлом // *Неприкосновенный запас.* 2014, №1 (93). С. 11–23.
224. *Дюби Ж.* Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года // *Одиссей. Человек в истории.* 1991. М.: Наука, 1991. С. 48–59.
225. *Ерохин В.Н.* Религиозная история Англии в XVI – первой половине XVII века в освещении современной британской историографии : Автореф. дис. док. наук: 07.00.09 / Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина». М., 2006
226. *Ерохин В.Н.* Становление англиканской церкви в XVI – первые десятилетия XVII вв. в освещении современной британской историографии: Монография. Нижневартовск: Издательство Нижневартовского гуманитарного университета, 2009.
227. *Ерохин В.Н.* Влияние методологических подходов социальной истории на изучение религиозной ситуации в Англии в XVI – первой половине XVII вв. // *Вестник Нижневартовского государственного гуманитарного университета.* 2009, №2. С. 30–40.
228. *Заболотский Н.* К обсуждению англиканского вопроса // *Журнал Московской Патриархии.* 1966, №12. С. 3–4.
229. *Заболотский Н.* Перспектива богословских собеседований между православными и англиканами на конференции 1956 года // *Журнал Московской Патриархии.* 1963, №4. С. 54–58.
230. *Иванов А.* Из истории взаимоотношений англиканской и православной церквей // *Журнал Московской Патриархии.* 1954, №11. С. 47–58.

231. *Ивонин Ю.Е.* Генрих VIII и внешняя политика Англии: Автореф. дис. канд. наук: 07.00.13 / Ленинградский государственный университет им. А.А. Жданова. Л., 1974.
232. *Ивонин Ю.Е.* О характере Реформации Генриха VIII // Проблема социальной структуры и идеологии средневекового общества. Вып. 3 / Отв. ред. Курбатов Г.Л. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1980. С. 83–93.
233. *Ивонин Ю.Е.* Реформация как фактор политической истории Западной Европы XVI в. // Вестник Харьковского университета. 1992, №362, вып. 25. С. 58–65.
234. *Иерушалми Й.* Захор. Еврейская история и еврейская память. Москва; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2004.
235. *Исаенко А.В.* Английская королевская реформация XVI века. Орджоникидзе, 1982.
236. *Исаенко А.В.* Пуританская реформация в Англии в XVI – начале XVII в. Орджоникидзе, 1980.
237. *Исаенко А.В.* Пуританское движение в Англии в XVI – начале XVII вв. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1975.
238. *Исаенко А.В.* Теория «королевской супрематии» в английской религиозно-политической литературе 50–70-х гг. XVI в. // Проблемы разложения феодализма и генезиса капитализма в Англии. Горький: ГГУ, 1980.
239. История Бога / Под общ. ред. Марселя Рюби. М.: Текст, 2006.
240. История Великобритании / Под ред. Моргана К.О. М.: Издательство «Весь Мир», 2007.
241. История религии. В 2 т. Т. 2: учебник для бакалавров / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Издательство Юрайт, 2014.
242. Источниковедение / отв. ред. М.Ф. Румянцева. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015.

243. *Казьма О.Е., Пучков П.И.* Религиозные организации современного мира: Учебное пособие. М.: Издательство Московского университета, 2010.
244. Как мы пишем историю? / Отв. ред. Г. Гаррета, Г. Дюфо, Л. Пименова; пер. с франц. Е.И. Балаховской, Е.В. Дворниченко, Л.А. Пименовой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013.
245. *Калмыкова Е.В.* Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. М.: Квадрига, 2010.
246. *Канторович Э.Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М.А. Бойцова и А.Ю. Серегина. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.
247. *Капелюш Ф.* Религия раннего капитализма. М.: Изд-во «Безбожник», 1931.
248. *Кардини Ф.* Путеводитель по Средневековью. М.: Вече, 2012.
249. *Ковальзон М.Я.* Общественный прогресс // Вопросы философии. 1966, №4. С. 156-167.
250. *Козыренко Л.В.* Англиканская церковь как конфессиональный феномен: Автореф. дис. канд. наук: 09.00.13 / Российская академия государственной службы при Президенте РФ. М., 2006.
251. *Копосов Н.* Исторические понятия в мире без будущего // Как мы пишем историю? / Отв. ред. Г. Гаррета, Г. Дюфо, Л. Пименова; пер. с франц. Е.И. Балаховской, Е.В. Дворниченко, Л.А. Пименовой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 57–93.
252. *Копылов И.А.* Арианство и проблема германской этнорелигиозной идентичности в Вандальской Африке // *Lanterna nostra*. К юбилею профессора Ии Леонидовны Маяк: сборник статей / Отв. ред. С.Ю. Сапрыкин; отв. секретарь. Н.В. Бугаева. СПб.: Алетейя, 2014. С. 377-387.
253. *Кортунов С.В.* Национальная идентичность: Постигание смысла. М.: Аспект Пресс, 2009.
254. *Кром М.М.* Введение в историческую компаративистику. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.

255. *Крылов А.Н.* Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 3-е изд. доп. и пераб. М.: Из-во ИКАР, 2014.
256. *Косьминский Е.А.* Английский абсолютизм. Буржуазная революция в Англии в XVII веке. М.: Высшая партийная школа при ЦК ВКП(б), 1940.
257. *Лавровский В.М., Барг М.А.* Английская буржуазная революция. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958.
258. *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в средние века. СПб.: ИД СПбГУ, 2003.
259. *Ле Гофф Ж.* История и память / Пер. с франц. Акоюна К.З. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013.
260. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы, СПб.: Alexandria, 2008.
261. *Ле Руа Ладюри Э.* История Франции. Королевская Франция. От Людовика XI до Генриха IV. 1460–1610 / Пер. с фр. Корендясова Е.Н. и Павлова В.А. М.: Международные отношения, 2004.
262. *Ле Руа Ладюри Э.* Монтайю, окситанская деревня (1294–1324) / Пер. с франц. Бабинцев В.А., Старцева Я.Ю. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001.
263. *Лебедев В.Ю.* Религиозный ритуал западного христианства: культура, традиция, семиотика (XVI–XX вв.). Тверь: Издательство ГЕРС, 2008.
264. *Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.* Семиозис и семиодинамика теологических и мифологических знаковых систем. Тверь: Издательство ГЕРС, 2010.
265. *Лебедев С.А.* Философия науки: Словарь основных терминов. М.: Академический проект, 2008.
266. *Лейн Т.* Христианские мыслители. СПб.: Мирт, 1997.
267. *Леклерк Ж.* Святой Бернард и дух цистерцианцев. М.: Издательство Францисканцев, 2013.
268. *Лортуц Й.* История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей: Пер. с нем. Москва: Христианская Россия, 1999–2000.
269. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. СПб.: Изд-во "Азбука", 2015.

270. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. В 50 Т. М.: Издательство политической литературы, 1955–1981.
271. *Мацек Й.* К дискуссии о характере Реформации и Крестьянской войне в Германии // Вопросы истории. 1958, № 3. С. 114–121.
272. *Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский.* Делегация богословов Англиканской церкви в Советском Союзе // Журнал Московской Патриархии. 1956, №9. С.24–33.
273. *Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский.* Из истории взаимоотношений русской и английской церквей // Журнал Московской Патриархии. 1956, №10. С. 38–43.
274. *Михайловский В.* Англиканская церковь и ее отношение к Православию. СПб., 1864.
275. *Монтанари М.* Голод и изобилие. История питания в Европе / Пер. с ит. Миролубовой А. СПб.: Alexandria, 2009.
276. *Нора П., Озуф М., Пюимеж Ж. де, Винок М.* Франция-память. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 1999.
277. Основные вопросы научного атеизма. М.: «Мысль», 1966.
278. Основы марксистской философии. М.: Государственное издательство политической литературы, 1958.
279. Основы научного атеизма. М.: Издательство политической литературы, 1961.
280. Основы научного атеизма. Минск: Издательство БГУ им. В.И. Ленина, 1975
281. Основы религиоведения: Учеб. / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 1994.
282. *Паламарчук А.А.* Имперская идея английской монархии: осмысление властных традиций лондонскими антиквариями начала XVII в. // Власть, общество, индивид в средневековой Европе / Отв. ред. Н.А. Хачатурян; сост. О.С. Воскобойников; Ин-т всеобщ. истории РАН; МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: Наука, 2008. С. 519–526.

283. *Паламарчук А.А., Федоров С.Е.* Антикварный дискурс в раннестюартовской Англии / Отв. ред. Н.А. Хачатурян. СПб.: Алетейя, 2013.
284. *Петрушевский Д.М.* Очерки из истории английского государства и общества в средние века. М.: Едиториал УРСС, 2011.
285. *Прилуцкий А.М.* Рецензия на монографию И.П. Давыдова «Эпистема мифоритуала» // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Теология. Философия. 2014. № 3 (53). С. 151–155.
286. *Рассел Б.* История западной философии. М.: Академический проект, 2008.
287. *Ревуненкова Н.В.* Протестантизм. М.: Изд-во Питер, 2007.
288. Резюме собеседований русских православных и англиканских богословов, принятых на заседаниях от 16, 17, 19, 20, 21 и 23 июля 1956 года в Москве // Журнал Московской Патриархии. 1956, № 9. С. 34–36.
289. Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006.
290. Религиоведение: учеб. для бакалавров / В.Ю. Лебедев, А.М. Прилуцкий, В.Ю. Викторов. 2-е изд., перераб. М.: ИД Юрайт, 2013.
291. Религиоведение: учебник для бакалавров / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Издательство Юрайт, 2012.
292. Религиоведение: Учебное пособие для студентов педагогических вузов. СПб.: Питер, 2008.
293. Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время. М.: Индрик, 2008.
294. *Сказкин С.Д.* Абсолютизм во Франции и в Англии. М.: Высшая партийная школа при ЦК ВКП(б), 1941.
295. *Смирин М.М.* О характере экономического подъема и революционного движения в Германии в эпоху Реформации // Вопросы истории. 1957, № 6. С. 84–101.

296. *Смирницкий А.И.* Древнеанглийский язык. М.: Филологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, 1998.
297. *Смирницкий А.И.* Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. с грамматическими таблицами и историко-этимологическим словарем: Учеб. пособие для студентов филол. и лингв. фак. высш. учеб. заведений. 5-е изд., испр. и доп. М.: Издательский центр «Академия», 2008.
298. *Смирнов М.Ю.* Религия и религиоведение в России. СПб.: Издательство РХГА, 2013.
299. СОБОРНОСТЬ. Сборник избранных статей из журнала Содружества SOBORNOST. М.: ББИ, 1998.
300. Советская историческая энциклопедия: в 16-и тт. Т. 12. М.: «Советская энциклопедия», 1961–1976.
301. *Соколов В.Л.* Реформация в Англии (Генрих VIII и Эдуард VI). М.: Типография Л.Ф. Снегирева, 1881.
302. *Соловьева Т.И.* Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии // Альфа и Омега. 2000, №3. С. 334–353.
303. *Стам С.М.* Чем же в действительности была Реформация в Германии // Вопросы истории. 1958, № 4. С. 100–113.
304. *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Академический Проект, 2001.
305. *Стецкевич М.С.* Основные идеи Оксфордского движения // Религиоведение. 2010, №4. С. 49–55.
306. *Стецкевич М.С.* Представление о роли и функциях Церкви Англии в английской общественной мысли конца XVIII – первой трети XIX в. // Проблемы истории и историографии зарубежного мира. Самара: Самарский университет, 1994. С. 58–67.
307. *Стецкевич М.С.* Протестантизм, антикатолицизм и британское национальное самосознание нового времени // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Материалы научной конференции. 12–14

- июня 2000. Серия «Symposium», вып. 5. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 35–41.
308. *Стецкевич М.С.* Свобода совести. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.
309. *Таубер В.А.* Архиепископ Мэтью Паркер и церковная политика в Англии в 50-60-х годах XVI века. // Средние века. М.: Наука, 2013, вып. 74 (1–2). С. 87–103.
310. *Третьяков А.В.* Генезис и эволюция церковного феминизма в англиканском сообществе: Автореф. дис. канд. наук: 09.00.13 / Российская академия государственной службы при Президенте РФ. М., 2004.
311. *Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985.
312. *Уолкер Й.* Гарольд, последний король англосаксов / Пер. с англ. Метлицкой З.Ю. СПб.; М.: Евразия – ИД Клио, 2014.
313. *Успенский Н.* О богослужении Англиканской церкви // Журнал Московской Патриархии. 1956, №8. С. 68–80.
314. *Уэр К.* Православная церковь / Пер. с англ. М.: ББИ, 2012 (Серия «Современное богословие»).
315. *Февр Л.* Бои за историю. М.: Наука, 1991.
316. *Федоров С.* Liber Regalis и английские королевские инсигнии // Власть и образ: очерки потестарной имагологии / Отв. ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. СПб.: Алетейя, 2010. С. 159–175.
317. Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1962.
318. *Хаффнер П.* Тайна Таинств / Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007 (Серия «Современное богословие»).
319. *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.
320. *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 г. СПб.: Алетейя, 1998.
321. *Чайковская О.Г.* Вопрос о характере Реформации и крестьянской войны в Германии в советской историографии последних лет // Вопросы истории. 1956, №12. С. 129–143.
322. *Чанышев А.Н.* Протестантизм. М.: Наука, 1969.

323. *Шафф Ф.* История Христианской Церкви. Т. I–VIII. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2007–2012.
324. *Штокмар В.В.* Борьба с пуританами как один из аспектов социальной политики Тюдоров во второй половине XVI века // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Л., 1974. Вып. 1. С. 124–134.
325. *Штокмар В.В.* Идеология английского абсолютизма в письмах Елизаветы Тюдор // Ученые записки Ленинградского университета. Серия исторических наук. 1950, № 127. Вып. 17. С. 223–248.
326. *Штокмар В.В.* К истории английского пуританского движения в конце XVI века // Англия XIV–XVII вв. Горький: Издательство Горьковского университета им. Н.И. Лобачевского, 1974. С. 27–36.
327. *Штокмар В.В.* Особенности пуританского движения конца XVI – первой трети XVII в. и начало конфликта между пуританами и абсолютной монархией // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Л., 1980. Вып. 3. С. 93–104.
328. *Штокмар В.В.* Пуританское движение 70–80-х годов XVI века в Англии // Ученые записки Ленинградского университета. Серия исторических наук. 1956, № 192. Вып. 21. С. 138–168.
329. *Щипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия» – новая английская теология // Религиоведение. 2003, № 4. С. 120–129.
330. *Щипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия»: критический анализ: Автореф. дис. канд. наук: 09.00.13 / Санкт-Петербургский гос. ун-т. СПб., 2004.
331. *Эшштейн А.Д.* К вопросу о Реформации и крестьянской войне в Германии как первой буржуазной революции // Вопросы истории. 1957, № 8. С. 118–142.
332. *Эриксен Т.Х.* Что такое антропология? / пер. с англ. А.И. Карасевой; под ред. Ж.В. Корминой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
333. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М.: Флинта : МПСИ : Прогресс, 2006.

334. Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий. Сб. статей / Под ред. Фредерика Барта. Перев. с англ. М.: Новое изд-во, 2006.
335. *Allan A.* Royal propaganda and the proclamations of Edward IV // *Historical Research*. 1986, Vol. LIX (149). P. 146–154.
336. *Anglicanism and the Western Christian Tradition* / Ed. Platten S. Norwich: Canterbury Press, 2003.
337. *Asad T.* Medieval Heresy: An Anthropological View // *Social History*. 1986, vol. 11 (3). P. 345–362.
338. *Avis P.* *Anglicanism and the Christian Church*. London: T&T Clark, 2002.
339. *Avis P.* *The Anglican Understanding of the Church*. London: SPCK, 2000.
340. *Avis P.* *The Identity of Anglicanism*. London: T&T Clark, 2007.
341. *Bachrach D.S.* The Ecclesia Anglicana goes to War: Prayers, Propaganda, and Conquest during the Reign of Edward I of England, 1272–1307 // *Albion*. 2004, vol. 36 (3). P. 393–406.
342. *Bartlett R.* Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity // *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. 2001, vol. 31(1). P. 39–56.
343. *Berger P.* *Invitation to Sociology*. Harmondsworth: Penguin, 1969.
344. *Berkhof L.* *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996.
345. *Bernard G.W.* *The Late Medieval English Church*. New Haven and London: Yale University Press, 2012.
346. *Blair P.H., Keynes S.* *An Introduction to Anglo-Saxon England*. 3rd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
347. *Bosworth J., Toller T.N.* *An Anglo-Saxon Dictionary*. Oxford: Oxford University Press. 1898.
348. *Braudel F.* Histoire et Sciences sociales: La longue durée // *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. 1958, № 4. P. 725–753.
349. *Britnell R.* *The Commercialisation of English Society, 1000-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

350. *Brooke Z.N.* Pope Gregory VII's demand for fealty from William the Conqueror // *English Historical Review*. 1911, vol. 26 (102). P. 225–238.
351. *Brooke Z.N.* The effect of Becket's murder on Papal authority in England // *Cambridge Historical Journal*. 1928, vol. 2 (3). P. 213–228.
352. *Brooke, Z.N.* *The English Church and the Papacy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
353. *Bultmann R.* *Theology of the New Testament*. Vol. II. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2007.
354. *Chapman R.* Last Enchantments: Medievalism and the Early Anglo-Catholic Movement // *Studies in Medievalism*. Vol. IV. Medievalism in England. Cambridge: Brewer, 1992. P. 170–186.
355. *Clark J.C.D.* A General Theory of Party, Opposition and Government, 1688–1832 // *Historical Journal*. 1980. Vol. 23 (2). P. 295–325.
356. *Clark J.C.D.* *English Society 1688–1832. Ideology, social structure and political practice during the ancient regime*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
357. *Cambridge History of the English Language*. Vol II., 1066–1476 / Ed. Hogg R.M., Blake N., Lass R., Burchfield R.W. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
358. *Campbell B.* *English Seigneurial Agriculture, 1350-1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
359. *Campbell J.* *The Anglo-Saxon State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
360. *Carpenter D.A.* King Henry III's 'Statute' against Aliens: July 1263 // *English Historical Review*. 1992, vol. 107, № 425. P. 925–944.
361. *Carpenter J.* *Gore: A Study in Liberal Catholic Thought*. London: Faith Press, 1960.
362. *Claus P., Marriott J.* *History: An introduction to theory, method and practice*. Edinburgh: Pearson Education Limited, 2012.

363. *Collinson P.* The Religion of Protestants: The Church in English Society, 1559–1625. Oxford: Clarendon Press, 1982.
364. *Cushing K.* Reform and the Papacy in the Eleventh Century: Spirituality and Social Change. Manchester: Manchester University Press, 2005.
365. *Davie M.* A Guide to the Church of England. London: Mowbray, 2008.
366. *Davies R.* Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. I. Identities // Transactions of the Royal Historical Society. 1994, vol. 4. P. 1–20.
367. *Davies R.* Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. II. Names, Boundaries and Regnal Solidarities // Transactions of the Royal Historical Society. 1995, vol. 5. P. 1–20.
368. *Davies R.* Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. III. Laws and Customs // Transactions of the Royal Historical Society. 1996, vol. 6. P. 1–23.
369. *Davies R.* Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400: IV Language and Historical Mythology // Transactions of the Royal Historical Society. 1997, vol. 7. P. 1–24.
370. *Dixon R.* History of the Church of England. Vol. I–IV. London: George Routledge and Sons, 1891–1895; vol. V–VI. Oxford: Clarendon Press, 1902.
371. *Dodd G.* The Rise of English, the Decline of French: Supplications to the English Crown, c. 1420–1450 // Speculum. 2011, vol. 86 (1). P. 177–150.
372. *Doe N.* An Anglican Covenant. Theological and Legal Considerations for a Global Debate. London: Canterbury Press Norwich, 2008.
373. *Doig J.A.* Political Propaganda and Royal Proclamations in Late Medieval England // Historical Research. 1998, vol. LXXI (176). P. 253–280.
374. *Duby G.* The Three Orders: Feudal Society Imagined. Chicago: Chicago University Press, 1978.
375. *Duffy E.* Fires of Faith: Catholic England under Mary Tudor. New Haven; London: Yale University Press, 2009.

376. *Duffy E.* *Saints, Sacrilege and Sediton: Religion and Conflict in the Tudor Reformation.* London: Bloomsbury, 2012.
377. *Duffy E.* The shock of change: continuity and discontinuity in the Elizabethan Church of England // *Ecclesiastical Law Journal.* 2004, vol. 7 (35). P. 429–446.
378. *Duffy E.* *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400 – c. 1580.* New Haven; London: Yale University Press, 2005.
379. *Duffy E.* *The Voices of Morebath.* New Haven; London: Yale University Press, 2003.
380. *Engelder Th.* *Popular symbolics: the doctrines of the churches of Christendom and of other religious bodies examined in the light of Scripture.* Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1934.
381. *English Reformation Revised / Ed. Haigh C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
382. *Eriksen T.H.* *Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict: The Significance of Personal Experience // Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction. Vol. 3 / Ed. Ashmore R.* Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 42–68.
383. *Espin O., Nickoloff J.* *An introductory dictionary of theology and religious studies.* Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2007.
384. *Fenlon D.* Encore une question: Lucien Febvre, the Reformation and the School of Annales // *The Annales School. Critical Assessment / Ed. Clark S.* Vol. IV. London: Routledge, 1999. P. 44–59.
385. *Fincham K.* “According to ancient custom”: the return of altars in the Restoration Church of England // *Transactions of the Royal Historical Society.* 2003, vol. 13. P. 29–54.
386. *Fincham K.* The restoration of altars in the 1630s // *Historical Journal.* 2001, vol. 44 (4). P. 919–940.
387. *Gaganakis C.* From the Social History of the Reformation (1960–1980) to the Reformation as a Communication Process // *Historein.* 2012, vol. 12. P. 79–91.

388. *Gibbs L.* Richard Hooker's Via Media Doctrine of Scripture and Tradition // Harvard Theological Review. 2002, vol. 95 (2). P. 227–235.
389. *Gleason P.* Identifying Identity: A Semantic History // Journal of American History. 1983. 69(4). P. 910–931
390. *Graebner A.L.* Outlines of Doctrinal Theology. Saint Louis, Mo: Concordia Publishing House, 1910.
391. *Guenée B.* État et nation en France au Moyen Âge // Revue Historique. 1967, t. 237 (1). P. 17–30.
392. *Haigh C.* Success and Failure in the English Reformation // Past and Present. 2001, vol. 173. P. 28–149.
393. *Haigh C.* The Taming of Reformation: Preachers, Pastors and Parishioners in Elizabethan and Early Stuart England // History. 2000, vol. 85 (280). P. 572–588.
394. *Hall S.* Introduction: Who Needs 'Identity'? // Questions of Cultural Identity. Ed. Hall S., Gay P. du. London: Sage Publications, 1996.
395. *Haller W.* Foxe's Book of martyrs and the elect nation. London: Jonathan Cape, 1963.
396. *Harnack A.* History of Dogma. Vol. I / Trans. Buchanan N. Boston: Little, Brown, and Company, 1901.
397. *Harnack A.* The constitution and law of the Church in the first two centuries / Trans. Pogson F.L., ed. Major H.D.A. New York: G.P. Putman's Sons, 1910.
398. *Harnack A.* What is Christianity? / Trans. Saunders T. New York: G.P. Putman's Sons; London: Williams and Norgate, 1902.
399. *Heath P.* Between Reform and Reformation: The English Church in the Fourteenth and Fifteenth Centuries // Journal of Ecclesiastical History. 1990, vol. 4 (41). P. 647–678.
400. *Hill C.* God's Englishmen: Oliver Cromwell and the English Revolution. New York: Dial Press, 1970.
401. *Hindley G.* A Brief History of the Anglo-Saxons: The beginnings of the English nation. New York: Carroll & Graf Publishers, 2006.

402. *Historic Turn in the Human Sciences* / Ed. McDonald T. Michigan: The University of Michigan, 1999.
403. *Historical dictionary of the Reformed Churches* / Ed. Robert Benedetto, Donald K. McKim. 2nd ed. Lanham; Toronto; Plymouth: The Scarecrow Press, Inc., 2010.
404. *Hunt A. The Drama of Coronation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
405. *Invention of Tradition* / Ed. E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
406. *John E. Reassessing Anglo-Saxon England*. Manchester: Manchester University Press, 1997.
407. *Jones W.R. The English Church and Royal Propaganda During the Hundred Years War* // *Journal of British Studies*. 1979, vol. 19.1. P. 18–30.
408. *Khrapovitsky A. Why Anglican Clergy Could be Received in Their Orders* // *The Christian East*. 1927, March. P. 60–69.
409. *Klaassen W. Anabaptism: Neither Catholic Nor Protestant*. Waterloo, ON: Conrad Press, 1973.
410. *Lake P. The Laudians and the Argument from Authority* // *Court, Country and Culture: Essays on Early Modern British History in Honor of Peter Zagorin* / Ed. Young Kunze B., Brautigam D.D. New York: Rochester University Press, 1992. P. 149–175.
411. *Laski H.J. The Political Ideas of James I* // *Political Science Quarterly*. 1919, vol. 34.2. P. 290–304.
412. *Law and Religion* / Ed. P. Radan, D. Meyerson, R. Croucher. London: Routledge, 2005.
413. *Loveland C.O. The Critical Years: The Reconstitution of the Anglican Church in the United States of America: 1780–1789*. Greenwich, CT: The Library Press, 1956.
414. *Lubac H. de. Méditation sur l'église*. Paris: Aubier, 1954.

415. *MacCulloch D., Laven M., Duffy E.* Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe // *Renaissance Quarterly*. 2006. 59.3. P. 697–731.
416. *MacKenzie I.M.* God's Order and Natural Law. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 2002.
417. *Maddicott H.J.* The county community and the making of public opinion in 14th-century England // *Transactions of the Royal Historical Society*. 1978, vol. 28. P. 27–43.
418. *Markesinis B.* The Royal Prerogative Re-Visited // *Cambridge Law Journal*. 1973, vol. 32.2. P. 287-309.
419. *Mayer F.E.* The Religious Bodies of America. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1961.
420. *Mayr-Harting H.* Henry II and the Papacy, 1170–1189 // *Journal of Ecclesiastical History*. 1965, vol. 16.1. P. 39-53.
421. *Mayr-Harting H.* Hilary, Bishop of Chichester (1147–1169) and Henry II // *English Historical Review*. 1963, vol. 78 (307). P. 209–224.
422. *McAdoo H.* The Spirit of Anglicanism. A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century. New York: Charles Scribner's Sons, 1965.
423. *Micklethwaite J.T.* The Ornaments of the Rubric. London: Longmans, Green, and Co., 1897.
424. *Miller C.* Richard Hooker and the Vision of God: Exploring the Origins of 'Anglicanism'. Cambridge: James Clarke and Co Ltd., 2013.
425. *Milton A.* Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600–1640, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
426. *Monks J.* Relations between Anglicans and Orthodox: Their Theological Development // *Theological Studies*. 1946, vol. 7.3. P. 410–452.
427. *Neil S.* Anglicanism. Harmondsworth: Penguin, 1965.
428. *Nelson J.* Society, Theodicy and the Origins of Heresy // *Schism, Heresy and Religious Protest: Papers Read at the 10th Summer Meeting [1971, Cambridge]*

- and the 11th Winter Meeting [1972] of the Ecclesiastical History Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. P. 65–77.
429. *Nichols A.* The Panther and the Hind. A Theological History of Anglicanism. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
430. *Nockles P.* The Oxford Movement in Context. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
431. *Newsome D.* The Parting of Friends: The Wilberforces and Henry Manning. Leominster: Gracewing Ltd., 1993.
432. *Percy M.* Opportunity Knocks: Church, Nationhood and Establishment // The Established Church / Ed. Chapman M., Maltby J., Whyte W. London: T&T Clark, 2011.
433. *Pereiro J.* Ethos and the Oxford Movement. Oxford: Oxford University Press, 2008.
434. *Persson K.* Grain Market in Europe, 1500–1900: Integration and Deregulation. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
435. *Pirenne H.* The Stages of the Social History of Capitalism // American Historical Review. 1914, vol. 19, №3. P. 494–515.
436. *Podmore C.* A Tale of Two Churches: The Ecclesiologies of The Episcopal Church and the Church of England Compared // Ecclesiastical Law Journal. 2008, vol. X (1). P. 34–70.
437. *Podmore C.* Aspects of Anglican Identity. London: Church House Publishing, 2005.
438. *Ramsey M.* The Anglican Spirit. New York: Seabury Classics, 2004.
439. *Richardson H.* The Coronation in Medieval England // Traditio. 1960, vol. 16. P. 111–202.
440. *Robinson I.S.* Henry IV of Germany, 1056–1106. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
441. *Robinson I.S.* Pope Gregory VII, the Princes and the Pactum 1077–1080 // English Historical Review. 1979, vol. 94 (373). P. 721–756.

442. *Rowell G.* *The Vision Glorious: Themes and Personalities of the Catholic Revival in Anglicanism.* Oxford: Clarendon Press, 2003.
443. *Ruddick A.* National Sentiment and Religious Vocabulary in Fourteenth-Century England // *Journal of Ecclesiastical History.* 2009, vol. 60.1. P. 1–18.
444. *Saltman A.* *Theobald, Archbishop of Canterbury.* London: Athlone Press, 1956.
445. *Scholz B.* The Canonization of Edward the Confessor // *Speculum.* 1961, vol. 36.1. P. 38–60.
446. *Shama S.* *A History of Britain.* London: BBC Worldwide Ltd., 2000.
447. *Stenton F.M.* Acta Episcoporum // *Cambridge Historical Journal.* 1929, vol. 3.1. P. 1–14.
448. *Stenton F.M.* *Anglo-Saxon England.* Oxford: Oxford University Press, 1971.
449. *Stevenson T.* Lex Orandi – Lex Credendi // *Study of Anglicanism / Ed. Sykes S., Booty J., Knight J.* London: SPCK, 1998. P. 187–202.
450. *Stevick D.B.* Canon Law // *Study of Anglicanism / Ed. Sykes S., Booty J., Knight J.* London: SPCK, 1998. P. 216–245.
451. *Stout H.* Marsilius of Padua and the Henrician Reformation // *Church History.* 1974, vol. 43.3. P. 308–318.
452. *Strasser U.* *State of Virginity: Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State.* Michigan: Michigan University Press, 2007.
453. *Strype J.* *Ecclesiastical Memorials, relating chiefly to Religion, and the Reformation of it, and the emergencies of the Church of England, under King Henry VIII. King Edward VI. And Queen Mary I. Vol. I–III.* Oxford: Clarendon Press, 1822.
454. *Sykes S.* The Genius of Anglicanism // *The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism / Ed. Rowell G. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers , 2009. P. 227–241.*
455. *Theilmann J.* Political Canonization and Political Symbolism in Medieval England // *Journal of British Studies.* 1990, vol. 29.3. P. 241–266.

456. *Toon P.* The Articles and Homilies // Study of Anglicanism / Ed. Sykes S., Booty J., Knight J. London: SPCK, 1998. P. 144–154.
457. *Troeltsch E.* The Social Teaching of the Christian Churches. Vol. I / Trans. Wyon O. Unwin Hyman Ltd. Westminster / John Knox Press, 1992.
458. *Turnbull R.* Anglican and Evangelical? London: Continuum, 2007.
459. *Tillyard E.* The Elizabethan World Picture. New York: Vintage Books, 2011.
460. *Underhill F.* Catholic Faith in Practice. London: Cope & Fenwick, 1919.
461. *Voak N.* English Molinism in the late 1590s: Richard Hooker on Free Will, Predestination, and Divine Foreknowledge // Journal of Theological Studies. 2009. Vol. 60.1. P. 130–177
462. *Williams R.* The Challenge and Hope of Being an Anglican Today: A Reflection for the Bishops, Clergy and Faithful of the Anglican Communion. [URL: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1478/the-challenge-and-hope-of-being-an-anglican-today-a-reflection-for-the-bishops-clergy-and-faithful-o>] (дата обращения 08.09.2014)
463. *Wolin S.* Richard Hooker and English Conservatism // Western Political Quarterly. 1953, vol. 6.1. P. 28–47.
464. *Wormald P.* Engla Land: The Making of an Allegiance // Journal of Historical Sociology. 1994, vol. VII.1. P. 1–24.
465. *Wormald P.* The Venerable Bede and the ‘Church of the English’ // The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism / Ed. Rowell G. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2009. P. 13–32.
466. *Yates N.* Anglican Ritualism in Victorian Britain, 1830–1910. Oxford: Oxford University Press, 1996.
467. *Yates N.* The Oxford Movement and Anglican Ritualism, London: The Historical Association, 1983.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Sola fide как элемент западнохристианской теологической традиции

Впервые в западно-христианской теологической традиции вопросы предопределения и оправдания были подняты в трудах св. Августина (13 ноября 354 – 28 августа 430 гг.) и именно его воззрения на них во многом задавали тон развитию этой традиции, в первую очередь Фомой Аквинским, Мартином Лютером и Жаном Кальвином.

