

Бытие как общение : Очерки о личности и Церкви

митрополит Иоанн Зизиулас

С предисловием протоиерея Иоанна Мейендорфа

Предисловие

Предисловие

Одной из важных и постоянных целей богослова, который стремится выразить православную веру в том виде, как она отражена в православном католическом Предании, заключается в том, чтобы суметь отдать должное и истории и «систематическому» мышлению, обращенному к современникам. В большинстве случаев, однако историки ограничиваются историей, устанавливая факты прошлого и оставляя открытой проблему объективной истины. Систематические богословы, наоборот, пренебрегают строгими правилами и требованиями исторической критики и используют прошлое как источник текстов-доказательств, подбирая их с тем, чтобы доказать свою собственную, часто спорную интерпретацию истины.

Эта дихотомия является особенно опасной для православного богословия, которое просто перестает быть православным, если оно или пренебрегает Преданием, нераскрытым в истории, или забывает истину, которая является его разумным основанием. Настоящий труд Джона Зизиуласса, по моему мнению, следует считать важным не только потому, что он явно превосходит ту дихотомию, о которой говорилось выше, но и потому, что он блестяще показывает, что православное учение о человеке и Церкви нельзя раскладывать по тщательно разделенным секциям богословской науки – «богословие», «екклезиология», – ибо все это становится просто бессмысленным, если к ним подходить отдельно. Только вместе они отражают истинный «разум Христа», о котором писал ап. Павел, «истинный гносис», защищаемый св. Иринеем, и опытное подлинное ощущение Бога, к которому звали отцы более поздних столетий.

Обширная, изданная на многих языках Балкан и восточной Европы, православная богословская литература стала за последние два десятилетия гораздо более доступной и на английском языке. В нее входят общие введения в православную историю и учение, некоторые важные специализированные исследования и монографии, и большое количество текстов, относящихся к духовности. В этой книге «Бытие как общение» внимательные читатели узнают, как все эти разбросанные элементы Предания связаны с самим Евангелием, как этим жила ранняя христианская община как это отражено великими Отцами. Они также увидят, что оно превосходит исторические рамки и непосредственно соотносится с сегодняшними проблемами.

Эту книгу не всегда легко читать. Она предполагает некоторую степень понимания современных богословских тенденций. Дисциплинированный и критический ум Зизиуласса находится в постоянном диалоге с другими, или доверяя им, или критикуя их – в основном на основе пристрастия и односторонности, то есть на основе того, что им не достает подлинно «кафолического» понимания церковной реальности. Его мышление во многом близко мышлению покойного отца Николая Афанасьева, хорошо известного защитника теории «евхаристической экклезиологии», но какой острой (и, по моему мнению, какой оправданной) является также и критика Зизиулассом Афанасьева! Не упускал ли Афанасьев, в какой-то мере тринитарный и антропологический аспект экклезиологии, фокусируя в своем мышлении внимание на «локальной» природе евхаристической общины и исключая в какой-то мере проблемы истины и универсальных предпосылок единства.

Я надеюсь, что читатели не будут смущены техническим характером этой книги. Джон Зизиуласс действительно рассматривает самые современные, самые настоятельные, самые сущностные проблемы, стоящие перед Православной Церковью сегодня. До тех пор пока видимая реальность жизни нашей Церкви не станет соответствовать тому общению, которое открывается нам в евхаристии, до тех пор, пока наши церковные структуры – особенно здесь на Западе – сами не

будут соответствовать тому, чем Церковь является на самом деле, до тех пор, пока евхаристическая природа Церкви не освободится от наслоений анахронизма и этнической политики, которая скрывает это сегодня, никакое экуменическое свидетельство, никакая подлинная миссия в этом мире невозможны.

Родившийся в Греции в 1931 году, Джон Зизиулас окончил богословский факультет Афинского университета, где позднее он получил степень доктора богословия за работу «Единство Церкви в евхаристии епископ в первые три столетия» (Афины, 1965). Он также изучал патристику в Гарварде и был членом Центра византийских исследований в Дамбартон Оуксе. В течение нескольких лет он работал в штате Комиссии «Вера и Устройство» Всемирного Совета Церквей и постепенно был признан одним из наиболее влиятельных православных богословов молодого поколения. Как представитель Вселенского Патриарха он является членом Международной Комиссии по диалогу с римским католицизмом. Его экуменическая вовлеченность привела его к опубликованию ряда статей и исследований в различных периодических изданиях. Некоторые из этих статей появились во французской книге «Церковная жизнь» (Париж, 1981). Те же самые статьи с важными дополнениями включены в эту книгу.

В настоящее время Джон Зизиулас является профессором богословия в университете Глазго. Недавно он был назначен лектором по совместительству в Фессалоникийский университет.

Введение

Церковь является не просто каким-то институтом. Она есть “способ существования”, *способом бытия*. Тайна Церкви, даже в ее институциональном аспекте, глубоко связана с бытием человека: с бытием мира и самим бытием Бога. В силу этой связи, такой характерной для патристического мышления, экклезиология представляет заметную важность и значение не только для всех аспектов богословия, но и для экзистенциальных потребностей человека в каждом веке.

Прежде всего, церковное бытие связано с самим бытием Бога. Исходя из того, что человек является членом Церкви, он становится “образом Бога”, он существует, как существует сам Бог, он воспринимает “способ существования” Бога. Этот способ бытия не является нравственным достижением, чем-то, что человек *совершает*. Это – *способ отношений* с миром, с другими людьми и с Богом, событием *общения*: вот, почему это не следует рассматривать как достижение, какого-то индивидуума, это является *церковным* фактом.

Однако, чтобы Церковь представляла собой этот способ существования, она должна сама быть образом того способа, которым существует Бог. Вся ее структура, ее служение и т. д. должны выражать этот способ существования. И это означает, прежде всего, то, что Церковь должна иметь правую веру, правильное видение бытия Божия. Православие в отношении проблемы бытия Божия не является роскошью для Церкви и человека: это – экзистенциальная сущностная необходимость.

В течение патристического периода едва ли даже существовало упоминание о бытии Церкви, хотя многое было сделано в отношении понятия о бытии Бога. Вопрос, который занимал отцов Церкви, заключался не в том, чтобы узнать, существует ли Бог или нет; существование Бога являлось “данным” для почти всех людей того периода, и христиан и язычников. Вопрос, который мучил все поколения, был скорее: как Он существовал. И такой вопрос имел непосредственные

следствия как для Церкви, так и для человека, так как и то и другое рассматривалось как “образы Бога”.

Ответить на вопрос о бытии Бога и патристический период было нелегко. Величайшая трудность коренилась и древнегреческой онтологии, которая фундаментально являлась монистической; бытие мира и бытие Бога для древних греков представляет неразрывное единство. Это связывало вместе бытие Бога и бытие мира, в то время как библейская вера провозглашала Бога абсолютно свободным по отношению к этому миру. Платоновская концепция Бога-Творца не удовлетворяла отцов Церкви, именно из-за учения о творении из праматерии, которое ограничивало божественную свободу.

Поэтому было необходимо найти какую-то онтологию, которая избегала бы как крайностей монистической греческой философии, так и “разрыва” между Богом и миром о чем учили гностические системы, что являлось другой великой опасностью этого периода. Создание такой онтологии являлось, возможно, величайшим философским достижением патристического мышления.

Экклезиальный опыт отцов Церкви играл решающую роль в прорыве онтологического монизма и избежании гностического “разрыва” между Богом и миром. Тот факт, что ни такие апологеты как Иустин Мученик, ни александрийские катехические богословы, такие как знаменитый Климент и Ориген смогли совершенно избежать ловушки онтологического монизма греческой мысли, не является случайным; они были выше всех “докторов”, они являлись академическими богословами, принципиально заинтересованными в христианстве как “откровении”. По контрасту, епископы этого периода, богословы-пастыри такие как св.Игнатий Антиохийский, а важнее всего св.Ириней, а позднее Афанасий подходили к бытию Бога через опыт церковной общины, через опыт *церковного бытия*. Этот опыт открыл нечто очень важное; бытие Бога нельзя познать только через личностные взаимоотношения и через личную любовь. Бытие означает жизнь, а жизнь означает *общение*.

Эта онтология, которая исходила из евхаристического опыта Церкви, руководила Отцами при разработке их учения о бытии Бога, учения, сформированного, прежде всего Афанасием Александрийским и каппадокийскими отцами; Василием

Великим, Григорием Назианзиным и Григорием Нисским. Ниже кратко дается результат этого важного философского развития, которое было бы невозможно без опыта бытия Церкви, и без которого экклезиология потеряла бы свой глубокий экзистенциальный смысл.

Бытие Бога есть относительное бытие; без концепции общения было бы невозможно говорить о бытии Бога. Тавтология “Бог есть Бог” ничего не говорит об онтологии, как логическое утверждение $A=A$ является мертвой логикой и, следовательно, отрицанием бытия, которое есть жизнь. Было бы немыслимо говорить об “одном Боге”, не говоря о Боге, Который является “общением”, то есть о Святой Троице. Пресвятая Троица является *изначальной* онтологической концепцией, а не понятием, которое добавляется к божественной сущности или скорее, которое следует за этим, как это вытекает из догматических учений Запада, и как это, увы, проявляется в некоторых учебниках Востока в наше время. Вне общения субстанция Бога, Сущность Бога – “Бог” – не имеет онтологического содержания, никакого истинного бытия.

Таким путем общение в патристическом мышлении становится онтологической концепцией. Ничто в существовании само по себе не является постижимым как индивидуум, таким как *tTde t...* Аристотеля, так как даже Бог существует благодаря факту общения. Таким образом, древний мир услышал в первый раз, что именно общение делает существа “существующими”; ничто не существует без этого, даже Бог.

Но это общение не является отношениями, понимаемыми ради самих себя, какой-то экзистенциальной структурой, которая заменяет “природу” или “субстанцию” в ее исконной онтологической роли, нечто, напоминающее структуру существования, встречаемую в мышлении Мартина Бубера. Как и “субстанция” “общение” само по себе не существует; Отец

является “причиной” этого. Этот тезис каппадокийцев, вводящий в понятие бытия Бога концепцию “причины”, приобретает огромную важность и значение. Ибо это означало, что конечная онтологическая категория, которая делает нечто реально существующим, не является ни безличной и некоммуникабельной “субстанцией”, ни структурой общения, существующей сама по себе или налагаемой необходимостью, а скорее *личностью*. Тот факт, что Бог обязан Своим существованием Отцу, то есть Лицу, означает а), что Его “субстанция”, Его бытие, не ограничивает Его (Бог не существует, потому что Он не может не существовать) и б), что общение не является сдерживающей, ограничивающей структурой для Его существования (Бог не в общении не любит, ибо не может не быть не в общении и любви). Тот факт, что Бог существует, потому что Отец показывает, что Его существование, Его бытие есть следствие свободного лица, что означает в конечном итоге, что не только общение, но и *свобода*, свободная личность составляют истинное бытие. Истинное бытие исходит только из свободной личности, из личности, которая свободно любит, то есть, которая свободно утверждает свое бытие, свою идентичность посредством акта общения с другими людьми.

Таким путем обсуждение бытия Бога ведет патристическую мысль к следующим тезисам, которые фундаментально связаны как с экклезиологией, так и с онтологией.

а) Вне общения нет никакого истинного бытия. Ничто не существует как “отдельное индивидуальное”, постижимое само по себе. Общение является онтологической категорией.

б) Общение, которое не исходит из “ипостаси”, то есть из конкретного и свободного лица и которое не ведет к “ипостасям”, то есть конкретным и свободным лицам, не является “образом” бытия Бога. Лицо не может существовать без общения, но всякая форма общения, которая отрицает или подавляет лицо, является недопустимой.

Это богословие лица, которое впервые в истории появилось через патристическое видение бытия Бога, без тайны Церкви никогда не могло стать живым опытом для человека.

Человечество или социология могли бороться столько, сколько хотели, чтобы подтвердить важность и значение человека. Однако, философы-экзистенциалисты показывают в наши дни, – с интеллектуальной честностью, которая делает их достойными имени философа – что, по-человечески говоря, личность как абсолютная онтологическая свобода остается поиском без завершения. Между бытием Бога и бытием человека остается пропасть сотворения, а сотворение, тварность означает именно то, что бытие каждого человеческого лица ему *дается*; следовательно, сам человек абсолютно не способен освободиться от своей “природы” или из своей “сущности”, оттого, что диктуют ему биологические законы, не уничтожив самого себя. И даже когда он живет событием общения или в форме любви или социальной и политической жизни, он в конечном итоге обязан, если он хочет продолжать жить, сделать свою свободу относительной, то есть подчиниться определенным природным и социальным “заданным”. Стремление личности к абсолютной свободе подразумевает “новое рождение”, рождение “свыше”, *крещение*. И именно церковное бытие “ипостазирует” личность по способу бытия Бога.

* * *

Но патристическое богословие с самого своего начала настаивало на чем-то очень значительном: человек может достигнуть, приблизиться к Богу только через Сына и в Святом Духе. Экклезиология, в которой используется понятие «образ Божий» не может быть основана просто на триадологии. Тот факт, что человек в Церкви есть “образ Божий”, обязан *икономии* Святой Троицы, то есть делам Христа и Духа в *истории*. Эта икономия есть *базис* экклезиологии, не являясь ее *целью*. Церковь строится историческим трудом божественной икономии, но в конечном итоге ведет к видению Бога «как Он есть», к видению Триединого Бога в Его вечном существовании.

Этот метаисторический, эсхатологический и иконологический аспект Церкви характерен для восточной традиции, которая живет и преподает свое богословие литургически; она созерцает бытие Бога и бытие Церкви глазами

богослужения, главным образом евхаристического богослужения, образ «*eschata par excellence*». Именно по этой причине православие часто мыслится или изображается ее представителями как своего рода христианский платонизм, как видение будущего или небесного безотносительно к истории и ее проблемам. По контрасту западное богословие имеет тенденцию ограничить экклезиологию (и фактически даже все богословие) историческим содержанием веры – икономией – и проектировать реальности, принадлежащие истории и времени в вечное существование Бога. Таким путем диалектика Бога и мира, нетварного и тварного, истории и «эсхата» потеряна. Церковь кончается, став полностью «исторической»: она перестает быть проявлением *eschata* и становится образом этого мира и исторических реальностей. Бытие Церкви и бытие Бога больше органически не связаны; экклезиология больше не нуждается и в «богословии» для функционирования. Православное богословие стоит перед лицом опасности исторической «дискарнации» Церкви, то есть лишения ее всего земного и, наоборот, Запад рискует привязать ее, прежде всего к истории или в форме экстремального христоцентризма – *imitatio Christi* -, которой не хватает сущностного воздействия пневматологии, или в форме социального активизма или морализма, который пытается играть в Церкви роль образа Божия. Следовательно, обе системы богословия, восточное и западное, должно встретиться где-то в глубине, чтобы восстановить подлинный патристический синтез, который защитит их от вышеуказанных опасностей. Бытие Церкви никогда не должно отделяться от абсолютных требований Бытия Бога то есть от ее эсхатологической природы, как оно не должно отделяться и от истории. Институциональный аспект Церкви должен всегда воплощать свою эсхатологическую природу, не уничтожая при этом диалектику этого века и века грядущего, нетварного и тварного, бытия Бога и бытия человека и мира.

* * *

Но как мы можем свести вместе бытие Церкви и бытие Бога, историю и эсхатологию, не разрушая их диалектические взаимоотношения? Чтобы достичь этого нам снова найти

утерянное осознание первоначальной Церкви относительно решающего значения в экклезиологии *Евхаристии*.

Новое открытие такого понимания, утвержденного на мучительных путях развития средневековой схоластики и «вавилонского пленения» современного православия, предполагает, что мы отказываемся рассматривать евхаристию как одно из многих таинств, как объективный акт или «средство благодати», «употребляемого» или «совершаемого» Церковью. Древнее понимание евхаристии, общего в своих главных чертах до двенадцатого века и для Востока и для Запада, было совершенно другим. Совершение евхаристии первоначальной Церковью было, прежде всего, собрание народа Божия [™]р€ tX ©uto, то есть проявлением и реализацией Церкви. Совершение ее в воскресенье – в день *eschata* – а также все ее литургическое содержание подтверждало, что во время литургии Церковь жила не только воспоминанием об историческом факте – Тайной Вечере и земной жизни Христа, включая крест и воскресение, – но она совершала *эсхатологический* акт. Именно в евхаристии Церковь могла созерцать свою эсхатологическую природу, могла ощущать вкус самой жизни Святой Троицы; другими словами, она могла реализовать истинное бытие человека как образа собственного бытия Божия. Все фундаментальные элементы, которые составляли ее историческое существование и структуру, должны были по необходимости пройти через евхаристическую общину, чтобы быть «уверенной» (согласно Игнатию Антиохийскому) или «действительной» и «канонической» (согласно терминологии современного канонического права), то есть быть экклезиологически *истинной*. Никакое посвящение на фундаментальные и структурные служения Церкви не имели место вне евхаристической общины. Именно там, в присутствии всего народа Божия и всех санов, в акте свободного общения Святой Дух распределял дары, «составляя, строя всю структуру Церкви». Таким образом, евхаристия не являлась актом какой-то предсуществовавшей Церкви; она являлась событием, *конституирующим* бытие Церкви, дающим Церкви

возможность *быть*. Евхаристия конституировала бытие Церкви.

Следовательно, Евхаристия имела уникальную привилегию или преимущество объединить в одно целое в одном уникальном опытном переживании и дела Христа и дела Святого Духа. Она выражала эсхатологическое видение через исторические реальности путем соединения в церковной жизни институциональных элементов с харизматическими. Ибо только в евхаристии сохранились диалектические взаимоотношения между Богом и миром, между «эсхата» и историей, не создавая опасной поляризации и дихотомии. Это происходит потому, что:

а) Евхаристия проявляет *историческую* форму божественной икономии, все то, что было «передано» (ср. 1Кор.10,23: Евхаристия = «предание») через жизнь, смерть и воскресение Господа, как через «форму» хлеба и вина и «структуру», практически неизменную со времени Тайной Вечери. Евхаристия реализует в ходе истории преемственность, которая связывает каждую Церковь с первыми апостольскими общинами и историческим Христом; короче говоря, все, что было *институировано*, сейчас *передается*. Евхаристия, таким образом, является утверждением *par excellence* истории, освящением времени, проявлением Церкви как исторической реальности, как *института*.

б) Но Евхаристия, основанная только на истории и проявлении Церкви как просто «института», не является истинной Евхаристией. Перефразируя библейское высказывание, можно было бы сказать, что «история убивает, а Дух животворит». Эпиклезис и присутствие Святого Духа означает, что в Евхаристии бытие Церкви основывается не просто на ее историческом и институциональном базисе, но что она расширяет историю и время до бесконечных измерений «эсхаты» и именно это формирует специфическую деятельность Святого Духа. Евхаристическая община делает Церковь эсхатологической. Она освобождает ее от причинности естественных и исторических событий, от ограничений, которые являются результатом индивидуализма, заключенного в нашем естественном биологическом существовании. Она придает ей

ощущение вечной жизни как любви и общения, как образа бытия Божия. Евхаристия в отличие от других выражений церковной жизни немыслима без собрания всей Церкви в одном месте, то есть без события *общения*; следовательно, она проявляет Церковь не просто как нечто институцированную, то есть исторически *данное*, но и как нечто составленное, то есть постоянно реализуемое как событие свободного общения, прообразуя божественную жизнь и грядущее Царствие. В экклезиологии поляризация между «институтом» и «событием» избегается благодаря правильному пониманию евхаристии: Христос и история дают Церкви ее бытие, которое становится *истинным бытием* каждый раз, когда Дух «со-ставляет» евхаристическую общину как Церковь. В этом смысле евхаристия не является «таинством», чем-то параллельным божественному слову; она является эсхатологизацией исторического слова, голосом исторического Христа, голосом Священного Писания, которое приходит к нам через историю не просто как «доктрина», а через *эсхату* она приходит как жизнь и *бытие*. Это не таинство, завершающее этот мир, а скорее слово, становящееся плотью, воскресшим телом Логоса.

* * *

Изучая эту книгу, читатель легко узнает и осознает фундаментальные предпосылки «евхаристической экклезиологии». После того как покойный о. Николай Афанасьев, современный православный богослов, опубликовал свои хорошо известные тезисы, многие западные богословы знают православие в форме этой «евхаристической экклезиологии». Однако читатель, который хочет изучить представленные тексты со вниманием и рассмотреть их в свете истории богословия, наверняка обнаружит некоторые фундаментальные отличия от этой «евхаристической экклезиологии». Поэтому необходимо понять, в каких важных аспектах автор этого исследования стремится идти дальше Афанасьева или отделяет свои собственные мысли от мнения последнего, при этом не принижая или недооценивая значение этого русского богослова и тех, кто точно следовал за ним.

Предыдущие страницы, прежде всего, сделали ясным стремление автора этой книги как можно больше расширить горизонты экклезиологии с тем, чтобы соотнести богословие Церкви с его философскими и онтологическими выводами, а также с другими разделами богословия. Конечно, такой проект, чтобы его осуществить должным образом, требует скорее синтеза, чем подборки исследований, как и обстоит дело в этой книге. Однако в первых двух главах усилия автора направлены на то, чтобы показать, что тайна Церкви и особенно ее евхаристическая реализация и выражение очень глубоко связаны со всей полнотой богословия вместе с ее сущностными выводами и следствиями. Это необходимо заявить с тем, чтобы отделить данное исследование от мнения, что евхаристическая экклезиология основана просто на концепции или на совершении какого-то сакраментального акта. Потому что часто бытует мнение как среди большого количества западных христиан, так и в среде православных в отношении евхаристической экклезиологии, что православная экклезиология есть только проекция тайны Церкви в сакраментальных категориях: сакраментализация богословия. И в результате такое впечатление неизбежно появляется, если мы не выйдем за рамки того, что евхаристическая экклезиология говорила до сих пор, если мы не попытаемся расширить и наши богословские и философские горизонты.

Далее, евхаристическая экклезиология, как она была разработана о. Афанасьевым и его последователями, ставит серьезные проблемы и поэтому это нуждается в фундаментальной коррекции. Принцип «там, где есть евхаристия, так есть Церковь», на котором построена эта экклезиология, имеет тенденцию вести к двум основным ошибкам, которых не избежал и о. Афанасьев, не говоря уж о тех, кто последовательно следовал за ним.

Первая из этих ошибок состоит в том, что даже *приход*, где совершается Евхаристия, рассматривается как законченная и «кафолическая» Церковь. Несколько православных, следуя за Афанасьевым, пришли к этому заключению, не понимая, что они очень остро поднимают всю проблему структуры Церкви.

Довод является следующим: если какая-то поместная Церковь охватывает только единственный евхаристический приход – общину, как вероятно обстояло дело в первоначальной Церкви, то тогда можно говорить о законченной и «кафолической» Церкви при условии, если она отвечает всем условиям кафоличности: собрание *всех членов* Церкви одного места (преодолевая, таким образом, всякого рода разделения: природные, социальные, культурные и т. д.) в присутствии *всех служителей*, включая *коллегию* пресвитеров во главе с *епископом*. Но если евхаристическая община не удовлетворена этими условиями, то, как ее можно назвать законченной и «кафолической» Церковью? Приход в том виде, как он сформировался в ходе истории, *не включает* всех верующих, какого-то места, как он не включает все пресвитерство с епископом во главе. Следовательно, несмотря на тот факт, что Евхаристия совершается в приходе, он не является законченной и «кафолической» Церковью. Но тогда не оказывается ли принцип «где Евхаристия, там и Церковь» ослабленным? Необязательно, но он нуждается в новой интерпретации с тем, чтобы выявить правильные отношения между приходом и епархией, между евхаристией и Церковью.

Другая крупная проблема, порожденная «евхаристической экклезиологией» в том виде, как ее разработал отец Афанасьев, касается отношений между поместной Церковью и Церковью «вселенской». Евхаристическая община, предполагаемая в ее приходской или даже в епископской форме, по необходимости является *поместной*. Принцип «где Евхаристия, там и Церковь» рискует выдвинуть идею, что каждая Церковь могла быть, *независима от других поместных Церквей* «единой, святой, соборной, и апостольской Церковью». Здесь существует необходимость в особом внимании и творческой богословской работе, чтобы сохранить адекватный баланс между «поместной Церковью» и «вселенской Церковью». Римско-католическая экклезиология до II Ватиканского Собора (который привлек внимание к важности и значению поместной Церкви) имела тенденцию отождествлять «кафолическую Церковь» с «Церковью вселенской» (это отождествление началось на

Западе с Августина), рассматривая, таким образом, поместную Церковь просто как «часть» Церкви. Эта тенденция начала понемногу ослабевать, по крайней мере, среди определенных групп римо-католических богословов, но это все еще остается открытым вопросом. С другой стороны, в некоторых протестантских Церквях поместная Церковь (смысл которой не всегда ясен) сохраняет приоритет и почти истощает концепцию Церкви. Несколько православных богословов, верных доктрине евхаристической экклезиологии – Афанасьев уже дал такую интерпретацию – имеют такую же тенденцию отдавать приоритет поместной Церкви. Другие, наоборот, в основном следуя римо-католической экклезиологии до Ватикана II, отказываются признать и кафоличность поместной Церкви и евхаристическую экклезиологию, которые они считают ответственными за недопустимый «локализм» в экклезиологии.

Ясно, что мы должны двигаться к какому-то третьему решению, которое оправдало бы евхаристическую экклезиологию, не привнося вместе с нею риск «локализма». И именно сама евхаристия поведет нас к этому, потому что по своей природе она выражает одновременно и «локализацию» и «универсализацию» тайны Церкви, которая является возвышением и над «локализмом» и над «универсализмом». Именно в этом направлении эта книга желала бы вести читателя.

* * *

Целью написания этой книги никогда не являлось просто внести вклад в богословский диалог между православными. Написанная на Западе в связи с различными международными и экуменическими конференциями, она предполагает определенное знание богословских проблем, которые сегодня занимают западный мир. Рассматриваемые в контексте западной богословской проблематики, они мотивируются двумя основными озабоченностями: первая состоит в отделении западного богословия от конфессионального менталитета, с которым оно обычно подходит к православию, рассматривая его как нечто «экзотическое», другое, «стоящее того», чтобы его узнать. Если православие есть только такого сорта

«интересный» субъект, вызывающий любопытство и просто обогащающий западных богословов, то было бы лучше, прекратить представлять его: оно сыграло свою роль в достаточной мере и выполнило эту «задачу». Это исследование адресуется читателю, который ищет в православном богословии аспект веры греческих Отцов, аспект, необходимый для *кафоличности* веры Церкви и *экзистенциальных* следствий христианского учения и церковного установления. Оно обращено к западным христианам, которые, так сказать, чувствуют себя «отделенными», так как Восток и Запад следовали своими разными и автономными путями.

Что касается второй задачи этой книги, то она является результатом и следствием первой: она побуждает и приглашает современное богословие работать, имея в виду синтез между двумя системами богословия, восточным и западным. Конечно, справедливо и то, что в некоторых аспектах эти две системы богословия кажутся несовместимыми. Это является результатом (наряду с другими обстоятельствами) независимых исторических путей, которыми следовали Восток и Запад со времени великого раскола, а возможно даже ранее. Однако не так обстояло дело в ранний патристический период. Как любил повторять покойный отец Георгий Флоровский, подлинная кафоличность Церкви должна включать и Запад, и Восток.

В заключение можно сказать, что это исследование имеет своей целью предложить свой вклад в «неопатристический синтез», способный приблизить Запад и Восток к их общим корням в контексте экзистенциальных поисков современного человека. Эта цель, возможно, оправдывает появление этих исследований в форме этой книги.

I. Личность и бытие

Уважение к «личностной идентичности, подлинности» человека в наше время является, возможно, самым важным идеалом. Попытка современного гуманизма занять место христианства в том, что касается достоинства человека, привела к отделению концепции личности от богословия и соединению ее с идеей автономной нравственности или с экзистенциальной философией, которая является чисто гуманистической. Таким образом, хотя личность и «личностная идентичность» сегодня широко обсуждаются в качестве высшего идеала, никто, по-видимому, не считает, что *исторически*, как и *экзистенциально* концепция личности нерасторжимо связана с богословием. В рамках очень тесных пределов этого исследования будет сделана попытка показать, насколько глубокими и нерасторжимыми являются узы, которые соединяют концепцию личности с патристическим богословием и экклезиологией. Личность, и как концепция и как живая реальность, являются продуктом чисто патристической мысли. Без этого нельзя ни понять, ни оправдать глубочайший смысл понятия личности.

1. От маски к личности: Зарождение онтологии личности

1. Многие писатели представляют древнегреческую мысль в основном «без -личностной»¹. В её платоновском варианте всё конкретное и «индивидуальное» в конечном итоге относится к абстрактной идее, которая составляет ее основание и конечное оправдание. Аристотелева философия с ее акцентом на конкретное и индивидуальное предлагает основу для определенной концепции личности, но неспособность этой философии обеспечить постоянство, некоторого рода преемственность и «вечную жизнь» для всей психосоматической целостности человека делает невозможным соединение личности с «субстанцией» (οὐσία) человека, то есть истинной онтологии. В платоновской системе личность является концепцией, которая онтологически невозможна, потому что душа, которая обеспечивает преемственность человека, не соединяя перманентно с конкретным, «индивидуальным» человеком: она живет вечно, но она может быть соединена с другим конкретным телом и может составить другую «индивидуальность», например, перевоплощением.² С другой стороны, по Аристотелю понятие личности оказывается логически невозможной концепцией, потому что душа неразрывно соединяется с конкретным и «индивидуальным»: человек есть конкретная индивидуальность; однако он существует только столько, сколько существует его психосоматический союз – смерть растворяет конкретную «индивидуальность» совершенно и определенно.³

Причины этой неспособности древнегреческой философии наделить человеческую «индивидуальность» постоянностью и тем самым создать истинную онтологию личности в качестве абсолютной концепции глубоко коренятся в греческой мысли. Древнегреческое мышление осталось привязанным к основному принципу, который оно само установило, принципу, что бытие составляет, в конце концов, единство несмотря на многообразие существующих вещей⁴, потому что конкретные существующие

вещи в конечном итоге прослеживают свое бытие в их необходимых отношениях и «родстве» с «одним» бытием, и поэтому, следовательно, всякая «дифференциация» или «случай» должно рассматриваться в некотором роде как традиция к «не-бытию», отхождение или «отпадение» от бытия.⁵

Этот онтологический монизм, который характеризует греческую философию с самого ее начала,⁶ ведет греческую мысль к концепции *космоса*, то есть к концепции гармонических отношений между существующими вещами. Даже Бог не может уйти от этого онтологического единства и свободно стоять перед миром «лицом к лицу» в диалоге с ним.⁷ Он также связан онтологической независимостью с миром, а мир – с Ним или через творение платоновского «Тимея»,⁸ или через Логос стоиков,⁹ или через «эманации» платоновских Энеад.¹⁰ Этим путем греческая мысль создает удивительную концепцию «космоса», то есть единства и гармонии, мира, полного внутреннего динамизма и эстетической полноты, мира, воистину «прекрасного и божественного». Однако в таком мире невозможно случиться непредвиденному или свобода не может действовать как абсолютное и неограниченное притязание на существование:¹¹ то, что угрожает космической гармонии и не объясняется «разумом» (*logos*), который сближает все и ведет это к такой гармонии и единству,¹² отвергается и осуждается. Это также справедливо и по отношению к человеку.

Место человека в этом мире гармонии и разума является темой древнегреческой трагедии. И именно здесь (совпадение?) появляется термин «лицо» (πρόσωπον) в древнегреческом употреблении. Конечно, этот термин присутствует в словаре древних греков и вне жизни театра. По-видимому, первоначально он означал специфическую часть головы, которая «ниже черепа».¹³ Это – его «анатомическое» значение.¹⁴ Но как и почему это значение пришло к тому, чтобы так быстро стало отождествляться с маской (prosōpeion), которая употребляется в театре?¹⁵ Какую связь маска актера имеет с человеческой личностью? Происходит ли это просто потому, что маска некоторым образом напоминает реальное лицо?¹⁶ Или возможно имеется какое-то более глубокое

соображение, связывающее эти два употребления с термином «лицо, личность»?

Театр- и в особенности трагедия- есть стремление, в котором конфликты между человеческой свободой и рациональной необходимостью единого и гармонического мира, как его понимали древние греки, разрабатывается в драматической форме. Именно в театре человек стремится стать «личностью», чтобы выступить против этого гармонического единства, которое угнетает его как рациональная и нравственная необходимость.¹⁷ Именно там он борется с богами и со своей судьбой; именно там он грешит и преступает; но именно там он также постоянно учится – согласно стереотипизированного принципа древней трагедии – тому, что он и не может избежать судьбы окончательно и не может продолжать «дерзить» (*hubris*) богам без наказания, ни грешить без страданий из-за следствий. Таким образом, он трагически подтверждает точку зрения, так типично выраженную в «Законах» Платона, что *«мир существует не ради человека, но человек существует ради него»*.¹⁸а Его свобода ограничена, или скорее, для него нет свободы, так как «ограниченная свобода», определенно уже являлась бы противоречием и, следовательно, его «лицо» есть ничто иное как «маска», нечто, не имеющее никакого отношения к его истинной «ипостаси», нечто, не имеющее онтологического содержания.

Это – один аспект, одна концепция термина «просопон». Но вместе с этим имеется также другой, а именно, что как результат этой маски человек-актер, но также и зритель – приобретает определенный вкус свободы, некоторую специфическую «ипостась», некую идентичность, которую рациональная и нравственная гармония мира, в котором он живет, отвергает его. Конечно, тот же самый человек благодаря той же маски изобретает горький привкус последствий своего мятежа. Но в результате маски он становится личностью, хотя и на короткий период, и узнает, что такое существовать в качестве свободной уникальной и неповторимой сущности. Маска связана с личностью, но их отношения трагичны.¹⁹ В древнегреческом мире быть личностью означает, что у человека

есть нечто, что он добавляет к своему бытию: «лицо» не является его истинной «ипостасью». «Ипостась» пока еще означает «природу», или «сущность».²⁰ Должно было пройти много веков, прежде чем греческая мысль пришла к историческому отождествлению «ипостаси» с «лицом, личностью».

Подобные же выводы можно сделать из рассмотрения идеи «личности» (*person*) в древнеримском мышлении. Специалисты спорят о степени влияния, которое греческое употребление «πρόσωπον» оказало на римское «*persona*» и происходит ли термин «*persona*» от греческого или каких-то других источников.²¹ Однако оставив в стороне этимологическую проблему, реальность, по-видимому, заключается в том, что, по крайней мере, в начале римское употребление этого термина не очень отличалось от греческого. В своем антропологическом оттенке римское «*persona*», вероятно, склонялось больше, чем его греческий эквивалент к выражению идеи конкретной индивидуальности,²² но в ее социологическом, а позднее²³ в юридическом употреблении он никогда не переставал выражать древнегреческий πρόσωπον или προσωπεῖον в его театральном нюансе «роль»: *персона* есть роль, которую играет в социальных или юридических отношениях нравственное или «юридическое» лицо, которое или коллективно, или индивидуально не имеет ничего общего с *онтологией* лица, личности.

Это понимание лица связано с концепцией человека в римской античности очень базовым образом. Римское мышление, которое в основе своей является организующим и социальным, интересуется не онтологией, не *бытием* человека, а его *отношениями* с другими, его способностью образовывать ассоциации, вступать в контакты, создавать «*коллегии*», организовывать жизнь людей в «*Государстве*». Таким образом, еще раз, личность не имеет никакого онтологического содержания. Она является дополнением к конкретному онтологическому бытию, чем-то, что позволяет – без этого в самой малой степени волнуя римский менталитет – тому же самому человеку действовать больше, чем одна *prosopa*, играть много разных ролей. В этой ситуации свобода и неожиданное

снова чужды концепции личности. Свобода осуществляется группой или в конечном итоге государством, организованной целостностью человеческих отношений, которые также определяют ее границы. Но точно также как это мы видели в случае с греческими *πρόσωπον* или *πρόσωπεῖον*, римское *persona* выражает одновременно и отрицание и утверждение свободы человека: как *persona* человек подчиняет свою свободу организованному целому, но также утверждает себя одновременно средством, возможностью, ощущения свободы или утверждения своей тождественности. Эта *идентичность* – этот жизненно важный компонент концепции человека, тот, который отличает одного человека от другого, который делает человека *тем, чем он есть* – гарантируется и обеспечивается Государством или каким-то организованным целым. Даже когда авторитет Государства ставится под сомнение и человек восстает против него, даже тогда, когда он преуспевает в том, чтобы избежать наказания за это его *hubris*, он будет искать какую-то юридическую и политическую силу, какую-то концепцию Государства, чтобы дать ему новую идентичность, утверждение его самости. Политизация современного человека и развитие социологии в наше время не может быть понята без ссылки на римскую *persona*. Дело здесь в преобладающе западном менталитете нашей цивилизации, соединении *persona* с *ρόσωπεῖον* древних греков.

Таким образом, древний греко-римский мир воспринимает идею личности. Слава этого мира состоит в том, что он показывает человеку рамки существования, которые могут быть названы *личными*. Слабость этого мира заключается в том, что его космологические рамки не позволяют онтологически оправдать этот аспект существования. *Πρόσωπεῖον* и *persona* остались указателями в направлении понятия личность. Но они *сознательно* – и это именно то, что требовалось космологическими рамками космической или государственной гармонии – напоминали, что этот личностный аспект не является и никогда и не *должно* быть идентичности сущности вещей, идентичным истинному бытию человека. Другие силы, а

не качество личности претендовали на то, чтобы быть содержанием человеческого существования.

Как же тогда мы могли придти к отождествлению личности с бытием человека? Как могла свобода стать идентичной этому «миру», идентичность конкретного человека – продукту свободы, а человек в самом его бытии – идентичным личности? Чтобы осуществить эти вещи, были необходимы две основные предпосылки: а) радикальное изменение в космологии, которое освободило бы мир и человека от онтологической необходимости и б) онтологическая точка зрения на человека, которая объединила бы лицо с *бытием* человека, с его постоянным и длительным существованием, с его истинной и абсолютной идентичностью.

Первая из них могла быть предложена только христианством с его библейским мировоззрением. Вторая могла быть достигнута только греческой мыслью с ее интересом к онтологии. Именно греческие Отцы могли соединить эти две предпосылки. С редкой творческой силой, достойной греческого духа, они дали истории концепцию личности с абсолютностью, которая все еще трогает современного человека, даже если оно в основном отказалось от их духа.

2. Концепция личности с ее абсолютным и онтологическим содержанием исторически возникла из попыток Церкви дать онтологическое выражение своей веры в Троидного Бога. Эта вера была изначальной – она восходит к самым первым годам существования Церкви – и передавалась от поколения к поколению вместе с практикой крещения. Однако постоянные и глубокие контакты между христианством и греческой философией обострили проблему интерпретации этой веры, таким образом, который удовлетворил бы греческую мысль. Что, значит, сказать, что Бог есть Отец, Сын и Дух, не переставая при этом быть *одним* Богом? История дебатов, которые разразились на эту великую тему, здесь нас не интересуют в деталях. Важным является то, что эта история включает в себя философскую веху, революцию в греческой философии. Эта революция исторически выражается через идентификацию: *идентификацию, отождествление «ипостаси» и «лица»*. Как

совершилась эта невидимая революция? Какие последствия она имела для концепции личности? Вот те вопросы, которые должны занять наше внимание.

В греческой философии термин «ипостась» никогда не имел какой-то связи с термином «личность». Как мы видели, греки считали, что термин «персона» выражает все кроме сущности человека, в то время как термин «ипостась» был уже тесно связан с термином «субстанция, сущность» и в конечном итоге он полностью отождествился с ним.²⁴ Именно это отождествление субстанции с ипостасью, так широко распространенное в греческой мысли первых христианских веков, породило так много трудностей и споров относительно Святой Троицы в четвертом столетии. К нашей теме относится то, что термин «лицо», который на Западе употреблялся уже со времен Тертуллиана по отношению к учению о Пресвятой Троице (*una substantia, tres personae*),²⁵ не был принят на Востоке именно потому, что термину «лицо» не хватало онтологического содержания и это вело к савеллианству (проявление Бога в трех «ролях»)²⁶ Вот как иностранный термин «лицо, персона» привел к путанице в онтологии! Вместо этого термина Восток уже во времена Оригена²⁷ употреблял по отношению к Пресвятой Троице термин «ипостась». Но использование этого термина также имело свои опасности. Его можно было интерпретировать в неоплатоновской манере – уже Плотин говорит об ипостасях божественного – со всеми опасностями, которые несли для христианского богословия соединение Бога и мира в неоплатоновской манере.²⁸ Более того, его можно было истолковывать тринитарно, если тогдашнее отождествление ипостаси с субстанцией принималось во внимание.²⁹ Таким образом, необходимо было найти способ выражения, который дал бы богословию возможность избежать савеллианства, то есть, который дал бы онтологическое содержание, каждому лицу Пресвятой Троицы, не подвергая опасности ее библейские принципы: монотеизм и абсолютная онтологическая независимость Бога в отношении к миру. Результатом этой попытки явилось отождествление ипостаси с лицом.

Исторический аспект такого развития является очень неясным и здесь он прямо не представляет для нас интереса.³⁰ Я сам верю, что ключ к такому развитию следует искать у западного греческого писателя Ипполита, который возможно первым использовал греческий термин *πρόσωπον* – в подражание Тертуллиану? – в тринитарном богословии. Было бы интересно исследовать нюансы термина «ипостась», «ипостась», которые показывали его отличие от термина «субстанция».³¹

Однако ни один из них не может объяснить важный шаг отождествления «ипостаси» с термином «лицо» без изучения более широких философских изменений, которые имели место в патристический век в отношении греческой мысли.

Более глубокое значение отождествления терминов «ипостась» и «лицо», значение, революционная природа которого в развитии греческой мысли, по-видимому, не удостоилась внимания историков философии, заключается в двустороннем тезисе: а) Лицо больше не является дополнением к бытию, категории, которую мы *дополняем* к какой-то конкретной единице-сущности, если мы уже установили и подтвердили его онтологическую ипостась. *Оно само является ипостасью этого бытия.* б) Сущность больше прослеживает свое бытие от самого бытия, то есть само бытие не является абсолютной категорией; они прослеживают свое бытие от лица, а именно от того, что *составляет* бытие, то есть дает возможность сущностям быть сущностями. Другими словами, от какого-то свойства к бытию (своего рода маска) лицо становится самым бытием и одновременно – очень важный момент – *составляющим элементом* («принципом» или «причиной») бытия.

Чтобы придти к такому, к такой радикальной переоценке онтологии греческой мысли, два важных «воздействия» должны были иметь место в сфере патристического богословия. Первое касается того, что я только что назвал онтологической абсолютностью космологической необходимости. В соответствии с библейским богословием, о котором Отцы не могли не знать, мир не является онтологически необходимым.

Хотя древние греки согласились в вопросе об онтологии мира, что он сам по себе является чем-то необходимым, библейское учение о творении «из ничего» обязывало Отцов ввести в онтологию радикальное различие, чтобы проследить происхождение мира к онтологии вне мира, то есть к Богу.³² Таким образом, они прорвали круг закрытой онтологии греков и одновременно сделали нечто гораздо более важное, что представляет для нас прямой интерес: они сделали бытие – существование мира – *продуктом свободы*. Вот как было осуществлено первое «воздействие»: с учением о сотворении «из ничего», «принцип» греческой онтологии, αρχή, мира, был переведен в сферу свободы. То, что существует, было освобождено от самого себя; бытие мира стало свободным от необходимости.

Но имело место также и второе «воздействие», которое привело к дальнейшей переоценке греческой онтологии. Не только бытие мира было возведено к личностной свободе, но и *бытие Самого Бога* отождествлялось с личностью. Это «воздействие» было вызвано спорами о Пресвятой Троице главным образом благодаря богословию каппадокийских Отцов и, прежде всего благодаря св. Василию.³³ Здесь нас не интересует это богословие за исключением одного важного пункта, который к несчастью обычно не замечают. Как известно, окончательная формула о Святой Троице говорит об «одной сущности и трех лицах» (μία ουσία, τρία πρόσωπα). Поэтому можно сказать, что единство Бога, «онтология» Бога, состоит в *сущности* Бога. Это возвращает нас к древнегреческой онтологии. Бог *есть*, прежде всего, Бог (Его субстанция или природа, Его бытие), а затем³⁴ Он существует как Троица, то есть как Лица. Эта интерпретация фактически преобладала на Западе и к несчастью проникла в современную православную догматику. Значение этой интерпретации заключается в предпосылке, что онтологический «принцип» Бога находится не в лице, а в субстанции, то есть в самом «бытии» Бога³⁵. И действительно, эта идея оформилась в западном богословии и заключалась она в том, что то, что составляет единство Бога,

есть одна божественная сущность, одно божество: это, так сказать, онтологический «принцип» Бога.

Но такая интерпретация является неправильным истолкованием патристического богословия Троицы. Для греческих Отцов единство Бога, один Бог и онтологический «принцип» или «причина» бытия и жизни Бога состоит не в одной субстанции Бога, а в *ипостаси*, то есть в *личности Отца*. Один Бог не есть одна субстанция, но Отец, Который есть «причина» и рождение Сына и исхождения Духа.³⁶ Следовательно, онтологический «принцип» Бога снова восходит к лицу. Таким образом, когда мы говорим, что Бог *есть*, мы не связываем личностную свободу Бога – бытие Бога не является онтологической «необходимостью» или простой «реальностью» для Бога – но мы приписываем бытие Бога Его личной свободе. Более аналитическим образом это означает, что Бог как Отец, а не как субстанция, постоянно утверждает через «бытие» Свою свободную волю существовать. И именно Его тринитарное существование составляет это утверждение: Отец из любви – то есть свободно – рождает Сына и ниспускает Дух. Если Бог существует, то Он существует потому, что существует Отец, то есть Тот, Который из любви свободно рождает Сына и изливает Дух. Таким образом, Бог как лицо, – как ипостась Отца – делает одну божественную сущность быть тем, чем она есть: одним Богом. Этот момент является критически важным. Ибо именно с этим пунктом непосредственно связана новая философская позиция каппадокийских отцов и в особенности св. Василия. То есть, что субстанция никогда не существует в «оголенном» состоянии, то есть без ипостаси, то есть без «способа существования».³⁷ И одна божественная сущность (субстанция) есть, следовательно, бытие Бога только потому, что она имеет эти три модуса существования, которым она обязана не сущности, но одной личности, Отцу. Вне Троицы нет Бога, то есть божественной субстанции, потому что онтологический «принцип» Бога есть Отец. Личностное существование Бога (Отца) конституирует Его сущность, субстанцию, делает ее ипостасной. Бытие Бога отождествляется с личностью.³⁸

3. Поэтому важным в тринитарном богословии является то, что Бог «существует» благодаря личности- Отцу, а не благодаря сущности. Так как его значение является не просто теоретическим или академическим, а глубоко сущностным, то позвольте нам кратко проанализировать это.

а) Конечным вызовом свободе личности является «необходимость» существования. Нравственный смысл свободы, к которому приучила нас западная философия, удовлетворяется простой силой выбора: тот человек свободен, который способен выбрать одну из возможностей, представленных ему. Но эта «свобода» всегда связана с «необходимостью» этих возможностей, а конечной и самой обязывающей из этих «необходимостей» для человека является само его существование: как можно рассматривать человека абсолютно свободным, если он не может поступить иначе, как принять свое существование? Достоевский в своем сочинении «Бесы» ставит эту великую проблему пугающим образом. Там Кириллов говорит: «Каждый человек, который хочет приобрести полную свободу, должен быть достаточно смелым, чтобы покончить с этой жизнью. ... Это конечный предел свободы; это – все; после этого нет ничего. Тот, кто смеет совершить самоубийство, становится Богом. Каждый может сделать это и, таким образом, положить конец существованию Бога и, следовательно, не будет абсолютно ничего...»

Эти слова Кириллова выражают самую трагическую сторону вопрошания человека: трансцендентность «необходимости» существования, возможность утверждения своего существования не как признание данного факта «реальности», но как продукта своего свободного согласия и самоутверждения. Это есть именно то, к чему стремится человек в своем бытии как личности.³⁹ Но в случае с человеком это вопрошание вступает в конфликт с его тварностью: как тварное существо, он не может избежать «необходимости» своего существования. Следовательно, личность не может быть реализована как полностью человеческая реальность. Философия может придти к утверждению реальности личности, но только богословие может рассматривать истинную,

аутентичную личность, потому что аутентичная личность как абсолютная онтологическая свобода должна быть «нетварной», то есть несвязанной никакой «необходимостью», включая свое собственное существование. Если такая личность не существует в реальности, то концепция личности является предполагаемой дневной мечтой. Если Бог не существует, то не существует и личности.

б) Но что такое эта свобода самоутверждения существования? Как она выражается? Как она реализуется? Эти слова, которые Достоевский вкладывает в уста Кириллова, звучат тревожно: если единственным способом осуществления абсолютной онтологической свободы для человека является самоубийство, тогда свобода ведет к нигилизму; личность проявляется как отрицание онтологии. Эта экзистенциальная тревога, страх нигилизма является настолько серьезным, что в конечном итоге это само по себе должно считаться ответственным за релятивизацию концепции личности. И действительно, всякой претензии на абсолютную свободу всегда противостоит аргумент, что ее осуществление привело бы к хаосу. Концепция «закона» как в ее этическом, так и в юридическом смысле всегда предполагает некоторое ограничение личной свободы во имя «порядка» и «гармонии», потребности в симбиозе с другими. Таким образом, «другое» становится угрозой личности, ее «адам» и ее «грехопадением», если вспомнить слова Сартра. И снова, концепция личности ведет человеческое существование к тупику: человечество оказывается неспособным утверждать личность.

В этом пункте неизбежно еще раз вступает богословие (буквально, «слово или мысль о Боге»), если концепция личности должна получить положительное содержание. Но, следует повторить еще раз, только правильное (ὀρθή) богословие, как оно сформулировано греческими Отцами, может дать ответ. (Православие здесь не является оптимальным «экстра» для человеческого существования). Каким образом Бог утверждает Свою онтологическую свободу?

Выше было сказано, что человек не может осуществить свою онтологическую свободу абсолютным образом, потому что

он связан своей тварностью, «необходимостью» своего существования, в то время как Бог как «нетварный» не испытывает это ограничение. Если основание онтологической свободы Бога лежит просто в Его «природе», то есть в Его бытии, нетварном по природе, в то время как мы по природе являемся тварными, то тогда нет никакой надежды, никакой возможности, что человек может стать личностью в том смысле, в котором является Бог, то есть аутентичной, подлинной личностью. Но нет, основа онтологической свободы Бога заключается не в Его природе, а в Его личностном существовании, то есть в «способе существования», которым Он существует как божественная природа.⁴⁰ И именно это дает человеку надежду, несмотря на его другую природу, стать подлинной личностью.

Способ, которым Бог осуществляет Свою онтологическую свободу, является именно тем, который делает онтологически свободным, то есть этим путем. Он превосходит и отменяет онтологическую необходимость субстанции, будучи Богом *Отцом*, то есть Тем, Который «рождает» Сына и «изводит» Духа. Этот экстатический характер Бога, тот факт, что Его бытие идентично акту общения обеспечивает трансцендентность онтологической необходимости, которую требовала бы Его субстанция – если бы субстанция являлась первичным онтологическим предикатом Бога – и заменяет эту необходимость свободным самоутверждением божественного существования. Ибо это общение является продуктом свободы как результата не субстанции Бога, а Лица, Отца – заметьте, почему эта вероучительная деталь является такой важной – Который есть Троица не потому, что божественная *природа* является экстатической, а потому, что **Отец как Личность** свободно возжелает этого общения.⁴¹

Таким образом, становится очевидным, что единственным способом осуществления свободы в какой-то онтологической форме является *любовь*. Выражение «Бог есть любовь» (I Ин.4.16) означает, что Бог «существует» как Троица, то есть как личность, а не как сущность. Любовь не является эманацией или «свойством» сущности Бога – эта деталь является важной в

свете того, что я сказал до сих пор, – но является *составляющей* Его сущности, то есть это то, что делает Бога тем, чем Он есть, одним Богом. Таким образом, любовь прекращает быть квалифицирующим – то есть вторичным – свойством бытия и становится *высшим онтологическим предикатом*. Любовь как способ существования Бога «ипостазирует» Бога, *составляет* Его бытие. Поэтому как результат любви онтология Бога не есть субъект необходимости субстанции. Любовь отождествляется с онтологической свободой.⁴²

Все это означает, что личность порождает для существования человека следующую дилемму: или свобода как любовь, или свобода как отрицание. Выбор последнего определенно составляет выражение личности – только лицо может стремиться к негативной свободе – но это, тем не менее, является отрицанием его онтологического содержания. Ибо ничто не имеет никакого онтологического содержания, если лицо рассматривается в свете тринитарного богословия.

в) Лицо, Личность не просто хочет быть, она хочет существовать «вечно», то есть обладать онтологическим содержанием. Она желает нечто большего: существовать в качестве *конкретной, уникальной и неповторяемой* единицы. Личность нельзя понимать просто как «экстаз» субстанции; по необходимости ее следует рассматривать также как «*ипостась*» субстанции, как конкретное и уникальное тождество. Уникальность есть нечто абсолютное для лица. Личность является настолько абсолютной в своей уникальности, что она не позволяет, чтобы ее рассматривали в качестве какого-то арифметического понятия, полагали наряду с другими существованиями (beings), объединяли с другими объектами или использовали как средство даже для самых святых целей. Целью является сама личность, личность есть полное исполнение бытия, католическое выражение ее природы. Эта тенденция личности как свободы есть «обоюдоострый меч» существования. Ибо примененное к человеку, оно ведет к отрицанию других, к эгоцентризму, к полному разрушению социальной жизни. Как и в случае со свободой, так и с

уникальной и ипостатической природой лица, релятивизм, по-видимому, является обязательным, если необходимо избежать хаоса. Таким образом, уникальность становится относительной в социальной жизни и человек становится – в большей или меньшей степени, но, тем не менее, уверенно так – полезным «объектом», «сочетанием», «персона». Но это именно то, что составляет трагический аспект личности. Сегодня во всех формах общественной жизни идет интенсивный поиск. Личность не релятивизируется, не вызывая реакции.

Неспособность человека обеспечить свою абсолютную идентичность в мире находит свою кульминацию в смерти. Смерть становится трагической и неприемлемой только тогда, когда человек рассматривается как личность и, кроме того, как ипостась и уникальная идентичность. Как биологическое явление, смерть является чем-то природным и приветствуемым, потому что только таким путем жизнь становится вечной. В естественном мире «личностная» идентичность обеспечивается деторождением, «продолжением» родителей в лице своих детей, Но это – не продолжение личностей; это – продолжение вида, которое равным образом можно наблюдать и во всем животном мире и направляется жесткими законами естественного отбора. Продолжение личности как уникальной единицы не обеспечивается браком и деторождением, которое в конечном итоге проявляются только в том, чтобы обеспечить материал для смерти. Ибо если в ходе всего этого и продолжается бытие человека, то лишь как «субстанция» или как «вид», но не как личность, не как конкретная и уникальная идентичность.

Продолжение существования уникальности, ипостаси, личности не может быть обеспечено каким-то свойством субстанции или природы. Попытка древнегреческой философии – а также под ее влиянием различных форм христианства – найти какую-либо естественную или «субстанциальную» основу для выживания человека (например, бессмертие души) не приводит к сохранению и «выживанию» личности. Если душа по природе является бессмертной, то личностное выживание есть необходимость; и мы снова возвращаемся к древней,

классической онтологии. Тогда даже Бог через Свою природу является бессмертным, то есть по необходимости, а человек – по необходимости – субстанциально соотносится с Богом. Все это (что было так естественно для древнего грека, который не имел полной концепции Личности) порождает огромные экзистенциальные проблемы, которые применялись к личности в ее христианском смысле. Ибо неизбежное бессмертие непостижимо в отношении свободного Бога и представляет собой вызов личности. Каким образом тогда обеспечивается абсолютная и уникальная идентичность личности, считая, что субстанция не может сделать этого?

Гуманистическая экзистенциальная философия стремится дать ответы через онтологизацию смерти, через нерасторжимое единство бытия с не-бытием, существования со смертью. Здесь не место для критики такой «онтологии». Такая философия сама по себе является абсолютно последовательной, потому что с самого начала она отказывается, точно также как древняя философия, обсуждать, является ли здоровой гипотеза онтологии вне этого мира. Именно те богословы, которые принимают эту «онтологию» смерти, говоря одновременно о Боге, являются непоследовательными. Ибо Бог утверждает бытие как «жизнь вечную», Он не является «Богом мертвых, но живых» (Мф.22,32.). И это означает, что богословие в отличие от философии, преподает онтологию, которая превосходит трагический аспект смерти, не принимая ни в какой мере смерть как онтологическую реальность, смерть, являющуюся «последним врагом» существования (1Кор.15,26).

Сохранение (бессмертие) личностной идентичности возможно для Бога не благодаря Его субстанции, сущности, а благодаря Его троичному существованию. Если Бог Отец является бессмертным, то это потому, что Его уникальная и неповторимая тождественность как Отца вечно отличается от тождественности Сына и Духа, Которые называют Его «Отцом». Если Сын бессмертен, то Он обязан этим, прежде всего не Его сущности, но Своему бытию «единородного» (обратите здесь внимание на концепцию уникальности) и Его бытию единственного, к Которому «благоволит»⁴³ Отец. Подобным же

образом Дух является «Животворящим», потому что Он есть «общение» (II Кор.13,14.). Жизнь Бога является «вечной» потому что она является личностной, то есть она реализуется как выражение свободного общения, как любовь. Жизнь и любовь идентифицируются в личности: личность не умирает только потому, что она любит или любима; вне общения любви личность теряет свою уникальность и становится существом (being), как и другие существа,⁴⁴ «вещью» без абсолютной «идентичности» и «имени», без лица. Смерть для личности означает прекращение возможности любить и быть любимым, прекращение быть уникальным и неповторимым, в то время как жизнь для личности означает продолжение уникальности его ипостаси, которая утверждается и поддерживается любовью.⁴⁵

2. От биологического к экклезиальному существованию: Экклезиологическое значение личности

Вечное продолжение личности как уникальной, неповторимой и свободной «ипостаси», как любящей и любимой составляет квинтэссенцию спасения, принесения Евангелия человеку. На языке Отцов это называется «обожением» (*теосис*), что означает сопричастие не природе, или субстанции Бога, а Его личностному существованию. Цель спасения заключается в том, что личная жизнь, которая реализуется в Боге, должна также реализоваться на уровне существования человека. Следовательно, спасение тождественно реализации личностного бытия в человеке. Но не является ли «человек» личностью даже без спасения? Не достаточно ли для него быть «человеком», чтобы быть также и личностью?

Патристическое богословие рассматривает лицо, личность как «образ и подобие Божие». Оно не удовлетворяется гуманистической интеграцией личности. С этой точки зрения оно рассматривает человека в свете двух «способов существования». Один может быть назван *ипостасью биологического существования*, другой – *ипостасью экклезиального существования*. Короткий анализ и сравнение этих двух способов существования человека объяснит, почему концепция личности неразрывно связана с богословием.

I. *Ипостась биологического существования* «составляется», начинается зачатием человека и его рождением. Каждый человек, который приходит в этот мир, несет свою «ипостась», которая некоторым образом связана с любовью: он является продуктом общения двух людей. Эротическая любовь, даже если она выражена холодно, без эмоций, является ошеломляющей тайной, через сотворение скрывающей в глубочайшем акте общения тенденцию к экстатической трансцендентности индивидуальности. Но этот биологический состав ипостаси человека радикально страдает от двух «страстей», которые разрушают именно то, к чему

стремится человеческая ипостась, а именно личность. Первая «страсть» – это то, что мы можем назвать «онтологической необходимостью». Конституционально эта ипостась неизбежно связана с природным инстинктом, с импульсом, который является «необходимым» и не подвержен контролю свободы. Таким образом, личность как бытие «существует» не как свобода, а как необходимость. В результате она не имеет власти утвердить свою ипостась с абсолютной онтологической свободой, как я описал это выше; если она пытается поднять свободу до уровня ее онтологической абсолютности, ей будет противостоять дилемма нигилизма, уничтожения.⁴⁶

Вторая «страсть» является естественным следствием первой. На своей самой ранней стадии ее можно назвать «страстью» *индивидуализма, разделения* ипостасей. В конечном итоге, однако, она отождествляется с последней и величайшей страстью человека, с разрушением ипостаси: которое является смертью. Биологический организм человеческой ипостаси, так сказать, фундаментально связанный с его «природой», заканчивается в увековечении этой «природы» через сотворение тел, то есть ипостасных единиц, которые утверждают свою идентичность путем *отделения* от других единиц или «ипостасей». Тело, которое рождается как биологическая ипостась, ведет себя как оплот своего «эго», как новая «маска», которая препятствует ипостаси стать личностью, а именно, утвердить себя как любовь и свобода. Тело стремится к тому, чтобы стать личностью, но в конечном итоге оно становится индивидуумом. Результатом этой ситуации является то, что человеку нет нужды в каких-то отношениях (онтологических отношениях, а не просто биологических) со своими родителями. Наоборот, разрыв этих отношений составляет *предварительное условие* его самоутверждения.

Смерть есть «естественное» развитие биологической ипостаси, прекращение «пространства и «времени» в отношении других индивидуальных ипостасей, запечатывание ипостасей в качестве индивидуальности. В то же самое время она также определенно является трагическим «самоотрицанием» своей собственной ипостаси (растворение и

уничтожение тела и индивидуальности), которая в своей попытке утвердиться, как ипостась обнаруживает, что в конечном итоге ее «природа» повела ее по лживой дороге к смерти. Эта «неудача» природы, как она отражается в биологической сущности человека, открывает одновременно две вещи. Первая заключается в том, что вопреки «уверенности» ее биологической тенденции продолжать существовать «ипостась» должна выразить себя как «экстаз» и не последовательно, а одновременно, и не как сначала бытие, а затем как личность. Вторая заключается в том, что эта «неудача» вечного продолжения биологической ипостаси не является результатом какой-то приобретенной ошибки нравственного порядка (прегрешения), но самого «конституционального состава» ипостаси, то есть биологического акта продолжения рода.⁴⁷

Все это означает, что человек как биологическая ипостась внутренне является трагической фигурой. Он рождается в результате *экстатического* акта – эротической любви – но этот акт переплетается с природной необходимостью и поэтому ему недостает онтологической свободы. Он рождается как «ипостасный» факт, как тело, но этот факт переплетается с индивидуальностью и смертью. Тот же самый эротический акт, которым он пытается достигнуть экстаза, ведет его к индивидуализму. Его тело является трагическим инструментом, который ведет к общению с другими, протягивая руку, создавая язык, речь, общение, искусство, поцелуи. Но в то же самое время оно является «маской» лицемерия, крепостью индивидуализма, средством окончательного отделения, смерти. «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 24.). Трагедия биологического состава ипостаси человека заключается в том, что из-за этого он не является личностью, она заключается в его тенденции через это стать личностью, но он терпит неудачу. Грех является именно этой «неудачей». А грех является трагической прерогативой одной лишь только личности.