Августин утверждал, что человек обладает свободной волей (*liberum arbitrium*)¹²⁷⁷. Однако совершенный Адамом и Евой первородный грех (*peccatum originale*) исказил человеческую природу¹²⁷⁸, не уничтожив при этом присущую последней свободную волю, но настолько ослабив ее¹²⁷⁹, что без помощи свободно дарованной Божественной благодати (*gratia gratis data*), человек не может по своему собственному волеию ни вести благочестивый образ жизни¹²⁸⁰, ни быть спасенным¹²⁸¹. Заметим, что

¹²⁷⁷ «Мы же, в ответ на это, весьма спасительно исповедуем то, во что православно верим, а именно что Бог и Господь всего, сотворивший все весьма хорошим, предузнавший, что из добра произойдет зло, и нашедший более приличествующим Своей всемогущей благодати сделать из зла добро, чем просто не позволить, чтобы возникло зло, так устроил человеческую и ангельскую жизнь, что сперва явил в ней, на что способно их свободное решение, а затем – что могут дар Его благодати и суд справедливости... Так и человека [Бог] создал обладающим свободным решением...» De Correptione et Gratia, X:27, 28 (PL 44:932, 933)

«А открыл Он нам через Свое Священное Писание, что у человека есть свободное решение воли» De Gratia et Libero Arbitrio, II:2 (PL 44:882).

¹²⁷⁸ «Без сомнения, изначально человеческая природа создана непорочной и без греха. Человеческая же природа, в которой каждый рожден от Адама, нуждается во врачевателе, ибо [она] не является здоровой. Все хорошие качества, которыми она обладает: жизнь, чувства, разум – она имеет от Бога, своего творца и создателя. Порок же, который покрывает тьмой и ослабляет природные качества так, что им требуется освещение и исцеление, она [т.е. человеческая природа – И.Ф.] принимает не от непорочного создателя, но от первородного греха, который совершен свободной волей». De Natura et Gratia, III:3 (PL 44:249). (перевод И.А. Фадеева)

¹²⁷⁹ «...свободная воля, которой Творец естественным образом одарил разумную душу, есть такая неопределенная сила, которая может как обращаться к вере, так и склоняться к неверию. Поэтому нельзя сказать о человеке, что он обладает волей, верить в Бога, если только он не получил ее, так как она возникает по Божьему призыву из свободной воли, которую он по природе получил при рождении». De Spiritu et Littera, XXXIII:58 (PL 44:238). (перевод И.А. Фадеева)

¹²⁸⁰ «Поэтому, возлюбленные, как с помощью приведенных выше свидетельств Священного Писания мы доказали, что у человека есть свободное решение воли, [способствующее] совершению добра и праведной жизни, так же точно нужно нам посмотреть, какие Божественные свидетельства о благодати Божией, без которой мы не можем делать ничего доброго... Ведь те, кому не дано, или не хотят, или не исполняют того, что хотят; а те, кому дано, так хотят, что исполняют желаемое. Итак, если это слово, которое не все

Августин говорит о благодати, которая *gratis data*, то есть не может быть заслужена, но даруется Богом по его собственному желанию.¹²⁸² Таким образом, Августин постулирует, что и свободная воля, и благодать дарованы человеку Богом¹²⁸³. При этом благодать, по мнению св. Августина, становится причиной веры, которая, в свою очередь, подвигает свободную волю человека к совершению добрых дел¹²⁸⁴, из чего он, опираясь на слова апостола Павла, заключает, что *человек оправдывается благодатью через веру* [курсив наш – И.Ф.] без «дел закона» (*gratis justificari hominem per fidem sine operibus legis*), в том смысле, что дела являются порождением движения свободной воли благодатью (т.е. «дела не предшествуют оправданию»¹²⁸⁵): «человек оправдывается не правилами благочестивой жизни, но верой в Иисуса Христа, то есть не законом дел, но [законом] веры; не буквой, но духом; не заслугами за дела, но дарованной благодатью»¹²⁸⁶.

Представление о том, что благодать – это свободный дар от Бога, ведет непосредственно к вопросу о предопределении. Фундаментальным для

вмещают, все же вмещается некоторыми, – это [одновременно] и дар Божией, и свободное решение». De Gratia et Libero Arbitrio, IV:7 (PL 44:886).

«Ведь нужно понять, что благодать Божия через Господа Нашего Иисуса Христа, – [это та благодать], которой единственно освобождаются люди от зла и без которой вовсе не делают ничего доброго, мысля ли, желая, любя или действуя...» De Correctione et Gratia, II:3 (PL 44:917).

¹²⁸¹ «Однако же эта благодать Христова, без которой ни маленькие дети, ни взрослые не могут спастись, дается не по заслугам, но свободно; поэтому она и называется благодатью». De Natura et Gratia, IV:4 (PL 44:249). (перевод И.А. Фадеева)

¹²⁸² «Да и в другом месте через того же пророка Бог вполне очевидно показывает, что Он делает это не ради неких их добрых заслуг, но ради имени Своего... Кто будет столь слеп, что не увидит, кто будет столь окаменен, что не почувствует, – не по заслугам доброй воли дается эта благодать, как свидетельствует Сам Господь: [Не ради вас] Я сделаю это, но ради святого имени Моего?» De Gratia et Libero Arbitrio, XIV:30 (PL 44:898–899). (перевод И.А. Фадеева)

¹²⁸³ «Итак, если это слово, которое не все вмещают, все же вмещается некоторыми, – это [одновременно] и дар Божией, и свободное решение». De Gratia et Libero Arbitrio, IV:7 (PL 44:886).

¹²⁸⁴ «Итак, дух благодати способствует тому, что мы начинаем иметь веру, а затем уже посредством веры мы испрашиваем в молитве, чтобы мы исполнить заповеданное нам». De Gratia et Libero Arbitrio, XIV:28 (PL 44:898).

«Ввиду этого, если сила соделывается совершенной в немощи, то тот, кто не признает себя немощным, не [будет] совершенным. С другой стороны, эта благодать, которой сила совершенствуется в немощи, приводит предопределенных и призванных, по его изволению (Рим. 8:28), к высшим совершенству и прославлению. Через эту благодать, мы не только узнаем [то], что нам следует делать, но также делаем [то], о чем узнали; не только мы исповедуем [то], что любим, но и любим [то], что исповедуем». De Gratia Christi, XII:13 (PL 44:367). (перевод И.А. Фадеева)

¹²⁸⁵ «И Он не противоречит себе, говоря “исполняющие закон оправдываются”, как будто они оправдываются делами, а не благодатью, провозглашая, что человек даром оправдывается верою, независимо от дел закона (Рим. 3:38), имея в виду, когда он говорит «даром», не что иное, как то, что дела не предшествуют оправданию, и ничто иное». De Spiritu et Littera, XXVI:45 (PL 44:228). (перевод И.А. Фадеева)

¹²⁸⁶ De Spiritu et Littera, XIII:22 (PL 44:214–215). (перевод И.А. Фадеева)

Августина являлось представление о суверенном характере благодати: благодать есть дар, а не награда. Если бы благодать была наградой, то тогда бы люди могли «заработать» свое спасение. Если же, по мысли Августина, благодать – это дар, то Господь должен быть свободен/суверенен в том, чтобы кого-то наделить ею, а кого-то – нет. Благодать даруется не всем, но лишь некоторым.¹²⁸⁷ Как следствие, лишь некоторые будут спасены, то есть те, кому дарована благодать. Предопределение, согласно Августину, предполагает признание того, что Бог «отзывает» свою благодать от тех, кто не был избран им для спасения.¹²⁸⁸ Важно подчеркнуть, что Августин особенно обращал внимание на то, что это не означает, будто они предопределены к гибели: Бог избрал некоторых от «множества погибающих» (*massa perditionis*), остальные же просто не избраны к спасению. Можно отметить у Августина непоследовательную тенденцию к рассмотрению предопределения в качестве активного и позитивного действия – свободного решения Бога спасти человечество.

Августинианскими по своему содержанию являются взгляды на обсуждаемые вопросы св. **Фомы Аквинского** (28 января 1225 – 7 марта 1274). В «Сумме теологии» он утверждает, что человек обладает свободной волей,¹²⁸⁹ которая является способностью (а не хабитусом) человеческой

¹²⁸⁷ «Итак, и зарождающаяся вера, и вера совершенная – все это дар Божий, и вовсе не следует тому, кто не желает противиться яснейшим словам Писания, сомневаться в том, что одним этот дар дается, а другим не дается». *De Praedestinatione Sanctorum*, VIII:16 (PL 44:972).

¹²⁸⁸ «Именно это и есть предопределение святых, и ничто иное – то есть предведение и предуготовление благодетей Божиих, которыми со всей достоверностью избавляются все те, кто избавляются. А где остаются прочие, как не в массе гибели, по справедливому Божественному суду? Там оставлены жители Тира и Сидона, которые могли бы уверовать, если бы увидели дивные знамения Христовы. Но поскольку им не было дано уверовать, им было отказано и в том, на основании чего [могли бы они] уверовать. Из этого становится ясно, что некоторые в числе своих врожденных способностей естественным образом имеют Божественный дар разума, которым они подвигаются к вере, если слышат слова или наблюдают знамения, соответствующие своему уму; и однако если они по высшему суду Божию не отделены предопределением благодати от массы гибели, то не встречаются им эти самые Божественные слова или действия, благодаря которым они могли бы уверовать, если бы все-таки услышали или увидели их». *De Dono Perseverantiae*, XIV:35 (PL 45:1014).

¹²⁸⁹ «...надлежит сказать, что человек обладает свободным решением, иначе советы, увещания, заповеди, запреты, награды и наказания не имели бы смысла» ST Ia, q. 83, a. 1.
«Во-первых, если свободное решение есть хабитус, то оно должно быть естественным хабитусом, поскольку человек по природе обладает свободным решением.» ST Ia, q. 83, a. 2.

природы¹²⁹⁰. Однако, впадая во грех, человек утрачивает эту свободу, в том смысле, что он теряет склонность к добродетели, которая есть «некое благо природы»¹²⁹¹, утрачивает «свободу от греха и от бедствий»: ¹²⁹² другими словами, грехопадение не уничтожает свободу воли, но ослабляет ее, умаляя склонность к добродетели,¹²⁹³ то есть не уничтожает полностью.¹²⁹⁴

Вслед за Августином Фома утверждает, что для восстановления из греха,¹²⁹⁵ для воления и совершения благих дел, то есть для благочестивой жизни,¹²⁹⁶ и для спасения¹²⁹⁷ человеку необходима божественная помощь (*auxilium divinum*) как «первое движущее» (*primus movens*), под которым он подразумевает божественную благодать¹²⁹⁸. И хотя оправдание человека предполагает, помимо

(1) благодати, еще три вещи –

¹²⁹⁰ «...свободное решение не может быть привычкой. – Следовательно, остается только, что оно является способностью». ST Ia, q.83, a. 2.

¹²⁹¹ «...поскольку человек получает от природы склонность к добродетели, как уже установлено выше, то и сама склонность к добродетели есть некое благо природы». ST Ia-IIae, q. 85, a. 1

¹²⁹² «На третье надлежит ответить, что о человеке говорить, что он утрачивает свободное решение, впадая в грех, не в том, что касается природной свободы, которая есть [свобода] от принуждения, но в том, что касается свободы от греха и от бедствий...». ST Ia, q. 83, a. 2.

¹²⁹³ «...среднее благо природы, т.е. сама естественная склонность к добродетели умаляется грехом... Таким образом, когда человек грешит, он, поскольку грех является противоположностью добродетели, умаляет то благо природы, которое есть склонность к добродетели» ST Ia-IIae, q. 85, a. 1.

«...природа человека не полностью уничтожена грехом, так именно, чтобы устранить все благо природы...» ST Ia-IIae, q. 109, a. 2.

¹²⁹⁴ «...невозможно, чтобы грех полностью устранял указанную природу блага». ST Ia-IIae, q. 85, a. 2.

¹²⁹⁵ «...надлежит сказать, что человек никоим образом не может восстать из греха самостоятельно, без помощи благодати». ST Ia-IIae, q. 109, a. 7.

«Но воздействие божественной любви в нас, которое прерывается грехом, есть благодать, через которую человек заслуживает вечную жизнь, которой он лишается через грех. И потому невозможно представить себе, чтобы прощение вины происходило без изливания благодати». ST Ia-IIae, q. 113, a. 2.

¹²⁹⁶ «...надлежит сказать, что природу человека можно рассматривать в двух аспектах. Во-первых, в ее целостности, как она была у прародителя до грехопадения; во-вторых, сообразно тому, что она повреждена в нас после греха Адама. И в обоих состояниях человеческая природа для совершения или воления любого блага нуждалась в божественной помощи как в первом движущем...» ST Ia-IIae, q. 109, a. 2.

¹²⁹⁷ «И потому человек при помощи своих естественных способностей не может осуществить деяния, которые были бы заслугой, соразмерной вечной жизни – для этого требуется более высокая сила, которой является сила благодати». ST Ia-IIae, q. 109, a. 6.

¹²⁹⁸ «Но любая форма, которой Бог наделяет тварные вещи, обладает действительностью в отношении некоего определенного акта, на который она способна сообразно своей особенности; а сверх этого она не способна ни на что – разве что благодаря некоей добавленной форме: так вода не может нагревать, если только она сама не нагрета огнем. И так, следовательно, человеческий разум обладает некоей формой, а именно, самим умопостигаемым светом, который сам по себе достаточен для познания умопостигаемого: того именно, к познанию которого мы можем прийти через чувственно воспринимаемое. А более высокое умопостигаемое человеческий разум познать не может, если только он не будет усовершенствован более сильным светом, например светом веры или пророчества. И этот свет называется светом благодати, постольку, поскольку он добавляется к природе». ST Ia-IIae, q. 109, a. 1.

(2) движение свободной воли к Богу через веру (*motus liberi arbitrii in Deum per fidem*),

(3) движение свободной воли против греха (*motus liberi arbitrii in peccatum*),

(4) отпущение грехов (*remissio culpaе*),¹²⁹⁹ – именно изливание благодати (*gratiae infusio*) является исходной точкой для оправдания грешника¹³⁰⁰.

Кроме того, комментируя Послание к Евреям (Евр. 11: 6)¹³⁰¹, Фома говорит, что для оправдания необходимо движение веры (*motus fidei*).¹³⁰² Далее, как и Августин, Фома утверждает, что благодать (будь то благодать освящающая или благодать-харизма) – это дар от Бога¹³⁰³, который невозможно заслужить делами, так как благодать является началом любого благого дела. А так как вера, согласно его собственному утверждению, является непосредственным следствием благодати, то Фома постулирует, что «тогда через веру оправдывается человек» (*per fidem igitur iustificatur homo*)¹³⁰⁴.

Обсуждению вопроса о предопределении, который у св. Фомы Аквинского непосредственно связан с учением о благодати¹³⁰⁵, предшествует вопрос о Божьем провидении (*de providentia Dei*)¹³⁰⁶. Он рассуждает

¹²⁹⁹ «...надлежит сказать, что в перечень необходимого для оправдания нечестивого включены четыре [вещи]: 1) изливание благодати; 2) движение свободного решения к Богу и вере; 3) движение свободного решения против греха; 4) отпущение грехов». ST Ia-IIae, q. 113, a. 6.

¹³⁰⁰ «...надлежит сказать, что все оправдание нечестивого исходно зависит от изливания благодати: в самом деле, благодатью движется свободное решение, и благодатью устраняется вина». ST Ia-IIae, q. 113, a. 7.

¹³⁰¹ «А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть...»

¹³⁰² «Но первое обращение к Богу происходит через веру, согласно этим словам (Евр 11, 6): *Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть*. И потому движение веры необходимо для оправдания нечестивого». ST Ia-IIae, q. 113, a. 4.