Следовательно, чтобы спасение стало возможным, чтобы неудача ипостаси сменилась удачей, необходимо, чтобы эрос и тело, как выражение экстаза и ипостасности личности,

перестали быть носителями смерти. Поэтому две вещи являются, по-видимому, обязательными: а) чтобы два базовых компонента биологической ипостаси – эрос и тело – не разрушались (уход от этих элементов повлек бы за собой для человека лишение тех средств, которыми он выражает себя данным образом и как экстаз и как ипостась, то есть как личность;⁴⁸ и б) чтобы была изменена *структура ипостаси* – но нужно не нравственное изменение или какое-то улучшение, но своего рода новое рождение человека. Это означает, что хотя ни эрос, ни тело не отвергнуты, они, тем не менее, изменяют свою активность, приспосабливаются к новому «способу существования» ипостаси, отказываются от своей активности, которая является составляющей ипостаси человека, порождающей трагический элемент в человеке, и сохраняют то, что заставляет личность быть любовью, свободой, и жизнью. Это именно то, что составляет (как было названо) «ипостась экклезиального существования».

2. "*Ипостась экклезиального существования*» строится новым рождением человека- крещением. Крещение как новое рождение человека является актом, устанавливающим ипостась. Как зачатие и рождение человека устанавливают его биологическую ипостась, так и крещение ведет к новому способу существования, перерождению (I Петр.1.3.23.) и, следовательно, к новой «ипостаси». Что является основой этой новой ипостаси? Как человек ипостасируется крещением и чем он становится?

Мы уже видели, что фундаментальная проблема биологической ипостаси человека заключается в том факте, что экстатическая активность, которая ведет к его рождению, связана со «страстью» онтологической необходимости в том факте, что онтологически природа предшествует личности и диктует ее законы («инстинктам»), разрушая, таким образом, свободу на ее онтологическом уровне. Эта "страсть" тесно связана с тварностью, то есть с фактом, что человек как личность противостоит, как мы уже видели, необходимости существования. Следовательно, для тварного существования невозможно избежать онтологической необходимости в

строении, складе биологической ипостаси: без «необходимых» естественных законов, то есть без онтологической необходимости биологическая ипостась человека не может существовать.⁴⁹

Следовательно, если (чтобы избежать последствий трагического аспекта человека, которые мы уже обсуждали) личность как абсолютная онтологическая свобода нуждается в ипостасном составе, куда не входила бы онтологическая необходимость, то его ипостась неизбежно должна корениться или конституцироваться в онтологической реальности, которая не страдает от сотворенности. В этом смысл и значение фразы в Писании о новом «рождении» или «свыше» (Ин.3.3,7). Это именно та возможность, которую христология стремится провозгласить, возвестить человеку как благовест.

Христология в той определяющей форме, которую Отцы придали ей, стремится к единственной цели чисто экзистенциального значения, цели дарования человеку уверенности, что поиск человека, не как «маски» или «трагической фигуры», а как подлинной личности, является не мифической или ностальгической, но *исторической реальностью*. Иисус Христос оправдывает титул Спасителя не потому что Он принес миру прекрасное откровение, утонченное учение о личности, но потому что Он реализует в истории *саму реальность личности* и делает ее базисом и «ипостасью» личности для каждого человека. Поэтому патристическое богословие считало следующие пункты обязательными элементами христологии:

а) Отождествление личности Христа с ипостасью Сына Святой Троицы. Долгие споры с несторианством не являлись упражнениями академического богословия, а тяжелой борьбой в связи с экзистенциальным вопросом: Как может Христос быть Спасителем человека, если Его ипостась является тем, что названо здесь «ипостасью биологического существования»? Если Христос как личность «существует» не в свободе, а согласно необходимости природы, то тогда Он также конечен, то есть явно не избежит трагического аспекта человеческой личности.⁵⁰ Смысл рождения Иисуса от Девы заключается в

негативном выражении этой экзистенциальной озабоченности патристического богословия. Позитивное выражение той же самой озабоченности состоит в халкидонском учении, что Лицо Христа – одно и оно отождествляется с *ипостасью Сына Святой Троицы*.

б) *Ипостасное* соединение двух природ – божественной и человеческой – во Христе. В этом пункте важно то, что следует подчеркнуть различие между греческими и западными Отцами, подобное тому, которое ранее было отмечено в отношении учения о Святой Троице. На Западе, как это очевидно из Томоса папы Льва I, отправная точка христологии заключается в концепции «природ» или «субстанций», в то время как у греческих Отцов, например, у Кирилла Александрийского, отправной точкой является ипостась, лицо. Однако, какой бы это не казалось деталью с первого взгляда, оно представляет величайшую важность. Ибо, как мы уже видели, этим подчеркивается (и не только в отношении Бога, но теперь также и в отношении человека), что основой онтологии является лицо: как Бог «есть» то, чем Он является по Своей природе, а именно «совершенный Бог» только как лицо, так и человек во Христе есть «совершенный человек» только как ипостась, как лицо, то есть как свобода и любовь. Следовательно, совершенным человеком является только тот, кто подлинно является лицом, личностью, то есть тот, кто существует, кто обладает «способом существования», которое конституируется как бытие, *точно таким же путем, которым Бог также существует как бытие* – на языке человеческого существования это то, что означает «ипостасное соединение».

Следовательно, христология есть возвешение человеку, что его природа может быть «воспринята» и ипостазирована способом, свободным от онтологической необходимости его биологической ипостаси, которая, как мы видели, ведет к трагедии индивидуализма и смерти. Отсюда благодаря Христу человек может сам и далее «существовать», может утверждать свое существование как личное не на основе неизменных законов природы, а на основе отношений с Богом, которое отождествляется с тем отношением, которое существует у

Христа как Сына Божия, в свободе и любви- со Отцом. Это усыновление человека Богом, отождествление его ипостаси с ипостасью Сына Божия есть сущность крещения.⁵¹

Мы называем ипостась, которую крещение дает человеку «экклезиальной», потому что фактически, если кто-нибудь задал бы вопрос: «Как мы видим эту новую биологическую ипостась человека реализованной в истории?», ответ будет следующий: «В Церкви». В ранней патристической литературе часто используется образ Церкви как матери. Дух этого образа есть то, что в Церкви осуществляется рождением: человек рождается как «ипостась», как личность. Эта новая ипостась человека имеет все основные характеристики того, что я назвал аутентичной личностью, характеристики, которые отличают экклезиальную ипостась от первой ипостаси, биологической. В чем состоят эти характеристики?

Первой и самой важной характеристикой Церкви является то, что она приводит человека к таким отношениям с этим миром, который не определяется законами биологии. Христиане первых веков, чье понимание того, чем является Церковь, было ясным и определенным, выражали это превосходство над отношениями, порождаемыми биологической ипостасью, применяя в отношении к *Церкви* терминологию, относящуюся к семье и семейным связям.⁵² Таким образом, для новой экклезиальной ипостаси «отец» являлся не физическим прародителем, но Тем, «Кто на небесах», а «братья» являлись членами Церкви, а не семьи. То, что это означало не параллельное существование экклезиальной ипостаси с биологической, а превосходством первой над последней, является очевидным из жесткости высказываний вроде тех, которые требовали от христиан отказа – даже «невинности» – от их собственных отношений.⁵³ Эти высказывания не означают простое отрицание. Они скрывают утверждение: христианин через крещение становится выше этого мира, он существует как отношение с миром, как личность, свободная от отношений, порождаемых его биологической сущностью. Это означает, что с этого времени он может любить не потому, что законы биологии обязывают его поступать так – нечто, что неизбежно

расцветивает любовь чьих-то собственных отношений -, а наоборот, *не будучи ограничен* этими естественными законами. Таким образом, как экклезиальная ипостась, человек доказывает что то, что действительно для Бога, может также быть действительным и для человека: природа не предопределяет личность; личность дает возможность природе существовать: свобода отождествляется с бытием человека.

Результатом этой свободы личности от природы, ипостаси от биологии является то, что в Церкви человек возвышается над ограниченностью своей природы. Когда человек любит как биологическая ипостась, он неизбежно исключает других: семья имеет в любви приоритет над «чужаками», муж претендует на исключительную любовь своей жены – факты, понимаемые и «естественные» для биологической ипостаси. Для человека возлюбить кого-то, кто не является членом его семьи, *больше* чем его собственные отношения, составляет превосходство над ограничениями, которые присутствуют в биологической ипостаси. Таким образом, характеристикой экклезиальной ипостаси является способность личности возлюбить без ограничений (биологических законов) и делать это не из конформизма с нравственной заповедью («Возлюби своего ближнего» и т.д.), а из его «ипостасной конституции», из того факта, что его новое рождение из чрева Церкви сделало его частью сети взаимоотношений, которые превосходят всякую ограниченность.⁵⁴ Это означает, что только в Церкви человек имеет силу выражать себя как католическая личность. Католичность как характеристика Церкви позволяет личности стать ипостасью без впадения в индивидуализм, потому что в Церкви одновременно реализуются две вещи: мир представляется человеку не как взаимоисключающие части, которые он призван объединить *a posteriori*, а как единое целое, которое выражается католическим образом без разделения в каждом конкретном бытии; одновременно тот же самый человек, в то время как соотносясь с миром именно через этот католический способ существования, который он имеет, приходит к выражению и реализации присутствия в мире, ипостась, которая является не индивидуальной, но аутентичной

личностью. Таким образом, Церковь становится в жизни человека Самим Христом, но и каждый член Церкви становится Христом⁵⁵ и Церковью.⁵⁶ Исторически еkkлезиальная ипостась существует, как утверждение способности человека не быть сведенным до уровня носителя индивидуальности, разделения и смерти. Еkkлезиальная ипостась есть *вера* человека в свою способность стать личностью и его *надежда*, что он действительно станет подлинной личностью. Другими словами, это вера и надежда в бессмертие человека как личности.

Это последнее предложение ведет нас к очень важному моменту, к которому мы сразу не должны обратиться. Ибо все то, что я пока сказал, оставляет без ответа вопрос: что происходит с биологической ипостасью человека, когда появляется то, что я называю еkkлезиальной ипостасью? Опыт говорит нам, что несмотря на наличие крещения и еkkлезиальной ипостаси, человек в то же самое время не перестает рождаться и умирать в соответствии со своей биологической ипостасью. Такого рода опыт аутентичной личности предлагает нам еkkлезиальная ипостась?

Чтобы ответить на этот вопрос, нам действительно нужна новая онтологическая категория, чтобы не разрушать то различие, которое я сделал между биологической и еkkлезиальной ипостасями, а выразить взаимоотношения их друг с другом. Фактически встреча еkkлезиальной и биологической ипостасей порождает парадоксальные отношения в существовании человека. Создается впечатление, что человек существует в своей еkkлезиальной идентичности не тем, чем он является, но тем, чем он *будет*; еkkлезиальная идентичность связана с эсхатологией, то есть с конечным результатом его существования.

Такой подход к человеческой личности с точки зрения «*telos*» не должен истолковываться с помощью аристотелевой энтелехии, то есть с помощью присущей природе человека потенции, которая способствует человеку стать чем-то лучше и совершеннее, чем то, чем он является сейчас.⁵⁷ Из всего того, что сказано в этой работе, исключается всякая возможность рассмотрения человека как выражение или эманацию сущности,

или природы человека (или даже Самого Бога как «природы»). Следовательно, не существует проблемы экклезиальной ипостаси, аутентичной личности, возникающей как результат эволюции человеческого рода, биологической и исторической.⁵⁸ Ситуация, порождаемая ожиданием и надеждой на экклезиальную идентичность, создаваемая этой парадоксальной ипостасью, которая имеет свои корни в будущем и ее ветви в настоящем⁵⁹, быть может, следует выразить другой онтологической категорией, которую мы назовем здесь *сакраментальной* или *евхаристической ипостасью*.

3. Все, что было сказано выше, чтобы охарактеризовать экклезиальную ипостась как нечто отличное от биологической, исторически и экспериментально соответствует только святой Евхаристии. Преодоление онтологической необходимости и избирательности, связанных с биологической ипостасью, составляет тот опыт, возможность которого создает Евхаристия.

Если Евхаристию понимать в ее правильном и первоначальном смысле, а не так, как ее начали рассматривать даже в православии под влиянием западной схоластики, то Евхаристия, прежде всего, является собранием (*синаксис*),⁶⁰ общиной, сетью отношений, в которых «существует» человек иным образом, по сравнению с биологической жизнью, а именно как член тела, которое превосходит всякую замкнутость биологического или социального рода. Евхаристия является единственным историческим контекстом существования человека, где термины «отец, брат» и т.д. теряет свою биологическую исключительность и открывает, как мы уже видели, отношения свободной и универсальной любви.⁶¹ Патристическое богословие видело в Евхаристии историческую реализацию философского принципа, который управляет концепцией личности, принципа, что ипостась выражает всю полноту ее природы, а не просто части. В Евхаристии Христос «раздробляется, но не разделяется» и каждый причащающийся есть вся полнота Христа и вся полнота Церкви. Следовательно, экклезиальная идентичность в ее исторической реализации является евхаристической. Это объясняет то, почему Церковь

связывает любой из ее актов с евхаристией, которая имеет в качестве своего объекта трансцендентность человека, его биологической ипостаси и его становления подлинной личностью, вроде тех актов, которые мы называем «таинствами». Таинства, если они не соединены с Евхаристией, являются благословением и утверждением, которое дается природе как биологической ипостаси. Однако, соединенные с евхаристией, они становятся не благословением и утверждением биологической ипостаси, а передачей ее трансцендентной и эсхатологической ипостаси.⁶²

Именно этот эсхатологический характер евхаристии помогает нам ответить на вопрос: «Каково отношение еkkлeзиальной ипостаси к биологической ипостаси?» Евхаристия является не только собранием в одном месте, то есть исторической реализацией и проявлением эсхатологического существования человека; она также одновременно является *движением*, прогрессом в направлении этой реализации. Собрание и движение являются двумя фундаментальными характеристиками евхаристии, которая к несчастью потеряла свою жизненность в современном учении о догматах даже в Православной Церкви. Однако она составляет жизненно важное ядро патристического евхаристического богословия.⁶³ Кроме этого они делают евхаристию *литургией*. Это литургическое, прогрессирующее движение евхаристии, ее эсхатологическая направленность доказывает, что в своем евхаристическом выражении еkkлeзиальная ипостась – не от этого мира, она относится к эсхатологической трансцендентности истории, и не просто к истории. Еkkлeзиальная ипостась открывает человека как личность, которая, однако, имеет свои корни в будущем и постоянно вдохновляется или скорее поддерживается и лелеется будущим. *Истина и онтология личности принадлежат будущему, являются образами будущего.*⁶⁴

Что же точно означает эта ипостась для существования человека, та ипостась, которая есть «осуществление (ὁπόστασις) ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. II, I)? Не возвращает ли нас такое положение к трагическому аспекту личности?

Этот эсхатологический характер экклезиальной ипостаси содержит, конечно, своего рода диалектику, диалектику «уже, но еще нет». Эта диалектика пронизывает евхаристию.⁶⁵ Она заставляет человека как личность всегда чувствовать, что его истинный дом находится не в этом мире, понимание, которое выражается в его отказе от утверждения ипостаси личности в этом мире, в благах и ценностях этого мира.⁶⁶ Экклезиальная ипостась, как превосходящая биологическую, извлекает свое бытие из бытия Бога и из того, чем она *может* быть в конце этого века. Именно это делает экклезиальную ипостась аскетической.⁶⁷

Экклезиальная ипостась приобретает аскетический характер не потому, что отвергается мир или биологическая *природа* самого существования.⁶⁸ **67** Аскеза предполагает отказ от биологической *ипостаси*. Аскеза принимает биологическую природу, но стремится ипостазировать ее небιологическим образом, сообщить ей действительное .⁶⁹ **70** бытие, дать ей истинную онтологию, то есть вечную жизнь. Именно по этой причине я заявил выше, что ни эрос, ни тело не должны быть отброшены, но должны быть ипостазированы согласно «способу существования» экклезиальной ипостаси. Аскетический характер личности, извлекаемый так сказать из евхаристической формы экклезиальной ипостаси, выражает подлинную личность именно тогда, когда она не отрицает эрос и тело, а ипостазировывает их в экклезиальной манере. В соответствии с тем, что я пока сказал, на практике это означает в основном то, что эрос как *экстатическое* движение человеческой личности, производящей свою ипостась из будущего, как это выражено в евхаристии (или от Бога через евхаристию, как это выражено в Троице) освобождается от онтологической необходимости и не ведет больше к ограничениям этого мира, которые диктуются природой. Оно становится движением свободной любви с универсальным характером, то есть любви, которая (хотя она может концентрироваться на одной личности, как выражение всей полноты природы) видит в этой личности ипостась, через которую любят всех людей и все вещи и в отношении которой они ипостасизируются.⁷¹ Тело со своей стороны как

ипостатическое выражение человеческой личности, освобождается от индивидуализма и эгоцентризма и становится высшим выражением *общины* – Телом Христовым, телом Церкви, телом Евхаристии. Таким образом, опытно доказано, что тело само по себе не является негативной и эксклюзивной концепцией, но наоборот, концепцией общения и любви. В ипостаси, которую она имеет, тело превосходит вместе со своим индивидуализмом и отделением от других существ даже свое собственное «растворение», которым является смерть. Так как оно было показано как тело общения, освобожденное от законов его биологической природы в отношении индивидуализма и ограниченности своей природы то, почему нельзя также показать его наконец-то свободным даже от самих законов, относящихся к смерти, которые являются только другой стороной той же самой монеты? Экклезиальное существование человека, его ипостазирование через Евхаристию, таким образом, представляет собой «зalog», обетование окончательной победы человека над смертью. Эта победа будет победой не природы, а личности и, следовательно, не победой человека в его самодостаточности, а человека в его ипостасном единении с Богом, то есть победой Христа, Который и есть *Человек* патристической христологии.

Именно в этом пункте евхаристическая ипостась отличается от трагической личности гуманизма, то есть в том факте, что не смотря на напряженное и абсолютное переживание трагического аспекта биологической ипостаси – из чего также возникает христианский аскетизм⁷² – она не извлекает свое бытие из того, чем она является сейчас, но онтологически она укоренена в будущем, обетованием и залогом чего является воскресение Христа. Всякий раз, ощущая и опытно переживая эту ипостась в Евхаристии, человек утверждает в своей уверенности, что личность, которая ипостазирована любовью, освобожденной от биологической необходимости и конечности (своего бытия), в конечном итоге не умрет. Когда евхаристическая община поминает наших любимых – живых и мертвых – она не просто сохраняет психологическое воспоминание; она переходит к акту онтологии, к уверенности,

что личность имеет окончательное слово над природой таким же образом, как Бог Творец- как Личность, а не как природа- имел первое, самое первое слово. Вера в сотворение из ничего (*ex nihilo*) – библейская вера – встречается таким образом, с верой в онтологию – греческая вера – чтобы передать существованию человека и его мысли свое самое дорогое и ценное благо, понятие о личности. Это и только это является тем, чем этот мир обязан греческому патристическому богословию.

II. Истина и общение

1. Введение: Проблема истины в патристическую эпоху

Христология является единственным отправным пунктом для христианского понимания истины. Заявление Христа, что Он есть Истина (Ин.14,6) составляет фундамента христианского богословия. В этом пункте и Восток и Запад всегда были согласны. Было бы бессмысленно делать ссылки на конкретные примеры из истории христианской мысли, чтобы продемонстрировать эту общую предпосылку всех христианских традиций. И, тем не менее, эту предпосылку никоим образом не легко интерпретировать. Как следует понимать то, что Христос является истиной? «Что есть Истина?» (Ин.18,38.). Христос оставил вопрос Понтия Пилата без ответа и в ходе веков Церковь не отвечала на него ни одним голосом. Сегодня наши проблемы относительно истины, по-видимому, непосредственно вытекают из этих различных пониманий, истины, проявлявшихся в ходе истории Церкви.

Фундаментальные различия, которые делаются в связи с этим предметом, восходят к первой встрече христианства с греческой мыслью. Даже если мы всегда должны иметь в виду тот факт, что в самой Библии греческая мысль очень часто перемешана с тем, что обычно называется семитской мыслью или еврейским менталитетом⁷³, нам, тем не менее, следует осознать наличие особой формы мышления, которую можно было бы назвать «эллинистической» и которая имеет тенденцию утверждать свои собственные особенности при ее встрече с Евангелием. Сказав это, было бы неправильно слишком легко сделать вывод, как это делали многие ученые, что библейское мышление, особенно в его новозаветной форме, следует отождествлять с тем, что называют еврейской формой мышления. Когда ап. Павел представляет крест Христов как содержание своей проповеди, он одновременно противостоит и греческому и иудейскому менталитету. Христианское благовестие нельзя смешивать ни с «мудростью» греков и ни с иудейскими занятиями со «знамениями». (I Кор.1,22.).

Эта конфронтация между христологическим содержанием евангелического благовестия с одной стороны и с другой стороны с иудейским и греческим менталитетом непосредственно связано с проблемой истины. Обычно считается, что главная характеристика иудейского мышления в противовес мышлению греков заключается в интересе иудеев к истории. «Знамения», которые ищут иудеи, говорит ап. Павел, являются проявлениями присутствия Бога и Его деятельности в истории. Этими «знамениями» и в них истина проявляет себя исторически как верность Бога Своему народу. Когда в Ветхом Завете предлагается «эмет» Бога, то следует, что Слово Божие является звучащим, определенным и соответствующим.⁷⁴ Таким образом, истина становится тождественной «клятве» Бога, Который не нарушает ее никогда (Пс.132,11) и по этой причине она является надежной.⁷⁵ Все это имеет место в сфере истории, которая творится обетованиями Бога Своему народу. Следовательно, сам ответ этого народа образует часть такого определения истины. Верность Богу, исполнение Его воли или исполнение Его закона приводит в результате к «деланию истины».⁷⁶ Согласно такому способу понимания истины именно обетования Божии можно рассматривать как окончательную истину, а эти обетования совпадают с целью или исполнением истории. Короче говоря, именно эсхатологическая истина ориентирует дух человеческий в направлении будущего.

Греческий ум со своей стороны ищет истину таким путем, который возвышается над историей. Начиная с наблюдения над этим миром, греческая мысль ставит вопрос о бытии таким образом, который органически и нераздельно связан с наблюдающим и постигающим разумом. В досократов период греческая мысль концентрировалась на основной связи между бытием (εἶναι) и мыслью (voetv).⁷⁷ Несмотря на более поздний ход развития и многие изменения в ходе своей истории,⁷⁸ греческая мысль никогда не отказывалась от идеи единства, существующего между разумным миром (νοητά), мыслящим разумом (νοῦς) и бытием (εἶναι).⁷⁹ Благодаря единству между тремя этими элементами греческая мысль достигла удивительного ощущения «космоса», термина, который означает

гармонию и красоту. Именно в этом единстве следует искать истину. Истина в основном тождественна с добродетелью (αρετή) и красотой (τό καλόν).⁸⁰ Вот почему истина для греков, прежде всего *космологический* вопрос.

Как следствие этого способа мышления место *истории* в греческой онтологии является проблематичным. Исторические события должны объясняться или каким-то λόγος'ом, то есть они должны быть приписаны какой-то причине, которая объясняет их⁸¹ или они лишаются объяснения, то есть опускаются как не имеющие смысла в существовании.⁸² Объяснить историю или оправдывать ее не является таким уж разным делом как это может показаться с первого взгляда. Неоплатонизм, который оправдывает историю и материю, был таким же греческим по менталитету, как и великие историки, и художники классического периода. Обе стороны разделяли одну и ту же онтологическую предпосылку, в соответствии с которой предполагалось, что существование, жизнь составляют *единство, закрытый цикл*,⁸³ который образуется λόγος и νοῦς. История и материя должны были приспособиться к этому единству или выпасть из сферы существования. История постольку, поскольку она является сферой *свободы*, где лицо – божественное или человеческое, по-видимому, таким образом, противоречат закрытому онтологическому единству, порожденному соединением бытия и логоса, не могла быть базисом для истины и подходом к истине.⁸⁴

Эта «закрытая онтология» или монизм греческого разума составляет по нашему мнению критический момент конфликта между греческим мышлением и библейским в эпоху греческих Отцов. Именно этот пункт, вместе с неразрывно связанной проблемой истории и материи, иллюстрирует вызов, брошенный в Библии греческому мышлению относительно истины, не только в период греческих отцов, но также в средние века и в новые времена, включая нашу собственную эпоху. Итак, проблема может быть представлена следующим образом: Как может христианин принимать идею, что истина действует в истории и творении, когда предельный (ультимативный) характер истины,

и ее уникальность, кажутся противоречащими изменению и распаду, которым подвержены история и творение?

Новозаветное понимание истины, с ее христологическим характером, представляется противоречащим как иудейскому, так и греческому понятиям(идеям) истины, представленным здесь. Ссылаясь на Христа как на Альфу и Омегу истории, Новый Завет радикально преобразовал линейный историзм еврейского мышления, и теперь, в определенном смысле, конец истории во Христе становится уже присутствующим здесь и сейчас. Подобным образом, в утверждении что Христос, т.е. историческая реальность (being), есть истина, Новый Завет бросил вызов греческому мышлению, т.к. именно в ходе истории и через нее, через ее изменения и двусмысленности (неясности), человек призван постигать смысл существования⁸⁵

title=""**13.**Если, поэтому, мы хотим быть верны христологическому характеру истины, мы должны утверждать исторический характер истины и не презирать ее за ее смысл. В этой связи реакция в наше время против определенных «демифологизирующих» подходов к Новому Завету явно оправдана.⁸⁶ И, тем не менее, следует утверждать, что если под этой «историчностью» истины мы понимаем линейный иудейский историзм, для которого будущее составляет реальность, которая еще должна наступить, как, если бы это совсем не присутствовало в истории, то тогда мы радикально отходим от концепции истины, находимой в Новом Завете. Таким образом, проблему, которая представляла для Церкви христологический характер истины с ее древнейших времен, можно суммировать в следующем вопросе: Каким образом мы одновременно придерживаемся исторической природы истины и присутствия конечной истины здесь и сейчас? Другими словами, *как можно одновременно рассматривать истину с точки зрения «природы» бытия (греческая точка зрения),⁸⁷ с точки зрения цели или конца истории (мнение иудеев) и с точки зрения Христа, Который есть и историческая личность, и постоянная основа (Логос) бытия (христианское мнение) – и все же сохраняя «инаковость» Бога в отношении к тварному?*

Цель этого исследования заключается в том, чтобы попытаться дать ответ на этот вопрос с помощью греческой патристической мысли. Мы верим, что и вопрос и ответ, выработанные греческими Отцами для их эпохи, являются чрезвычайно осмысленными и для нас сегодня. Мы также думаем, что идея «общения» являлась решающим инструментом в руках греческих Отцов, идея, позволившая им ответить на этот вопрос, и что она продолжает быть ключом к нашему собственному ответу на эту проблему сегодня. И поэтому мы сначала попытаемся понять усилия греческих Отцов их успехи и неудачи в деле достижения понимания истины, которое могло иметь смысл для человека греческого менталитета, при этом не искажая и не предавая библейского благовестия. От этого мы и перейдем к применению такого понимания истины к существенным требованиям христианской истины, то есть к отношениям между истиной и спасением. И, наконец, мы попытаемся понять важность всего этого для экклезиологии в ее и теоретическом и практическом применениях к структуре и служению Церкви.

II. Истина, Бытие и История: Греческий патристический синтез

1. Подход с точки зрения понятия «Логос».

Одна из самых драматических попыток примирить греческую идею сделана в первые три столетия с помощью идеи «логоса». Эта попытка впервые была предпринята греческими апологетами, в частности Иустином, но нашла своих наиболее смелых представителей среди александрийских богословов: Климента и, прежде всего Оригена.

Хорошо известно, что в руках Филона концепция логоса стала инструментом гармонизации греческой космологии с Ветхим Заветом (Быт.1: мир был сотворен Логосом Бога). Путем применения этой идеи ко Христу на основе Пролога к Четвертому Евангелию Иустин установил основание для передачи и сообщения грекам утверждения, что Христос есть истина. Но хотя это давало возможность обратить греческую мысль к христианству и сделать всех христиан должниками апологетов, это, тем не менее, таило большую опасность для христианского благовестия. Это станет ясным, когда мы рассмотрим проблему истины.

Заявляя, что Христос есть истина просто потому, что Он есть Логос, через Которого и в Котором был сотворен мир, а существование находит свое основание и смысл, Иустин развивал идею истины, подобную, если не идентичную, идее платонизма. Бог как конечная истина понимается как «Тот, Кто всегда является одним и тем же в Самом Себе и в отношении ко всем вещам»⁸⁸ и Который познается «только через разум»⁸⁹. Таким образом, истина берется в платоновском смысле как нечто неизменное, что устанавливает свою связь с миром в и через разум. Этот разум (νοῦς) был дан, согласно Иустину, просто для того, чтобы созерцать (καθώραν) это самое бытие, которое есть причина всех разумных существ (νοητῶν).⁹⁰

Важным моментом в этом способе подхода к истине является то, что возможность познания Бога, истина для Иустина обязана συγγένεια (отношениям онтологического характера между Богом и душой или νοῦς.⁹¹ В типично платоновской манере Иустин приписывает заблуждения или

ψευδός всецело присутствию чувствительных вещей и особенно тела. Nous присутствует равным образом для всех людей и связь (συγγένεια) между Богом – истиной и человеком является постоянной. Достаточно, что человек освободился от влияния тела, чтобы «узреть» истину.⁹² Из того, что мы только что сказали, ясно, что в основе способа понимания Иустином истины лежит не только дуализм чувственного и интеллекта, но – что еще важнее – онтологически необходимая связь между Богом и миром.⁹³ Постоянная связь (συγγένεια) между Богом и человеком посредством nous ведет нас к принятию идеи «логос», рассматриваемой Иустином в христианском смысле как связь между Богом и миром, между истиной и разумом. Христос как Логос Бога становится самой этой связью между истиной и разумом, а истина философии есть ничто иное, как часть этого логоса.⁹⁴

Опасность монистической онтологии во всем этом очевидна, но в этом случае опасность была не очевидна на уровне, представляющем для Церкви проблемы. Причина, вероятно, заключается в том, что Иустин ни тщательно богословски не разработал на базисе этого монизма, ни установил какое-то официальное место для философии в жизни Церкви. Это было сделано Климентом Александрийским, который официально ввел философию в жизнь Церкви⁹⁵, и Оригеном, который пытался тщательно разработать богословскую систему, отталкиваясь от греческой философии. Применение концепции «логос» в этом контексте привело к кризису арианства, который побудил Церковь радикально пересмотреть эту концепцию.

Способ понимания Климентом истины развивается в направлении, упомянутом в связи с Иустином.⁹⁶ Влияние греческой мысли на концепцию истины Климента можно видеть в его способе понимания идеи Бога – истины как «природы» бытия. Эта точка зрения, как мы увидим позднее, должна была иметь решающее значение для позднего богословия на Востоке⁹⁷ и равным образом на Западе. В отрывках сочинений Климента, сохраненных в сочинениях св.Максима Исповедника, «природа» эквивалентна «истине вещей».⁹⁸ Эта концепция

истины как «природы» ведет Климента к пониманию природы Бога как «духа» (основанного на тексте Ин.4,24).⁹⁹ Следовательно, «дух» определяется как «природа», что ведет к идее, разработанной Оригеном, что «дух» есть телесная «субстанция» Бога.¹⁰⁰

Ориген, в противовес Клименту, хотел быть не философом, а *церковным человеком*, человеком традиции. Поэтому он пытался построить систему, построенную на Символе веры, ничего не отрицая из того, что исповедовала Церковь, но пытаясь объяснить предание философским образом. Удалось ли ему это сделать, сохранив при этом библейское понимание истины, можно решить только после изучения двух фундаментальных аспектов его учения: доктрины сотворения и интерпретации Св. Писания.

Несмотря на свое учение о сотворении «*ex nihilo*» (из ничего), Ориген настолько тесно связал идею Бога с идеей творения, что он пришел к тому, чтобы говорить о вечном творении, доказывая, что Бог не мог быть вечно всемогущим, не имел при этом объекта осуществления Своей силы.¹⁰¹ Таким образом, Бог становится вечно творцом, а связь между *Логосом* Бога и *логосами* тварного становится органической и непрерываемой, как и в греческой идее истины.¹⁰² Истолкование Писания у Оригена подобным же образом подразумевает идею истины, которая в основном является греческой. Хотя Ориген не отрицает реальность или историчность библейских событий то, что определено важно, когда интерпретируешь Библию, есть *смысл* этих событий. Даже крест Иисуса является символом чего-то более высокого и только «*упрощенцы*» могут быть довольны чистым фактом распятия.¹⁰³ Истина обитает в смысле вещей, и как только этот смысл понят, вещи, носящие его, теряют свое значение и важность.¹⁰⁴ Очень интересным путем это приводит Оригена к тому, чтобы сделать акцент на эсхатологии, хотя эта эсхатология ориентирована не на использование истории, а на вечное значение событий.

Эта точка зрения на вещи имеет очень ясные следствия для понимания претензии Христа быть истиной. Христос есть сама истина (αὐτοαλήθεια),¹⁰⁵ но не из-за Его человечества. «Ни один

из нас не является таким простаком, чтобы думать, что сущность истины не существовала до момента ее проявления во Христе».¹⁰⁶ Это не означает, что следует отвергать человечество Христа, но что в его отношении к истине, это «истинно» только постольку, поскольку оно *сопричастует* истине.¹⁰⁷

Критический момент, дающий нам возможность судить о позиции Оригена по этой деликатной теме, есть именно важность для истины *исторического* Христа. Истолковывая текст Ин.1,17 («... истина пришла Иисусом Христом») и пытаясь примирить это с текстом Ин.14,6 («Я есть Истина»), Ориген пишет: «Ничего не производится своим собственным посредником. Но это (то есть слово ἐγένητο) должно восприниматься как означающее, что сама истина, сущностная (οὐσιώδης) истина ... прототип истины, которая находится в духовных душах; та истина, своего рода образ, который отпечатан в тех, кто мыслит согласно истине, *не была произведена посредничеством Иисуса Христа, не каким-то другим посредником, а была актуализирована* (ἐγένητο) Богом».¹⁰⁸ Таким образом, Ориген, по-видимому, понимает слово «пришел» в тексте Ин.1,17 как не какое-то историческое событие, вроде воплощения, а в космологическом смысле;¹⁰⁹ *истина была отпечатана непосредственно Богом* – очевидно в предвечном сотворении мира. По этой причине истина существует как сама природа бытия (οὐσιωδώς).¹¹⁰ Каждый человек мудрости, в меру своего сопричастия мудрости, сопричастует Христу, Который есть мудрость».¹¹¹ Наше значение здесь, деликатное, но фундаментальное, заключается в том, что «мудрость» не зависит от Христа – события, а в некотором смысле Христос сопричастует в мудрости. Мы не можем перевернуть утверждение «Христос есть истина» и сказать «истина есть Христос», так как Христос, по-видимому, есть истина именно из-за Его участия (сопричастия) в истине, будучи *Логосом* творения – не потому что Он есть Иисус из Назарета.

Таким образом, проблема, которую Ориген и целое течение богословия *логоса* оставляет нерешенной: каким образом мы

можем понимать то, что *исторический* Христос есть истина? Если исторический Иисус есть истина в силу Его бытия одновременно и *Логосом* Бога и творения, то это, по-видимому, указывает, что воплощение не реализует истину фундаментальным образом, а просто *открывает* предсуществующую истину. Эта идея *откровения*, по-видимому, лежит в самом сердце этой проблемы, так как откровение всегда унифицирует существование через идею или смысл, который является единственным и всеобъемлющим, образуя связь между тварной и нетварной рациональностью. Одно из критических замечаний, которое современное богословие может сделать Оригену, заключается в том, что, если он подорвал исторического Христа, то это произошло именно потому, что он, прежде всего, занимался проблемой откровения.¹¹² Это существенно важный пункт и эта критика полностью оправдана, так как, по-видимому, существует внутреннее противоречие между откровением и историей¹¹³ в том, что первое имеет тенденцию вести к унификации существования с тем, что его смысл мог быть понят, в то время как второе представляет существование в форме фрагментаций и антиномий. Если интерес к истине как к откровению заслоняет интерес к истине как к истории, то в результате это неизбежно ведет к тому, что человеческий разум становится основанием истины, критическими узами между истиной и творением. Это возвращает нас к проблеме, представленной в наших вводных комментариях по поводу синтеза идеи истины как бытия и истины как истории. Из того, что мы только видели, мы можем заявить, что способ, каким апологеты и Ориген подходили к проблеме, не увенчался созданием этого синтеза. Позвольте нам теперь перейти к другим течениям греческой патристической мысли, чтобы увидеть, как этот синтез был достигнут.

2. Евхаристический подход

В то время как интерес к познанию и откровению и поиск смысла существования вел богословов «логоса» первых трех столетий к тому, чтобы понимать истину в терминах космологии, поглощенность новому подходу к идее истины.¹¹⁴ Уже из сочинений св. Игнатия Антиохийского становится ясно, что идея истины, прежде всего не является вопросом эпистемологии в строгом смысле этого слова, но связана с тем, что мы могли бы назвать *жизнью*. Для нашего западного менталитета применение слова «жизнь» подразумевает идею чего-то «практического» в противовес «созерцательному» или «теоретическому» и, таким образом, автоматически возвращает нас к ветхозаветной идее истины как *praxis*. Это уводит нас от онтологической проблемы истины и лишает Евангелие всякого реального контакта с греческой мыслью. Но почему жизнь должна противопоставляться бытию? Не является ли жизнь и бытие в реальности идентичными?

Эта проблема вновь появляется наряду с греческой концепцией существования, которая находит место в нашем западном разуме, особенно в ее аристотелевой форме. Для Аристотеля жизнь есть *качество, добавленное к бытию*, а не само бытие; безжизненный камень для себя может претендовать на глагол «быть», как может на него претендовать и любое животное. То, что животное должно *иметь* жизнь, а камень – нет, это уже нечто другое. С понятием «бытие» мы употребляем глагол «быть», а с жизнью мы употребляем глагол «иметь»: жизнь *обладает* бытием, точно также как вещи обладают движением или «телос» вообще (эн-тел-ехиа).¹¹⁵ Именно потому, что жизнь есть то, чем обладают, и она не может предшествовать бытию, истина как смысл бытия относится в конечном итоге к бытию как таковому, а не к жизни. Теперь если греческий разум был неспособен сказать *одним дыханием* «бытие и жизнь», христианин должен был сказать это сразу же. Это отождествление бытия с жизнью решающим образом воздействовало на идею истины. Это можно видеть в

том потоке греческой патристической мысли, которая развивалась входе второго столетия. Мы уже указывали, что Игнатий Антиохийский предпочитает говорить об истине в связи с жизнью. Фактически это является только предположением определения Четвертого Евангелия знания как «вечной жизни» или «истинной жизни». (Ин.3.15,36;14.6;17.3).¹¹⁶ Но в то время как иоанново определение знания само обязано пониманию истины как *praxis* в ветхозаветном смысле (понимание, которое специалисты стремятся принимать слишком поспешно, пренебрегая различием между ветхозаветным и новозаветным мышлением), способ Игнатия соединения знания и жизни более ясно указывает на онтологический подход к истине. Именно это следует видеть в отношении Игнатия к бессмертию и нетленности. Для Игнатия жизнь означает не только *praxis*, но и *вечное бытие*, то есть то, что не умирает.¹¹⁷ Здесь мы имеем первое глубокое отождествление бытия с жизнью.

Эта тема вновь появляется в более разработанной форме в богословии святого Иринейя. Греческий интерес к проблеме бытия становится более очевидным, и все же ответ на него остается полностью библейским. Ириней также использует идею нетленности.¹¹⁸ Он видит Христа не как являющегося истиной *разума* – его борьба против гностицизма, самого рационалистического движения того периода, уводит его от этого – от *нетленности бытия*. Это явилось чрезвычайно глубокой ассимиляцией греческой концепции истины как «природы» вещей с иоанновой и игнатиевой концепцией истины как жизни. Христос есть истина не потому, что Он есть эпистемологический принцип, который объясняет вселенную, но потому что Он есть жизнь и вселенная существ находит свой смысл в своем нетленном существовании во Христе,¹¹⁹ Который принимает в Себя (ἀνακεφαλανῶσις) все тварное и историю. Бытие вне жизни непостижимо и из-за этого онтологическая природа истины покоится в идее жизни.

Это отождествление бытия с жизнью является настолько решающе важным для истории христианского богословия, что, по нашему мнению, только на этой основе можно в полной мере судить о великих достижениях тринитарного богословия

четвертого века. Поэтому важно рассмотреть причины этого феномена. Что заставило греческих Отцов отождествить бытие с жизнью?

На этот вопрос нельзя ответить, пытаясь ассоциировать идеи Игнатия и Ириния с каким-то интеллектуальным движением по той простой причине, что такого движения не существовало. То, что, по-видимому, сформировало основу мышления этих двух Отцов, является не какой-то интеллектуальной традицией, а общим опытом Церкви как общины и особенно как *евхаристической* играет в богословии Игнатия евхаристия, является настолько решающей, что было бы удивительно, если это не оказало бы влияния на такое отождествление существования с жизнью. Фактически мы встречаем идею бессмертия в его сочинениях именно в связи с евхаристией.¹²⁰ У Ириния мы находим ту же самую центральность евхаристии и несомненно, что именно это повлияло на его концепцию нетленности¹²¹ с ее онтологическими оттенками, так как это возникает из отношений, которые он устанавливает между творением и евхаристией.¹²²

Каким образом богословие евхаристии могло привести к отождествлению существования с жизнью? Ответ мы находим, во-первых, в библейских корнях отношений между евхаристией и жизнью. Четвертое Евангелие дает соответствующую основу для установления таких отношений. Во-первых, и Игнатий и Ириней должны бороться, исходя из реальной жизни, в рамках евхаристии: первый – в борьбе против докетизма,¹²³ а второй – в борьбе против гностицизма.¹²⁴ Если Евхаристия не есть *воистину* Христос в историческом и материальном смысле слова «истина», то тогда истина не есть жизнь и существование в одно и то же время, ибо для них обоих Евхаристия дарует жизнь. Таким образом, истина должна была стать исторической, не переставая быть онтологической.

И, наконец, существовало понимание Евхаристии как общины.¹²⁵ Жизнь Евхаристии есть жизнь Самого Бога, но это не жизнь в смысле аристотелева движения, которое механически вытекает из внутреннего существования. Это жизнь *общения* с

Богом, та жизнь, которая имеет место внутри Троицы и актуализируется среди членов евхаристической общины. Знание и общение идентичны.¹²⁶

Все это естественно ведет к богословскому развитию четвертого столетия. Но необходимо ясно подчеркнуть, что без этого основания евхаристического опыта Церкви, такого, который проявляется у Игнатия и Иринея, тринитарное богословие четвертого века может остаться проблемой. Поэтому мы должны здесь сделать небольшую паузу, прежде чем перейти к четвертому веку.

Отождествление существования с жизнью через идею бессмертия и нетленности естественно приводит к тринитарному богословию. Если нетленность возможна только в и через общение с жизнью Самого Бога, то творение или бытие может существовать и жить только постольку, поскольку источник бытия, Бог, есть Сам жизнь и общение. Евхаристический опыт подразумевает, что жизнь актуализируется только в событии общения¹²⁷ и, таким образом творение и существование вообще могут быть основаны только на этом живом Боге общения. Таким образом, божественный акт, который осуществляет творение, подразумевает *одновременно* Отца, Сына и Духа.¹²⁸

Иринея, по-видимому, здесь останавливается. Его интересует главным образом тварное бытие и он видит существование как зависящее в конечном итоге от Троицы. А как насчет нетварного бытия? Нельзя ли заявить, что в конечном итоге, то есть в нашей ссылке на Бога как бытие, *бытие предшествует* жизни и жизнь возникает из бытия? Другими словами, разве не возможно постулировать божественную природу (*фисис-усиа*) на конечную онтологическую истину и сделать жизнь и общение зависящим от этого в форме Троицы? Ответ на этот вопрос дается греческими Отцами в их исторической попытке настаивать на отождествлении бытия и жизни с общением до конечного пункта существования, Самого Бога. Это произошло в четвертом столетии.

3. Тринитарный подход

Арианский кризис высветил потребность в радикальном пересмотре учения Оригена и космологического подхода к истине. Этого можно было достичь только путем пересмотра учения о Логосе, и Арианство предоставило соответствующую возможность. Могло ли учение о Логосе быть использовано в рассуждениях о конечном бытии, истине греков? На мгновение Церковь оказалась потрясенной неопределенностью положения, но ответ пришел от великого александрийского богослова св. Афанасия. Его ответ, который стал богословским базисом Никейского определения, был утверждением, но являлся предметом одного существенного условия: учение о Логосе может быть поддержано, *только, если Логос становится идентичным, тождественным Сыну как части Троицы.*

Точка зрения Афанасия, которая оказалась решающе важной в борьбе Церкви против арианства, явилась прямым следствием онтологии общения, сформулированной в рамках течения евхаристического богословия, которое связывало Игнатия через Иринейя с Афанасием. То, что Афанасий богословски принадлежит скорее к этому движению, чем Александрии, ясно вытекает из общего изучения его богословия. Для наших нынешних целей будет достаточно рассмотреть его способ использования онтологических идей в его борьбе против арианства. Интересно отметить пункты, где его мышление обязано онтологическим идеям Игнатия и Иринейя, о которых мы пытались говорить в этом исследовании.

В своей борьбе против арианства Афанасий разработал онтологию, характеристиками которой является следующее:

Во-первых, он провел четкое различие между субстанцией, которую он считал последней основой, и волей,¹²⁹ приписывая бытию, тот же самый окончательный характер, который всегда утверждался в греческой мысли. Это различие являлось необходимым, чтобы сделать ясным, что бытие Сына в Его отношении к Богу являлось не таким же, как бытие мира. Бытие Сына принадлежит субстанции Бога, а бытие мира принадлежит

воле Бога. Это различие было необходимо для аргументации против ариан, но его значение выходило далеко за рамки частного случая. Его более широкое значение покоится на факте, что через это различие между субстанцией и волей Афанасий мог вырваться из закрытой онтологии греков, которая связывала Бога с миром онтологической *сингеней*. Таким образом, он избегал ловушек, в которые попались Иустин и Ориген, не отказываясь онтологического мышления, но, наоборот, поднимая его, до конечного характера, которого требует его природа.¹³⁰ *Быть* – это не то же самое, что и *возжелать* или, следовательно, *действовать*. Это утверждение, по-видимому, греческое, а не еврейское, представляло собой средство защиты библейских корней Евангелия от опасностей греческой онтологии. Бытие Бога в конечном итоге оставалось свободным в отношении к этому миру таким образом, что греческая мысль могла отождествлять его как «бытие», не связывая его с миром, без какой-то онтологической необходимости.

Но это было не все. Связывая бытие с самой сущностью Бога, Афанасий также трансформировал идею сущности, субстанции. И именно здесь его отход от космологического мышления Иустина и Оригена, по-видимому, явился фактически условием евхаристического мышления Игнатия и Иринейя. Заявить, что Сын принадлежит субстанции Бога, подразумевает, что субстанция *обладает почти по определению, относительным характером*. «Существовал ли когда-либо Бог без Своего собственного (Сына)?»¹³¹ Этот вопрос имеет чрезвычайную онтологическую важность и значение. Слово «когда-либо» в этом предложении употребляется не во временном, а в логическом и даже онтологическом смысле. Оно относится не к какому-то времени в Боге, а к природе Его бытия, к Его бытию *qua* бытию. Если бытие Бога по природе является бытием отношений и если оно может быть обозначено словом «субстанция», не можем ли мы тогда почти неизбежно заключить, что при условии что окончательный характер бытия Бога для всех систем онтологий, субстанция, постольку,

поскольку она обозначает окончательный характер бытия, может быть понят только как общение?¹³²

Включает ли это революционные изменения относительно смысла субстанции в греческом мышлении или это фактически имеет основу в аспектах последнего, которое избежало нашего внимания, являются вопросами, исследовать которые не является нынешним намерением автора.¹³³ Однако из изучения Афанасия вытекает довольно ясный вывод, что различие между «первичной» и «вторичной» субстанцией, которое некоторыми специалистами для того, чтобы интерпретировать тринитарное богословие греческих отцов, фактически является ошибочным.¹³⁴ Как мы отметим снова в кратком рассмотрении каппадокийцев, такое различие не имеет смысла и создает серьезные проблемы, когда рассматриваешь отношения внутри Святой Троицы между субстанцией и лицом.

Это является принципиальным вкладом Афанасия в развитие христианской онтологии. С помощью идеи общения, которая приобрела онтологическое значение в и через евхаристический подход к бытию, Афанасий развивает идею, *что общение относится к уровню воли и действия, а не к уровню субстанции*. Таким образом, оно относится к онтологической категории. Это было значительным прогрессом в направлении онтологии, основанной на библейских предпосылках, решающим шагом к христианизации эллинизма. Но без принижения величия Афанасия или его важности как богослова, мы должны признать, что в этой онтологии он оставил без ответа ряд базовых проблем. Одна касается, так сказать, онтологического статуса, который мы должны приписать тому бытию, которое вытекает не из субстанции, но из воли и действия, а именно, творения. Если бытие мира является не продуктом субстанции, а Его воли, что же тогда является его онтологической основой?

Если мы говорим, что этой основой является воля Божия, то не рискуем ли мы сразу приписать какое-то онтологическое содержание воле Божией, делая, таким образом, почти бесполезным различие, которое было разработано в противовес позиции ариан? Очень трудным и фундаментальным вопросом

является то, как оказать поддержку онтологическому монизму классической греческой философии как более разумной альтернативе христианской онтологии, базирующейся на онтологической «инаковости» Бога. Вопрос заключается в том, может ли эта инаковость предоставлять смысл в онтологии, может ли онтология сделать что-то большее, чем покоится на идее тотальности. В большой степени это все еще открытый вопрос,¹³⁵ даже если первая попытка в направлении ответа на это была сделана давно св. Максимом Исповедником, когда он использовал (и радикально трансформировал) идею «экстасис» из псевдо-Дионисия Ареопагита.

Вторая проблема, поставленная онтологическим базисом Афанасия, касается бытия Бога. Онтология Афанасия покоится как мы только что видели, на утверждении, что между Богом и этим миром существует отличие, основанное на том факте, что бытие мира базируется на воле Бога, а не на Его субстанции играло незаменимую роль в развитии онтологии на библейских основах. Но как обстоит дело в отношении различий внутри самой субстанции Бога, которые подразумеваются утверждением Афанасия, что Сын «всегда» принадлежит бытию Бога? Афанасий продемонстрировал, что онтологическое отличие является неизбежным результатом различия между волей и природой, но он не показывает, до какой степени «внутреннее» общение внутри одной субстанции подразумевает отличие на онтологическом уровне.

На такой фундаментальный вопрос нельзя ответить без дальнейшего пояснения идеи субстанции отношений, которая была разработана в евхаристическом подходе к онтологии и эксплуатировалась Афанасием. Это должно было стать великим вкладом каппадокийских Отцов. Давайте теперь вкратце вернемся к их точкам зрения.

Одной из трудностей в развитии онтологии общения, которая обладала бы ясностью, являлся факт, что как онтологическая категория субстанция существенно не отличалась от ипостаси. Афанасий позволяет нам ясно видеть, что для него – и для его современников – *усиа* и *ипостась* означают именно одну и ту же вещь.¹³⁶ Итак, если желательно

говорить о «внутреннем» различии в рамках одной субстанции (то есть различии, не основанном на воле), то как это можно выразить? Любой, кто изучает историю этого периода, знает о том смущении и неправильном понимании, которые могла породить терминология. Такой термин как «лицо(person)» напоминал о савеллианстве и для некоторых являлся недостаточно онтологичным, в то время как для других термин «ипостась» подразумевал тритеистическую точку зрения. Но многозначительным является то, что решение, предложенное каппадокийцами, вело фактически к дальнейшей стадии в пересмотре греческой онтологии и к образованию христианской онтологии.

Для того периода, когда каппадокийцы начали развивать решение тринитарных проблем, отождествление *усии* с *ипостасью* подразумевало, что конкретная индивидуальность (*ипостась*) вещи просто означает, что она *есть* (то есть ее *усиа*). Теперь, однако, произошли изменения. Термин «ипостась» был отделен от термина «*усиа*» и стал отождествляться с термином «*просопон*». Но этот последний является термином *отношений* и был в качестве такового принят в тринитарном богословии. Это означало, что отныне термин *отношений* вошел в онтологию и, наоборот, что онтологическая категория такая как *ипостась* вошла в категории *отношений* существования. *Быть* и *быть в отношениях* становится идентичным. Для того чтобы кому-то или чему-то *существовать*, необходимы одновременно две вещи: само *бытие* (*ипостась*) и *бытие в отношении* (то есть бытие личности). Именно только в отношениях появляется идентичность как имеющая онтологическое значение, и если какое-то отношение не подразумевало такую онтологически осмысленную идентичность, то тогда не могло бы быть никаких отношений.¹³⁷ Здесь определенно имеет место онтология, произведенная из бытия Бога.

Каково было значение этой стадии, в онтологии, достигнутой каппадокийцами? И важнее всего было то, что бытие Бога было поставлено на новую и более библейскую основу. Узурпировав, так сказать, онтологический характер *усии*,

слово "*персона / ипостась*" смогли теперь обозначать бытие Бога в *конечном смысле*. Последующее развитие тринитарного богословия, особенно на Западе Августином и схоластическими, привело нас к тому, чтобы термин *»усиа"*, а не "*ипостась*" стал выражением конечного характера и каузального принципа (*ἀρχή*) в бытие Бога. Результатом явилось то, что в учебниках по догматике Троица была помещена после главы об *Одном Боге* (уникальная *усиа*) со всеми трудностями, с которыми мы все еще встречаемся, когда пытаемся приспособить учение о Троице к нашей доктрине о Боге. И, наоборот, позиция каппадокийцев, характерная для всех греческих Отцов, заключается, как замечает Карл Раннер¹³⁸, в том, что конечное утверждение онтологии в Боге должно быть отнесено не к уникальной *усии* Бога, а к Отцу, то есть к *ипостаси* или лицу.

Это отождествление окончательного(ультимативного) бытия Бога скорее с лицом, чем с *усией* делает не только возможным библейское учение о Боге (= Отцу в Библии), но и разрешает проблемы, свойственные *»омоусион*» относительно, например, отношения Сына к Отцу. Делая Отца «основанием» бытия Божия или окончательной причиной существования, богословие приняло своего рода субординацию Сына по отношению к Отцу не будучи обязанным понизить Логос до уровня чего-то тварного. Но это было возможным только потому, что инаковость, отличие Сына была основана на *той же самой субстанции*. Итак, когда бы не поднимался вопрос об онтологических отношениях между Богом и этим миром, идея ипостаси, отныне онтологическая в конечном смысле должна была завершаться идеей субстанции, если мы не хотим впасть в онтологический монизм. Отождествление Бога с Отцом рискует потерять свое библейское содержание, если наше учение о Боге включает не просто трех Лиц, но и единую, уникальную *усию*.¹³⁹

4. Апофатический подход

В ходе развития апофатического богословия было восстановлено платоновско-оригенистское понимание истины только для того, чтобы отвергнуть в самом его сердце, в его эпистемологических и онтологических притязаниях. В то время как для Оригена высочайший способ указания и выражения истины происходит посредством префикса – αὐτο- («сам») для апофатических богословов предпочтительным выражением является префикс – ὑπέρ- («вне», «выше», «над»). Это подразумевает радикальную переориентацию в отношении познания и удаления истины из его греческого базиса. Греческая мысль удовлетворялась указанием на истину через термин αὐτο; более того, она никогда не могла выйти за рамку «нуса», который для греков был постоянно соединен с истиной как своей конечной онтологической основой.¹⁴⁰

Послание апофатического богословия заключалось именно в том, что закрытая греческая онтология должна была быть прервана и превышена, так как мы не можем применять концепции человеческого разума или тварного существа для определения Бога-истины. Абсолютная «инаковость» бытия Бога, что является сутью библейского богословия, утверждается таким Богом остро контрастирует с подходом греков.¹⁴¹ Апофатизм отвергает греческую точку зрения на истину, подчеркивая то, что мы знаем о бытии – о творении, то есть – не должно быть онтологически отождествляемо с Богом. Бог имеет «простое, непознаваемое существование, недоступное всем вещам и совершенно необъяснимое, *потому что Он – выше, вне утверждения и отрицания*».¹⁴² И поэтому истина находится вне выбора между утверждением и отрицанием.¹⁴³ Неоплатоновское изобретение «иерархии», используемое в сочинениях Дионисия Ареопагита, ввело в заблуждение тех специалистов, которые говорили о неоплатоновском влиянии на его сочинения. Значение этого изобретения не в самом изобретении, а в том смысле, который заключается в этих сочинениях. Существенно важным моментом в этом является

то, что, по сравнению с эманациями неоплатоников, дионисиева «иерархия» не подразумевает возникновение более низкого существования из более высокого.¹⁴⁴

Это можно лучше понять только через внимательное рассмотрение двух характерных особенностей апофатического богословия, которое особенно проявляется у Дионисия и Максима Исповедника, а именно идеи экстаcиса и различия между *сущностью и энергией* в Боге.

Идея экстаcиса означает, что Бог есть любовь и как Таковой, Он создает имманентные *отношения вне Самого Себя*. Акцент, делаемый на слова «вне Самого Себя», является особенно важным, так как он означает, что любовь как *экстаcис* порождает не эманацию в неоплатоновском смысле, а *инаковость* бытия.¹⁴⁵ У Максима эта идея получает более полное и определенное рассмотрение, потому что такой подход в конечном итоге не связан с космологией как у Дионисия, а относится к тринитарному бытию Бога.¹⁴⁶ Подобным же образом различие между сущностью и энергией в Боге служит для указания на отношения между Богом и миром как онтологическую «инаковость» связанную любовью, но не «природой» или «сущностью».¹⁴⁷

Более того, это различие в соединении с идеей экстаcиса, представляет первую попытку в истории христианской мысли примирить на философском базисе библейскую идею инаковости Бога с греческой озабоченностью единством существования. Это – философски выработанное развитие того, что было неясным в евхаристических и тринитарных подходах, которые мы изучали выше. Важность и значение и всего этого станет более очевидной, когда мы рассмотрим отношения между истиной и существованием человека.

Таким образом, апофатическое богословие этого периода никоим образом не подразумевает богословский агностицизм, если тщательно изучить его сущностные цели.¹⁴⁸ Принципиальный объект этого богословия заключается в том, чтобы удалить вопрос об истине и познании из сферы греческих теорий онтологии для того, чтобы поставить его в рамки любви и общения. То, что апофатическое богословие основывается на

любви, является чем-то настолько очевидным, что становится необходимым ключом к его пониманию и оценки. Перспективы, предлагаемые подходом к бытию через любовь, как это делали мистические и аскетические богословы того периода, вели другим путем к тому же самому выводу, к которому пришли евхаристический и тринитарный подходы последующего периода: что именно только через отождествление с *общением*¹⁴⁹ истина может быть примирима с онтологией. То, что это не подразумевает ни агностицизма, ни ухода от материи и истории, возникает из мысли Максима Исповедника. Великим достижением этого мыслителя являлось достижение самого разработанного и полного примирения греческой, иудейской и христианской концепций истины. Именно в богословии этого отца вопрос, который мы поставили в нашем введении, находит, по-видимому, свой самый всеобъемлющий ответ.

5. Христологический подход

Мы увидели, что в богословии первых трех столетий подход к идее истины через *логос* в своей попытке связать библейскую концепцию истины с концепцией греческой мысли потерпел неудачу дважды: он не примирил греческую концепцию бытия с онтологической инаковостью бытия Бога и он не отождествил полностью онтологическое содержание истины с христологией в ее историческом аспекте. Идея *логоса* помогла объяснить единство Бога и творения, но не различие, которое существует между ними. Таким образом, патристическое богословие было приведено к тому, чтобы отказаться от этой идеи и проблема осталась не решенной: как истина тварного и исторического существования может быть *онтологической* истиной, в то же время полностью сохраняя онтологическое отличие бытия Бога в отношении творения и истории? Как, другими словами, окончательная истина может быть связана онтологически с творением и историей таким путем, чтобы творение могло придерживаться своего собственного отличительного бытия, в то время как Бог остается конечной истиной бытия?

Решение этой фундаментальной проблемы, как мы уже видели, не совсем отсутствовало в греческой патристической мысли до св.Максима, но недоставало развития и, прежде всего, объяснения в философских терминах. Мы пытались показать, что начало решения вопроса, было найдено в евхаристическом богословии Игнатия и Иринея, у которых жизнью и что это решение было затем к четвертому веку углублено тринитарными богословами через отождествление жизни, общения и бытия Самого Бога. Но если истина в конечном итоге поддается отождествлению с бытием только в и через общение то, что же нам мешает вернуться к греческой онтологии *логоса* и объединить Бога с миром именно в силу отождествления бытия с общением? Фактически именно благодаря идее *сопричастия* Ориген мудро использовал идею *логоса*, чтобы связать Бога с этим миром. Это привело к

вопросу: каким образом «сопричастие» отличается от «общения»?

Ответ на этот критический вопрос был дан в четвертом веке таким путем, в котором использовали термин «сопричастие» (μετοχή) и «общение» (κοινωνία). С первого взгляда эти термины, по-видимому, взаимозаменяемы у греческих Отцов; однако четкое различие явно и многозначительно делалось в их употреблении: термин «сопричастие» используется только по отношению к тварному миру в его отношении к Богу, и никогда по отношению к Богу в Его отношениях с тварями.¹⁵⁰ Это стало особенно очевидным в четвертом веке в связи с христологическими спорами и в их последствиях для евхаристии.¹⁵¹ Если мы рассмотрим, к каким последствиям для идеи истины ведет это различие, то наш вывод должен быть следующим: истина, творения является *зависимой* истиной, а истина Бытия Бога есть «общение» само по себе.

Как и онтологический приоритет божественной истины, этот вывод подразумевает, что реальность или истина тварного существования не может утвердиться сама по себе. *Бог и этот мир не могут быть онтологически поставлены бок о бок как самоопределяемые единицы.* Истина тварного зависит от чего-то еще, чему она сопричастует; это – истина как *общение сопричастием* (по сравнению с Богом, Который есть истина как *общение без сопричастия*).¹⁵² Таким образом, мы не можем сказать, что творение есть истина согласно своей собственной «природе». И еще раз, идея истины в конечном итоге ведет нас не к «природе» вещей (как у греков), а к жизни и общению существ.

Эти замечания, которые могут быть выведены из изучения греческих Отцов четвертого века, по-видимому, дают объяснение того пути, которым конечная онтологическая истина связывается с истиной творения, не нарушая при этом инаковость бытия Божия. Нерешенным здесь остается вопрос взаимоотношений между истиной и историей. Как конечная онтологическая истина связывается с истиной творения, когда к последней подходят не как к статической вещи, а как к движению во времени и как к тлению? По-видимому, св.Максим

Исповедник был первым в истории христианской мысли, который выработал ответ на этот вопрос.

Способ, которым греческие Отцы отличались в своих подходах к истории, таков, что они рассматривали последнее в тесной связи с онтологией. В противовес подхода к этой проблеме на Западе со времен Августина¹⁵³ проблема взаимоотношения истины и истории рассматривалась не с точки зрения времени в отношении вечности, а с точки зрения бытия и критическая точка этого подхода лежит в идее *движения бытия*: Может ли быть истина в движении бытия, когда в истории это движение ассоциируется со смертью и тлением?

Максим унаследовал от оригенизма характеристику творения как триады – становление – покой – движение ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ – $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ – $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), в котором конечная характеристика движения, поставленного после состояния покоя, понималась в том смысле, что она указывает на грешную природу творения, которая, согласно оригеновской мифологии грехопадения, была создана по модели вечного покоя или тишины.¹⁵⁴ Эта точка зрения на вещи сознательно разрушена Максимом, который поставил покой после движения ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ – $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ – $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$).¹⁵⁵ Это изменение имеет двойной результат. С одной стороны, оно превращает историю в нечто временное и поэтому не может иметь место в рамках существования Бога; в то время как, с другой стороны, это делает историю осмысленной, так как она обладает $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$, то есть концом в положительном смысле этого слова («исполнение»)¹⁵⁶.