¹³⁰³ «...надлежит ответить, что благодать, сообразно тому, что она дается даром, исключает смысловое содержание должного. Но должное можно понимать в двух смыслах. Во-первых, должное происходит из заслуги; и это отсылает к лицу, которое и совершает производящие заслугу действия... Другое должное – от состояния природы, например, когда мы говорим, что человеку должно обладать разумом и всем тем, что относится к человеческой природе. И ни в одном из этих смыслов нельзя сказать, что Бог должен что-то своему творению; скорее наоборот, это творение должно подчиняться Богу, чтобы соответствовать установленному Богом порядку, заключающемуся в том, что такая-то природа обладает такими-то свойствами и характеристиками, и что такими-то действиями она достигает того-то. Итак, естественные дары лишены первого должного, но не второго; а сверхъестественные дары лишены и того и другого, а потому особо удостаиваются имени «благодать»». ST Ia-IIae, q. 111, a. 1.

¹³⁰⁴ «Итак, человек оправдывается верой, не в том смысле, что он, уверовав, заслуживает оправдания, но в том смысле, что он верует, когда оправдывается, поскольку движение веры... необходимо для оправдания нечестивого» ST Ia-IIae q. 114, a. 5.

¹³⁰⁵ «...надлежит ответить, что благодать включается в определение предопределения не как нечто существующее, относящееся к его сущности, но постольку, поскольку предопределение подразумевает отношение к благодати как причины – к следствию, и акта – к объекту». ST Ia, q. 23, a. 2.

¹³⁰⁶ ST Ia, q. 22.

следующим образом:¹³⁰⁷ все существующее в творении благо сотворено Богом. Это благо обнаруживается не только в самих вещах (*ad substantiam rerum*), но и в упорядоченности вещей к предельной цели (*ad ordinem rerum in finem ultimum*), которой является сам Бог. Кроме того, так как Бог является творцом (= причиной) творения через свой разум (*Deus sit causa rerum per suum intellectum*), то, полагает Фома, необходимо, чтобы в его уме предсуществовал план порядка вещей, определенных к цели (*ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat*). И этот план и есть провидение.¹³⁰⁸ Предопределение, которое есть часть провидения,¹³⁰⁹ – это некий божественный план, в соответствии с которым человечество направляется ко спасению,¹³¹⁰ иными словами, предопределение, по Фоме, – это предопределение к вечной жизни. Однако некоторые люди отвергнуты Богом.¹³¹¹ Но отвержение, которое также есть часть провидения¹³¹², отличается от предопределения по своей причине,¹³¹³ что предполагает, что отвержение не есть предопределение к гибели. Логически же предопределению предшествует избрание (*electio*), которое всецело зависит от суверенного желания Бога спасти человечество.

Лютеранское учение, заключенное в трудах самого *Мартина Лютера* (10 ноября 1483 – 18 февраля 1546), а также в символических книгах этой

¹³⁰⁷ «...надлежит сказать, что в Боге необходимо полагать провидение. В самом деле, все благо, существующее в вещах, создано Богом... Но благо обнаруживается в вещах не только в том, что касается субстанции вещей, но и в том, что касается их порядка к цели, и прежде всего, к предельной цели, каковой является божественная благодать... Следовательно, это благо порядка, существующее в тварных вещах, сотворено Богом. Но поскольку Бог есть причина вещей через свой разум, а потому понятие-образец любого Его следствия предсуществует в нем [т.е. в разуме], как явствует из вышесказанного, то необходимо, чтобы в божественном уме предсуществовал план порядка вещей, [определенных] к цели» ST Ia, q. 22, a. 1.

¹³⁰⁸ «План [порядка] вещей, определенных к цели, собственно, и есть провидение». Ibid.

¹³⁰⁹ «И так ясно, что предопределение – в отношении объектов – есть некая часть провидения». ST Ia, q. 23, a. 1.

¹³¹⁰ «Поэтому очевидно, что предопределение есть некий план порядка [направления] неких [существ] к вечному спасению, существующий в божественном уме». ST Ia, q. 23, a. 2.

¹³¹¹ «...надлежит сказать, что некоторых людей Бог отвергает». ST Ia, q. 23, a. 3.

¹³¹² «Следовательно, как предопределение есть часть провидения по отношению к тем, кто божественным образом направлен к вечному спасению, так и отвержение есть часть провидения по отношению к тем, кто отклоняется от этой цели». ST Ia, q. 23, a. 3.

¹³¹³ «...надлежит ответить, что по своему причинному действию отвержение отлично от предопределения. Ибо предопределение есть причина как того, что ожидается предопределенными в жизни будущей, т.е. славы, так и того, что воспринимается ими в этой жизни, т.е. благодати. Но отвержение не есть причина того, что имеет место в настоящем, т.е. греха, но есть причина оставленности Богом. И, тем не менее, отвержение есть причина того, что произойдет в будущем, т.е. вечного наказания». ST Ia, q. 23, a. 3.

деноминации, объединенных в рамках Книги Согласия, в изложении обсуждаемых вопросов не отличается субстанционально от представлений Августина и/или Фомы. Так, утверждается, что свободная воля присуща человеческой природе, но в результате греха Адама (*post lapsum*), находится в извращенном состоянии, то есть лишена естественной склонности к добродетели,¹³¹⁴ хотя определенные положительные поступки человек совершать может ввиду способностей своего разума.¹³¹⁵ Однако лишь через Святой Дух возможны подлинно праведные дела: постулируется, что человек не в состоянии что-то сделать, чтобы вступить на путь, ведущий к спасению, но лишь действие божьей благодати изменяет и обновляет человеческую волю, делая ее инструментом в руках Бога для принятия человеком благодати и соработничества с ним в делах, которые являются непременным следствием оной.¹³¹⁶ При этом утверждается, что лишь верой, которая есть дар Бога¹³¹⁷, оправдывается человек.¹³¹⁸ Таким образом, согласно лютеранскому учению, человек оправдывается Богом через действие

¹³¹⁴ «В духовных и божественных аспектах разум, сердце и воля невожрожденного человека совершенно неспособны своими собственными, естественными силами понять, уверовать, принять, осмыслить, пожелать, начать, осуществить, совершить, исполнить или содействовать чему-либо, но они совершенно мертвы для всего, что является благочестивым, и извращены так, что в природе человека – со времени грехопадения до возрождения – не остается ни малейшего проблеска духовных сил, которыми он мог бы сам подготовить себя к благодати Божьей или принять предлагаемую благодать. И также он не способен на это для себя и сам по себе, равно как не может применить или приспособить себя к этому, или же своими собственными силами, сам по себе, помочь, совершить, содейть или хоть чем-то стимулировать свое обращение – ни полностью, ни наполовину, ни хоть каким-нибудь малейшим и совершенно несущественным образом... Следовательно, естественная свободная воля – согласно своей извращенной наклонности и природе – сильна и действительна только в том, что неудобно Богу и противоречит Его воле». *Solida Declaratio*, II:7, col. 883.

¹³¹⁵ «Воля человека имеет свободу выбора дел и вещей, которые разум способен постичь сам по себе. Она может до определенной степени формировать «мирскую праведность» или праведность дел». *Apologia Confessionis*, XVIII:70, col. 334.

¹³¹⁶ «Воля человека при его обращении совершенно пассивна, то есть что она не делает совершенно ничего – должно пониматься как *respectu divinae gratiae in ascendendis novis motibus*, то есть – что Дух Божий, через услышанное Слово или отправление Святых Таинств, схватывает волю человека и производит [в человеке] новое рождение и обращение. Ибо когда [после того, как] Святой Дух достиг и совершил это, и воля человека бывает изменена и обновлена путем проявления одной лишь божественной силы Духа, тогда новая воля человека становится инструментом и орудием Бога Духа Святого, так, что он [человек] не только принимает благодать, но также содействует Духу Святому в последующих делах». *Epitome Articulorum* II:18, col. 791.

¹³¹⁷ «Эта вера – есть дар Божий, посредством которого мы воистину учимся познавать Христа, нашего Испытателя в Слове Евангелия, и уповать на Него, и только ради Его покорности мы имеем прощение грехов по благодати, признаемся благочестивыми и праведными Богом Отцом, и навеки спасены». *Solida Declaratio*, III:11, col. 919.

¹³¹⁸ «Далее наши церкви учат, что люди не могут оправдаться пред Богом собственными силами, заслугами или делами, но они оправдываются даром, ради Христа, верой, когда они веруют, что принимаются с благосклонностью, и что их грехи прощены ради Христа, Который Своей смертью искупил наши грехи». *Confessio Augustana*, IV:1-2, col. 45.

благодати, которая является причиной оправдывающей веры, движущей человек к совершению добрых дел, являющихся обязательным ее следствием.

Лютеранское вероучение проводит различие между божественными предзнанием (*praescientia*) и предопределением (*praedestinatio*), которое *de facto* отождествляется с вечным избранием (*aeterna electio*)¹³¹⁹:

- предзнание, то есть знание Богом того, что еще только произойдет, распространяется на всех: как на благочестивых, так и на грешников (*ad bonos et malos pertinet*), – но не является причиной человеческих злодеяний, причина которых – в действиях дьявола и извращенной человеческой природе (= воле) (*Peccatum enim ex diabolo et ex hominis prava et mala voluntate oritur.*)¹³²⁰
- предопределение, или избрание (*praedestinatio vero seu aeterna Dei electio*) распространяется лишь на благочестивых и является причиной спасения (*salutis causa*) последних.¹³²¹

Книга Согласия, подобно Сумме теологии, постулирует, что предопределение есть предопределение к вечной жизни, которое не означает предопределения к вечному осуждению: причина того, почему Бог одних избирает к спасению (и, соответственно, уделяет им свою спасительную благодать, являющуюся причиной оправдывающей веры), а других нет – в суверенном волеии Господа.

С Августином согласен и **Жан Кальвин** (10 июля 1509 – 27 мая 1564) в том, что свободная воля дарована человеку Богом.¹³²² Однако первородный

¹³¹⁹ «Прежде всего, различие между *praescientia* et *praedestinatio* – то есть между предведением Божьим и Его вечным избранием – должно аккуратно соблюдаться». *Epitome Articulorum*, XI :2, col. 831.

¹³²⁰ «Это предведение простирается в равной мере и на благочестивых и на порочных, но оно не является причиной зла или греха, то есть – совершения несправедного и незаконного (что происходит от дьявола и порочной, развращенной воли человеческой)» *Epitome Articulorum*, XI:4, col. 833.

¹³²¹ «Предвечное избрание Божье, при этом, простирается только на возлюбленных благочестивых детей Божьих, будучи причиной их спасения...». *Epitome Articulorum*, XI:5, col. 833.

¹³²² «Итак, Бог наделил душу разумом, с помощью которого она отличает добро от зла, праведное от несправедного и решает, чему ей следовать, а чего избегать... Одновременно Бог наделил душу волей, а вместе с ней – способностью выбора. Эти свойства украшали и возвышали человека в его первоначальном состоянии, когда он обладал благоразумием, сообразительностью, рассудительностью и умеренностью, потребными не только для земной жизни, но и для приближения к Богу и достижения совершенного счастья. Способность выбора была дана человеку для того, чтобы направлять его желания и умерять так называемые

грех, совершенный Адамом, привел к полной депривации человеческой природы, которая стала наследственной,¹³²³ и, как следствие, к уничтожению *de facto* свободной воли человека,¹³²⁴ который теперь не в состоянии что-либо сделать для собственного спасения: его он может найти лишь во Христе, искупившем человечество своей кровью, пролитой на кресте. Теперь лишь божественная помощь, через действие Святого Духа, может соединить падшее человечество со Христом, который своей смертью стяжал спасительную благодать для падшего человечества.¹³²⁵ Эта помощь осуществляется через главный дар, которым Бог наделяет человека, – через веру.¹³²⁶ Таким образом, *de facto* Кальвин постулирует, что обретение веры – верное свидетельство обретения божьей благодати: оправдание верой означает принятие человека Богом в благодати, что подразумевает прощение грехов и вменение праведности.¹³²⁷

телесные порывы. Таким образом, стремления человека были вполне подчинены разуму и обузданы им. В этом состоянии целостности человек обладал свободной волей, с помощью которой при желании мог бы обрести вечную жизнь.» *Institutio Christianae Religionis*, I.XV (8), col. 142–143.

¹³²³ «Мы слышали, что порочность отцов поражает детей из поколения в поколение до такой степени, что все они без исключения заражены ею от рождения. Происхождение заразы можно установить, лишь обратившись к источнику – к праотцу всех людей. Нам, разумеется, следует считать твердо установленным, что Адам был не только отцом человеческого рода, но и как бы началом, корнем, и его падение было причиной падения всего человеческого рода». *Institutio Christianae Religionis*, II.I (6), col. 180.

¹³²⁴ «Адам мог бы устоять, если бы захотел, ибо отступился по собственной воле. И если он пал так легко и быстро, то причиной тому была податливость его воли как добру, так и злу и отсутствие в ней постоянства в отстаивании добра. Тем не менее Адам обладал способностью выбора между добром и злом – и не только ею, но и совершенством разума и воли. Даже органические его части были наделены склонностью и готовностью подчиняться добру. Но Адам, погубив и разрушив себя, разрушил и все то, чем обладал. Философы же были настолько слепы и погружены во мрак, что искали целостность и красоту в руинах и крепкие узы – в распаде. Они придерживались принципа, что человек не был бы разумным животным, если бы не обладал способностью выбирать между добром и злом...» *Institutio Christianae Religionis*, I.XV (8), col. 143.

¹³²⁵ «Итак, когда мы говорим, что милость приобретена для нас заслугой Иисуса Христа, то понимаем под этим, что мы очищены его Кровью и что его смерть была удовлетворением, изглаживающим грехи». *Institutio Christianae Religionis*, II.XVII (4), col. 388.

¹³²⁶ «Но поскольку главное дело Духа – вера, то большая часть того, что мы читаем о Нем в Писании, касается его силы и действия по отношению к вере, посредством которой Он подводит нас к свету Евангелия. Как говорит св. Иоанн, всем верующим во Христа дается честь быть детьми Божьими, которые родились не от плоти и крови, но от Бога (Ин. 1:12-13). Противопоставляя Бога плоти и крови, он указывает, что принятие избранными Иисуса Христа через веру – сверхъестественный небесный дар: иначе бы они оставались в плену своего неверия». *Institutio Christianae Religionis*, III.I (4), col. 396.

¹³²⁷ «Напротив, оправданным верой именуется тот, кто, не будучи праведен по своим делам, воспринимает праведность от Иисуса Христа по вере. Облаченный в нее, он предстает перед лицом Бога не как грешник, но как праведник. Поэтому мы в конечном счете говорим, что наша праведность есть принятие Богом, что мы приняты Им по его благодати, поскольку Он принимает нас как праведных. Мы говорим, что праведность заключается в прощении грехов, что она вменена (*imputatione*) нам праведностью Иисуса Христа». *Institutio Christianae Religionis*, III.XI (2), col. 534.

Глава 21 третьей книги «Наставления в Христианской вере» (*Institutio Christianae Religionis*) имеет достаточно ясное название, отражающее содержание как самой главы, так и воззрения автора на учение о предопределении – «О предвечном избрании, которым Бог предназначил одних к спасению, а других к осуждению» (*De electione aeterna, qua Deus alios ad salutem, alios ad interitum praedestinavit*)¹³²⁸. По мнению Кальвина, завет жизни проповедуется не всем и не всеми принимается одинаково, что, без сомнения, связано с фактом божественного избрания.¹³²⁹ Для него очевидно, что Бог суверенен в своем решении кого-то спасти, наделяя благодатью одних и отказывая в этом другим.¹³³⁰

По Кальвину, предопределение – это «вечное постановление Бога» (*aeternum Dei decretum*), в соответствии с которым он решает судьбу человека: он не создает людей пребывающими в одинаковом состоянии, но одним уготавливает вечную жизнь, а другим – вечное проклятие.¹³³¹ Заметим здесь два немаловажных момента.

Во-первых, Кальвин не был оригинален в своем учении о предопределении Богом кого-то к спасению, а кого-то к осуждению: еще в IX веке вопрос о предопределении оказался в центре спора об этом учении, когда в 848 году саксонский теолог Готтшалк из Орбе (ок. 808 – 30 октября 867 гг.) вынес на суждение Майнцкого собора свое видение оного. Готтшалк исповедовал доктрину двойного предопределения (*praedestinatio*

¹³²⁸ лат. «О вечном избрании, [и о том] как Бог одних к спасению, других к гибели предопределяет».

¹³²⁹ «В том, что завет жизни проповедан всему миру не в равной степени и даже там, где он проповедан, не в равной степени воспринят всеми людьми, проявляется чудесная тайна Божьего суда. Ибо нет сомнений, что это различие угодно Богу. А если очевидно, что по желанию Бога одним дается спасение, а другим в нем отказано, то это влечет за собой великие вопросы». *Institutio Christianae Religionis*, III.XXI (1), col. 678–679.