Это возвращает историю к ее ветхозаветному базису с тем различием, однако, что история теперь рассматривается онтологически. Истина истории идентична истине самого творения: и то, и другое ориентировано на будущее. Совершенство не является первоначальным состоянием, к которому творение должно вернуться, а является $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$, которое провозглашается из будущего.¹⁵⁷ Истина времени не является, так сказать, онтологически необъяснимой промежуточной стадией между началом и концом, сферой психологического *анамнезиса* прошлого и равно психологического ожидания конца. Истина истории лежит в

будущем, и это следует понимать в онтологическом смысле: история является истинной несмотря на изменения и тление не просто потому, что она есть движение в направлении конца, но главным образом потому, что она есть движение *от* конца, так как именно конец дает ей смысл. Если завершение исторического существования не является существованием без смерти и тления (таков смысл помещения *στέσις* после движения), то тогда неизбежно, что бытие должно придти к тому, чтобы перестать быть, и мы должны придти к выводу, что история ведет к не-сущности и к не-истине. Таким образом, истина истории отождествляется с истиной бытия просто потому, что история есть движение бытия в направлении и от своего конца, который дает ей смысл.

Но если смысл истории понимается таким образом, то, как мы найдем соответствующее и решающее место для христологии в нашей концепции истины? Проблема становится комплексной, когда ищется связь с онтологией: как может «конец» истории быть идентичен, в качестве истины собственному процессу истории (воплощение), а также постоянству бытия?

Важность и уникальный характер богословия Максима покоится на его успехе в развитии христологического синтеза, в рамках которого история и творение становятся органически взаимосвязанными. С помощью своего мужественного спасения концепции «логос» от ее долгого периода неправильного употребления из-за опасностей, сопровождающих ее, синтезу. Христос есть «Логос» творения и в Нем следует искать и находить все (λόγοι) тварных существ.¹⁵⁸ Апологеты и Ориген также говорили об этом, но Максим отделился от них, предложив концепцию логоса, в соответствии с которой он переходит из космологии в воплощение посредством динамических идей воли и любви.¹⁵⁹ Таким путем ни «логосы» вещей, ни «логос» Бога нельзя понять вне динамического движения любви. Истина, обладаемая логосом существования, зависит только от любви, а не от какой-то объективной структуры рационального типа, которая может быть постигнута сама в себе. Это чрезвычайно важно для понимания концепции

логоса, ибо это ведет к отождествлению λόγος вещей с природой или самим бытием, а с *любящей волей Бога*. Например, если ты подходишь к концепции логоса с точки зрения природы, то вынужден заявить, что Бог знает тварные существа согласно их собственной природе. Максим здесь устанавливается на критически важном моменте и энергично возражает: «Бог не знает вещи согласно их собственной природе, но Он знает их как реализацию Своей собственной воли (ιδία θελήματα), так как Он творит их через Свою волю (θέλων)».¹⁶⁰ Его знание есть ни что иное, как Его любовь. Если Он перестает любить то, что существует, то ничего не будет. Бытие зависит от любви.

Это – радикальный уход от греческой идеи истины, потому что «логосы» вещей больше не являются необходимостью для Бога. Но важным является то, что этот уход был совершен христологически и именно это ведет нас к синтезу истины как бытия и истории одновременно. Так как Бог знает тварные существа как реализацию Своей воли, то не само бытие, а конечная воля любви Божией объединяет существа и указывает на смысл бытия. И именно в этом заключается роль воплощения. *Воплощенный Христос является настолько идентичным конечной воле любви Божией, что смысл тварного бытия и цель истории является просто воплощенным Христом*. Все вещи были созданы со Христом (*made with Christ*) в уме или скорее в сердце и по этой причине *безотносительно к грехопадению человека воплощение должно было произойти*.¹⁶¹ Христос, *воплощенный* Христос есть истина, ибо Он представляет конечную, непрестанную волю экстатической любви Бога, Который желает вести тварное существо к общению со Своей собственной жизнью, к познанию Его и самого себя в рамках этого события – общения.

Все это удаляет истину от ее платоновской неизменности и, равным образом, от необходимости, косвенно выраженной в «энтелехии» Аристотеля. История и не изгоняется (как у Платона), и не трансформируется в движение, свойственное бытию или самой «природе».¹⁶² Истина истории находится одновременно и в субстрате тварного существования (так как все существа являются волевой реализацией Божественной

любви), и в исполнении или будущем истории (так как любовь Божия в Его воле и ее выражениях – а именно, тварное существование – поддается отождествлению с конечным общением тварного с жизнью Бога), и в воплощенном Христе (так как со стороны Бога персонификация этой любящей воли есть воплощенный Христос). Тем самым Христос становится «началом» и «концом» всех вещей, Тем, Кто не только двигает историю из рамок ее собственного разворачивания, но Кто также двигает существование даже из рамок многообразия тварных вещей к истинному бытию, которое является истинной жизнью и истинным общением.

Итак, истина одновременно находится и в сердце истории, и в основе творения, и в конце истории: все это в одном синтезе, который позволяет нам заявить «Христос есть истина» и для иудеев и для греков одновременно. Возможно, это в первый раз во всей истории философии могла быть выражена такая вещь, потому что насколько мы знаем, нет другого случая, когда философский язык преуспел в деле объединения начала и конца существования без создания таким образом порочного круга. Максим преуспел не в чем ином как в чуде примирения круга с прямой линией. Способ, которым он выработал взаимоотношение между онтологией и любовью и развил онтологию любви из идеи «экстасис», может иметь громадную ценность даже в богословии и философии наших дней.

6. Подход через «Εἰκών» (образ).

Если Христос превращает историю в истину, а истину в часть раскрытия истории, и если это происходит просто потому, что Христос есть «конец» истории, то истина истории остается, по-видимому, парадоксальной: предопределяя своим концом, в то время как этот конец есть часть ее нераскрытия. Как можно это выразить в богословских терминах? Будет достаточно процитировать здесь отрывок из Максима. «Вещи Ветхого Завета являются тенями (σκιά); а вещи Нового Завета являются образами (εἰκών), а вещи будущего – это истина (ἀλήθεια).¹⁶³

С первого взгляда это – любопытное утверждение, которое делает воплощение менее истинной реальностью, чем второе пришествие. Привыкшие к идее реальности, определяемой рационализмом и историзмом, мы стремимся рассматривать как «истины» и «факты» те вещи, которые удостоверяются опытом или которые соответствуют определенным нормам и концепциям, «постигаемым» нами как истинные. Но в данном случае употребление термина εἰκών не означает такого рода фактуальную истину, как она не означает недостаток реальности. Для всех греческих Отцов за исключением представителей оригеновой школы всегда означает нечто *реальное* и как истинное, как ἀλήθεια. Долгая борьба о месте икон в Церкви в течение восьмого и девятого веков концентрировалась именно на вопросе утверждения, возможно ли каким-то способом представить истину в форме иконы, и линия разделения проходит именно между двумя партиями в принятии или отвержении истины воплощения в ее отношении к истории и творению.¹⁶⁴ Те, кто боролись против икон, брали свои аргументы из школы Оригена, чья концепция истории уже обсуждалась здесь; в то время как те, кто защищали иконы, настаивали именно на том факте, что воплощение делает не просто возможным, но и совершенно неизбежным понимание истины в образе иконы.¹⁶⁵ Но если εἰκών, или истина истории являются не менее истинной, чем истина «эсхатона» то, в каком смысле применимо слово «истина» к «будущему состоянию»?

Идея εἰκών у греческих Отцов часто понимается в платоновском направлении. Отрывок из сочинения Максима, цитированный выше, ясно показывает, что это неправильно. В платоновской манере мышления образ не должен иметь своей реальности в будущем; это – всегда прошлое, что является решающе важным, делающее истину вопросом ἀνάμνησις, соединяя душу с предсуществуящим миром идей. Подлинная греческая патристическая традиция никогда не принимала платоновское понятие – воспринятое Оригеном и св.Августинем и другими – в котором совершенство принадлежит *первоначальному* состоянию вещей. В греческой патристической традиции также не проявляется никакой тенденции понимать εἰκών в ретроспективном психологическом смысле и на Трулльском Соборе прямо отвергли символизм в иконографии. В этом важном отрывке Максим еще раз показывает, что истина в греческом патристическом мышлении очень отличается от истины платонизма. Мы должны поискать где-то в другом месте корни иконологического языка Отцов.

Конечно, это очень сложная проблема и здесь ее нельзя рассмотреть должным образом. Достаточно сказать, в виде предположения, что иконологический язык греческих Отцов приобретает усиленный смысл, если его рассматривать в свете примитивного апокалиптического богословия, которое впервые появилось в рамках примитивной первоначальной сиропалестинской традиции и проникло во все евхаристические литургии Востока. Эта традиция представляет истину не как продукт разума, а как «посещение» и «обитание» (сравн. Ин.1,14), эсхатологической реальности, входящей в историю, чтобы раскрыть ее в событии общения. Это порождает *видение* истины, не как платоновское или мистическое созерцание понимает ее, но как изображение нового ряда взаимоотношений, новый «мир», воспринятый общиной как его окончательное предназначение.

Итак, через свои апокалиптические корни иконологический язык освобождает истину от нашей «концепции», «определения», «осознания» ее и защищает ее от манипуляций и объективизации. Это делает его языком отношений в том

смысле, что истина одного бытия может быть «постигнута» только в и через зеркало другого. Чтобы использовать замечательное объяснение идеи εἰκὼν данное Афанасием, когда он относит ее к Богу; Сын является εἰκὼν Отца именно потому, что именно в Нем Отец видит Себя как «истину».¹⁶⁶ Иконологический язык возникает после того, как истина становится идентичной общению. «Икон» есть конечная истина бытия, передаваемая в и через событие общения (литургическое или сакраментальное), предвкушая «конец» истории из рамок ее раскрытия.

* * *

Суммируя эту попытку синтеза греческой патристической мысли по поводу истины, мы можем сказать, что главный успех греческих Отцов в этой сфере покоится на отождествлении истины с общением. Здесь мы должны ясно подчеркнуть слово «*отождествление*», так как этот синтез нельзя смешивать с другими ассоциациями истины с общением, которые возникали в истории развития христианского богословия. Если общение понимать как нечто *дополнительное* к бытию, то мы тогда больше не будем иметь ту же самую картину. Критически важный момент лежит в том факте, что бытие *конституируется* как общение; только тогда истина и бытие могут взаимно отождествляться.

Это отождествление создает самую трудную проблему богословия, как это можно наблюдать в применении истины к человеческому существованию. Наше состояние падшего существования характеризуется именно тем фактом, что в нашем подходе к истине, бытие – конституируется *до* общения. Таким образом спасение через истину зависит в конечном итоге от отождествления истины с общением. Следующая часть нашего исследования будет посвящена этой проблеме. Греческий патристический синтез, который мы попытались представить в этом разделе, послужит фоном для двух последующих разделов.

III. Истина и спасение: Экзистенциальные последствия истины как общения.

1. Истина и падшее существование: Разрыв между бытием и общением

Для греческих Отцов грехопадение человека – и по этой причине грех – не следует понимать как осуществление чего-то нового (в зле нет никакой *творческой* силы), а как *раскрытие и актуализация ограничений и потенциальных опасностей, свойственных тварности, если творение предоставлено самому себе*. Ибо так как грехопадение является результатом притязаний сотворенного человека быть конечным пунктом в сфере существования (быть Богом), то в конечном итоге именно состояние существования, посредством которого тварный мир стремится сделать основой своего бытия самого себя, а не нетварное бытие, то есть Бога. Идолопоклонство, то есть превращение тварного существования в свою конечную причину, есть форма, которую принимает грехопадение¹⁶⁷, а, но за этим стоит тот факт, что человек отказывается относить тварное бытие к общению с Богом. Другими словами, рассматриваемые с точки зрения онтологии, грехопадение состоит в *отказе делать бытие зависимым от общения*, в разрыве между истиной и общением.

Этот разрыв между бытием и общением автоматически приводит к *истине бытия*, приобретая приоритет над *истиной общения*. Это естественно для тварного существования. Это неизбежно тот случай, когда вы имеете в качестве конечного пункта обращения, какое-то тварное бытие, так как «тварное» означает «данное»: человек может захотеть сделать общение конечным, но факт существования является «заданной величиной», которая представлена ему и, таким образом, он никогда не может уйти от факта, что бытие предшествует отношениям. «Субстанция» или «*уσια*» вещей становится конечным содержанием истины, если истина должна соотноситься с бытием. Единственной альтернативой этому было бы сделать общение *составляющей* бытия, но в этом случае должно подразумеваться отрицание грехопадения – или искупление его.

При наличии того факта, что общение больше не является составляющей бытия в падшем состоянии существования и что бытие вещей необходимо признать до начала взаимоотношений, каждое данное бытие приобретает онтологический статус, так сказать, в свою собственную силу. Таким образом, этот мир состоит из *объектов*, из вещей, чей онтологический статус следует признавать до того, как его можно соотнести с ними. Поэтому истина этих «объектов» становится провокацией для познающего: познаваемое и познающий существует как противоположные партнеры; «*res*» и «*intellectus*» должны как-то достичь «*adaequatio*»¹⁶⁸; субъект и объект составляют пару, наличие которой предопределяет эпистемология.

Свойственным всему этому является решающая роль понятия «*индивидуальность*» в онтологии. Это также должно быть объяснено в конечном итоге указанием на разрыв между бытием и общением. Так как *бытие* вещей является конечным и появляется до общения и все, что существует, ставит свое собственное бытие как нечто «данное» человеку, то мир в конечно существования, в котором существа появляются *до того*, как они могут соотноситься друг с другом: вы сначала *есть*, а потом соотноситесь. Эта окончательность индивидуального в онтологии связана, как мы увидим, с проблемой творения *par excellence*, которая есть смерть, но это также имеет своим результатом вызов, который истина представляет для *свободы* человека. Ибо ему предлагается *подчиниться*, то есть обязательно признать истину бытия того, что является другим, чем он сам, будь-то человек или вещь. Авторитет истины в этом случае становится авторитарным и обязательным, но, так как мы уже отмечали, это так твердо основано на природе тварного существования, на истине бытия, то любая попытка игнорировать или отвергать это приводит к абсурду. Уже со времени Киркегора¹⁶⁹ современная экзистенциалистическая мысль перестала подчеркивать тупик, которого достигает тварное существование, когда истина и свобода должны были придти к согласию друг с другом.¹⁷⁰ И снова, все, по-видимому, возвращается к разрыву между

бытием и общением, который подразумевает приоритет первого над вторым.

Другое следствие этой ситуации проявляется в отношениях между истиной и любовью. В ассоциации истины с природой или субстанцией вещей и с того рода пониманием, которое присуще этому индивидуализму существования, человек ограничивается достижением отношений между общением и любовью только после получения знания об «объекте» или «вещи», представлен как объект знания *до того*, как могут иметь место какие-то отношения общения. Знание предшествует любви, а истина предшествует общению. Человек может возлюбить только то, что он знает, так как любовь исходит из знания (за исключением того, если это происходит в падшем состоянии и не может быть превращено в элемент нашей метафизической антропологии или, даже в меньшей степени, нашего подхода к тринитарному богословию, как в случае с Фомой Аквинским).¹⁷¹ Эта дихотомия между любовью и знанием подразумевает разделение не просто между лицом и природой, но и между мыслью и действием в самом сердце человеческого существования. А так как возможность знания, по-видимому, предшествует акту общения (любви) и должна быть независима от него, то для человека становится возможным отделить свою мысль от своего действия и, таким образом, фальсифицировать истину. Таким образом, человек становится *лицемером* и действительно, только человек, то есть личность, способен к лицемерию.

Следствия этого ясно проявляются, когда мы рассматриваем проблему взаимоотношений между истиной и действием или практикой. «Делание истины» (что является библейской темой) становится невозможным для человека именно потому, что вера и практика в его падшем состоянии могут совпадать только на «мгновение» и это «мгновение существования» просто открывает то, что подразумевает «существование», но чего оно не достигает. Открытие Киркегора аутентичного момента существования нанесло мощный удар по западной структуре истины «субъект-объект», но привело только к идентификации истины с сомнением. В этой ситуации человеку была предложена альтернатива, если он желает отождествить

истину с *praxis*, придти к марксистскому отождествлению истины с человеческой деятельностью в форме развития человека в обществе.¹⁷²

Мы могли бы продолжать перечисление последствий индивидуализации в отношении к истине, но самое трагическое из них следует видеть в факте *смерти*. Не существует никакой более ясной фальсификации истины на онтологическом уровне, чем «умирающее бытие»; это – противоречие в самых абсурдных терминах. Проблема смерти связана с истиной в существовании именно через отождествление истины с самой природой, сопровождаемой индивидуализацией и фрагментацией этой природы. Когда нам говорят, что Адам умер, потому что он впал в грех, пытаясь стать Богом, нам справедливо говорят, что попытка стать Богом, то есть конечной причиной существования является чем-то на уровне онтологии, а не психологии. Смерть вмешивается не как результат наказания за непослушание, а как результат этой индивидуализации природы, которой подвергнут весь космос. Другими словами, существует внутренняя связь между смертью и этой индивидуализацией, в которую мы вводимся через нынешнюю форму воспроизводства. И именно это точно показывает, что означает жизнь, которая не является «*истинной* жизнью» (ζωή αληθινή).

Поэтому быть спасенным от грехопадения означает, что истина должна быть полностью применима к существованию, тем самым, делая жизнь чем-то *истинным*, то есть неумирающим. По этой причине Четвертое Евангелие отождествляет вечную жизнь, то есть жизнь без смерти, с истиной и знанием. Но это можно сделать, только если индивидуализация природы трансформируется в общение, то есть если общение становится идентичным бытию. И еще не раз, истина должна быть общением, если она должна быть жизнью.

2. Истина и личность

Ближайшей сферой выхода за рамки состояния падшего существования, описанного выше, является реальность личности. Значение личности покоится на факте, что она одновременно представляет две вещи, которые с первого взгляда находятся в противоречии: отдельность и общение. Быть лицом(person) фундаментально отличается от «быть индивидуальностью» или «личностью(the personality)», ибо лицо не может представляться в самом себе, а только в рамках его взаимоотношений. Беря наши категории из падшего состояния существования, мы обычно отождествляем лицо с «самостью» (individual) и со всем, чем оно обладает в своих качествах и опытах (the personality). Но современные философы на достаточном основании напоминают, что это не то, что означает быть лицом(person). Что такое отношения между личным существованием и истиной в ее частности и ее общении?

Существенно важным в лице является именно то, что он есть откровение истины, не как «субстанция» или «природа», но как «способ» существования.¹⁷³ Это глубокое постижение каппадокийских Отцов¹⁷⁴ показывает, что истинное знание не есть знание сущности или природы вещей, но знание того, как они связаны в рамках события общения. Выше мы видели, что тема «экстасиса» была ключевой идеей в греческой патристической концепции истины, но в ее применении к идее «лица», она требует завершения другой темой, темой «ипостасиса». В то время как «экстасис» означает, что лицо есть откровение истины фактом своего бытия в общении, «ипостась» означает, что в и через свое общение лицо утверждает свою собственную идентичность и особенность; оно «поддерживает свою собственную природу» (ὑποστάσις) особым и уникальным способом. Лицо есть горизонт, в рамках которого открывается истина существования не как простой субъект природы для индивидуальности и перестройки, а как уникальный образ целого и кафоличность бытия. Таким путем, если рассматривать бытие как лицо, то можно увидеть в нем

всю полноту человеческой природы. Таким образом, разрушить человеческую личность означает совершить акт убийства против всего человечества, в конечном итоге отрицание истины бытия человека. Тайна «быть лицом» заключается в том факте, что здесь «инаковость» и общение находятся не в противоречии, а совпадают. Истина как общение не ведет к растворению разнообразия существ в один огромный океан бытия, но к утверждению инаковости в и через любовь. Различие между этой истиной и истиной «природы в себе» заключается в следующем: в то время как последнее есть субъект фрагментации, индивидуализации, концептуализации, понимания и т.д., лицо этим не является. Итак, в контексте личности *инаковость* несовместима с *разделением*.¹⁷⁵

Это отождествление инаковости с единством несовместимо с падшим состоянием, в котором мы рождены как индивидуумы с ясной тенденцией хватать, господствовать и обладать бытием. Этот индивидуализируемый и индивидуализирующий Адам в нас есть наш первородный грех и из-за этого – «иной», т. е. бытие (being), существующее вне нас, в конце становится нашим врагом и «нашим первородным грехом» (Сатр).¹⁷⁶ Человеческое существо, представленное самому себе, не может быть лицом (person). И один «экстасис» существ в направлении человечества или в направлении (только) тварного ведет к «бытию» – в – смерть.¹⁷⁷ По этой причине все попытки определить истину как «бытие – в – смерть» автоматически требуют идеи бытия *вне* тварного существования.

3. Истина и Спаситель

Когда Христос говорит, что Он есть Истина и в то же время Жизнь мира, Он вводит в истину содержание, несущее онтологический смысл. Если истина спасает мир, то это происходит потому, что она есть жизнь. Христологическая тайна, как это провозглашено Халкидонским определением, означает, что спасение как истина и жизнь возможно только в и через лицо(person), которое онтологически является *истинным*, то есть нечто, что творение не может предложить, – как мы это уже видели. Единственный способ существования для истинного лица заключается в том, чтобы бытие и общение совпадали. Троиный Бог предлагает в Себе единственную возможность для такого отождествления бытия с общением; Он есть откровение истинной личности.

Христология основывается именно на утверждении, что только Троица может предложить тварному бытию истинную базу для личности и отсюда – спасение. Это означает, что Христос должен быть Богом, чтобы быть спасителем, но это также означает нечто большее: *Он должен быть не индивидуумом, а истинной личностью*. Невозможно в рамках нашего опыта индивидуализированного существования найти вообще какую-то аналогию с бытием, которая есть *полностью и онтологически личным*. Наш опыт личности через общение и любовь выдвигает идею такого рода существования, но не предлагая полного онтологического содержания. Истинная жизнь (без смерти) для нас невозможна, пока наше бытие онтологически предопределяется тварностью. Таким образом, с помощью любви как аналогии мы сможем достичь понимания христологии креста (лицо, которое так любит нас, что готово умереть за нас), но без способности следовать этому в воскресенье (лицо, которое победило смерть), христология вместе с этим ничего не привносит онтологического. Христос есть истина именно потому, что Он в Самом Себе проявляет не просто бытие, а *настойчивость, возрождение бытия*; через воскресение христология показывает, что тварное

существование может быть настолько истинным, что даже человеческая свобода не может подавить это¹⁷⁸ как это фактически было осуществлено на кресте. Истина и бытие сущностно отождествляется только в воскресении Христа, где свобода больше не является угрозой бытию.

Христология поэтому переводит проблему истины из сферы индивидуального и «природы» на уровень личности.¹⁷⁹ Необходимо видеть в Христе лицо, в котором разделение «природ» переходит в «инаковость» через общение.¹⁸⁰ Этот сдвиг христологии из нашего индивидуализированного существования, по мнению многих, ведет к образу Христа, Который не является «человечным»; и, тем не менее, то, что мы только что сказали, показывает, что до тех пор, пока в христологии имеет место эта «де-индивидуализация» Христа, его сущностные выводы не будут больше иметь какого-то онтологического значения.¹⁸¹

Тот факт, что индивидуализация Христа порождает в христологии непреодолимые проблемы, имея в виду экзистенциальные следствия утверждения, что Христос есть Истина, можно ясно увидеть в отношении еkkлeзиологии. Ибо если бытие Христа устанавливается по образу, какого-то индивидуума, то есть какой-то сущности, постигаемой в самой себе, то возникает неизбежный вопрос: Каким образом человек (и творение вообще) может быть связан с этим индивидуумом сущностно, то есть не просто психологически или нравственно, а онтологически?¹⁸² Вся эта проблема связана с взаимоотношениями между христологией и пневматологией и мы должны посмотреть на это, прежде чем мы сможем посмотреть, как Церковь может воспринимать свою позицию при представлении Христа как истины и общения.

IV. Истина и Церковь: Экклезиологические следствия греческого патристического синтеза

1. Тело Христово создано в Духе

Христологическая отправная точка нашего понимания истины или, скорее, отождествление нашей концепции со Христом поднимает вопрос относительно того, какого рода христологию мы имеем в виду, когда делаем это отождествление. Здесь можно представить себе, по крайней мере, два вида христологии. Во-первых, мы можем понимать Христа как индивидуума, рассматриваемого объективно и исторически, тем самым представляемого перед нами Самим Собой как истину. Таким способом понимания Христа расстояние между Ним и нами соединяется с помощью определенных средств, которые служат в качестве средства передачи нам истины: например, сказанные Им слова, сохраненные в Писаниях и, возможно, в Предании – переданные, интерпретированные или даже расширенные через учительство – все реализуется с помощью или под руководством Святого Духа.

Во-вторых, возможно представить себе разновидность христологии, в которой Христос, хотя и определенное Лицо, не может быть постижим в Самом Себе как индивидуум. Когда мы утверждаем, что Он есть истина, мы имеем в виду *Его целостное, личностное существование* в этой второй разновидности христологии, то есть, мы имеем в виду *Его отношение* со Своим Телом, Церковью, то есть с нами. Другими словами, когда мы сейчас говорим «Христос», мы имеем в виду личность, а не какого-то индивидуума; мы имеем в виду реальность отношений, существующей «для меня» или «для нас»¹⁸³. Здесь Святой Дух не является тем, кто *помогает* нам перекинуть мост через расстояние между Христом и нами, но Он есть Лицо Троицы, Которое действительно реализует в истории то, что мы называем Христом, это абсолютное бытие отношений, наш Спаситель. В этом случае наша христология сущностно обусловлена пневматологией, не просто вторично как в первом случае; фактически она конституируется пневматологически. Между Христом – истиной и нами не

существует *никакой пропасти, чтобы заполнить* посредством благодати. Святой Дух, делая реальным событие Христа в истории, делает реальным *в то же самое время* личное существование Христа как тела общения, а затем как общение; Он и то и другое одновременно. Всякое разделение между христологией и экклезиологией исчезает в Духе.

Такая пневматологически построенная христология является, несомненно, библейской. В Библии Христос становится историческим Лицом только в Духе (Мф.1,18–20; Лк.1,35), что означает, что сами основы христологии заложены пневматологически. Святой Дух не вмешивается *a posteriori* в рамки христологии как помощь в преодолении расстояния между объективно существующим Христом и нами; Он есть тот, кто делает рождение Христу и всей деятельности спасения, помазав Его и сделав Его Χριστός (Лк.3,22). Если воистину возможно исповедовать Христа как Истину, то это можно сделать только благодаря Святому Духу (1Кор.12,3). И как показывает тщательное изучение текста 1Кор.12 для ап. Павла тело Христово буквально составлено из харизматы Духа (харизма = членство тела).¹⁸⁴ Итак, мы без преувеличения можем сказать, что Христос *существует только пневматологически*, в Своей ли явно личностной данности, или в Своей способности как тела Церкви и рекапитуляции всех вещей. Такова великая тайна христологии, а именно событие Христа не событие, определяемое в себе – оно не может быть определено в себе для одного единственного случая даже теоретически – но как *неразрывная часть икономии Святой Троицы*. Говорить о Христе, означает говорить одновременно об Отце и Святом Духе.¹⁸⁵ Ибо Воплощение, как мы только что увидели, образуется делами Духа и есть ничто иное, как выражение и реализация воли Отца.

Таким образом, тайна Церкви рождается во всей икономии Троицы и в пневматологически построенной христологии. Дух как «сила» или «податель жизни» открывает наше существование как существование отношений, так что он может быть одновременно «общением» (κοινωνία; сравн. II Кор.13,13). По этой причине тайна Церкви в основном является ни чем

иным, как тайной «одного», Который есть одновременно «многие» – не как «Одного, Который существует, прежде всего, как «Один», а *затем* как «многие», но как «Один» и «многие» одновременно.¹⁸⁶

В контексте христологии, построенной таким пневматологическим Образом, истина и общение еще раз становятся идентичными. Это происходит и на историческом и антропологическом уровнях. В то время как Христос – истина как существование в Духе не может быть постигаемо индивидуалистически, сама истина неизменно и постоянно реализуется в Духе, то есть в событии Пятидесятницы. В описании Пятидесятницы в Деян.2 значение этого события, по-видимому, соотносится как с историей, так и с антропологией; через излияние Духа «последние дни» входят в историю, в то время как единство человечества утверждается как разнообразие харизм. Его глубокое значение, по-видимому, заключается в том факте, что это имеет место во Христе, рассматриваемом и исторически и антропологически как реальность здесь и там. Объективизация и индивидуализация исторического существования, которые подразумевают расстояние, тление и смерть, трансформируется в существование в общении и, отсюда, в вечную жизнь для человечества и всего тварного. Подобным же образом индивидуализация человеческого существования, которая имеет своим результатом разделение и отделение теперь трансформируется в существование в общении, где инаковость лиц («в каждом из них отдельно», Деян.2.3) тождественно общению в рамках тела.¹⁸⁷ Существование Христа, как описано выше, делается, таким образом, историческим и личностным через то же самое движение Духа Божия, которое делало Самого Христа историческим существом. Истина, рассматриваемая как Христос, и истина, рассматриваемая как Святой Дух, идентичны и поэтому сам Дух называется «Духом Истины» (Ио.14.17; 15.26;16.13). Только способ действия истины различается, способ Христа и способ Духа, такой, что одна божественная любовь может приспособиться (икономия) к нашим потребностям и ограничениям.

Теперь описание события Пятидесятницы в Деян.2 продолжается так, чтобы показать то же самое более конкретно. Жизнь Христа применяется к нашему историческому существованию не *абстрактно*, или индивидуалистически, а в и через *общину*. Эта община образуется из обычного существования через радикальное обращение от индивидуализма к личности в крещении. Как смерть и воскресение во Христе крещение означает решающий переход нашего существования от «истины» индивидуализированного бытия в истину личностного бытия. Аспект воскресения в крещении, поэтому есть ни что иное как «*вхождение в общину*». Экзистенциальная истина, возникающая из крещения, есть просто истина личности, истина общения. Новое рождение (ἀναγέννησις) требуется для этого просто потому, что рождение путем нормального воспроизводства, как заявлено в предыдущей главе, для тварных существ является причиной индивидуализации и, таким образом, является рождением существ, предопределенных к смерти. Вечная жизнь нуждается в новом рождении крещением как «рождение в Духе»; как собственное рождение Христа было «в Духе» с тем, чтобы каждое крещеное лицо само могло стать «Христом»,¹⁸⁸ чтобы его жизнь была жизнью общения и, отсюда, истиной жизни.¹⁸⁹

Применение жизни Христа к нашей собственной, следовательно, равняется ни чему иному, как реализации общины Церкви. Эта община рождается как Тело Христово и живет тем же самым общением, которое мы находим в исторической жизни Христа. Его «истинная жизнь» тождественна вечной жизни Троиственного Бога; таким образом, община сама становится «столпом истины» в экзистенциальном смысле. Все это, имея свою ἀλήθεια и *эсхата*, дается ей сакраментально в качестве «*икон*»,¹⁹⁰ так что она может реализовать в самой себе истину Христа в форме веры, надежды и любви как предвкушение вечной жизни, делая ее направленной на преображение мира в рамках этого общения, которое сама Церковь испытывает.

Но этот опыт истины в существовании Церкви максимально реализуется в ходе своей исторической жизни в евхаристии.

Евхаристическая община есть Тело Христово *по преимуществу* просто потому, что она воплощает и реализует наше общение в рамках самой жизни и общения Троицы таким путем, что сохраняет эсхатологический характер истины, делая ее при этом неразрывной частью истории. Итак, если мы хотим видеть, как Христос – истина соединяется с Церковью, мы можем начать только с рассмотрения святой евхаристии.

2. Евхаристия как место истины.

Каким образом Евхаристия открывает Христа как истину? Что означает выражение, что Христос есть Истина, для жизни и структуры Церкви в свете ее евхаристического опыта? Здесь мы можем сделать следующие замечания:

а) Евхаристия являет Христа-истину как (посещение(и как «скинию» (Ин.1,14) Бога в истории и тварном мире, так что Бога можно созерцать в славе Его истины и сопричастовать Его общению жизни. Церковь поэтому не имеет никакой другой реальности или опыта истины кроме такого совершенного общения как Евхаристия. В евхаристическом собрании Слово Божие доходит до человека и тварного мира не извне как в Ветхом Завете, а из «плоти», изнутри нашего собственного существования, как части тварного мира. По этой причине Слово Божие обитает не в разуме человека как рациональное знание или в душе человека как мистический внутренний опыт, но как общение в рамках общины. И очень важно отметить, что при таком понимании Христа как истины Христос Сам открывается как истина не в общине, а как община. Итак, истина есть не просто нечто «выраженное» или «услышанное», утверждаемая или логическая истина, но нечто, что есть, то есть онтологическая истина: община сама становится истиной.

Так как Христос – истина не только открывается, но также и реализуется в нашем существовании как общение в рамках общины, то истина не называется нам, а порождается, возникает из нашей среды. Это – не власть в смысле «auctoritas», это – благодать и любовь, охватывающая нас в свое бытие, которое сущностно связано с нами. И все же эта истина не является продуктом социологического или группового существования; она явно приходит из другого мира и, как таковая, не создается нами самими.

б) Такого рода истина не приходит к нам просто как результат исторической передачи. Проблема становится здесь очень деликатной и требует тщательного рассмотрения.

Определенным является то, что христианство основано на историческом факте, а Отцы Церкви являлись христианами своей эпохи, которые мыслили по определенным историческим направлениям, если мы сравним их с еретиками, с которыми они боролись. (Для Отцов ересь это – «нововведение»). И, тем не менее, история, понимается в свете евхаристического опыта, не является тем же, что и история, понимаемая нормально; она обусловлена *анамнетическим и эпиклетическим* характером Евхаристии, которая – из расстояния и тления – преображает время в общение и жизнь. Таким образом, история перестает быть цепью событий, по линиидвигающихся от прошлого к настоящему, а приобретает измерения будущего, которое также является *вертикальным* измерением, трансформирующим историю в харизматические, пятидесятичные события. Охарактеризованная таким образом истина в рамках истории приходит к нам не только путем *делигирования*, передачи (Христос – апостолы – епископы – в линейном развитии). Она приходит как событие Пятидесятницы, которое превращает линейную историю в харизматический настоящий момент. Посвящение епископа по этой причине имеет место исключительно во время Евхаристии (а в восточной литургии праздник Пятидесятницы совершается при каждом посвящении епископа).

Это высвечивает наше понимание «непогрешимости» Церкви и ее выражения через определенные служения. Уже Ириней говорит о епископах, как обладающих определенными «*charisma veritatis*»; первоначальная Церковь развила идею апостольского преемства через епископов, как она развила и соборность также через епископов. Почему с древнейших времен епископ ассоциировался с «*veritas*»? В подходе, представленном здесь, эту ассоциацию нельзя понимать как передачу истины к официальным священнослужителям. Тот факт, что каждый епископ получает «*charisma veritatis*» только в рамках евхаристической общины и, как и событие Пятидесятницы, он показывает, что апостольское преемство должно перейти к общине через общение. *Епископ в своей функции есть преемник апостолов постольку, поскольку он*

является образом Христа в общине; первоначальная Церковь была не способна рассматривать отдельно два этих аспекта (Христос – апостолы).¹⁹¹ Подобным же образом Соборы являлись выражением истины просто потому, что епископы были главами своих общин, вот почему епархиальные епископы одни могли принять участие в Соборах. *Единство общин в идентичности* есть осознание непогрешимости Соборов.

в) Подобные замечания можно сделать в отношении *формулирования* истины в Церкви. Если истину как общение нельзя отделить от онтологии жизни, то тогда догматы принципиально являются *сотериологическими* декларациями; их целью является освобождение первоначального е„кп Христа, Истины,¹⁹² от искажений некоторых ересей, чтобы помочь общины Церкви поддержать правильное видение Христа – истины и жить в и этим присутствием истины в истории. Конечная цель всего этого заключается в том, чтобы привести к общению с жизнью Бога, превратить истину в общение и жизнь. Вот почему древние соборы заканчивали свои определения анафемами, как будто главной целью соборов было не столько принятие решений и определений, сколько провозглашение анафем. Отлучение с этого времени имело пастырский базис защиты общины от искажений образа (εἰκών) истины с тем, чтобы не подвергать опасности сотериологического содержания истины. Если общение было больше невозможно после определения и анафемы Собора, то это происходило потому, что Евхаристия требует общего видения (εἰκών) Христа. Цель Собора заключалась в евхаристическом общении, а при создании и принятии Символов намерение заключалось не в том, чтобы дать материал для богословских размышлений, а для того, чтобы правильно ориентировать евхаристические общины. Таким образом, можно сказать, что вероучительные определения сами по себе не относятся к истине, они являются доксологическими возгласиями молящейся общины.

Однако эти «определения» имеют свою собственную определенную реальность. Какие отношения с истиной имеют эти формы в свете евхаристического видения истины? Здесь мы должны рассмотреть другую деликатную проблему. В ходе этого

повествования мы настойчиво указывали, что истина не является «всеобъемлющей» и, таким образом, не может быть объективирована и определена. Как следует рассматривать догматы, если не как «формулировки» или «определения» истины, запечатлевая эту истину в узах исторических и культурных форм?

Если мы начнем свои размышления с понимания догматов в их сотериологическом и доксологическом смысле, о чем говорилось выше, то тогда эти догматы будут представлять форму *принятия, освящения, а также трансцендентности* истории и культуры. Эта форма подобна форме самой Евхаристии, заимствующая свои основные элементы из творения и обычной жизни людей и превышая их в общении. То, что происходит с догматической формулировкой по мере того, как она проходит через харизматический процесс Собора, так это то, что определенные исторические и культурные элементы становятся элементами общения и, таким образом, приобретают священный характер и постоянство в жизни Церкви. Здесь история и культура принимаются, но одновременно эсхатологизируются. Чтобы проиллюстрировать это, нам следует снова вернуться к определенным терминам и концепциям, которые Церковь позаимствовала из греческой культуры для догматических «целей». Возьмите, например, термины «*кафоликос*» или «*просопон*» или «*ипостасис*». Исторически и культурно они являются греческими словами. Смог бы Аристотель понять их смысл, если бы ему пришлось прочитать Никейский Символ? Он смог бы, если бы слова были только историей и культурой. А если нет, как это можно предположить, то тогда должно было случиться нечто критически важное с этими ассоциациями со структурами мышления и жизни Церкви. Именно в этом смысле мы можем понимать верность догматам. Не потому что они рационализируют и выдвигают определенные истины или истину, но потому что они становятся выражениями и знаками общения в рамках общины Церкви. Общение, будучи общением отношений, носит неизбежно характер воплощения, вот почему оно актуализирует истину *hic et nunc* восприятием истории и

культуры. В то же самое время в истине как общении имеется пророческий и критический элемент. Это происходит через принятие, а не отвержение исторических форм. Христос – истина есть Судья мира самым фактом восприятия этого на Себя.

Это означает, что любой разрыв уз между догматом и общиной равняется разрыву уз между истиной и общением. Догматы, как и служения, не могут возродиться как истина вне события общения, порожденного Духом. Невозможно ввести в какую-то концепцию или формулу истину до тех пор, пока дух не даст жизнь этому в общении. Академическое богословие само может заниматься доктриной, но именно общение Церкви превращает богословие в истину.¹⁹³ Эта разновидность подхода к догматам сохраняет настороженность, которую греческий патристический синтез испытывал в отношении концептуализации истины, не приводя, однако, к какому-то отрицанию историчности истины.

г) Евхаристия показывает, что истина не есть что-то, что касается только одного человечества, но она имеет глубокие *космические* измерения. Христос Евхаристии открывается как жизнь и итог всего тварного. Одной из основных трудностей, свойственных и присущих греческой концепции и истины, является то, что она подразумевает, что истину можно понять и сформулировать человеческим разумом. Но, как показывает евхаристия, этот человеческий «разум» следует понимать как элемент, который объединяет тварное и руками человека относит его к Богу с тем, чтобы Бог мог быть «всею во всем». Эта Евхаристическая или священническая функция человека вновь связывает тварную природу с бесконечным существованием и, таким образом, освобождает ее от рабства необходимости, позволяя ей развивать потенциалы до максимума. Если, как мы настойчиво рассказывали в этом повествовании, общение есть единственный для истины способ существования как жизнь, то природа, которая не обладает ни личностью и ни общением, «стонет и находится в трудах», в ожидании спасения человека, который сможет поставить ее в рамки события общения, предлагаемого во Христе.

Ответственность и задача человека заключается в том, чтобы вывести евхаристическую реальность из природы, то есть сделать природу, также способной к общению. Если человек сделает это, то тогда истина получает свой смысл для всего космоса, Христос становится космическим Христом, а мир как целое обитает в истине, что является ничем иным как общением со своим Творцом. Тем самым истина становится жизнью всего, что *есть*.

Последствия этого выходят за рамки богословской истины, вузком смысле слова «богословский», и простираются до истины естественных наук. Уже давно наука и богословие, по-видимому, занимались поисками разных видов истины, как будто не существует одной истины как единого целого. Это явилось результатом того, что истину делали субъектом дихотомии между трансцендентным и имманентным и в конечном итоге результатом того факта, что «богословская» истина и «научная» истина обе были отделены от идеи общения и рассматривались в рамках понятий субъект – объект, что являлось просто методологией аналитических поисков. Революция, которую Эйнштейн произвел в науке, означала, однако, радикальную переориентацию научного поиска истины.¹⁹⁴ Окончательные последствия еще следует осознать, но одна вещь является, по-видимому, ясной, а именно, что на греческую концепцию бытия оказала большое воздействие идея взаимоотношений: для естественных наук в пост-эйнштейновский период существование стало существованием отношений.¹⁹⁵ Это возвращает научную истину к конечной позиции греческих Отцов¹⁹⁶. На философском уровне и делает возможным заявление об уникальной истине в мире, достижений научно и богословски. Если богословие будет творчески использовать греческий патристический синтез относительно истины и общения и мужественно применит его в сфере Церкви, то разрыв между Церковью и наукой может быть преодолен. Ученый, который является членом Церкви, может признать, что он выполняет *пара-евхаристическую работу* и это может привести к освобождению природы от ее подчинения руками современного технологического человека. Таким

образом, евхаристическая концепция истины может освободить человека от соблазна господствовать над природой, заставляя его понять, что Христос – истина существует для жизни всего космоса, и что обожение, которое приносит Христос, приобщение к божественной жизни (II Петр.1,4), простирается на «все тварное», а не только на человечество.¹⁹⁷

д) И, наконец, евхаристическая концепция истины показывает, как истина становится *свободой* (Ин.8,32). Как мы отмечали в связи с отношением между истиной и падшим состоянием существования, обычно в этом контексте свобода означает выбор между различными возможностями, или между отрицанием и утверждением, или между добром и злом. Возможность выбора базируется на индивидуализациях и разделениях внутри бытия, которые порождаются из настойчивого желания человека проецировать на себя всякое бытие. Преодоление этих разделений есть точный смысл того, что мы называем «кафоличностью» существования во Христе и Его Теле, кафолической Церкви. Это именно тот вид кафоличности существования, который проявляет евхаристическая община в своей собственной структуре.¹⁹⁸ А свобода, даруемая Христом-истиной тварному миру, есть именно эта свобода от разделения и индивидуализации, порождающая возможность инаковости в рамках общения.

Но если это есть основание истины как свободы внутри Церкви, то ясно, что рождается новая концепция свободы, определяется не выбором, а движением постоянного утверждения, постоянного «Аминь». Народ Божий, собранный в евхаристии, реализует свою свободу в форму одного утверждения: это – не «да» и не «нет» вместе, которое Бог предлагает во Христе, но только «да», которое равняется евхаристическому «Аминь» (II Кор.1.19.20).¹⁹⁹ Итак, ясно, что евхаристия содержит идею истины, которая не от этого мира и которая, по-видимому, является нереалистичной и неприемлемой к жизни. Но как мы подчеркивали выше в связи с христологией, на полях стоит пометка: «Не согласовано».вы не отдаете должное онтологическому содержанию истины, если полагается, что наше падшее состояние является

единственным, что существует. Индивидуализация жизни из-за грехопадения заставляет нас искать уверенность в объектах или различных «вещах», но истина общения не предлагает такого рода уверенности и безопасности; она скорее освобождает нас от рабства объективным «вещам», помещая все вещи и нас самих в рамки события общения. Именно там Дух есть одновременно свобода (II Кор.3,17) и обще (I Кор.13,13).

Человек свободен только в рамках общения. Если Церковь хочет быть местом свободы, она должна постоянно помещать все «объекты», которыми она обладает, какими бы они могли быть (Писания, таинства, служения и т.д.) в рамках события общения, чтобы сделать их «истинными» и освободить своих членов в отношении их как объектов, а также освободить их в них и через них как каналов общения. Христиане должны научиться не полагаться на объективные «истины», а жить *эпиклетическим* образом, то есть полагать на событие общения, в которое их включает структура Церкви. Истина освобождает, ставя существа в состояние общения.

* * *

III. Христос, Дух и Церковь

I. Введение

Одно из главных критических замечаний, которое делали православные богословы в связи с экклезиологией Второго Ватиканского Собора, касалось места, которое этот Собор отдавал в своей экклезиологии пневматологии. В общем, ощущалось, что по сравнению с христологией пневматология Церкви. В частности было отмечено, что Святой Дух был привнесен в экклезиологию *после того*, как здание Церкви было построено с помощью только христологического материала. Это, конечно, имело важные последствия для учения Собора по таким важным вопросам как таинства, служение и экклезиальные институты вообще.

Эта критика в целом могла бы быть обоснованной, но когда мы приходим к тому, чтобы задавать вопрос, каков ее *позитивный* аспект, а именно, что православному фактически хотелось бы видеть в решениях Собора по проблемам пневматологии в рамках своей экклезиологии, то перед нами тогда встанут проблемы. В одной из своих статей отец Конгар цитирует двух православных наблюдателей на Соборе, имена которых он вежливо не упоминает; они якобы сказали ему: «Если бы нам пришлось предлагать схему «О Церкви», то двух глав было бы достаточно: одна – о Святом Духе, а другая – о человеке-христианине(Christian man)»²⁰⁰. Эта цитата сама по себе является ясным указанием, что православному богословию нужно сделать многое, рассматривая взаимоотношение между христологией и пневматологией, и что действительное состояние православного богословия в этом аспекте никоим образом не является удовлетворительным.

Беглый взгляд на историю современного православного богословия относительно этого аспекта возвращает нас к критике Хомяковым западной мысли и к знаменитой идее *соборности*, которая явилась результатом этого²⁰¹. Хомяков четко не рассматривал обсуждаемую здесь нами проблему, но его мысли могут иметь смысл, только если в экклезиологию впрыснута сильная доза пневматологии. Фактически эта доза,

– которая между прочем уже была великодушно дарована экклезиологии римо-католическим современником Хомякова, Иоганном Мёллером в его сочинении «Единство»²⁰² – была настолько сильной, что она делает Церковь скорее «харизматическим обществом», чем Телом Христовым. Это привело более поздних православных богословов, особенно покойного о. Георгия Флоровского, к тому, чтобы повторить с особым акцентом, что учение о Церкви есть «глава христологии»²⁰³ 4. Делая это, Флоровский косвенно поднял проблему синтеза христологии и пневматологии, не предлагая, однако, какого-то ее решения. Фактически есть основания полагать, что от выдвижения синтеза, он скорее склонялся к христологическому подходу в своей экклезиологии.

Православный богослов, которому было суждено оказать величайшее воздействие на этот предмет в наше время, был Владимир Лосский. Его мысли хорошо известны, но особенно следует отметить два момента. Во-первых, существует отличительная «икономия Святого Духа» наряду с икономией Сына²⁰⁴ 5. Во-вторых, содержание пневматологии, в противовес содержанию, следует определять в экклезиологических терминах относительно «персонализации» тайны Христа, ее оценки верующими то, что могло быть названо «субъективным» аспектом Церкви (другой, объективный, соответствует христологии)²⁰⁵ 6. Таким образом, с помощью схемы «природа против лица» Лосский смог развить точку зрения, что и христология и пневматология являются необходимыми компонентами экклезиологии и смог увидеть в сакраментальной структуре Церкви «объективный христологический аспект», который должен постоянно сопровождаться «личностным» или «субъективным» аспектом. Последний связан со свободой и целостностью каждой личности, его внутренней, «духовной жизнью», обожением и т. д. Это, по-видимому, предлагает материал для синтеза в экклезиологии, христологии и пневматологии. И все же ее действительная схематизация делает позицию Лосского чрезвычайно проблематичной, как мы это увидим позднее. По тем же самым причинам его первый пункт относительно отличительной «икономии Духа» также

становится сомнительным и фактически делает этот синтез настолько трудным, что от него следует отказаться.

Лосский не сделал выводов из последствий своей точки зрения для действующей структуры Церкви, и ее институтов. Проблема того, как связать институциональный с харизматическим, христологический с пневматологическим аспектами экклезиологии все еще ждет своего изучения православным богословием.

Два других православных богослова нашего времени, которые настаивали на важности пневматологии в экклезиологии, признали трудности, свойственные в любом отделении пневматологии от христологии. Никос Ниссиотис и отец Борис Бобринский подчеркивают, что действие Святого Духа и Христа идут вместе и их никогда не следует рассматривать отдельно. Это является важной коррективной мнений, выраженных Хомяковым и в большей степени Лосским, хотя приоритет, отдаваемый пневматологии, все еще сохраняется и у Ниссиотиса и у Бобринского²⁰⁶. Однако все еще остается открытым вопрос, *каким образом* можно свести пневматологию и христологию в полный и органичный синтез. Это, вероятно, один из самых важных вопросов, стоящих перед православным богословием в наше время.

Как показывает этот краткий исторический обзор, православное богословие не имеет готовых ответов на эти проблемы. Часто предполагается, что Православие может быть полезным в экуменических дискуссиях, внося в них вклад своей пневматологией. До некоторой степени это может быть справедливым, особенно, если вклад Православия рассматривается как корректива западным перегибам в экклезиологии. Но когда дело идет к тому, чтобы отдать должное основным компонентам самой православной традиции – и что более важно – к моменту рассмотрения наших действительных экуменических проблем с позитивными предпосылками, то становится ясно, что православному богословию нужно тесно работать с западным богословием, если оно действительно должно быть полезным самому себе и другим. Это краткое исследование отразить проблемы и заботы, касающиеся самого

Православия, которое никоим образом не является свободным от *проблематики*– после Ватикана II. Соответствующий синтез христологии и пневматологии в экклезиологии касается как Православия, так и Запада.

II. Проблема синтеза христологии и пневматологии.

Что должен был включать соответствующий синтез христологии и пневматологии? Этот вопрос необходимо задать, прежде чем сделана какая-то попытка заниматься проблемой церковных институтов. Мы будем обсуждать это только в тех аспектах, которые касаются экклезиологии.

Немногие могут подвергнуть сомнению заявление, что христология и пневматология принадлежат друг другу и не могут быть отделены. Говорить о «христомонизме» в любой части христианской традиции означает неправильно понимать или быть несправедливым к этой части традиции. (О.Конгар показывает это в отношении римо-католической западной традиции)²⁰⁷. Проблема заключается не в том, признаете ли вы важность пневматологии в Христологии и наоборот; она возникает в связи со следующими двумя вопросами: (I) Вопрос *приоритета*: следует ли сделать христологию зависимой от пневматологии или порядок должен быть обратным? (II) Вопрос *содержания*: когда мы говорим о христологии и пневматологии, то какие *особенные* аспекты христианского учения – христианской жизни – мы имеем в виду?

Во-первых, вопрос приоритета. То, что это *реальный* вопрос, а не продукт богословского построения, можно видеть из того факта, что не только вся история богословия в том, что касается отношений между Востоком и Западом, но даже самое первоначальное богословие и литургическая практика, как мы знаем, обусловлены этой проблемой²⁰⁸. В самих новозаветных писаниях мы встречаемся и с точкой зрения, что Дух даруется *Христом*, особенно воскресшим и вознесшимся Христом, (*еще не было Духа*, ибо Христос еще не был прославлен)²⁰⁹; и с точкой зрения, что, так сказать, *нет Христа*, пока не действует Дух, не только как *предтеча*, провозглашающий Его пришествие, но также как Тот, Кто *составляет саму Его идентичность как Христа* или при Его крещении (Марк), или при самом Его биологическом зачатии (Матфей и Лука). Обе эти точки зрения могли мирно сосуществовать в одном и том же

библейском сочинении, как это очевидно из изучения писаний ев.Луки (Евангелие и Деяния), Евангелия от Иоанна и т.д. На литургическом уровне эти два подхода очень рано стали совершенно отличительными в связи с развитием двух традиций отношений между крещением и конфирмацией (или миропомазанием)²¹⁰. Хорошо известно, что в Сирии и Палестине литургически миропомазание *предшествовало* крещению, по крайней мере, до четвертого века, в то время как в других частях практика Церкви, которая, в конце концов, возобладала повсюду, заключалась в том, что миропомазание совершалось *после* крещения. Имея в виду тот факт, что миропомазание обычно рассматривалось как обряд «дарования Духа, можно спорить, что в тех случаях, когда миропомазание предшествовало крещению, мы имели приоритет пневматологии над христологией, в то время как в других случаях мы имели обратное. И все же имеется также свидетельство, утверждающее, что само крещение в ранней Церкви было непостижимо без дарования Духа²¹¹, что вело к выводу, что эти два обряда объединены в один синтез и литургически и богословски безотносительно приоритета любого из этих аспектов друг над другом.

Поэтому создается впечатление, что вопрос приоритета христологии и пневматологии *необязательно* составляет проблему и Церковь не могла видеть никакой проблемы в этом разногласии подхода или литургически или богословски. Таким образом, нет никаких причин, почему сегодня дело должно обстоять иначе, как, по-видимому, полагают некоторые православные. Проблема возникла только тогда, когда эти два аспекта были *фактически* отделены друг от друга и литургически и богословски. Именно в этом пункте в ходе истории Восток и Запад начали следовать своими особыми путями, ведущими в конечном итоге к полному отчуждению и разделению. На Западе не только крещение и миропомазание (конфирмация) литургически разделились, но и христология понемногу стала иметь тенденцию доминировать над пневматологией (Filioque является только частью этого нового развития). Востоку, сохраняя литургическое единство крещения

и миропомазания, таким образом, сохраняя первоначальный синтез на литургическом уровне, в конечном итоге не удалось преодолеть соблазн *реакционного* отношения к Западу в его богословии. Атмосфера взаимной полемики и подозрения внесла большой вклад в эту ситуацию и затемнила всю проблему. То, что мы должны и можем ясно видеть сейчас, однако, это то, что пока единство христологии и пневматологии остается нерушимым, вопрос приоритета может остаться «теологуменом». По различным причинам, которые имеют общее со стилем и характером Запада (касается истории, этики и т. д.) определенный приоритет будет всегда отдаваться христологии над пневматологией. И действительно, существуют причины полагать, что это может быть духовно целесообразным, особенно в наше время. Равным образом для Востока пневматология всегда будет занимать важное место, имея в виду тот факт, что литургический, метаисторический подход к христианской жизни, по-видимому, характерен для восточного менталитета. Разные интересы ведут к разным акцентам и приоритетам. Пока присутствует основное *содержание* и христологии и пневматологии, синтез существует там во всей своей полноте. Но в чем состоит это «содержание»? От чего точно страдает экклезиология, если содержание христологии или пневматологии недостаточно? Трудно провести различия, когда в дело вовлечена проблема единства. Наша задача в этом пункте является несколько деликатной и включает риск разделения там, где мы должны только проводить различие. Мы должны иметь в виду, что согласно патристической традиции, в восточной и западной, деятельность Бога *ad extra* является *единой* и неделимой: Там, где есть Сын, там и Отец и Дух, и там, где Дух, там и Отец, и Сын. И все же вклад каждого из этих божественных Лиц в икономию носит свои собственные отличительные характеристики²¹², которые непосредственно относятся к экклезиологии, в которой они должны быть отражены. Давайте отметим некоторые из них, касающиеся в особенности Сына и Духа.

Самым очевидным, о чем стоит упомянуть, является то, что только Сын является воплощенным. И Отец и Сын вовлечены в

историю, но только Сын *становится* историей. Фактически, как мы увидим позднее, если мы введем время и историю или в Отца, или в Духа, мы автоматически отвергнем их особенности в икономии. Быть вовлеченным в историю – не то же самое, что и *стать* историей. Поэтому икономия постольку, поскольку она воспринимает историю и имеет историю, является *только одной* и что это есть *событие Христа*. Даже «события», такие как Пятидесятница, которые с первого взгляда, по-видимому, имеют исключительно пневматологический характер, должны быть соотнесены с событием Христа²¹³, с тем, чтобы квалифицировать их как часть *истории* спасения; иначе они перестают быть пневматологическими в правильном смысле этого слова.

Теперь если *становление* историей есть особенность Сына в Промысле, то каков вклад Духа? Да, именно противоположный; а именно, освобождение Сына и Промысла от уз истории. Если Сын умирает на кресте, таким образом подчиняясь узам исторического существования, то именно Дух воскрешает Его из мертвых²¹⁴. Дух находится *вне* истории²¹⁵, и когда Он действует в истории, Он делает это с тем, чтобы привнести в историю последние дни: *эсхатон*²¹⁶. Отсюда первой фундаментальной особенностью пневматологии является ее эсхатологический характер. Дух делает из Христа эсхатологическое бытие, «последнего Адама».

Другим важным вкладом Святого Духа в событие Христа является то, что из-за вовлеченности Святого Духа в Промысел Христос является не просто индивидуумом, не «одним», а «многими». Эту «корпоративную личность» Христа невозможно постичь без пневматологии. Многозначительным является то, что со времен апостола Павла Дух всегда ассоциируется с понятием *общение* (кинония)²¹⁷. Пневматология привносит в христологию этот аспект общения. И именно из-за этой функции пневматологии можно говорить, что Христос имеет «тело», то есть говорить об экклезиологии, о Церкви как о Теле Христовом.

Имеются также другие функции, свойственные особенному действию Духа в христианском богословии, например, вдохновение и освящение. Православная традиция придает

особое значение последнему, а именно идее освящения, возможно из-за сильного оригенистского влияния, которое всегда существовало на Востоке. Это очевидно в монашестве как форме того, что обычно называется «духовностью». Но монашество – и понятия «освящение» и «духовность», которые стоят за ним – на Востоке никогда не становились решающим аспектом *экклезиологии*. *Экклезиология* в православной традиции всегда определялась литургией, евхаристией, и по этой причине именно первые два аспекта *пневматологии*, а именно *эсхатология* и *общение*, Определяли православную *экклезиологию*. И *эсхатология* и *общение* составляют фундаментальные элементы православного понимания евхаристии. Тот факт, что эти две вещи являются также, как только что мы видели, фундаментальными аспектами *пневматологии*, показывает, что если мы хотим правильно понять православную *экклезиологию* и ее отношение к *пневматологии*, то мы должны обратиться главным образом именно к этим двум аспектам *пневматологии*, а именно к *эсхатологии* и *общению*²¹⁸.

Теперь все это необходимо квалифицировать с другой фундаментальной точкой зрения. Недостаточно говорить об *эсхатологии* и *общении* как необходимых аспектах *пневматологии* и *экклезиологии*; необходимо сделать эти аспекты *пневматологии* *составляющими* элементами *экклезиологии*. Под понятием «составляющий» я имею в виду то, что эти аспекты *пневматологии* должны определять саму онтологию Церкви. Дух не является чем-то, что «оживляет», «одухотворяет» Церковь, которая всегда как-то существует. Дух делает Церковь *существующей*, делает так, что она *есть*. *Пневматология* указывает не на благосостояние, она указывает на само бытие Церкви. Это – не о динамизме, который добавляется к сущности Церкви. Это – сама сущность. Церковь конституируется в и через *эсхатологию* и *общение*. *Пневматология* есть онтологическая категория в *экклезиологии*.

III. Значение этого синтеза для экклезиологии

Все это звучит как-то теоретически. Если мы попытаемся применить это к конкретному существованию Церкви, то будет легче объяснить некоторые особенности православной экклезиологии.

Церковь есть Тело Христово, что означает, что она институирована через одно христологическое событие: она – одна, потому что один есть Христос и она обязана своим бытием бытию одного Христа. Если пневматология не является онтологически составляющей христологии, то это может означать, что сначала есть одна Церковь, а *затем* – много Церквей. К. Раннер, например, доказывает, что «сущность» Церкви во вселенской Церкви; именно «существование» Церкви делает ее поместной²¹⁹. Однако, если пневматология сделана составляющей и христологии и экклезиологии, то невозможно говорить в этих терминах. Дух в этом случае является тем, кто действительно осуществляет, составляет онтологически Тело Христово. Событие Пятидесятницы есть экклезиально составляющее событие. Событие одного Христа принимает форму *событий* (множественное число), которые *являются такими же основными, первичными онтологически* как само событие одного Христа. Поместные Церкви являются в экклезиологии такими же первичными, как и вселенская Церковь. В такой экклезиологии не существует никакого приоритета вселенской Церкви над поместной.

Со времен Афанасьева эта идея становится центральной в православном богословии. В этом существует опасность, которую не видел Афанасьев и которую не удалось увидеть многим другим православным богословам. Из-за недостатка соответственного синтеза христологии и пневматологии в православной экклезиологии, часто слишком легко воспринимается то, что евхаристическая экклезиология ведет к приоритету поместной Церкви над вселенской²²⁰, к своего рода «конгрегационализму». Но, как я пытался доказать в другом моем исследовании²²¹, Афанасьев был не прав, делая такие

выводы, потому что природа евхаристии указывает не в направлении приоритета поместной Церкви, но в направлении *одновременности*, равенства поместной и вселенской Церквей. Есть только одна Евхаристия, которая всегда предлагается во имя «единой, святой, соборной и апостольской Церкви». Дилемма «поместная или вселенская» превосходит в евхаристии, также как любая дихотомия между христологией и пневматологией.

Чтобы сделать это еще более конкретным, давайте вернемся к вопросу о том, как *фактически* действует эта одновременность в экклезиологии. Это непосредственно ведет нас к вопросу о церковных институтах: *Какие существуют церковные структуры и институты, которые помогают Церкви сохранять и поддерживать правильный баланс между поместной и вселенской Церковью? И как следует истолковывать эти структуры и институты с тем, чтобы отдать должное соответствующему синтезу между христологией и пневматологией, который мы здесь рассматриваем?*

2. *Значение соборности.* То, что Православие не имеет Папы, является справедливым и правильным. Но то, что оно *вместо* этого имеет соборы, неправильно. В православном богословии собор не изображается, как замена римско-католического Папы и это происходит по той простой причине, что собор не может играть роль Папы или заменить его служение. Истинную природу нельзя понимать только в свете того, что я назвал здесь *составляющей* ролью пневматологии в экклезиологии и того факта, что пневматология подразумевает понятие общения.

Богословское «разумное основание» соборности – или института собора – следует искать в идее, что общение (которое, как мы уже видели, является характерной особенностью пневматологии) в экклезиологии является *онтологической* категорией. В этом пункте становится ясным отношение тринитарного богословия к экклезиологии. По-видимому, существует точное соответствие между тринитарным богословием особенно в том виде, как оно было разработано каппадокийскими Отцами – и особенно св.Василием – и

православным богословием. Позвольте мне сказать по этому пункту несколько слов, потому что я считаю, что это существенно важно и не так широко обсуждалось.