¹³³⁰ «Чтобы познать, что мы получаем спасение только от щедрости Бога, нужно обратиться к Божьему избранию. А значит люди, пытающиеся ослабить это учение, из-за своей неблагодарности затемняют как могут то, что они должны славить и возвеличивать во весь голос, и с корнем вырывают смирение. Св. Павел ясно свидетельствует, что когда спасение людей связывается исключительно с благодатным избранием Божьим, тогда открывается, что Он спасет по собственной воле тех, кого хочет». *Institutio Christianae Religionis*, III.XXI (1), col. 679.

¹³³¹ «Предопределением мы называем предвечный замысел Бога, в котором Он определил, как Он желает поступить с каждым человеком. Бог не создает всех людей в одинаковом состоянии, но предназначает одних к вечной жизни, а других к вечному проклятию. В зависимости от цели, для которой создан человек, мы говорим, предназначен ли он к смерти или к жизни». *Institutio Christianae Religionis*, III.XXI (5), col. 683.

gemi):¹³³² одни предопределены к спасению, другие – к гибели. На соборе он был признан еретиком и осужден.

Во-вторых, учения о предопределении Готтшалька из Орбэ и Жана Кальвина, несмотря на по-иному расставленные акценты, остаются чисто августинианскими по своему содержанию.

Полученные результаты можно интерпретировать следующим образом: положения антропологического, хамартиологического и сотериологического учения Августина представляют собой теологическую матрицу, определенную структуру, которая лежит в основании всей последующей западнохристианской богословской традиции вплоть до XVI века. Выстраивая свои учения о человеческой природе и свободной воле, грехе, спасительной благодати и оправдывающей вере, избрании и предопределении, приходя подчас к различным выводам, они остаются верными основным положениям августинианской концепции.

¹³³² «Я верую и исповедую, что всемогущий и неизменный Бог предзнал и предопределил святых ангелов и избранных людей к дарованной вечной жизни и что Он, вместе с тем, своим самым справедливым осуждением предопределил к заслуженной вечной смерти самого дьявола, главу всех демонов со всеми его отступниками, а также дурных людей, явных соучастников его, предвидя весьма определенно их будущие проступки». *Confessio* (PL 121:347). (перевод И.А. Фадеева)

«Итак, предопределить к вечной жизни всех избранных тобой – то же, что предопределить их к вечной славе: ибо наверняка ошибочно, что ты предопределил их к жизни, если бы не предопределил их к славе. Так же дьяволу и его ангелам, а также всяким дурным людям ты предопределил быть достойными вечного наказания, и схожим образом предопределил их к этому [наказанию]». *Confessio Prolixior* (PL 121:350). (перевод И.А. Фадеева)

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Кафоличность как исторический феномен

Понятие «кафоличность», рассматриваемое не в теологической, а в конкретно-исторической перспективе, имеет совершенно определенное содержание, которое может быть описано через выделение основных его черт. Первые попытки определить это понятия были предприняты основателем Тюбингенской школы, теологом Фердинандом Бауром, и его учеником, немецким историком Альбертом Шwegлером.¹³³³

Следуя разработкам историка Альбрехта Ричля, Адольф фон Гарнак выдвинул идею о том, что кафоличность представляла собой эллинизацию христианства.¹³³⁴ Он подчеркивает, что лишь во втором веке происходит активный приток эллинизма, «греческого духа» в христианство, которое не разорвало еще своих связей с иудаизмом, что привело к союзу греческой философии и Евангелия.¹³³⁵ Важным этапом в развитии кафоличности А. Гарнак считает борьбу между сторонниками эллинизации и теми, кто стремился к «острой эллинизации» (*acute Hellenisation*), т.е. гностиками.¹³³⁶ Здесь термин «борьба» А. Гарнак понимает как «определение, то есть проведение четкой демаркационной линии вокруг того, что считалось христианским, и объявление языческим» всего того, что оказывалось вне этой границы.¹³³⁷ Он резюмирует, что «если под ‘кафолической’ мы понимаем церковь доктрины и закона, тогда Кафолическая Церковь рождается в борьбе с гностицизмом».¹³³⁸

¹³³³ Данн Д. Единство и многообразие в Новом Завете. С. 375–376.

¹³³⁴ Harnack A. The constitution and law of the Church in the first two centuries / Trans. Pogson F.L., ed. Major H.D.A. New York: G.P. Putman's Sons, 1910. P. 254.

¹³³⁵ Harnack A. What is Christianity? / Trans. Saunders T. New York: G.P. Putman's Sons; London: Williams and Norgate, 1902. P. 214–215.

¹³³⁶ Harnack A. What is Christianity? P. 220–222; Harnack A. History of Dogma. Vol I. / Trans. Buchanan N. Boston: Little, Brown, and Company, 1901. P. 227.

¹³³⁷ Harnack A. What is Christianity? P. 222.

¹³³⁸ Ibid. P. 222–223.

Этот взгляд был поставлен под сомнение в частности Э. Трельчем, согласно мнению которого, основной кафоличности являлся сакраментализм. Так, говоря о таинствах он пишет, что

«эти обряды... были поставлены под контроль клира. Социологическая значимость этого факта... исключительна: это означало, что таинства теперь были не просто высшей и центральной точкой культа, но... они стали основными каналами, через которые спасение уделяется душам людей. Вне таинств нет спасения и так как... нет таинств без священника, то спасения нет вне Церкви. Церковь обладает не только единственной истиной, но также, и в основном, единственной властью уделения спасения через таинства, которые соединяют чувственный и сверхчувственный миры».¹³³⁹

Проанализировав вышеуказанные теории «кафоличности» (включая теорию М. Вернера об угасающей парусии как предпосылки к повороту христианства «в русло ранней кафоличности», а также определение ранней кафоличности Э. Кеземана, который полагает «задержку парусии» в ее основании¹³⁴⁰), британский библеист Дж. Данн на основании тщательного изучения новозаветных текстов выделяет основные ее черты:

- угасание надежды на парусию и ослабевание эсхатологической напряженности;¹³⁴¹
- институционализация: церковная власть, разделение между духовенством и мирянами, священническая иерархия, апостольское преемство, сакраментализм, отождествление церкви и соответствующего института;¹³⁴²
- вероучительная ортодоксия, «правило веры»¹³⁴³, включающее в себя когерентный свод традиции¹³⁴⁴.

Все эти черты, вместе с угасанием надежды на скорую парусию являлись характерными чертами еще для «ранней кафоличности»¹³⁴⁵ –

¹³³⁹ Troeltsch E. The Social Teaching of the Christian Churches. Vol. I / Trans. Weyn O. Louisville, KY: Westminster / John Knox Press, 1992. P. 95.

¹³⁴⁰ Данн Д. Единство и многообразие в Новом Завете. С. 378.

¹³⁴¹ Там же. С. 379. Др.-греч. *παρουσία* – эсхатологическое представление о втором пришествии Христа.

¹³⁴² Там же.

¹³⁴³ Там же.

¹³⁴⁴ Там же. С. 375.

¹³⁴⁵ Подробнее см.: Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете. С. 375–402.

явления, которое «присутствует уже в Новом Завете», в некоторых книгах которого «видны четкие тенденции, приводящие прямо к кафоличности последующих веков». ¹³⁴⁶ Если здесь учесть и тот факт тесной связи между традицией и ритуальной деятельностью, которые составляют важный элемент коллективной памяти, то возможно заключить, что они являются одними из первостепенных инструментов конструирования самоидентификации носителей этой коллективной памяти, ¹³⁴⁷ что вполне естественно, если принять во внимание, что ритуал, среди прочих, выполняет соответствующую функцию ¹³⁴⁸.

Таким образом, можно утверждать, что понятие кафоличности является базовым понятием христианской экклесиологии. Здесь же важно рассмотреть вопрос об ортодоксии, которая является одной из важных составляющих кафоличности. Конечно, понятие «ортодоксия» в христианском контексте является многозначным и в зависимости от угла зрения будет приобретать более узкое и конкретное значение. В контексте же нашего исследования мы будем рассматривать это понятие следующим образом:

- Ортодоксия – это вероучение, выкристаллизовавшееся в застывшие формы, радикальное изменение которых не рассматривается и/или исключается ¹³⁴⁹.
- «Вначале *вера* являлась понятием, которое отличало христианскую общину от иудеев и язычников, а не ортодоксия (правильная доктрина). Последняя вместе со своим коррелятом, ересью, вырастает из различий, которые развиваются внутри христианских конгрегаций» ¹³⁵⁰.

¹³⁴⁶ Там же. С. 399.

¹³⁴⁷ Крылов А.Н. Религиозная идентичность. С. 63.

¹³⁴⁸ Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. С. 92–93, 95.

¹³⁴⁹ Дани Дж. Единство и многообразие в Новом Завете. С. 397.

¹³⁵⁰ Bultmann R. Theology of the New Testament. Vol. II. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2007. P. 135.

- «Понятие ортодоксии стало выкристаллизовываться лишь в борьбе между разными точками зрения, и побеждавшая партия объявляла «ортодоксией» именно себя.»¹³⁵¹
- Появление христианской ортодоксии непосредственным образом связано с ранней кафоличностью и через нее с кафоличностью последующих эпох.
- Предание/традиция служила и служит критерием ортодоксии и, таким образом, является одним из признаков кафоличности. В период ранней кафоличности «отношение к традиции глубоко консервативно: ее надлежит блюсти (1 Тим 6:14; 2 Тим 4:7), держаться (Тит 1:9), хранить (1 Тим 6:20; 2 Тим 1:12, 14), защищать (1 Тим 6:1) и передавать неповрежденной от одного поколения другому (2 Тим 2:2)»¹³⁵².
- В первохристианстве, по крайней мере до второй половины I века, отсутствовало какое-либо представление об ортодоксии¹³⁵³, поэтому попытки любых христианских конфессий утверждать преемство своего вероучения с «новозаветной ортодоксией» являются исторически неадекватными. Возможно лишь преемство с исторической кафолической ортодоксией, берущей свое начало во второй половине I – первой половине II веков. в трудах апостольских мужей.

¹³⁵¹ *Данн Дж.* Единство и многообразие в Новом Завете. С. 3.

¹³⁵² *Данн Дж.* Единство и многообразие в Новом Завете. С. 75.

¹³⁵³ Там же, с. 86.

ПРИЛОЖЕНИЕ III

Писание и Предание в Англиканском Сообществе и православной традиции

(Релевантные выдержки из Московского и Дублинского соглашений)

*Московское соглашение (1976)*¹³⁵⁴

(§4) Подтверждено принципиальное согласие о боговдохновенном характере Писания. Оно несет «авторитетное свидетельство Божьего самораскрытия (*God's revelation of himself*) в Творении, Воплощении Слова и во всей истории спасения, и, таким образом, выражает Слово Божье человеческим языком».

(§5) «Мы узнаем, принимаем и интерпретируем Писание через Церковь и в Церкви».

(§6) Книги Писания, которые содержатся в Каноне, обладают авторитетом, «так как они сообщают подлинное Божье откровение, которое *Церковь признает в них* [курсив мой – И.Ф.]».

(§9) «Всякое разделение (*disjunction*) между Писанием и Преданием, в результате которого они будут рассматриваться как два разных «источника откровения», должно быть отвергнуто».

(§10.i) «Под термином *Священное Предание (the Holy Tradition)* мы понимаем всю жизнь Церкви в Святом Духе. Это предание представлено догматическим учением, в литургии (*liturgical worship*), в канонической дисциплине (*canonical discipline*) и духовной жизни (*spiritual life*). Эти элементы вместе взятые являются выражением единой и нераздельной жизни Церкви».

¹³⁵⁴ The Moscow Agreed Statement [URL: http://www.anglicancommunion.org/media/103815/the_moscow_statement.pdf] (дата обращения 08.09.2014)

(§10.ii) «Догматическая традиция, которая неизменна субстанционально, обладает наивысшей важностью (*supreme importance*). Стараясь донести до человечества спасительную истину, Церковь в каждом поколении использует современный ему язык и, следовательно, современные способы мышления; но это использование всегда следует проверять стандартом Писания и *догматическими определениями Вселенских соборов* [курсив наш – И.Ф.]. Образ мыслей (*φρόνημα*) Отцов Церкви, их богословский метод, терминология и способы выражения обладают неизменной важностью в Православной и Англиканской церквях».

(§10.iii) «Литургическое и каноническое выражения Предания могут отличаться, так как они связаны с различным состоянием народа Божьего в различные исторические эпохи и в разных местах. Литургические и канонические традиции остаются неизменными в той степени, в которой они воплощают неизменную истину божественного откровения и отвечают неизменным нуждам человечества».

(§11) «Церковь не может определять догматы, которые не укоренены в Писании и Предании, но она обладает властью, *особенно через Вселенские соборы* [курсив мой – И.А.], формулировать истины веры более точно и строго, когда этого требуют нужды Церкви».

Дублинское соглашение (1984)¹³⁵⁵

(§48) «...вместе со свободой, существующей в Англиканском Сообществе, в нем также существует приверженность Преданию и ответственность перед ним, а также убежденность, что ряд элементов Предания, например, исторические Символы веры и Халкидонский орос, обладают постоянной юридической силой. С православной стороны

¹³⁵⁵ The Dublin Agreed Statement [URL: http://www.anglicancommunion.org/media/103812/the_dublin_statement.pdf] (дата обращения 08.09.2014)

существуют свобода и понимание традиции как постоянного действия Святого Духа (*the constant action of the Holy Spirit*) в Церкви, непрерывающегося присутствия Слова Божьего через Святого Духа, всегда присутствующего, здесь и сейчас. Предание всегда открыто, готово охватить настоящее и принять будущее (*to embrace the present and accept the future*).»

(§48) «Англиканы разделяют такое понимание Предания. Предание, вместе с Писанием как нормативным фактором внутри него – это то, что сохраняет нашу христианскую идентичность...»

(§52) «Один из аспектов динамичной природы Предания состоит в том, как Церковь ассимилирует и освящает определенные элементы культур различных обществ, в которых она пребывает. Отцы Церкви, ведомые Святым Духом, проводили аккуратное различие (*discrimination*) в своем использовании материальной формы общества вокруг них. Церкви сегодня необходимо проводить сходное различие, *оставаясь верной видению Отцов* [курсив мой – И.Ф.], сталкиваясь с новыми вопросами, которые наш век ставит перед нами».

ПРИЛОЖЕНИЕ IV

Отражение истории реформации в советской историографии

История религиозной Реформации в Европе никогда не была в отечественной историографии темой, в изучении которой были бы сосредоточены усилия значительного количества исследователей.¹³⁵⁶ Для понимания религиозной Реформации в Европе и в Англии сохраняют научное значение некоторые работы дореволюционных отечественных историков¹³⁵⁷. В советской историографии так и не появилось специальных исследований, в которых была бы представлена история религиозной Реформации в Англии в целом. В данной статье мы постараемся эксплицировать базовую аналитико-нарративную модель советской историографии реформации в Англии, общую для всех исследователей, а также попытаемся объяснить причины отсутствия эвристичных подходов к изучению истории английской реформации.

В советской историографии основные исследования были сосредоточены на проблеме генезиса и развития Церкви Англии в XVI – XVII вв. в контексте социально-экономической и политической истории Англии этого периода, в то время как остальным аспектам практически не уделялось никакого внимания: изучение политико-религиозной и религиозно-культурной сфер общественной жизни было смещено на периферию научно-исторических исследований¹³⁵⁸ ввиду обособленности

¹³⁵⁶ *Ерохин В.Н.* Советская историография о религиозной Реформации в Англии // Историк и Общество. Отечественное англоведение в 1917–1991 гг / Отв. ред. М.П. Айзенштат. М.: ИВИ РАН, 2008. С. 164.

¹³⁵⁷ *Кареев Н.И.* История Западной Европы в Новое время. В 7 томах. Т. 2. СПб., 1904; *Победоносцев К.П.* Церковь. // *Победоносцев К.П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993 – С. 233 – 266; *Потехин А.Н.* Очерки из истории борьбы англиканства с пуританством при Тюдорах (1550 – 1603). Казань, 1894; *Соколов В.А.* Реформация в Англии (Генрих VIII и Эдуард VI). М.: 1881; *Соколов В.* Церковь и университеты Англии XVI в. по описанию современников. // Творения Св. отцов в русском переводе. Прибавления ... Ч. 33. М., 1884. С. 482 – 541.