Одно из знаменательных особенностей учения св.Василия о Боге по сравнению с учением св.Афанасия и западных Отцов является то, что ему, по-видимому, не очень нравилось понятие «субстанция» как онтологическая категория и он стремится заменить его – что достаточно многозначительно для нашей темы здесь – понятием *κοινωνία*. Вместо того чтобы говорить о единстве Бога с точки зрения Его одной природы, он предпочитает говорить об этом с точки зрения *общения Лиц*; для Василия общение есть онтологическая категория. *Природа* Бога есть общение²²². Это не означает, что Лица имеют онтологическое превосходство над одной субстанцией Бога, но это означает, что одна субстанция Бога совпадает с общением трех Лиц.

В экклезиологии все это можно применить к отношениям между поместной и вселенской Церковью. Есть одна Церковь, как есть один Бог. Но выражением этой одной Церкви является общение многих местных Церквей. В экклезиологии общение и единичность совпадают.

Теперь, когда мы посмотрим на институциональный аспект экклезиологии, то оказывается, что институт, который должен выражать единство Церкви, должен быть институтом, который выражает *общение*. Так как нет такого института, который извлекает свое существование или свой авторитет из чего-то, что предшествует событию общения, а из самого события общения (это есть то, что означает онтологически *составляющим*, то институт вселенского единства не может быть самодостаточным, или самообъяснимым или раньше события общения; он зависит от него. Точно также, однако нет такого общения, которое может предшествовать единственности Церкви: институт, который выражает это общение, должен сопровождаться указанием, что существует служение, обеспечивающее единственность, которое должно выражать общение.

Теперь мы можем стать более конкретными и попытаться интерпретировать нашу точку зрения на соборность в свете этих богословских принципов.

Канонический институт собора в православном богословии часто понимают неправильно. Иногда собором называется «высшая власть в Церкви», как если бы Православие являлось «демократическим» в противовес «монархическому» Риму. Многие православные мыслят о соборе в терминах западного позднесредневекового «*Konziliarismus*». Идейный смысл собора в православной традиции дается, по моему, в 34 каноне так называемых *Апостольских Правил*, и его смысл базируется на двух фундаментальных принципах, изложенных в этом каноне. Первый принцип гласит, что в одной области должен быть *один* глава – институт единства. Нет никакой возможности ротации или коллективного служения для замены одной главы. Поместные епископы – Церкви ничего не могут сделать в отсутствии этого «одного». С другой стороны, тот же самый канон имеет второй фундаментальный принцип, а именно, что этот «один» не может ничего делать без «многих»²²³. Не существует никакого служения или института, который не выражен в форме общения. Нет «одного», который не является одновременно и «многие»; не является ли это тем же самым, что и пневматологически обусловленная христология, о которой мы говорили выше? Пневматология, будучи составляющей и христология и экклезиология, делает невозможным мыслить о Христе без Его Тела, «многих», или мыслить о Церкви как об одной, не мысля одновременно о ней как о «многих».

Чтобы покончить с этим, скажем, что мы понимаем православное богословие неправильно, если мы просто рассматриваем Церковь как конфедерацию поместных Церквей. Православная точка зрения на Церковь, по крайней мере, по моему мнению, требует какого-то института, который отражает *единственность* Церкви, а не просто ее многообразие. Но многообразие не должно быть подчинено единственности: оно является составляющей единственности. Эти два – единственность и многообразие – должны совпадать в каком-то институте, который обладает двусторонним служением:

служение *πρώτος* (первый) и служение «многих» (главы поместных Церквей).

3. *Епископ и община*. Теперь мы можем вернуться к рассмотрению институтов на уровне самой поместной Церкви, всегда имея в виду те же самые богословские принципы. Здесь снова общение является онтологически составляющей. Но, как это уже было отмечено в связи с Вселенской Церковью, необходимо поддерживать соответствующие отношения между «одним» и «многими». В случае с поместной Церковью «один» представлен здесь через служение епископа, а «многие» представлены в других служениях с мирянами. В православной еkkлeзиологии имеется один фундаментальный принцип, происхождение которого восходит к первым векам и отражает соответствующий синтез христологии и пневматологии, который я здесь защищаю. Этот принцип заключается в том, что «один» – епископ – не может существовать без «многих» – общины -, а «многие», не могут существовать без «одного».

Во-первых, принцип, что «один» непостижим без «многих». В практических канонических терминах это выражается различными путями: а) вне общины не бывает посвящения в сан епископа²²⁴. Так как посвящение является актом, который онтологически является составляющей епископата, то обусловить посвящение епископа присутствием общины означает сделать общину *составляющей* Церкви. Без общины нет Церкви, как нет Христа без Тела, или «одного» без «многих». б) Нет епископата без связанной с ним общины²²⁵. Здесь должна быть подчеркнута одна деталь, потому что она указывает на особенность Православия по сравнению с римокатолическим богословием: в молитве посвящения во епископы имеет место упоминание названия общины. Так как в Православной Церкви нет никакого «*missio canonica*» или различия между «*potestas ordinis*» и «*potestas jurisdictionis*», то факт, что община упоминается в молитве посвящения означает, что *община образует часть онтологии епископата*: нет епископа, нет даже на мгновение или теоретически, который не обусловлен какой-то общиной. «Многие» онтологически обуславливают «одного».

Но и опять это еще не все. Противоположное также справедливо, а именно, что «многие» не могут существовать без «одного». Конкретно это выражается следующим образом: а) нет крещения, которое не является составляющим актом общины, то есть онтологическим базисом мирян, без епископа. «Многие» не могут быть «многими» без «одного». б) Нет никакого посвящения без присутствия епископа; епископ есть условие существования общины и ее харизматической жизни.

4. *"Иконный" характер церковных институтов.* Это взаимозависимость «одного» и «многих», эта двусторонняя структура Церкви подчиняется еще одному условию, которое требует наличия общины, и посвящение мирян (крещение) или любого другого служителя, которое требует присутствия епископа, и то и другое должно сопровождаться *Евхаристией*. По-видимому, этим подразумевается, что не достаточно поместить церковные институты в контексте соответствующего синтеза «одного» и «многих». Это является одним из компонентов пневматологии. Другим, что, было, отмечено раньше, является *эсхатология* и по-моему этот аспект выражается через тот факт, что и крещение и посвящение в сан должны иметь место в контексте Евхаристии. Евхаристия, по крайней мере, в православном понимании, является эсхатологическим событием. В ней не только «один» и «многие» сосуществуют и обуславливают друг друга, но и указывает на что-то еще: церковные институты являются *отражениями Царствия*. Во-первых, они являются *отражениями*: природа церковных институтов является «иконной», то есть их онтология не лежит в самом институте, но только в отношении чего-то еще, Бога или Христа. Во-вторых, они являются отражением *Царствия*: все церковные институты должны иметь некоторое оправдание путем указания на что-то конечное, а не просто на историческую целесообразность. Конечно существуют служения, которые предназначены для того, чтобы служить временным историческим потребностям. Но они не могут претендовать на церковный статус в фундаментальном, структурном смысле. История никогда не является достаточным основанием существования, какого-то церковного института, будь это со

ссылкой на предание, апостольское преемство, библейское основание или действительные исторические нужды. Святой Дух указывает за *рамки* истории, хотя он может и должен часто указывать против истории, как это действительно есть, через пророческую функцию служения. Церковные институты, будучи эсхатологически обусловленными, становятся *сакраментальными* в смысле своего места в диалектике между историей и эсхатологией, между «уже» и «еще нет». Поэтому они теряют свою самодостаточность, свою индивидуалистическую онтологию и существуют *эпиклетично*, то есть в своей эффективности они постоянно зависят от молитвы, молитвы общины. Свою действительность и действенность, церковные институты находят не в истории, а в постоянной зависимости от Святого Духа. Именно это делает их «сакраментальными», что на языке православного богословия может быть названо «иконным».

IV. Выводы

Позвольте мне теперь заключить эту главу, суммировав главные моменты, которые я пытался здесь отразить, и рассмотреть то, что я сказал, в свете действительного положения Православия в наше время. Я рассматривал здесь христологию, пневматологию и церковные институты в *православном богословии*, а не в православной практике. То, что я сказал, однако, является не просто теорией; это исходит из исторического опыта, даже если этот исторический опыт имеет тенденцию быть чем-то вроде отдаленного воспоминания о прошлом. Мои пункты были следующими:

1. Православное богословие еще не выработало соответствующего синтеза между христологией и пневматологией. А без этого синтеза невозможно понять само православное предание или быть какой-то реальной помощью в экуменических дискуссиях нашего времени.

2. Важным в отношении этого синтеза является то, что пневматологию надо было сделать составляющей, *устанавливающей* христологию и экклезиологию, то есть условием самого бытия Христа и Церкви, и что это может случиться, только если два данных ингредиента пневматологии вводятся в онтологию Христа и Церкви. Этими ингредиентами являются эсхатология и общение.

3. Если Церковь конституируется через эти два аспекта пневматологии, то все *пирамидальные* понятия исчезают в экклезиологии: «один» и «многие» сосуществуют как два аспекта одного и того же бытия. На вселенском уровне это означает, что поместные Церкви составляют одну Церковь через служение или институт, который *одновременно* охватывает и *первого* (primus) и синод, собор, в котором он является *первым*. На местном уровне это означает, что глава местной Церкви, епископ обусловлен существованием своей общины и остальными служениями, особенно *presbyterium*. Нет такого служения, которое не нуждалось бы в других служениях;

ни одно служение не обладает полнотой, полнотой благодати и силой без взаимоотношений с другими служениями.

4. Равным образом пневматологическое обусловление бытия Церкви важно для раскрытия церковных институтов в их эсхатологической перспективе. Слишком много историчности часто приписывается церковным институтам. Православие часто страдает от мета-историзма; Запад обычно страдает от историзации своих церковных институтов. Литургический характер Православия, возможно, никогда не позволит ему быть полностью вовлеченным в историю, хотя это не предотвратило таких извержений освободительных движений как греческая война за независимость в прошлом столетии. Но оправдание любого *перманентного* церковного института определено требует эсхатологической перспективы; истории недостаточно.

5. И, наконец, если пневматология является составляющей экклезиологии, то оказывает глубокое воздействие на понятие самого *института*. Только в христологической перспективе мы можем говорить о Церкви как *институтированной* (Христом), но в пневматологической перспективе мы должны говорить о ней как *составленной, построенной* (Духом). Христос *институтирует* (*у-станавливает*), а Дух *со-составляет, строит*. Различие между двумя этими предлогами «у-» и «со-» экклезиологически может быть огромным. «Институт» есть нечто, представленное нам как факт, более или менее *fait-accomplit*. Как таковой, он есть вызов нашей свободе. «Конституция», составление- есть нечто, что включает нас в само его бытие, нечто, что мы свободно принимаем, потому что мы принимаем участие в самом его возникновении. В первом случае авторитет есть нечто, что налагается на нас, в то время как во втором случае это есть нечто, что возникает в нашей среде, среди нас. Если пневматологии предназначена в экклезиологии составляющая часть, то оказывается воздействие на всю проблему «*Amt und Geist*», или «институционализма». Необходимо ввести понятие общения в применении к самой онтологии церковных институтов, а не только их динамизма и действенности.

А теперь, как насчет нынешней, действительной ситуации: Сколь многое из этого фактически существует и, сколько из этого может все еще существовать или быть вызвано к существованию? Тот факт, что Православие не испытало ситуаций, подобных ситуациям западных Церквей, таких как проблемы клерикализма, антиинституционализма, пентакостализма и т.д., может быть воспринят как указание, что пневматология *в основном* спасала жизнь Православия до сих пор. Нет признаков тенденций, направленных против институтов в Православной Церкви, хотя в Греции здесь и там такие знаки можно заметить. Но действительное положение в Православии и богословски и канонически больше не воздает полностью должное традиции, отражением которой явились мои размышления. Синодальные институты больше не отражают истинный баланс между «одним» и «многими», потому что иногда «один» не действует или даже не существует, иногда потому что «один» или даже «одни» игнорируют «многих». То же самое справедливо по отношению к жизни поместной Церкви: община почти исчезла, а количество викарных епископов постоянно растет. Единственный уровень, на котором все еще поддерживается соответствующий баланс, это *литургический*: неужели только литургия все еще спасает Православие? Возможно, дело обстоит именно так. Но как долго? По мере того как Православие все больше вовлекается в западную культуру, оно в конечном итоге приобретает и проблемы западных Церквей. Таким образом, проблема церковных институтов вскоре станет экуменической проблемой.

Но как это сделать? Второй Ватиканский Собор породил надежду и обещание многим людям, что что-то можно сделать. Я не эксперт по богословию этого Собора, но я чувствую, что одно из указанных им направлений может быть особенно важным, а именно введение в экклезиологию понятия общения. Это, в сочетании с новым открытием важности *λαός* Бога и поместной Церкви, может помочь даже самым православным быть верным своей подлинности. Но требуется сделать гораздо больше, ибо Ватикан II не завершил свою работу. Мы нуждаемся в том, чтобы сделать общение условием самого

бытия Церкви, не благосостояния, но ее бытия. На богословском уровне это могло бы означать передачи пневматологии конструктивной роли, а не зависимости от христологии. Этого Ватикан II не сделал, но выдвинутое им понятие общения может сделать. Возможно, это автоматически трансформирует церковные институты. Это поможет удалить любую пирамидальную структуру, которая, возможно, еще остается в Церкви. И это, возможно, даже покажет спотыкающийся блок церковного единства, служение Папы в более позитивном свете. Так много, а возможно и гораздо больше зависит от правильного синтеза, христологии и пневматологии в экклезиологии.

IV. Евхаристия и Кафоличность

Нижеследующие строки представляют собой попытку рассмотреть концепцию кафоличности Церкви в свете евхаристической общины. Неслучайно, что, усвоив термин «кафолический» из языка Аристотеля²²⁶, первые христиане не концентрировали его, но, вместо того, чтобы говорить о «кафоличности», как это мы делаем сегодня²²⁷, они говорили о «кафолической Церкви» или даже – это более многозначительно – о «кафолических Церквях» во множественном числе²²⁸. Это означает, что мы не можем говорить о «кафоличности» и игнорировать конкретную поместную Церковь.

Уже в книге «Дидахи» в конце первого или в начале второго века была ясно выражена идея, что при совершении Евхаристии Церковь опытно ощущает то, что обетовано относительно *Парусии*, а именно, эсхатологическое единство всех во Христе: «Как этот каравай хлеба был разбросан по всем горам и, будучи собран, стал одним, так пусть и Твоя Церковь будет собрана со всех концов земли в Твоем Царствии»²²⁹. Это убеждение было уместно при применении термина «кафолическая Церковь» к местной общине. Это было ясным указанием, что хотя кафоличность Церкви в конечном итоге является эсхатологической реальностью, ее природа открывается и реалистически осознается здесь и сейчас в Евхаристии. Евхаристия, понимается, прежде всего, не как какая-то вещь и объективизируемое средство благодати, а как акт и синаксис поместной Церкви²³⁰, «кафолический» акт «кафолической» Церкви, может, поэтому представлять важность для любой попытки понять кафоличность Церкви.

В следующих строках мы сначала кратко исследуем евхаристическую общину, как она развивалась в первоначальной Церкви, обращая внимание на те аспекты, которые относятся к кафоличности. Затем мы постараемся из этого исследования сделать некоторые общие заключения и

выводы относительно нашего обсуждения проблемы
кафоличности сегодня.

I. «Один» и «многие» в евхаристическом сознании Древней Церкви.

В своем первом Послании к Коринфянам (10.16–17) и в связи с совершением Тайной Вечери Господней ап. Павел пишет: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение (κοινωνία) Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба». Это не единственный раз, когда ап. Павел говорит о «многих» являющихся «одним» во Христе, и не просто «один» в среднем роде, а «один» в мужском роде²³¹.

Идея инкорпорирования, объединения «многих» в «одного», или идея «одного», являющегося представителем «многих», восходит ко времени, гораздо раннему по сравнению со временем ап. Павла. Эта идея основой своей связана с образами «Слуги Божия» и «Сына Человеческого»²³². Но многозначительным для нас здесь является то, что эта идея с самого начала была связана с евхаристическим сознанием Церкви. Ап. Павел при написании этих слов коринфянам просто отражал убеждение, по-видимому, широко распространенное в древней Церкви.

Таким образом, в отношении предания о Слуге Божиим тексты Тайной Вечери несмотря на их различия по многим пунктам согласны в отношении связи Вечери со «многими», или «ты» «для», или «вместо» (ἀντί, πέρ), кому один предлагает себя²³³. Это отношение Евхаристии к преданию о Слуге Божиим, в котором представлены многие, установилось в литургической жизни Церкви уже в первом веке. В самой древней литургической молитве Римской Церкви, которая находится в I Посл. Климента, мы много раз встречаемся с идеей Слуги Божия в связи с Евхаристией²³⁴. То же самое справедливо в отношении «Дидахи», где эта идея находит свое место даже еще более ясным образом. Подобные наблюдения можно сделать о связи Евхаристии с преданием о «Сыне Человеческом». Если шестая глава Четвертого Евангелия

относится к Евхаристии, то многозначительным является то, что господствующая фигура Сына Человеческого связана там с Евхаристией. *Он* есть Тот, Кто дает пищу, пребывающую в жизнь вечную»²³⁵. В отличие от манны, которую Бог дал через Моисея Израилю, этот хлеб есть «истинный хлеб», который, снизойдя с небес, есть ничто иное как Сам «Сын Человеческий»²³⁶. Многозначительным является то, что Христос появляется здесь как Сын Человеческий, а не в другой какой-то ипостаси, так как Он отождествляет Себя с «истинным хлебом». Отсюда вкушение этого хлеба называется вкушением «плоти *Сына Человеческого*»²³⁷, Который воспринимает в Себя любого, кто вкушает этот хлеб²³⁸, выполняя таким образом свою роль в качестве корпоративного Сына Человеческого.

Именно эта идея превалирует в главах 13–17 того же самого Евангелия, в котором евхаристические предпосылки Тайной Вечери настолько глубоко связаны с евхаристическим единством всех во Христе; находя свою кульминационную точку в молитве, «да будут все едины»²³⁹. Невозможно все это вне евхаристического контекста, в котором превалирует идея единства «многих» в «одном». Благодаря этому Четвертое Евангелие можно рассматривать не только как евхаристическую литургию²⁴⁰, но оно также характеризуется такими, иначе необъяснимыми выражениями как странная перемена первого лица единственного числа на первое лицо множественного числа в тексте 3.11–13: «Истинно, истинно говорю тебе: *Мы* говорим о том, что *мы* знаем, и свидетельствуем о том, что *мы* видели, а вы свидетельства *нашего* не принимаете. Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, – как поверите, если – буду говорить вам о небесном? Никто не восходит на небо, как только сшедший с небес *Сын Человеческий*, сущий на небесах.» Следует отметить, что снова именно текст о Сыне Человеческом содержит такой филологический феномен, который можно понять только в экклезиальном смысле²⁴¹.

Все это показывает раннюю и глубокую связь идеи единства «многих» в «одном» с евхаристическим опытом Церкви. В рамки этого исследования не входит обсуждение того, предлагает или нет эта связь какое-то объяснение церковного образа «Тело

Христово»²⁴². Но определенно, верно, то, что ни отождествление Церкви с Телом Христовым, ни конечное единство «многих» в «одном» нельзя понять вне евхаристических слов: «Сие есть Тело Мое»²⁴³.

Экклезиологические последствия этого можно ясно видеть в источниках первых трех веков. Первым из этих последствий является то, что местная евхаристическая община получает наименование ἐκκλησία или даже ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ уже в Посланиях ап. Павла. Тщательное изучение текста 1Кор.11 обнаруживает, что термин ἐκκλησία употребляется в динамичном смысле: «когда вы собираетесь в, то есть когда *вы становитесь*, ἐκκλησία (стих 18). Этим ясно подразумевается то, что в следующих стихах становится ясным, а именно, что евхаристические термины «собрание вместе», «собрание вместе ἐκκλησία, «Вечеря Господня» и т. д. отождествляются с экклезиологическими терминами ἐκκλησία или ἐκκλησία Божия». Другое следствие, которое, по моему мнению, представляет величайшую важность для более позднего развития идеи кафоличности, заключается в том, что местная община называется δὴ ἡ ἐκκλησία, то есть *вся Церковь*; она так называется уже ап. Павлом²⁴⁴. Теперь, имела ли эта идея что-то общее с идеей «кафолической Церкви», которая должна была появиться несколькими поколениями позднее, не будет здесь занимать нас, хотя она и интересна с исторической точки зрения²⁴⁵. Во всяком случае, фактом остается то, что, по крайней мере, в литературе первых трех веков местная Церковь, начиная с ап. Павла, называлась ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, или «вся Церковь», или даже καθολική ἐκκλησία и это не несвязано с конкретной евхаристической общиной²⁴⁶. Как делает ясным экклезиология Игнатия Антиохийского, контекст, в котором появляется термин καθολική ἐκκλησία, является евхаристическим, в котором главный интерес Игнатия заключается в единстве евхаристической общины²⁴⁷. Поэтому вместо того, чтобы стараться найти в тексте Игнатия значение «кафолическая Церковь» в контрасте между «поместная» и «вселенская», мы были бы более верными источниками, если бы мы рассматривали это в свете всей экклезиологии Игнатия,

согласно которой евхаристическая община есть «*точно то же самое что*» (это тот смысл, который я придал бы *ὡτтер*, который связывает эти две в тексте Игнатия) и вся Церковь, объединенная во Христе²⁴⁸.

Поэтому кафоличность в этом контексте означает ничто иное как *целостность и полноту* Тела Христова «точно так же» (*ὡттер*) как она рисуется в евхаристической общине.

II. Состав и структура евхаристической общины как отражение кафоличности.

Имея в основе такую точку зрения на евхаристическую общину, было бы невозможно составу и структуре этой общины отличаться от того, что в действительности структура могли бы означать другую еkkлeзиологию. Поэтому для нас важно, чтобы понять эту еkkлeзиологию, особенно когда это касается аспекта «кафоличности», иметь в виду этот состав и структуру.

Как мы знаем из собрания существующих фрагментарных литургических свидетельств первых веков, «вся Церковь»²⁴⁹, «обитающая в определенном городе»²⁵⁰ могла «собраться вместе»²⁵¹ главным образом в воскресенье²⁵², чтобы «преломить хлеб»²⁵³. Этот *синаксис* мог быть *единственным* в этом данном месте в том смысле, что он включал бы «всю Церковь»²⁵⁴. Этот факт, который обычно не отмечают историки, имеет первостепенное церковное значение, ибо он немедленно проводит линию раздела между христианской и не-христианской моделями единства во время древней Церкви.

Собирание вместе в братской любви, конечно же, не было христианским нововведением. В Римской Империи было обычным делом создавать «ассоциации», так что была потребность в особых законах относительно таких ассоциаций, называемых «*collegia*»²⁵⁵. Братская любовь, которая царила среди членов *коллегии*, была столь сильна и организована, что каждый из них ежемесячно вносил вклад в общий фонд и они обращались друг к другу со словами «братья» (*fratres, sodales, socii*)²⁵⁶. В отличие от язычников иудеи, которые жили в Римской Империи, были также организованы в особые общины во главе со своим собственным этнархом²⁵⁷ и их братская любовь была так сильна, что в отдельных группах вроде эссеев они жили на принципах совместной собственности. Поэтому говорить о единстве ранних христиан в терминах братской любви означало бы упустить уникальный момент этого единства и возможно даже подготовить его под сравнение, из которого оно, конечно,

многого не выиграло бы, особенно в свете таких свидетельств, которые дают тексты вроде Гал.5,5; 1Кор.11,12 и т. д.!

Конечно существовало основное различие в вере, которое отличало христиан от их окружения²⁵⁸. Но существовала также определенная отличительность в способе их сбора, что не проходило незамеченным. Эта отличительность заключалась в составе этих собраний. В то время как иудеи основали единство своих собраний на расе (или, в более поздние времена, на более широкой религиозной общине, основанной на этой расе), а язычники – по профессии, христиане провозгласили, что во Христе «нет ни язычника, ни иудея»²⁵⁹, «женщины или мужчины»²⁶⁰, взрослого или ребенка²⁶¹, богатого или бедного²⁶², хозяина или раба²⁶³ и т. д. Конечно, если христиане вскоре пришли к тому, чтобы верить, что они составляют «третью расу», но это было сделано только для того, чтобы показать, что фактически это была «нерасовая раса», а *народ*, который, претендуя на то, что они являются истинным Израилем, провозгласили в то же самое время, что их не интересовала разница между язычником и иудеем, если они являлись членами христианской Церкви. Это отношение, которое превосходило не только социальные, но и *природные* разделения (такие как возраст, раса и т. д.), отражались по преимуществу в евхаристической общине. Очень многозначительно то, что в отличие от того, что делают Церкви сегодня в век, отмеченный трагической потерей первоначальной экклезиологией, никогда не было совершения Евхаристии специально для детей или для учащихся и т. д., как не было Евхаристии, которая совершалась приватно или индивидуально²⁶⁴. Такая практика разрушила бы именно католический характер Евхаристии, которая явилась «литургией», то есть «общественным делом для всех христиан одного и того же города, в который достаточно многозначительно – долгое время и в местах, переполненных как Рим во втором столетии, приходили люди из деревни, чтобы участвовать в Евхаристии»²⁶⁵. Евхаристическая община в своем составе была *католической общиной* в том смысле, что она возвышалась не только над социальными, но и природными

разделениями²⁶⁶, как это будет иметь место в Царствии Божием²⁶⁷, откровением и реальным знанием которого явилась эта община²⁶⁸.

Эта «кафоличность» евхаристической общины отражалась также в ее структуре. Насколько мы можем реконструировать эту общину из отрывочных свидетельств, которыми мы обладаем, мы можем увидеть, что в центре *синаксиса* всей «Церкви»²⁶⁹ и позади «одного алтаря»²⁷⁰ находился трон «одного епископа»²⁷¹, расположенный «в месте Божием»²⁷² или понимаемый как живой «образ Христа»²⁷³. Вокруг трона располагались пресвитеры²⁷⁴, а около него стояли диаконы, помогающие ему в богослужении, а перед ним «народ Божий»²⁷⁵; такое *устройство*²⁷⁶ Церкви, которое было создано на основании обряда воцерковления (крещение – миропомазание) и считалось условием *sine qua non*, чтобы евхаристическая община существовала и выражала единство Церкви.

Фундаментальная функция этого «одного епископа» заключалась в том, чтобы в самом себе выражать «множество» (πολυπληθεία)²⁷⁷ верующих в этом месте. Он был тем, кто от имени Церкви предлагал Богу евхаристию, принося таким образом к трону Божию *все Тело Христово*. Он был тем, в Ком «многие» объединились, чтобы стать одним, будучи приведенными к Тому, Кто сотворил их благодаря их искуплению от Сатаны, Тем, Кто взял их к себе. Таким образом, епископ становится тем одним, через руки которого должна пройти вся община в своем бытии, предлагаемая Богу во Христе, то есть в высочайший момент единства Церкви.

Убедительное превосходство епископа в идее «кафолической Церкви» таким образом развивалось из самой сути евхаристической общины. Не только многообразие народа, но и многообразие чинов должно перестать быть разделением и должно стать разнообразием, вроде разнообразия, даруемого Святым Духом, Который распределяет дары, не разрушая единство. Это было функцией *посвящения* в сан. Посвящение означает чин, *сан* и поэтому порождает *саны*, *чины*. В этом нет ничего странного для первоначальных евхаристических

собраний, которые были структурированы такими санами. Но распределение даров и служений и создание *санов* могло означать разрушение единства, как это может быть в естественном мире. Ограничивая все такие посвящения евхаристической общиной и делая право посвящения в сан исключительным правом епископа, *не как индивидуума, а как главы этой евхаристической общины*, древняя Церковь спасла католический характер всей своей структуры. Епископ с его исключительным правом посвящения в сан и с обязательным ограничением посвящения в евхаристическом контексте брал на себя обязанность выражать католичность своей Церкви. Но именно евхаристическая община и место, которое он занимал в ее структуре, оправдывало такое положение дел.

III. Евхаристическая община и «Кафолическая Церковь в этом Мире»

Но существовал парадокс в том, как евхаристическая община отдавала себя делу формирования «кафолической Церкви» в первые века. Этот парадокс заключается в том факте, что хотя евхаристическая община, будучи *местной* единицей, неизбежно вела к идее *кафолической поместной Церкви*, она в то же самое время вела к возвышению антитезиса между поместной и вселенской, таким образом делая невозможным применение термина «кафолический» и к поместной и вселенской сфере одновременно. Это было, возможно, по причинам, которые коренятся и в самой природе и в структуре евхаристической общины.

Природа евхаристической общины предопределялась тем, что она являлась «евхаристической», то есть тем фактом, что она состояла в общении Тела Христова во всей его полноте и включенности в него *всех*. То, что каждая евхаристическая община, поэтому должна была открыть, не было частью Христа, но всего Христа и не частичного или местного единства, но все эсхатологическое единство всех во Христе. Она являлась *конкретизацией и локализацией* общего, реальным присутствием καθόλου в καθ' ἑκάστων в истинном аристотелевом смысле²⁷⁸. Как показано в тексте «Дидахи», о котором мы упоминали ранее²⁷⁹, местное евхаристическое собрание рассматривало себя как откровение эсхатологического единства всех во Христе. Это означало, что *никакое взаимное исключение* между местным и вселенским не было возможным в евхаристическом контексте, но одно автоматически включалось в другое.

Этот принцип находил выражение в структуре евхаристической общины в том факте, что глава этой общины связан с другими евхаристическими общинами мира самым своим посвящением. Факт, что в каждом епископском посвящении должны принимать участие, по крайней мере, два или три епископа из соседних Церквей²⁸⁰, связывал

фундаментальным образом епископское служение и с ним местную евхаристическую общину, в которой посвящение имело место, с остальными евхаристическими общинами мира²⁸¹. Этот факт делал не только возможным посещение каждым епископом своего собрата-епископа, чтобы предстательствовать в его евхаристической общине²⁸², но должен был являться и одним из основных факторов в проявлении епископской соборности.

Точное место, которое занимал «синод» или «собор» в контексте кафоличности первоначальной Церкви, представляет одну из самых неясных и трудных проблем. Намеривались ли эти соборы там, где они впервые появились, образовать структуру «вселенской кафоличности» над поместными Церквями? Киприан, один из тех, кто очень активно был вовлечен в такую соборную деятельность, определенно не думал так. Для него авторитет собора был нравственным и каждый епископ всегда оставался непосредственно ответственным перед Богом за свою собственную общину²⁸³. Но сам факт постоянного принятия «собора» как нормы в жизни Церкви доказывает, что его корни были очень глубокими.

В другом смысле я также пытался показать, что феномен древних соборов нельзя понять отдельно от первоначальной соборности, которая предшествовала соборам и которая снова была не несвязана с евхаристической общиной²⁸⁴. Многозначительно то, что большинство, если и не все древние соборы в конечном итоге были озабочены проблемой евхаристического общения²⁸⁵, а не окончательным признанием власти соборов, стоящих над местными структурами и над местным епископом, что было вызвано настоятельной потребностью разрешить проблему евхаристического признания среди местных Церквей²⁸⁶. Все это означало, что позади такого хода развития стояла концепция «кафоличности», глубоко укоренившаяся в идеи евхаристической общины. Различные поместные Церкви должны были иметь дело – возможно, бессознательно – с проблемой взаимоотношений между «кафолической Церковью» в епископской общине с кафолической Церковью в мире. Тот момент, когда они

признают сверх-локальную структуру над местной евхаристической общиной, будь это собор или другой институт, евхаристическая община может прекратить быть в себе и *в силу своей евхаристической природы* «кафолической Церкви». Тот момент, с другой стороны, когда они позволяют каждой евхаристической общине закрыться от других общин или полностью (например, образовав раскол) или частично (то есть, не позволяя определенным индивидуальным верующим из одной общины общаться в другой или принимая в общение верующих, отлученных от него их собственной общиной²⁸⁷, они могут предать саму евхаристическую природу своей собственной кафоличности и кафолический характер евхаристии. Поэтому собор являлся неизбежным ответом на эту дилемму и его генезис должен рассматриваться в свете этой ситуации.