¹³⁵⁸ *Ерохин В.Н.* Религиозная история Англии в XVI – первой половине XVII века в освещении современной британской историографии: Автореф. дис. док. наук: 07.00.09 / Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина». М., 2006. С. 6. См. например: *Алексеева Н.С.* Деятельность пуритан в Англии в царствование Якова I Стюарта. // Из истории западноевропейского средневековья. М., 1972. С. 238 – 253;

социально-экономической истории от истории культуры, в рамках которой исследователи занимались историей религиозности, духовной жизни, историей монашества, папства и т.д. и которая подвергалась активному идеологическому давлению.¹³⁵⁹ Упор делался на экономическую историю, особое внимание уделялось именно экономическому аспекту в генезисе Церкви Англии и Англиканства, что определялись приверженностью советской науки основным принципам исторического материализма, который вместе с материализмом диалектическим составляли «общетеоретическую философскую основу марксизма».¹³⁶⁰ С точки зрения сторонников исторического материализма, такие центральные для марксистской философии понятия, как «базис» и «надстройка» выражали «реальную связь, отношение между экономическим строем общества и его идеями и учреждениями, а также законы изменения последних».¹³⁶¹

Базис, включающий всю совокупность экономических отношений между людьми (отношения собственности на средства производства, экономические отношения между различными социальными группами, классами, формы распределения и обмена, зависящие от отношений собственности на средства производства), определяет всю надстройку, то есть играет детерминирующую роль в отношении последней. Так, Ф. Энгельс

Алексеева Н.С. Пуританская оппозиция абсолютизму Стюартов в первой четверти XVII в. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1972; *Волосникова Л.М.* Социально-политическая борьба в Англии во второй половине XVI в. и ее отражение в парламентских дебатах. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М.: Моск. гос. пед. ин-т, 1989; *Воробьева Е.Д.* Политическая борьба в Англии в парламентах Якова I Стюарта (1603 – 1625 годы). Дисс. ... канд. ист. наук. М.: Моск. гос. пед. ин-т, 1962; *Урнов Д.М.* Борьба пуритан против театра в эпоху Шекспира// *Культура эпохи Возрождения и Реформация.* Л., 1981. С. 239 – 243; *Лукоянов В.В.* Фрэнсис Бэкон о церковной политике Англии в конце XVI – начале XVII вв.// *Проблемы разложения феодализма и генезиса капитализма в Европе.* Горький, 1989. С. 47 – 56; *Лукоянов В.В.* Фрэнсис Бэкон и идеологические предпосылки Английской буржуазной революции. Дисс. ... канд. ист. наук. Горький, 1981; *Осиновский И.Н.* Гуманизм и Реформация в Англии в первой трети XVI века.// *Культура Эпохи Возрождения и Реформация.* Л., 1981. С. 218 – 226; *Осиновский И.Н.* Томас Мор и реформация Генриха VIII (к вопросу о противоречиях в идеологических взглядах Т. Мора)// *Очерки социально-экономической и политической истории Англии и Франции XIII – XVII вв.* М., 1960. С. 79 – 95; *Павлова Т.А.* Роль раннего пуританизма в политической и культурной жизни Англии.// *Культура эпохи Возрождения и Реформация.* Л., 1981. С. 226 – 231; *Челлини К.Г.* Проблема «истинной» и «ложной» веры в творчестве Джона Нокса.// *Общественное сознание в кризисные и переходные эпохи.* М., 1996. С. 40 – 45; *Шулякова Н.Г.* Архиепископ Лод. Английский Киприан.// *Человек XVII столетия.* / Под ред. А.А. Сванидзе и В.А. Ведюшкина. Ч. 1. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 174 – 202.

¹³⁵⁹ *Гуревич А.Я.* История историка. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 19.

¹³⁶⁰ *Основы марксистской философии.* М.: Государственное издательство политической литературы, 1958. С.

9

¹³⁶¹ Там же. С. 440.

во введении к «Анти-Дюрингу» писал, что история – это история «борьбы классов, что эти борющиеся друг с другом общественные классы являются в каждый данный момент продуктом отношений производства и обмена, словом – экономических отношений своей эпохи; следовательно,.. экономическая структура общества каждой данной эпохи образует ту реальную основу, которой и объясняется в конечном счете вся надстройка, состоящая из правовых и политических учреждений, равно как и из религиозных, философских и иных воззрений каждого данного исторического периода».¹³⁶² И хотя утверждалось, что надстройка играет «активную роль» в отношении базиса и, даже, имеет «обратное воздействие на базис», тем не менее, сторонникам марксизма¹³⁶³ приходилось подтверждать, что «взаимодействие базиса и надстройки – это не взаимодействие двух независимых друг от друга и равнозначных ‘факторов’: надстройка является отражением базиса, производным от него. Взаимодействие базиса и надстройки происходит на основе экономического базиса, который, вызывая к жизни определенную надстройку, определяет направление ее развития».¹³⁶⁴ Это вполне отражает картину, предложенную К. Марксом в предисловии к «К критике политической экономии»¹³⁶⁵. Ф. Энгельс аналогичным образом утверждает в своем письме Йозефу Блоху:

¹³⁶² Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М.: Издательство политической литературы, 1961. С. 26.

¹³⁶³ Как заметил историк и ведущий научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований ИНУ ВШЭ Александр Николаевич Дмитриев: «...квалификация отечественной «подцензурной» мысли этого периода как марксистской... требует множества оговорок. Кажется, Павлу Копнину приписывают остроумное определение советской философии, данное еще в 1960-е годы, как философии по существу герменевтической, ориентированной на поиск правильного (единственного верного) прочтения Главной Доктрины». (Дмитриев А.Н. Демон истоков: как (поздне)советские гуманитарии утверждались в своем прошлом // Неприкосновенный запас. 2014, №1 (93). С. 14.)

¹³⁶⁴ Основы марксистской философии. С. 456.

¹³⁶⁵ «Общий результат, к которому я пришел и который послужил руководящей нитью в моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от них не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производственных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. С изменением

*«Мы делаем нашу историю сами, но, во-первых, мы делаем ее при весьма определенных предпосылках и условиях. Среди них экономические являются в конечном счете решающими. Но и политические и т.п. условия, даже традиции, живущие в головах людей, играют известную роль, хотя и не решающую».*¹³⁶⁶

Тот же Ф. Энгельс в письме к Вальтеру Боргиусу указывал:

*«Политическое, правовое, философское, религиозное, литературное, художественное и т.д. развитие основано на экономическом развитии. Но все они также оказывают влияние друг на друга и на экономическую основу. Дело обстоит совсем не так, что только экономическое положение является единственной активной причиной, а остальное является лишь пассивным следствием. Нет, тут взаимодействие на основе экономической необходимости [курсив наш – И.Ф.], в конечном счете всегда прокладывает себе путь».*¹³⁶⁷

Здесь следует указать на еще одну характерную черту марксистского подхода к истории – представление об общественном прогрессе в ходе истории. Идея прогресса в истории не являлась оригинальным изобретением К. Маркса: он заимствовал ее у Г.В.Ф. Гегеля (1770–1831) на раннем периоде своего творчества, будучи младогегельянцем. Для Гегеля история «есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости».¹³⁶⁸ Для К. Маркса и Ф. Энгельса история есть процесс прогрессивного перехода человеческого общества от низших ступеней общественного развития к высшим.¹³⁶⁹ «Суть общественного прогресса состоит в замене общества с менее развитой экономической структурой, переставшей соответствовать производительным силам, другим обществом,

экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства – от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение» (*Маркс К. К Критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. М.: Издательство политической литературы, 1959. С. 6–7).*

¹³⁶⁶ Энгельс Ф. 220. К Йозефу Блоху в Кёнигсберг // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 37. М.: Издательство политической литературы, 1965. С. 395*

¹³⁶⁷ Энгельс Ф. 104. В. Боргиусу в Бреславль // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 39. М.: Издательство политической литературы, 1966. С. 175.*

¹³⁶⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Пер. А.М. Водена. СПб.: Наука, 2000. С. 72.

¹³⁶⁹ Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. М.: Издательство политической литературы, 1957. С. 119; Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М.: Издательство политической литературы, 1961. С. 275–276.**

со структурой более развитой, более высокой, сложившейся на основе выросших производительных сил».¹³⁷⁰

В основании же этого прогрессивного развития истории лежит, по мнению К. Маркса и Ф. Энгельса, такое явление, как классовая борьба. В предисловии к третьему немецкому изданию «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта» Ф. Энгельс писал:

*«Именно Маркс впервые открыл великий закон движения истории, закон, по которому всякая историческая борьба – совершается ли она в политической, религиозной, философской или в какой-либо иной идеологической области – в действительности является только более или менее ясным выражением борьбы общественных классов, а существование этих классов и вместе с тем их столкновение между собой в свою очередь обуславливаются степенью развития их экономического положения, характером и способом производства и определяемого им обмена».*¹³⁷¹

В «Манифесте коммунистической партии» К. Маркс и Ф. Энгельс утверждали:

*«История всех существовавших до сих пор обществ была историей борьбы классов. <...> Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов».*¹³⁷² Однако классовый антагонизм проходит не только по линии «эксплуататоры-эксплуатируемые», но имеет место быть и между господствующими классами, например, по линии «феодалы-буржуазия».¹³⁷³

Именно в таком контексте понималась советской гуманитарной наукой история реформации и протестантизма: протестантизм возник в XVI в., в эпоху Реформации, которая «была первой решительной битвой в борьбе европейской буржуазии против феодализма».¹³⁷⁴ Утверждалось, что Реформация – «первая международная революционная идеология»¹³⁷⁵ и один

¹³⁷⁰ Ковальзон М.Я. Общественный прогресс // Вопросы философии. 1966, №4. С. 159.

¹³⁷¹ Энгельс Ф. Предисловие к третьему немецкому изданию работы К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М.: Издательство политической литературы, 1961. С. 259.

¹³⁷² Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. М.: Издательство политической литературы, 1955. С. 424.

¹³⁷³ Там же. С. 426.

¹³⁷⁴ Гараджа В.И. Протестантизм. М.: Политиздат, 1971. С. 6.

¹³⁷⁵ Барг М.А., Черняк Е.Б. Великие социальные революции XVII – XVIII веков. М.: Наука, 1990. С. 153.

из первых актов буржуазной революции¹³⁷⁶. Данное представление напрямую проистекало из тезиса Ф. Энгельса, сделанного им, например, в набросках к «Крестьянской войне»: «Реформация – лютеранская и кальвинистская – это буржуазная революция №1»¹³⁷⁷, – за которым скрывалось более общее представление о том, что «всякая религия является ничем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»¹³⁷⁸. Подобный подход приводил, в частности, к тому, что, например, кальвинизм трактовался в качестве «маскировки тогдашней буржуазии», а об учении Кальвина о двойном предопределении утверждалось, что оно «полностью соответствовало реальным экономическим отношениям тогдашней Женевы, где власть находилась в руках буржуазии».¹³⁷⁹ В этой связи представляется верным утверждение о том, что работы советских исследователей (например, Барга М.А.,¹³⁸⁰ Вейша Я.Я.,¹³⁸¹ Иволина Ю.Е.,¹³⁸² Капелюша Ф.,¹³⁸³ Косьминского Е.А.,¹³⁸⁴ Лавровского В.М.,¹³⁸⁵ Сказкина С.Д.,¹³⁸⁶ Чанышева А.Н.¹³⁸⁷), в частности посвященные английскому пуританскому движению исследования

¹³⁷⁶ Барг М.А. Категории и методы исторической науки. М.: Наука, 1984. С. 294.

¹³⁷⁷ Энгельс Ф. К «Крестьянской войне» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М.: Издательство политической литературы, 1961. С. 417.

¹³⁷⁸ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 328.

¹³⁷⁹ Исаенко А.В. Пуританская реформация в Англии в XVI - начале XVII в. Орджоникидзе, 1980. С. 57, 58.

¹³⁸⁰ Барг М.А. Кромвель и его время. / Под. ред. Сказкина С.Д. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1960; Барг М.А. Великая английская революция в портретах ее деятелей. М.: Мысль, 1991.

¹³⁸¹ Вейш Я.Я. Религия и церковь в Англии. М.: Наука, 1976.

¹³⁸² Иволин Ю.Е. Генрих VIII и внешняя политика Англии: Автореф. дис. канд. наук: 07.00.13 / Ленинградский государственный университет им. А.А. Жданова. Л., 1974; Иволин Ю.Е. О характере Реформации Генриха VIII // Проблема социальной структуры и идеологии средневекового общества. Вып. 3. Отв. ред. Курбатов Г.Л. Л.: Изд-во Ленинград. ун-ва, 1980. С. 83-93; Иволин Ю.Е. Реформация как фактор политической истории Западной Европы XVI в. // Вестник Харьковского университета. 1992, №362, вып. 25. С. 58–65.

¹³⁸³ Капелюш Ф. Религия раннего капитализма. М.: Изд-во «Безбожник», 1931.

¹³⁸⁴ Косьминский Е.А. Английский абсолютизм. Буржуазная революция в Англии в XVII веке. М.: Высшая партийная школа при ЦК ВКП(б), 1940.

¹³⁸⁵ Лавровский В.М., Барг М.А. Английская буржуазная революция. М.: Изд-во социально-экономической лит-ры, 1958.

¹³⁸⁶ Сказкин С.Д. Абсолютизм во Франции и в Англии. М.: Высшая партийная школа при ЦК ВКП(б), 1941.

¹³⁸⁷ Чанышев А.Н. Протестантизм. М.: Наука, 1969.

А. В. Исаенко и В.В. Штокмар,¹³⁸⁸ были проекцией марксистской системы на конкретную историческую тему.¹³⁸⁹

Стоит отметить, что непосредственно с пониманием прогресса в истории связано марксистское представление об общественной закономерности.¹³⁹⁰ Согласно «Философской энциклопедии», общественная закономерность — это «объективно существующая, необходимая, существенная, повторяющаяся связь явлений общественной жизни, выражающая поступательное развитие истории».¹³⁹¹ Критерием же для выделения того общего, что существует в истории, является категория *общественно-экономической формации*, в которой заключена «базисная теория марксистского историзма».¹³⁹² Сама эта категория является общей понятийной категорией, выработанной «марксистской наукой с целью широкого охвата эмпирического материала истории и обнаружения в нем ведущих, коренных признаков, на основе которых социально-историческая действительность могла бы быть воспроизведена в виде системного единства».¹³⁹³ В рамках представлений об общественной закономерности, выделялись три степени законов, действовавших в истории:¹³⁹⁴

¹³⁸⁸ Исаенко А.В. Пуританское движение в Англии в XVI – начале XVII вв. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1975; Исаенко А.В. Английская королевская реформация XVI века. Орджоникидзе, 1982; Исаенко А.В. Теория «королевской супрематии» в английской религиозно-политической литературе 50–70-х гг. XVI в. // Проблемы разложения феодализма и генезиса капитализма в Англии. Горький: ГГУ, 1980; Штокмар В.В. Борьба с пуританами как один из аспектов социальной политики Тюдоров во второй половине XVI века // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Л., 1974. Вып. 1. С. 124–134; Штокмар В.В. Идеология английского абсолютизма в письмах Елизаветы Тюдор // Ученые записки Ленинградского университета. Серия исторических наук. 1950, № 127. Вып. 17. С. 223–248; Штокмар В.В. К истории английского пуританского движения в конце XVI века // Англия XIV–XVII вв. Горький: Издательство Горьковского университета им. Н.И. Лобачевского, 1974. С. 27–36; Штокмар В.В. Особенности пуританского движения конца XVI – первой трети XVII в. и начало конфликта между пуританами и абсолютной монархией // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Л., 1980. Вып. 3. С. 93–104; Штокмар В.В. Пуританское движение 70–80-х годов XVI века в Англии // Ученые записки Ленинградского университета. Серия исторических наук. 1956, № 192. Вып. 21. С. 138–168.

¹³⁸⁹ Ерохин В.Н. Религиозная история Англии в XVI – первой половине XVII века в освещении современной британской историографии: Автореф. дис. док. наук: 07.00.09. С. 7.

¹³⁹⁰ Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1962. С. 155.

¹³⁹¹ Там же, С. 153.

¹³⁹² Барг М.А., Черняк Е.Б. Великие социальные революции XVI — XVIII веков. М.: Наука, 1989. С. 8.

¹³⁹³ Гуревич А.Я. К дискуссии о докапиталистически общественных формациях: формация и уклад // Вопросы философии. 1968, №2. С. 118.

¹³⁹⁴ Философская энциклопедия. Т. 5. С. 156.

1. «Общесоциологические законы», которые всегда действуют в истории во всех, как доклассовых, так и классовых, общественно-экономических формациях (закон соответствия производственных отношений характеру производительных сил, закон определяющей роли общественного бытия по отношению к общественному сознанию).

2. Законы, действующие в классовых общественно-экономических формациях (закон классовой борьбы как движущей силы общественного развития, закон социальных революций как формы перехода от одной классово-антагонистической формации к другой).

3. Специфические законы, действующие в рамках одной формации, в частности закон перехода между формациями.

Закон перехода от одной общественной формации к другой предполагал, что «в недрах старой, изживающей себя формации зарождаются и складываются предпосылки более прогрессивной формации, возникает новый общественный уклад, характеризующийся иным уровнем развития производительных сил и соответствующими им производственными отношениями; достигнув определенной стадии зрелости, новые социальные силы взрывают старое общество, происходит социальная революция: борьба угнетенного класса против господствующего класса кладет конец господству последнего».¹³⁹⁵ Этот закон лежит в основании еще одной базовой категории марксистского историзма, а именно «переходной эпохи», которая выражает специфику движения формации на ее нисходящей линии развития, является началом упадка и кризиса данной формации и завершение которой знаменуется утверждением новой формации в качестве экономически и политически господствующей «во всемирно-историческом масштабе».¹³⁹⁶ Содержание переходной эпохи, таким образом, составляет разложение старого и становление нового способа производства.¹³⁹⁷ При этом, переходная эпоха не конституирует собой самостоятельной квазиформации,

¹³⁹⁵ Гуревич А.Я. Общий закон и конкретная закономерность в истории // Вопросы истории. 1965, №8. С. 15.

¹³⁹⁶ Барг М.А., Черняк Е.Б. Великие социальные революции XVI — XVIII веков. С. 12.

¹³⁹⁷ Там же. С. 87.

так как включает в себя позднюю, завершающую стадию ранней и начальную стадию поздней формации.¹³⁹⁸ В интересующем нас случае, с точки зрения марксистской историографии, переходная эпоха между феодализмом и капитализмом включает нисходящую стадию феодальной и часть восходящей линии капиталистической формаций.¹³⁹⁹ Характерной особенностью данной переходной эпохи является то, что наряду с базовым, классовым, делением общества, она наследует от Средних веков деление вторичное — сословное. И хотя в позднее средневековье наблюдался процесс устрожения сословных границ, тем не менее «тенденции экономической жизни... действовали в противоположном направлении»: происходило одворянивание буржуазии и обуржуазивание дворянства.¹⁴⁰⁰ Вслед за утверждением Маркса и Энгельса марксистская историография фиксировала в данную переходную эпоху ситуацию классового антагонизма как внутри двух укладов жизни одного общества, так и между самими двумя укладами.¹⁴⁰¹

Переходная эпоха между феодальной и капиталистической формациями, согласно советской историографии, делится на исторические фазы, каждая из которых имеет свою специфику:¹⁴⁰²

- до середины XVII в., в течение которой в сфере социально-классовых отношений важнейшую роль играет процесс разложения старого способа производства и обусловленных им социально классовых отношений¹⁴⁰³; буржуазия складывается как класс в условиях господства феодализма и абсолютной монархии;

- до 30–40-х XIX в., в течение которой буржуазия ниспровергает феодализм и абсолютизм, чтобы из старого общества создать новое: набирает силы процесс развития нового способа производства и формирование новых

¹³⁹⁸ Там же.

¹³⁹⁹ Там же. С. 12.

¹⁴⁰⁰ Там же. С. 13.

¹⁴⁰¹ Там же. С. 14.

¹⁴⁰² Там же. С. 87, 95.

¹⁴⁰³ Там же. С. 99.

общественных классов, олицетворяющих утвердившийся в качестве политически господствующего новый способ производства¹⁴⁰⁴.

Отмечалось отсутствие гетерогенности классовой структуры. Так, в XVI в. в той же Англии, чей путь развития капитализма считался марксистами классическим, советские исследователи наблюдали сложную общественную структуру, которую составляли два старых, феодальных антагонистических класса (феодалы и бюргерство, с одной стороны, и земледельцы – с другой) и два новых, капиталистических на ранней стадии формирования – капиталисты-предприниматели и наемные рабочие.¹⁴⁰⁵ При этом дворянство не представляло собой единого целого. В советской историографии различали (1) старое и (2) новое дворянство. И если первые являлись представителями феодальных семей, которые пережили войну Алой и Белой роз (1455–1487 гг.) и сохранили ядро своих родовых владений в период земельных конфискаций Генриха VII (28 января 1457 — 21 апреля 1509 гг.), то последние были теми, кто (а) приобрел свои владения благодаря конфискациям эпохи Тюдоров, которые стремились создать опору новой династии, а также (б) вели хозяйство капиталистическими методами: либо самостоятельно с помощью наемных рабочих, либо сдавали часть земли крупным арендаторам.¹⁴⁰⁶ Именно новое дворянство, в котором тесно переплелись классовые и сословные черты и которое к началу XVII в. владело значительным количеством земли, приобретенных за счет Короны, церкви, старого дворянства и крестьянства, станет во вторую историческую фазу той силой, которая будет составлять основу буржуазной оппозиции абсолютизму в Парламенте. Именно среди нового дворянства наибольшее распространение получит кальвинизм.

Все работы вышеназванных исследователей затрагивают отдельные проблемы, сюжеты и эпизоды. Среди отечественных исследователей большую научную и организационную роль в изучении религиозной

¹⁴⁰⁴ Там же.

¹⁴⁰⁵ Барг М.А., Черняк Е.Б. Великие социальные революции XVI – XVIII веков. С.114.

¹⁴⁰⁶ Там же. С. 114-115.

Реформации в Англии сыграл Ю.М. Сапрыкин, под руководством которого был подготовлен ряд сборников статей, публикаций источников, защищены кандидатские диссертации¹⁴⁰⁷. В конце 1990-х – 2000-е годы ряд работ, посвященных английскому постреформационному католицизму, опубликовала А.Ю. Серегина¹⁴⁰⁸.

В Ленинградском университете вопросами, связанными с изучением истории религиозной Реформации в Англии, занималась В.В. Штокмар. Она опубликовала несколько статей об английском пуританизме, хотя главной областью ее научных интересов было социально–экономическое развитие Англии в XVII веке¹⁴⁰⁹. С Ленинградским университетом связано начало научной деятельности Ю.Е. Ивонина. В кандидатской и докторской диссертациях он рассмотрел внешнеполитические аспекты религиозной реформации в Англии¹⁴¹⁰. Тема английского пуританизма затронута в

¹⁴⁰⁷ Англия в эпоху абсолютизма (статьи и источники). / Под ред. Ю.М. Сапрыкина. М., 1984; Английская реформация (документы и материалы) / Под ред. Ю. М. Сапрыкина. М., 1990; Петросьян А.А. Джон Нокс и кальвинистская реформация в Шотландии. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1982; *Петросьян А.А.* Тираноборческие идеи Джона Нокса // Проблемы истории докапиталистических формаций. М., 1978. С. 88 – 108; *Дмитриева О.В.* Социально – политическая борьба в Англии в конце XVI – начале XVII вв. Дисс. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 1985; *Дмитриева О.В.* Театр и политическая борьба в Англии конца XVI – начала XVII в. // Культура Возрождения XVI века. М., 1997. С. 203 – 214; *Дмитриева О.В.* Елизавета Тюдор. М., 2004; *Руденко О.А.* Англо – испанский союз 1554 г. и его крах. Дисс. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 1984; *Руденко О.А.* Контрреформация в Англии при Марии Тюдор // Англия в эпоху абсолютизма (статьи и источники). М., 1984. С. 69 – 89; *Сапрыкин Ю.М.* Эдмунд Дадли и его идеи реформы церкви в Англии // Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981. С. 211 – 218; *Ильин В.Н.* Анабаптизм в Англии в XVI веке. Дисс. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 1987; *Ильин В.Н.* Борьба Тюдоров с анабаптизмом (XVI в.) // Англия в эпоху абсолютизма (статьи и источники). М., 1984. С. 170 – 188; *Ильин В.Н.* Poleмика с анабаптизмом в англиканской публицистике XVI века // Общество и государство в средние века. М., 1984. С. 94 – 113; *Исаенко А.В.* Английская королевская реформация XVI века. Орджоникидзе, 1982; *Исаенко А.В.* Пуританское движение в Англии в XVI – начале XVII вв.: Дисс. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 1975; *Исаенко А.В.* Пуританская реформация в Англии в XVI – начале XVII в. Орджоникидзе, 1980; *Исаенко А.В.* Теория «королевской супрематии» в английской религиозно – политической литературе конца 50 – 70-х годов XVI века // Проблемы разложения феодализма и генезиса капитализма в Англии. Горький, 1980. С. 33 – 42; *Смирнова Н.А.* Реформация в Англии и деятельность Томаса Кранмера в первой половине XVI в. Дисс. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 1990; *Смирнова Н.А.* Томас Кранмер и начало англиканской реформации в XVI веке // Из истории древнего мира и средневековья. М., 1988. С. 76 – 94

¹⁴⁰⁸ *Серегина А.Ю.* Политическая мысль английских католиков второй половины XVI – начала XVII вв. СПб., 2006; *Серегина А.Ю.* Церковь и государство в политической мысли английской католической эмиграции конца XVI – первой четверти XVII вв. Дисс. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 1999.

¹⁴⁰⁹ *Штокмар В.В.* Борьба с пуританами как один из аспектов социальной политики Тюдоров во второй половине XVI века // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Вып. 1. Л., 1974. С. 124 – 134; *Штокмар В.В.* К истории английского пуританского движения в конце XVI века // Англия XIV – XVII вв. Горький, 1974. С. 27 – 36; *Штокмар В.В.* Особенности пуританского движения конца XVI – первой трети XVII вв. и начало конфликта между пуританами и абсолютной монархией // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Вып. 3. Л., 1980. С. 93 – 104; *Штокмар В.В.* Очерки по истории Англии XVI в. Л., 1957; *Штокмар В.В.* Пуританское движение 70 – 80 – х гг. XVI века в Англии // Ученые записки Ленинград. ун – та. № 192. Серия ист. наук. Вып. 21. 1956. С. 138 – 168; *Штокмар В.В.* Экономическая политика английского абсолютизма в эпоху его расцвета. – Л., 1962; *Штокмар В.В.* Социальная и экономическая политика английской абсолютной монархии второй половины XVI века. Автореф. дисс ... докт. ист. наук. Л.: ЛГУ, 1963.

¹⁴¹⁰ *Ивонин Ю.Е.* Реформация Генриха VIII и внешняя политика Англии. Дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1974; *Ивонин Ю.Е.* Англия и Священная Римская империя в системе международных отношений конца XV – первой половины XVI века. Дисс. ... докт. ист. наук. Минск, 1984.

некоторых работах С.Е. Федорова¹⁴¹¹. Способствуют пониманию роли пуритан в политической жизни предреволюционной Англии также исследования С.В. Кондратьева, посвященные изучению политических взглядов английских юристов¹⁴¹². Нельзя не отметить определенный интерес к исследованию религиозно – политической ситуации в Англии в XVI – XVII вв. и других историков, связанных с кафедрой истории средних веков Санкт–Петербургского государственного университета¹⁴¹³.

Под влиянием деятельности А.В. Исаенко, работавшего в Северо–Осетинском университете, появились историки, занимающиеся историей пуританского движения в Англии в XVI веке¹⁴¹⁴. В отечественной историографии также уделялось внимание рассмотрению идей Дж. Уиклифа и лоллардов, которые оказали определенное влияние на формирование идейных предпосылок английской религиозной Реформации¹⁴¹⁵. Однако, как было уже отмечено в самом начале данной статьи, обобщающих же трудов по истории английской Реформации в советской науке создано не было. Тем не менее, как мы постарались показать, можно эксплицировать определенную схему, парадигму, которая лежала в основании представлений советских ученых о природе и истории Реформации.

Итак, глубинными причинами Реформации советская историография считала:¹⁴¹⁶

1. разложение феодального способа производства;
2. зарождение новых (капиталистических) отношений и новых классов «в недрах» феодализма;

¹⁴¹¹ Федоров С.Е. Пуританизм и общество в раннеэпохальной Англии. СПб., 1993.

¹⁴¹² Кондратьев С.В. Идея права в предреволюционной Англии. Тюмень, 1996; Кондратьев С.В. Юристы в предреволюционной Англии (политические и правовые воззрения). Шадринск, 1993.

¹⁴¹³ Журавель Н.А. Граф Лестер и католическая оппозиция при Елизавете I Тюдор. Дисс. ... канд. ист. наук. СПб.: СПб. ун-т, 2000.

¹⁴¹⁴ Хозиева Т.Х. Религиозно-политические идеи Томаса Картрайта и опыт определения авторства анонимных памфлетов. Дисс. ... канд. ист. наук. Владикавказ.: Северо-Осетинский университет, 1995; Будилова К.А. Возникновение движения индепендентов в Англии во второй половине XVI века. Дисс. ... канд. ист. наук. Владикавказ.: Северо-Осетинский университет, 2000.

¹⁴¹⁵ Кузнецов Е.В. Движение лоллардов в Англии конца XIV – XV вв. (исследование по истории социальной борьбы в феодальной Англии). Горький, 1972; Козик О.М. Концепция Святой бедности Джона Уиклифа. Дисс. ... канд. ист. наук, 1998; Щелокова Н.В. Учение Джона Уиклифа о церкви и государстве. Дисс. ... канд. ист. наук. Арзамас, 2000.

¹⁴¹⁶ Реформация // Советская историческая энциклопедия: в 14 тт. Т. 12. М.: «Советская энциклопедия», 1969. Кол. 23.; Реформация // Большая советская энциклопедия: в 51 тт. Т. 36. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1955. С. 430.

3. обострение социальных противоречий;
4. обострение классовой борьбы между феодалами, с одной стороны, и зарождавшейся буржуазией, крестьянством и городской беднотой – с другой.

Религия, как указывают М.А. Барг и Е.Б. Черняк, являлась категориальной основой и формой выражения идеологии в предреформационной Англии.¹⁴¹⁷ Ввиду же того, что Католическая церковь занимала положение «наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»¹⁴¹⁸, то «для того, чтобы нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости»¹⁴¹⁹. Это и определило религиозный характер Реформации как первой буржуазной революции¹⁴²⁰. На первом этапе в ней переплелись интересы различных классов феодального общества, которые стремились ограничить эксплуатацию Английского королевства со стороны Рима. На втором этапе обостряются противоречия между самими классами, что приводит к разделению Реформации на ряд противоборствующих течений: (1) королевская, (2) бюргерская, (3) крестьянская¹⁴²¹.

(1) Корона преследовала две цели:¹⁴²²

(а) обновление идеологической санкции существующего порядка вещей путем превращения церкви в королевскую церковь, где король занимал бы место Папы;

(б) увеличение доходов королевской казны за счет конфискации монастырских земель и отмены платежей в пользу Рима;

(2) В бюргерской реформации выделяли две стадии¹⁴²³:

¹⁴¹⁷ Барг М.А., Черняк Е.Б. Великие социальные революции XVI – XVIII веков. С.123.

¹⁴¹⁸ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 7. М.: Издательство политической литературы, 1956. С. 361.

¹⁴¹⁹ Там же.

¹⁴²⁰ Реформация // Советская историческая энциклопедия. Т. 12. Кол. 23.; Реформация // Большая советская энциклопедия. Т. 36. 430.

¹⁴²¹ Барг М.А., Черняк Е.Б. Великие социальные революции XVI – XVIII веков. С.152.

¹⁴²² Там же.

¹⁴²³ Там же. С. 153.

(а) стадия, на которой бюргеры составляют оппозицию противникам Реформации и оказывают поддержку Короне;

(б) стадия оформления буржуазии как класса, когда складываются первые предпосылки для ранних буржуазных революций и когда сама буржуазия вступает в борьбу с эксплуатацией себя со стороны Короны: кальвинизм становится идеологией наиболее решительной части этого класса;

(3) «Народные низы» нашли выражение своих чаяний в радикальных сектах, возникших на почве протестантизма.¹⁴²⁴

Отдельный интерес представляет дискуссия о характере Реформации, которая развернулась на страницах журнала «Вопросы истории» в 1950-е годы. Она была инициирована в 1956 г. обзорной статьей О.Г. Чайковской, в которой она выступила с критикой интерпретации Реформации и крестьянской войны в Германии, а также взглядов Ф. Энгельса на эти события, в работах С.М. Стама, М.М. Смирин и других советских исследователей.¹⁴²⁵ Автор ставит перед собой цель:

«показать всю противоречивость и – во всяком случае, на данной стадии исследования – несостоятельность принятой в нашей науке концепции буржуазной революции в Германии начала XVI века».¹⁴²⁶

В 1957–1958 гг. последовали две ответные статьи за авторством М.М. Смирин¹⁴²⁷ и А.Д. Эпштейн¹⁴²⁸, а также статьи включившихся в эту дискуссию Ю.М. Григорьян¹⁴²⁹, С.М. Стама¹⁴³⁰ и член-корреспондента Чехословацкой Академии наук Йозефа Мацека¹⁴³¹. Участники дискуссии

¹⁴²⁴ Там же.

¹⁴²⁵ Чайковская О.Г. Вопрос о характере Реформации и крестьянской войны в Германии в советской историографии последних лет // Вопросы истории. 1956, №12. С. 129–143.

¹⁴²⁶ Там же. С. 129.

¹⁴²⁷ Смирин М.М. О характере экономического подъема и революционного движения в Германии в эпоху Реформации // Вопросы истории. 1957, № 6. С. 84–101.

¹⁴²⁸ Эпштейн А.Д. К вопросу о Реформации и крестьянской войне в Германии как первой буржуазной революции // Вопросы истории. 1957, № 8. С. 118–142.

¹⁴²⁹ Григорьян Ю.М. К вопросу об уровне экономики, о характере Реформации и крестьянской войны в Германии // Вопросы истории, 1958. № 1. С. 121–139.

¹⁴³⁰ Стам С.М. Чем же в действительности была Реформация в Германии // Вопросы истории, 1958, № 4. С. 100–113.

¹⁴³¹ Мацек Й. К дискуссии о характере Реформации и Крестьянской войне в Германии // Вопросы истории. 1958, № 3. С. 114–121.

оказываются единодушными в своем неприятии как отдельных положений, так и выводов, сделанных О.Г. Чайковской в ее статье. Так А.Д. Эпштейн, в частности, упрекает исследовательницу в том, что «'забраковать' и отбросить эту концепцию [т. е. Концепцию Энгельса – И.Ф.] ей показалось гораздо проще, чем понять и раскрыть ее»¹⁴³²; в том, что она «руководствуется совершенно ложным представлением о неразвитости капиталистических отношений в предреформационной Германии», в результате чего она «делает слишком поспешный вывод о несостоятельности всей концепции германской буржуазной революции XVI века»¹⁴³³; в том, что она не поняла роль народных масс как носителей «антифеодальных тенденций в этой своеобразной революции»¹⁴³⁴. Ю.М. Григорьян критикует О.Г. Чайковскую, в частности, за преуменьшение уровня развития горной промышленности, когда она отрицает наличие экономического подъема и буржуазной революции в Германии.¹⁴³⁵

Он полагает глубоко ошибочным¹⁴³⁶ ее рассуждение, которое она подкрепляет ссылками на третий том капитала Маркса и диссертацию Н.И. Аппарович «Социальная борьба в Кельне в конце XV и начале XVI вв.», о том, что проникновение купеческого (торгового) капитала в производство «не только не способствует его развитию, но нередко препятствует ему»¹⁴³⁷. С.М. Стам посчитал критику О.Г. Чайковской в адрес М.М. Смиринина и концепцию, которую предлагает автор в своей статье, неубедительными.¹⁴³⁸ Й. Мацек, утверждая, что критика О.Г. Чайковской сводится к ее утверждению о том, что «крестьянская война не есть составная часть буржуазной революции, но она представляет собой крестьянское восстание

¹⁴³² Эпштейн А.Д. К вопросу о Реформации и крестьянской войне в Германии как первой буржуазной революции. С. 118.

¹⁴³³ Там же. С. 126.

¹⁴³⁴ Там же. С. 126-127.

¹⁴³⁵ Григорьян Ю.М. К вопросу об уровне экономики, о характере Реформации и крестьянской войны в Германии. С. 125.

¹⁴³⁶ Там же. С. 127.

¹⁴³⁷ Чайковская О.Г. Вопрос о характере Реформации и крестьянской войны в Германии в советской историографии последних лет. С. 141.

¹⁴³⁸ Стам С.М. Чем же в действительности была Реформация в Германии. С. 105.

эпохи зарождения (только зарождения!) капиталистических отношений»¹⁴³⁹, считает, что:

«с этим заключением вообще нельзя согласиться, ибо оно совершенно не соответствует современным данным исторической науки, вносит путаницу в марксистскую историографию и находится в полном противоречии с марксистским пониманием исторических задач буржуазных революций». ¹⁴⁴⁰ <Причину же этому он усматривает в том, что> «О.Г. Чайковская... вообще не смогла правильно понять историческое содержание и значение буржуазной революции, раскрытое классиками марксизма-ленинизма»¹⁴⁴¹.

При этом стоит отметить, что критика статьи О.Г. Чайковской не ограничивается только ею, но и оказывается направлена участниками дискуссии друг против друга.

Так, А.Д. Эпштейн критикует М.М. Смирину за то, что тот, по его мнению, «не раскрывает концепции Ф. Энгельса с той убедительностью и полнотой, которая позволила бы устранить все и всяческие сомнения в этой концепции». ¹⁴⁴² Он также упрекает М.М. Смирину за непривлечение последним «материалов, которые, безусловно, необходимы для трактовки капиталистических отношений и связанных с ними предпосылок назревавшей буржуазной революции», а также за недостаточное привлечение научной литературы. ¹⁴⁴³

Критика А.Д. Эпштейна касается и, по его мнению, упрощенного толкования положения Ф. Энгельса о трех битвах против феодализма, которое допускает М.М. Смирин. ¹⁴⁴⁴ Вывод же его о дискуссии между последним и О.Г. Чайковской прост: она не вносит «ясности в вопрос об уровне экономического развития предреформационной Германии, хотя их авторы и ссылаются на мнение Энгельса». ¹⁴⁴⁵

¹⁴³⁹ *Чайковская О.Г.* Вопрос о характере Реформации и крестьянской войны в Германии в советской историографии последних лет. С. 143.

¹⁴⁴⁰ *Мацек Й.* К дискуссии о характере Реформации и Крестьянской войне в Германии. С. 114.

¹⁴⁴¹ Там же. С. 115.

¹⁴⁴² *Эпштейн А.Д.* К вопросу о Реформации и крестьянской войне в Германии как первой буржуазной революции. С. 118, 120.

¹⁴⁴³ Там же. С. 121.

¹⁴⁴⁴ Там же.

¹⁴⁴⁵ Там же. С. 131.

В том же духе Ю.М. Григорьян, соглашаясь с некоторыми положениями статьи О.Г. Чайковской, критикует статьи как М.М. Смирин, так и А.Д. Эпштейна.¹⁴⁴⁶ В свою очередь и С.М. Стам подвергает критике вышеуказанных авторов.¹⁴⁴⁷

Несмотря на эту обоюдную критику, важной чертой этой дискуссии, по нашему мнению, является тот факт, что ее участники остаются в рамках марксистской методологии и марксистского видения проблемы реформации. Их противоречия сводятся, как представляется, к различиям в интерпретации отдельных положений этого видения, но не касаются сущностных положений марксистской доктрины.

Таким образом, вслед за Ф. Арьесом, мы считаем возможным заключить, что в рамках марксистской историографии, идеологи которой К. Маркс и Ф. Энгельс, не будучи профессиональными историками, свели ее к основным законам, которые были ключами к ее механизму,¹⁴⁴⁸ история превращается во взаимодействие двух факторов: постоянного и переменного. Подобный механистический подход к истории, возможно, был вполне допустим более полутора веков назад, когда они писали свои труды, однако с тех пор в научный оборот было введено немало новых источников, а специалисты разных областей гуманитарного знания открыли для истории Средних веков много новых подробностей, в частности в области экономической¹⁴⁴⁹. Приверженность советской историографии марксистским установкам означала, по словам историка-медиевиста Ю.Л.

¹⁴⁴⁶ Григорьян Ю.М. К вопросу об уровне экономики, о характере Реформации и крестьянской войны в Германии. С. 123, 124, 125, 127, 130, 131, 132, 133, 138–139.

¹⁴⁴⁷ Стам С.М. Чем же в действительности была Реформация в Германии. С. 105–106, 108, 109–113.

¹⁴⁴⁸ «Согласно марксизму, класс угнетенных уничтожает класс угнетателей и лишает его власти. И этот скачок вызван не стремлением к власти или нравственной зрелостью, но состоянием экономико-технического развития. Буржуазия вытеснила дворянство благодаря тому, что на смену домениальному укладу пришел торговый капитализм. Пролетариат займет место буржуазии, когда индивидуальную собственность сменит общественная». Арьес Ф. *Время Истории* / пер. с франц. и примеч. Неклюдовой М. М.: ОГИ, 2011. С. 34.

¹⁴⁴⁹ См., например: *Britnell R. The Commercialisation of English Society, 1000–1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993; *Campbell B. English Seigneurial Agriculture, 1350–1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; *Persson K. Grain Market in Europe, 1500–1900: Integration and Deregulation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Бессмертного, «необходимость ограничиваться повторением одних и тех же формул, варьируя лишь их конкретную фактуру»¹⁴⁵⁰.

В целом результатом изучения религиозной Реформации в Англии в советской историографии стало формирование общего представления об этом процессе как одной из форм идеологического выражения генезиса капитализма в XVI–XVII веках. Работавшие на марксистской методологической основе советские историки представили лишь социально – экономическую трактовку Реформации в Англии. В работах уделялось внимание ключевым событиям и важнейшим эпизодам в истории Реформации, но представление об английской религиозной Реформации в отечественной историографии так и осталось весьма обобщенным. Советские историки также уделяли мало внимания доктринальной, богословской стороне, и оставили без внимания большинство крупных деятелей и даже религиозную политику монархов, оказавших влияние на ход английской религиозной Реформации.

Важно, на наш взгляд, отметить следующее. Как отмечают некоторые исследователи отечественной науки о религии («религиоведения»¹⁴⁵¹), последнее в советский период характеризовалось, помимо прочего, двумя моментами:

(1) Во-первых, общее негативное отношение к предмету исследования.

Целью получения знания о религии «как препятствия на пути к свободе является критика религии в перспективе ее конечного изживания», предметом же «научного атеизма»¹⁴⁵², который, по замечанию М.Ю. Смирнова, состоял из «двух аспектов», в

¹⁴⁵⁰ *Бессмертный Ю.Л.* Август 1991 года глазами московского историка. Судьбы медиевистики в советскую эпоху // *Номо Historicus: к 80-летию со дня рождения Ю.Л. Бессмертного: В 2 кн.* / Отв. ред. А.О. Чубарьян: Институт всеобщей истории. Кн. I. М.: Наука, 2003. С. 35.

¹⁴⁵¹ О проблеме употребления данного понятия см.: *Давыдов И.П.* Прологомены к эпистемологии религиоведения // *Евразия. Духовные традиции народов.* 2012, №1. С. 81–87; *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала (Монография) / Послесл. И.С. Вевюрко. М.: МАКС Пресс, 2013.

¹⁴⁵² «Научный атеизм – это последовательная и цельная система материалистических взглядов, которая научно опровергает веру в бога, во все сверхъестественное, признает развитие материального мира по своим собственным законам, а также формирует и укрепляет марксистско-ленинское мировоззрение народных масс». (Основы научного атеизма. Минск: Издательство БГУ им. В.И. Ленина, 1975. С. 7.)

частности, было «опровержение религиозных представлений»¹⁴⁵³. Так, утверждалось, что «предмет и задача научного атеизма двоякие: с одной стороны, это критика религиозного сознания во всем комплексе его составных частей и элементов... Вторая сторона позитивная, конструктивная. Она включает комплекс идей, утверждающих ценность земного бытия и созидательной деятельности личности, теорию религии как общественного явления, учения об условиях и путях ее преодоления, историю развития атеистической мысли».¹⁴⁵⁴ Представители «марксистского атеизма», вооруженные «правильным, последовательно научным объяснением социальной природы религии и ее корней» и противопоставляющие «нелепости религиозного мировоззрения... подлинно научной картине мира», ставили своей задачей преодоление любых религиозных воззрений.¹⁴⁵⁵

- (2) Во-вторых, идеологически окрашенное отношение к научной традиции изучения религии. Здесь следует отметить, что подобное отношение находилось в рамках общих советских представлений о месте и роли науки в жизни общества: «Все науки прямо или опосредствованно обслуживают практику и развиваются под ее определяющим воздействием».¹⁴⁵⁶ Более того, науки об обществе «непосредственно связаны с классовыми интересами» и непосредственно их касаются.¹⁴⁵⁷ Оценка методологических подходов и достижений отечественной, дореволюционной и советской, и зарубежной («буржуазной») научной мысли о религии, как и в исторической науке, исходила из соответствия или несоответствия работ представителей последних марксистско-

¹⁴⁵³ Антонов К.М. Этнос отечественного религиоведения 1920-х – 1980-х годов: опыт реконструкции // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры – Русское издание. 2014, №1. С. 359–360; Смирнов М.Ю. Религия и религиоведение в России. СПб.: Издательство РХГА, 2013. С. 158; Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985. С. 8.

¹⁴⁵⁴ Основные вопросы научного атеизма. М.: «Мысль», 1966. С. 18.

¹⁴⁵⁵ Основы научного атеизма. М.: Издательство политической литературы, 1961. С. 47, 49, 50, 56.

¹⁴⁵⁶ Глезерман Г.Е. Базис и надстройка в советском обществе. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. С. 94.

¹⁴⁵⁷ Там же. С. 100–111, 112.

ленинским установкам.¹⁴⁵⁸ Одним из наиболее ярких примеров такого подхода стала статья министра просвещения РСФСР, историка-медиевиста А.И. Данилова «К вопросу о методологии исторической науки», опубликованная в теоретическом и политическом журнале ЦК КПСС «Коммунист» в 1969 году.¹⁴⁵⁹ В ней он обрушивается с критикой на «буржуазную» историографию, в особенности на структурализм, а также на тех советских историков (среди которых он отдельно упоминает специалиста по истории Древнего Рима Е.М. Штаерман и медиевистов А.Я. Гуревича и Ю.Л. Бессмертного), которые, по его мнению, являлись сторонниками и протагонистами последнего. Выводы, к которым приходит А.И. Данилов, достаточно показательны: (1) внедрение в советскую историческую науку новых понятий, основанных на немарксистских подходах к исследованию истории, ведет к «недооценке классового характера истории»; (2) структурализм упускает то, «без чего нет материалистического понимания истории, – классы и классовую борьбу»; (3) обсуждение проблемы немарксистских подходов к истории связано с «проблемой теоретико-методологических основ советской исторической науки, с идейной направленностью этой науки, неотделимой от ленинского принципа партийности».¹⁴⁶⁰

Ввиду всего вышесказанного становится понятно, почему в советской историографии на протяжении всего советского периода не было разработано и/или предложено новых эвристических подходов к исследованию проблем, составляющих поле исторического исследования английской реформации. На фоне бурного развития и успехов «ревизионистской школы» в британской историографии (К. Хэйг, И. Даффи), которая смогла

¹⁴⁵⁸ Антонов К.М. Этнос отечественного религиоведения 1920-х – 1980-х годов: опыт реконструкции. С. 362–363; Угринович Д.М. Введение в религиоведение. С. 10-11.

¹⁴⁵⁹ Данилов А.И. К вопросу о методологии исторической науки. // Коммунист. 1969, №5. С. 68-81.

¹⁴⁶⁰ Данилов А.И. К вопросу о методологии исторической науки. С. 80–81.

существенным образом изменить научные представления, над которыми господствовала виггская («либеральная») теологическая парадигма, в данной области, советская телеологическая матрица оставалась, по сути, неизменной и принималась, практически, без какой-либо серьезной критики ее оснований и методов. И если британские «ревизионисты» совпадали с советскими исследователями в некоторых своих оценках характера процесса английской реформации,¹⁴⁶¹ то куда более фундаментальным является совпадение между либеральной британской и марксистской отечественной историографиями, которые, восходя к гегельянской философии истории, предлагали, по сути, схожие детерминистские модели истории реформации в Англии, разница между которыми сводилась лишь к разнице в характере оных («конституционный прогресс» в первом случае и «социально-экономический» прогресс – во втором).

¹⁴⁶¹ *Ерохин В.Н.* Советская историография о религиозной Реформации в Англии. С. 169.