Рассматриваемые на этом фоне, соборы представляют в своем лице самое официальное отрицание разделения между местным и вселенским, отрицание, которое необходимо принимать со всеми его последствиями. Евхаристический менталитет, который приводил к этому решению, не позволял никакой структуре, которая могла отрицать факт, что каждая евхаристическая община открывала в определенном месте *всего Христа* и конечное эсхатологическое единство в Нем всех. Но тот же самый менталитет не допускал какого-то провинциализма, которому не удавалось увидеть ту же самую реальность в других евхаристических общинах. Весь Христос, кафолическая Церковь, присутствовал и воплощался в каждой евхаристической общине. Поэтому каждая евхаристическая община находилась в полном единстве с остальными *не в силу внешней обязательной структуры*, а из-за всего Христа, представленного в каждой из них. Епископы как главы этих общин, собиравшиеся вместе на соборах, только выражали то, что Игнатий несмотря на – или, возможно, из-за – свою евхаристическую еkkлeзиологию, писал однажды: «Епископы, которые находятся на краях земли, находятся в мыслях и разуме Христа»²⁸⁸. Благодаря евхаристическому пониманию «кафолической Церкви», проблема отношений между «одной

кафолической Церковью в мире» и «кафолическими Церквями» в разных отдельных местах была разрешена вне какого-то рассмотрения местной Церкви как являющейся незавершенной²⁸⁹ или какой-то схемы приоритета одной над другой и в смысле *единства в тождественности*²⁹⁰.

IV. Некоторые общие выводы

В свете этого краткого исследования «кафолического» характера евхаристической общины, как она развивалась в древней Церкви, следующие мысли, возможно, могут иметь некоторое отношение к современным экуменическим дискуссиям относительно кафоличности Церкви.

(I) Первичным и главным содержанием понятия «кафоличность» является не нравственное, а христологическое. Церковь является кафолической не потому, что она повинуетя Христу, то есть потому, что она делает определенные вещи или ведет себя определенным образом. Она является кафолической, прежде всего потому, что она является Телом Христовым. Ее кафоличность зависит не от нее самой, а от Него. Она является кафолической потому, что она есть там, где есть Христос. Мы не можем понять кафоличность как еkkлeзиoлoгичecкoe понятие до тех пор, пока мы не поймем ее как христологическую реальность²⁹¹.

Вывести такое утверждение из изучения евхаристической общины означает перестать понимать ее в контексте проблемы, является ли кафоличность *данной* реальностью или *требованием*. Эта проблема, которая часто представляется в форме дилеммы, является странной и чужой для евхаристического понимания кафоличности, потому что при таком понимании то, что делается, открывается *экзистенциальным образом*, то есть в форме присутствия *здесь и сейчас*, присутствия, настолько полно воплощенного в истории, что онтологическое и этическое перестают претендовать на приоритет друг перед другом. Например, чтобы проиллюстрировать это на основе нашего краткого исследования евхаристической общины, невозможно задать вопрос, была ли построена эта община таким «кафолическим» способом из-за того, что она осознавала определенную потребность в этом, или такое ее построение вело к осознанию такого требования или такой концепции «кафоличности». В этом отношении история очень поучительна, потому что, возможно,

нет ничего столь неясного в корнях христианской истории, как евхаристическая структура ранних общин. Задавать вопрос, предшествовало ли определенное верование этой структуре, или, если эта структура вела к той или иной вере, было бы равносильно постановке исторически невозможного вопроса.

Поэтому когда мы заявляем здесь, что кафоличность является не нравственной, а христологической реальностью, мы не выбираем между «данным» фактом и «требованием», потому что вся схема «данного» против «полученного» далека от того, чтобы быть контекстом дискуссии о евхаристическом видении кафоличности. Христологический характер кафоличности заключен в том факте, что Церковь является кафолической не как община, которая нацелена на определенные этические достижения (быть открытой, служение миру и т.д.), а как община, которая опытно ощущает и открывает единство всего тварного, *поскольку это единство составляет реальность в лице Христа*. Конечно, этот опыт и это откровение включает определенный *кафолический характер, черту*. Но не существует никакой *автономной кафоличности*, никакой кафолической особенности, которую можно рассматривать саму по себе²⁹². Именно единство *Христа* и именно *Его* кафоличность открывает Церковь в своем кафолическом состоянии. Это означает, что ее кафоличность является не объективным даром для обладания, не объективным приказом для выполнения, это скорее является присутствием, которое объединяет в единую экзистенциальную реальность и то, что дается, и то, что востребуется, присутствием Того, Кто в Себе суммирует общину и все тварное, что Он экзистенциально вовлечен и в то и в другое. Церковь является кафолической только в силу ее бытия там, где есть это присутствие (Игнатий), то есть в силу ее бытия, нераздельно соединенного со Христом, и представляя собой само Его присутствие в истории.

(2) Открыть все тело Христово в истории означает встретить демонические силы разделения, которые действуют в истории. Христологическая кафоличность, которая рассматривается в контексте этой встречи с антикафолическими силами этого мира, не может быть *статичной*, но является *динамической*

кафоличностью. Это может быть так только тогда, когда мы признаем в кафоличности Церкви *пневматологический аспект*.

В совершении евхаристии Церковь очень рано осознала, что, чтобы стать евхаристической общиной или открыть в ней самой полноту Тела Христова (полнота, которая могла бы включать не только полноту, но и весь тварный мир)²⁹³, нисхождение Святого Духа на этот тварный мир было бы необходимо. Предложению даров и всю общину к престолу Божию, реализации единства Тела Христова, поэтому предшествовало *призывание Святого Духа*. "Пошли на нас Твой Святой Дух и на дары, предлагаемые Тебе"²⁹⁴. Ибо без Святого Духа миру невозможно было бы стать даже символически реальным знаком совершенства всех во Христе. Самим своим существованием евхаристическая община показывает, что реализация в истории кафоличности Церкви является делом Святого Духа.

Важно иметь в виду, что Тело Христово «в христологическом» (воплощенческом) и в экклезиальном смысле стало реальностью через Святой Дух²⁹⁵. Без вмешательства Святого Духа творению было бы невозможно отдать себя Логосу Божию, чтобы осуществилось воплощение. Это является фундаментальным библейским утверждением²⁹⁶ и то же самое справедливо в отношении реализации общины Церкви в день Пятидесятницы²⁹⁷. Смотреть на эти события ретроспективно глазами Церкви, означает помещать их в их пневматологический контекст, ибо то, что делало их реальностью *eph hax*, а именно Святой Дух, является тем, что делает их снова экзистенциальной реальностью, здесь и сейчас. В этом смысле евхаристический *анамнезис* становится не просто умственной операцией, но экзистенциальной реализацией, ре-презентацией Тела Христова²⁹⁸, таким образом открывая нам, что существование Церкви как Тела Христова и поэтому ее кафоличность составляет реальность, которая *постоянно зависит* от Святого Духа.

Это означает не только то, что человеческие попытки «современности», «открытости» и т.д. не могут составлять кафоличность Церкви, но никакого плана прогрессирующего

движения в направлении кафоличности нельзя осуществить на чисто историческом и социологическом уровне. Евхаристическая община составляет знамение того факта, что «эсхатон» может только *прорваться* через историю, но никогда не может быть отождествлен с нею. Ее призыв к кафоличности не есть призыв к прогрессирующему завоеванию мира, а к «кенотическому» опыту борьбы с антикафолическими демоническими силами и постоянной зависимостью от Господа и Его Духа. Кафолическая Церковь в этом мире, как бы она не была уверена в победе Христа над сатаной, живет в смирении и служении и, прежде всего в постоянной молитве и богослужении.

(3) То, как открывается кафоличность Церкви в евхаристической общине, показывает, что конечная сущность кафоличности заключается в превосходстве, в возвышении во Христе над всеми разделениями. Это следует понимать абсолютно и без каких-либо оговорок. Это покрывает все сферы и все аспекты существования, будь то человеческие или космические, исторические или эсхатологические, духовные или материальные, общественные или индивидуальные и т.д. Эти дихотии, в которые помещены и постигается жизнь, к несчастью в большей степени самой христианской традицией²⁹⁹, представляют измену кафолическому мировоззрению, столь присущему Церкви Христовой. Можно думать в этом смысле, например, о дихотомии между «святым, священным» и «светским», или между телом и душой. Евхаристическая община с ее пониманием евхаристии как *трапезы*³⁰⁰, с ее основными элементами, являющимися материальными, а не просто духовными, с ее долгими прошениями и молениями, во время которых повседневные материальные и физические нужды человека находят свое место и т.д., представляет собой знамение «кафолической» точки зрения на существование, в котором не могут быть приняты никакие дуалистические дихотомии. Человек и мир образуют единство в гармонии и также образуют разные аспекты в собственном существовании человека. Экклезиальная кафоличность в свете евхаристической общины предлагает и предполагает

кафолическую антропологию и кафолическую точку зрения на существование, жизнь вообще.

В таком кафолическом мировоззрении вся проблема отношений Церкви к миру получает другую перспективу. Разделение и сопоставление этих двух может не иметь существенного значения, потому что нет такой точки, где могут быть окончательно и объективно очерчены пределы Церкви. Существует постоянное взаимодействие между Церковью и миром, миром, являющимся творением Божиим и никогда не перестающим принадлежать Ему, и Церковью, являющейся общиной, которая через нисхождение Святого Духа превосходит сама по себе этот мир и предлагает его Богу в Евхаристии³⁰¹.

(4) Но как можно примирить эту точку зрения с тем фактом, что сама евхаристическая община разделяется на *саны и чины*, то есть на категории и классы людей? История показывает, что здесь существует реальная, настоящая проблема, так как разделения, которые происходили на этой основе, были столь глубоки, что Церковь все еще страдает от них³⁰². Как может быть ситуация, которая является результатом посвящения в служения и саны, в духовенство и мирян, быть превышена таким образом, чтобы возвыситься над всеми разделениями в евхаристической общине?

Тот факт, что все посвящения очень рано были инкорпорированы в евхаристическую общину, по моему мнению, представляет чрезвычайную важность в этом отношении. Первым важным следствием этого факта является то, что нет такого служения, которое можно рассматривать как существующую *параллель* служения Христа, но только как *идентичную* этому. В своем бытии как Тело Христово Церковь существует как проявление собственного служения Христа и как отражение самого этого служения в мире. Не случайно, что ранняя Церковь относила ко Христу все существовавшие формы служения. Он был Апостолом³⁰³, Пророком³⁰⁴, Священником³⁰⁵, Епископом³⁰⁶, Диаконом³⁰⁷ и т. д. Христологически понимаемое служение превосходит все категории приоритета, а разделения, которое может быть создано актом посвящения и «отделения».

Другим фундаментальным следствием является то, что нет в Церкви служения, которое может быть понятно вне контекста общины. Это не следует объяснять в терминах представительности и делегирования власти, ибо эти термины, являясь в основном юридическими, в конечном итоге ведут к отделению посвященного в сан лица от общины: действовать *от имени* общины означает стоять вне ее, потому что это означает действовать *вместо нее*³⁰⁸. Но то, что именно отрицается этим общинным аспектом, то, что мы хотим здесь выделить, так это то, что нет никакого служения, которое может стоять *вне* или *над* общиной.

Утверждать, что служение принадлежит общине, означает в конечном итоге ставить всю проблему посвящения в сан вне дилеммы выбора между *онтологическим и функциональным*. Долгое время предметом дискуссий являлся вопрос, накладывает ли посвящение в сан нечто неотъемлемое на посвященное в сан лицо, нечто, что составляет его индивидуальную собственность (постоянно или временно), или оно просто наделяет его властью функционировать с определенной целью. В свете евхаристической общины эта дилемма не имеет смысла и вводит в заблуждение, ибо концепция там, как мы уже имели случай подчеркнуть это, является в основном экзистенциальной. Не существует такой *харизмы*, которая может быть *обладаема индивидуально*, как не существует такой *харизмы*, которая могла бы быть мыслима(понимаема) и используется *без(вне) индивидуума*. Как можно понимать это утверждение?

Здесь, я думаю, мы должны искать объяснений в фундаментальных различиях между *индивидуальным и личностным*. В философии³⁰⁹ это различие уже проводилось не раз, но оно редко применялось к богословским предметам, представленным экклезиологией. И, однако, парадокс инкорпорации «многих» в «одного», на чем базируется, как мы уже видели, евхаристическая община и, возможно, вся тайна Церкви, можно понять и объяснить только в категориях *личностного существования*. Индивидуум представляет категорию, которая предполагает разделение и отделение.

«Индивидуальность проявляется путем ее дифференциации от других индивидуальностей»³¹⁰. Личность представляет категорию, которая предполагает единство с другими лицами³¹¹. Евхаристическая община и Церковь вообще как *общение (кинония)* могут быть поняты только в категориях личного существования.

Посвящение на служение в контексте евхаристического общения подразумевает, что «печать Духа Святого», который даруется, не может существовать вне экзистенциальных отношений получателя с общиной. Это не простая функция, осуществляемая вне глубоких связей с этой общиной. Это связь любви³¹², такая, какой является всякий дар Духа, и ее *неизгладимый характер* можно сравнить только с тем, что даруется и обладает любовью. Вне этих экзистенциальных уз с общиной она предназначена умереть, точно также как Дух, Который дарует эту *харизму* однажды и постоянно поддерживает ее, не живет вне этой общины, потому что Он есть эти узы любви. Именно в этом смысле Духом исключительно обладает Церковь³¹³ и что всякое служение есть дар этого Духа.

Все это означает возвышение над разделениями, порождаемыми разнообразием служений и отличительности санов в Церкви. Именно в этом контексте необходимо рассматривать исключительное право епископов на посвящение. Если он стал обладать таким правом, то это произошло в силу того, что он является главой евхаристической общины – *отсюда его невозможность совершать посвящения вне этой общины* – и в силу его роли как того, кто в евхаристии предлагает Богу всю общину. Его исключительное право посвящать в сан, фактически все его существование как епископа, имеет смысл в том, что в нем превосходятся все разделения, включая разделения, связанные со священными санами. Его первичная функция всегда заключается в том, чтобы *кафоличность Церкви проявляла себя в каком-то определенном месте*. Для этого он сам должен быть экзистенциально связан с какой-то общиной. Нет такого служения в Церкви, которое может существовать *абсолютно*.

(5) Следствия такой точки зрения на служение и особенно на епископат для понимания *апостольского преемства* ясны. Говорить об апостольском преемстве как цепочке епископских посвящений, восходящих к апостольским временам, не имея в виду неразрывной связи этих посвящений с общиной, в евхаристическом *синаксисе*, в которой они имеют место, привело бы в итоге к концепции служения *in absoluto*. Но если это не простая случайность, что ранняя Церковь не знала епископских посвящений ни вне евхаристического контекста или без особого упоминания *места*, которому был прикреплен епископ³¹⁴, то мы должны заключить, что нет такого епископского преемства, которое не проходило бы через конкретную общину.

Утверждать, что апостольское преемство проходит через конкретную епископскую общину, означает освобождать свой разум от уз историчности и ставить всю проблему в более широкой, историко-церковной перспективе. Было бы невозможно и неуместно обсуждать здесь проблемы, которые относятся к появлению идеи апостольского преемства в ранней Церкви. Конечно правильно то, что с самого начала эта идея была более связана с попытками воссоздания епископских списков, что означает, что задача в те времена заключалась в том, чтобы доказать целостность, неповрежденность православного учения с помощью строго исторической реконструкции. Но почему *епископских* списков? Епископы являлись не единственными истолкователями православного учения – долгое время их главной функцией не считалась функция учительства³¹⁵ почему бы не использовать список пресвитеров, ведь они фактически считались в то время учителями народа³¹⁶, чтобы доказать существование православия в определенном месте. Почему не делалось никаких попыток создать такие пресвитерские списки? Поднимать и ставить такой вопрос, не означает игнорировать тот факт, что епископы считались – по крайней мере, во время появления идеи апостольского преемства – учителями *par excellence* и в любом случае были теми, кто нес конечную ответственность за православное учение, особенно со времен

давления гностиков на Церковь. Но даже если мы отложим в сторону возможность, что идея апостольского преемства восходит к временам, более ранним, чем середина второго века и необязательно в связи с сохранением православного учения³¹⁷, сам факт, что списки преемства были исключительно епископскими – как и в подобном же случае того же самого периода, то есть при появлении соборов, состав которых был исключительно епископским – показывает, что идея, стоявшая за ними, основывалась на реальности, более широкой, чем забота о сохранении православия или, выражаясь по-другому, забота сохранения православия или, выражаясь по-другому, забота сохранения православия не была изолированной от более широкой реальности жизни Церкви как общины, возлагаемой епископом. Епископы как преемники апостолов были не генераторами идей вроде глав философских школ³¹⁸, не учителями в том смысле, какими были пресвитеры; они были главами общин, всю жизнь и мысль, которую они должны были выражать своим служением. Поэтому их апостольское преемство не следует рассматривать как цепочку индивидуальных актов посвящения или как передачу истин, но как знак и выражение *непрерывности исторической жизни Церкви* в ее целостности, как это реализовывалось в каждой общине.

Такое понимание апостольского преемства объясняет, почему в своем первом появлении эта концепция понималась так конкретно, что акцент делался не на «апостольское преемство»³¹⁹ вообще, а не апостольские «преемства» (во множественном числе)³²⁰, точно как на языке того времени кафоличность Церкви понималась в форме «кафолических Церквей» (множественное число). Фундаментальным следствием этого факта является то, что каждая епископская община отражает в самой себе не только «всю Церковь», но и *все преемство от апостолов*. Действительно, очень многозначительно то, что в то время каждый епископ мыслился как преемник не какого-то данного апостола, *но всех апостолов*³²¹. Это делало каждую епископскую Церковь *полностью апостольской*³²², а каждого епископа –

занимающим *кафедру Петра*³²³. Это означает, что апостольское преемство никогда не может быть результатом *добавления* разных епископских преемств. Коллегия апостолов в своем преемстве не делилась на части, а все епископы вместе – ко всей этой коллегии. Епископская коллегиальность, поэтому представляет не *коллективное* единство, а единство в тождественности, органическое единство. Это есть тождество каждой общины с телом Христовым, выражаемое в исторических терминах через непрерывность апостольского присутствия в *locus apostolicus* каждой епископской общины.

Апостольское преемство представляет собой исторический аспект кафоличности Церкви. Оно служит для того, чтобы соединить историческое с харизматическим и стать выше и над разделениями, вызываемыми временем. В понимании апостольского преемства, вытекающего из евхаристической общины, где прошлое и будущее постигаются через Святой Дух одной и той же реальности настоящего³²⁴, история и время принимаются полностью, а вечная жизнь не противостоит им, а входит в них и превосходит их по мере того, как они воздействуют на предназначение и спасение человека. Таким образом, Церковь открывается во времени тем, чем она является эсхатологически, а именно кафолической Церковью, которая пребывает в истории, как превышение всех разделений в единстве всех во Христе через Святой Дух во славу Бога Христа.

Нижеследующие строки представляют собой попытку рассмотреть концепцию кафоличности Церкви в свете евхаристической общины. Неслучайно, что, усвоив термин «кафолический» из языка Аристотеля³²⁵, первые христиане не концентрировали его, но, вместо того, чтобы говорить о «кафоличности», как это мы делаем сегодня³²⁶, они говорили о «кафолической Церкви» или даже – это более многозначительно – о «кафолических Церквях» во множественном числе³²⁷. Это означает, что мы не можем говорить о «кафоличности» и игнорировать конкретную поместную Церковь.

Уже в книге «Дидахи» в конце первого или в начале второго века была ясно выражена идея, что при совершении Евхаристии Церковь опытно ощущает то, что обетовано относительно *Парусии*, а именно, эсхатологическое единство всех во Христе: «Как этот каравай хлеба был разбросан по всем горам и, будучи собран, стал одним, так пусть и Твоя Церковь будет собрана со всех концов земли в Твоем Царствии»³²⁸. Это убеждение было уместно при применении термина «кафолическая Церковь» к местной общине. Это было ясным указанием, что хотя кафоличность Церкви в конечном итоге является эсхатологической реальностью, ее природа открывается и реалистически осознается здесь *и сейчас* в Евхаристии. Евхаристия, понимается, прежде всего, не как какая-то *вещь* и объективизируемое средство благодати, а как *акт* и *синаксис* поместной Церкви³²⁹, «кафолический» акт «кафолической» Церкви, может, поэтому представлять важность для любой попытки понять кафоличность Церкви.

В следующих строках мы сначала кратко исследуем евхаристическую общину, как она развивалась в первоначальной Церкви, обращая внимание на те аспекты, которые относятся к кафоличности. Затем мы постараемся из этого исследования сделать некоторые общие заключения и выводы относительно нашего обсуждения проблемы кафоличности сегодня.

V. Апостольская непрерывность и преемство

Многие факторы вносят вклад в богословское сознание Православных Церквей в отношении непрерывной связи Церкви с ее апостольским происхождением. Среди этих факторов есть два, которые лежат в самой основе нашей темы. С одной стороны, Православие известно своей верностью *Преданию*. Это приводит к тому, что история приобретает решающее значение в сознании Православных Церквей, которые, таким образом, ориентируются в направлении прошлого с уважением и благоговением. С другой стороны, Православие известно своей центральностью и той важностью, которую она придает богослужению в своей жизни и богословии и это ведет ее к «феофанической» и в некотором смысле к «метаисторической» точке зрения на Церковь³³⁰. В этих двух аспектах православного сознания глубоко заложены семена дуализма, которые легко могли бы превратиться в дихотомию³³¹.

В следующих строках будет сделана попытка посмотреть, как этот дуализм традиционных или исторических и феофанических или метаисторических элементов влияет на осознание непрерывной связи Церкви с апостолами. Эта попытка будет сделана особенно имея в виду тот факт, что следствия этого дуализма также полностью относятся к неправославным Церквям и поэтому связаны с многими проблемами, которые сегодня стоят и перед Восточными и перед Западными Церквями³³². Это происходит потому, что этот дуализм коренится глубоко в *начале* жизни Церкви и постоянно требует творческого синтеза со стороны богословия с тем, чтобы это не могло стать дихотомией.

I. Два подхода, «исторический» и «эсхатологический», к апостольскому преемству

I. В ранних библейских и патристических источниках, которыми мы обладаем, мы можем выявить два основных подхода к непрерывной связи Церкви с апостолами. Каждый из этих двух подходов базируется на соответствующем образе апостолата и несет специфические последствия для богословия и структуры Церкви.

Конечно, справедливо и то, что концепция апостолата в Новом Завете является сложной и чрезвычайно трудно вычлениить различные элементы, из которых она составлена³³³. И, тем не менее, можно четко выделить два образа, используемых для описания природы и роли апостолов. С одной стороны, апостолы характеризуются как лица, которым вверена для выполнения *миссия*. Как таковые, они *посланы* и, таким образом, *рассеяны* в мире. Этим подразумевается, что их рассматривают как *индивидуумов*³³⁴, обладающих благовестьем и властью таким образом, что это напоминает один из иудейских институтов "*шалиах*"³³⁵. Так как аспект, с которого рассматривается апостолат при этом подходе, есть миссия, то термин «апостол» применим таким образом ко всем миссионерам, которые обладают властью и харизмой проповеди, Евангелия³³⁶. Конечно, существуют условия, связанные с употреблением термина «апостол» и все еще не ясно, как эти условия влияют на понятие «апостол» в Новом Завете³³⁷. Но то, что интересует нас здесь, это, что в подходе, порождаемым идеей миссии, апостолы представляют собой *связь* между Христом и Церковью и образуют часть исторического процесса, играющего решающую, а возможно и *нормативную* роль. Таким образом, идея миссии и идея исторического процесса в Новом Завете идут вместе и ведут к схеме непрерывности в линейном направлении: Бог посылает Христа – Христос посылает апостолов – апостолы передают благовесть Христа, устанавливая Церковь и

священнослужителей³³⁸. Мы поэтому можем “назвать этот подход “историческим”.

2. С другой стороны, апостолы рассматриваются как лица, имеющие *эсхатологическую функцию*³³⁹. В этом случае воображение и схемы, используемые для характеристики апостолов, совершенно отличаются от тех, которые используются в том случае, который я назвал “историческим”. Это различие применяется как к самим апостолам, так и к их отношению ко Христу и Церкви. Таким образом, апостолов рассматривают как *коллегию*, а не как отдельных лиц, рассеянных для дел миссии по всему миру. Это различие значительно и соответствует различию между миссией и эсхатологией. Миссия требует *посланничества* во все концы земли, в то время как *эсхата* подразумевает *призывание* рассеянного народа Божия со всех концов земли в одно место³⁴⁰. Апостолов в их эсхатологической функции нельзя представить как индивидуумов; они образуют неделимую коллегию. По этой причине они в основном и первично изображаются как коллегия *Двенадцати* всегда, когда упоминается их эсхатологическая функция³⁴¹. В этом случае отношение апостолов ко Христу и к Церкви выражается по-другому, чем при историческом подходе. Здесь апостолы не следуют за Христом, а *окружают* Его³⁴². И они изображаются не как связь между Христом и Церковью в каком-то историческом процессе, а как основания Церкви в присутствии Царствия Божия здесь и сейчас³⁴³.

Эти два подхода к идее апостольской непрерывности нельзя, конечно, очень упрощать, ибо, как я уже сказал ранее, новозаветная картина концепции апостольства является сложной. Необходимо объяснить, например, место ап. Павла или других апостолов в той эсхатологической картине, которая основывается, прежде всего, на *Двенадцати*³⁴⁴. Но тот факт, что сам ап. Павел – и ап. Лука от его имени – должен был искать способ соединения своего апостольства с апостольством Двенадцати и Иерусалимской Церковью³⁴⁵, показывает, что два подхода, о которых я здесь упоминал, ясно отражались в сознании первоначальной Церкви.

3. Продолжение существования этих двух подходов в послеапостольские времена является очень поучительным для нашей темы. С постепенным исчезновением апостолов Церковь должна была встретиться лицом к лицу с проблемой апостольской непрерывности и выработать способ ее решения. Существующие источники показывают, что и исторический и эсхатологический подходы к проблеме непрерывности в это время сохранялись.

Исторический подход ясно выражен в I Посл. Климента. Схема «Бог посылает Христа – Христос посылает апостолов» становится основой понятия непрерывности с точки зрения исторического процесса: «Апостолы объявили нам благуя весть от Иисуса Христа. Иисус Христос был послан Богом. Таким образом, Христос приходит от Бога, а апостолы – от Христа. Поэтому эта двойная миссия с ее чином приходит от воли Бога»³⁴⁶. Это является точной новозаветной схемой, как я изложил ее ранее, и не ее базисе I *Clement* уточняет **теорию непрерывности**: «Следуя наставлениям нашего Господа Иисуса Христа, полностью убежденные Его воскресением и твердые в своей вере в слово Божие, апостолы отправились силою Святого Духа возвещать повсюду благуя весть о пришествии Царствия Небесного. В разных деревнях и городах они возвещали слово и, таким образом, творили вышеуказанное и устанавливали ἐπισκόπους καὶ διακόνους (епископов и дьяконов) для будущих верующих»³⁴⁷. Это является четко отработанной теорией непрерывности, преемства, базирующейся на историческом подходе. Этот текст широко использовался в связи с идеей апостольского преемства.

Однако, дело обстоит иначе в связи с другим источником того же самого периода, а именно посланиями св. Игнатия Антиохийского. Здесь мы имеем пример эсхатологического подхода к апостольской непрерывности, как я охарактеризовал ранее. Игнатиевский образ Церкви заимствован не из истории, а из эсхатологического состояния собрания Церкви «в том же самом месте»³⁴⁸, чтобы причастовать вечной жизни Бога, как это предлагается миру за евхаристическим столом. Здесь этот образ очень напоминает образ, который мы находим в

Апокалипсисе³⁴⁹, а последствия для отношения Церкви к апостолам очень отличаются от тех, которые мы находим в I Посл. Климента: апостолы являются объединенной коллегией и они окружают Христа в Его Царствии. По этой причине именно в коллегию пресвитеров, окружающих епископа, который восседает «на месте Бога» или является образом Христа³⁵⁰, видит Игнатий образ апостолов³⁵¹. Непрерывность здесь гарантируется и выражается не путем преемства от поколения к поколению и от индивидуума к индивидууму, а в и через собрание Церкви в одном месте, то есть через ее *евхаристическую структуру*. Именно *непрерывность общин и Церквей* составляют и выражают апостольское преемство при таком подходе. Если апостольское преемство понимается просто в терминах истории, то свидетельство св. Игнатия становится просто смущающим – и так оно и было постольку, поскольку эсхатологический подход к проблеме непрерывности почти исчез из наших размышлений³⁵².

Последующая история этих двух подходов к апостольской непрерывности является чрезвычайно интересной, но здесь она нас не интересует. Ссылки на это будут делаться в этом исследовании позднее путем исторических иллюстраций некоторых богословских вопросов. То, что пока было сказано, достаточно, чтобы прояснить тот момент, что в самом начале осознания Церковью непрерывной связи с апостолами – и это относится и к Восточным и к Западным Церквям – были скрыты семена двух подходов к этой непрерывности, «исторического» и «эсхатологического» подхода.

4. Если мы теперь попытаемся глубоко проникнуть в богословскую и эсхатологическую природу этих двух подходов, как они соотносятся с понятием апостольской непрерывности, можно сделать следующие замечания.

Первое замечание следует сделать в связи с понятием самой непрерывности. Что означает «**непрерывность**» в каждом из этих подходов? В историческом подходе главными компонентами непрерывности являются следующие: Прежде всего непрерывность означает *преемство или продолжение во времени*, то есть от прошлого к настоящему в будущее. Это

преемство или продолжение жизни апостольских корней Церкви. Это может иметь место путем *передачи* определенной силы, авторитета и т. д.³⁵³. Это может также происходить путем нормативности, то есть в форме примера для копирования³⁵⁴. Во всяком случае, исторический подход порождает основу *ретроспективной* непрерывности и связи с прошлым. Анамнетическая функция Церкви используется здесь психологическим образом и это ведет к созданию *непрерывности и связи* с прошлым. Церковь вспоминает время, называемое «апостольским»; соотносится ли она с ним через разные средства или путем копирования, возможно, точнее того нормативного периода, фактом остается то, что при таком подходе ее *апостоличность* приходит со *стороны прошлого*. С другой стороны, эсхатологический подход не подразумевает никакого смысла передачи или Нормативности. Здесь *апостоличность* приходит к Церкви со стороны будущего. Именно предвкушение конца, окончательная и конечная природа Церкви открывает ее апостольский характер. Это предвкушение не следует понимать как психологическое свидание. Предлагается не чувство ожидания и надежды, а реальное присутствие *эсхаты* здесь и сейчас. «*Ныне суд миру сему*»³⁵⁵ и сейчас, этим простым движением Иоаннова «*пап*» завершается вся история. Окончателность и завершенность всех вещей является тем, что выдвигает эсхатологический подход в отношении апостолата. Именно *Воскресший Христос* соотносится с апостоличностью, то есть с конечным и окончательным предназначением всего, что существует³⁵⁶.

Все это воздействует на понятие непрерывности более глубоким образом: особенно оно воздействует на христологию и пневматологию в их отношении к апостольскому происхождению Церкви.

При историческом подходе христология неизбежно является главным, что обеспечивает структуру непрерывности.³⁵⁷ Святой Дух является Тем, что *передается*, и Он передается *Христом*. Он есть божественная Сила, Которая дает возможность и право проводить апостолам их миссию. Он также является Тем, Кто порождает ответ на их миссию. Он также является

Вдохновителем и Аниматором в основном *предварительно замысленной структуры*³⁵⁸. При таком подходе пневматология означает «*посланничество*»; Дух есть «посланник» Христа и зависит от Него³⁵⁹. Здесь христология означает само-определяемое событие и таковым же является понятие апостолата. При этом историческом подходе Святой Дух оживляет пред-существующие и само-определяемые события и соотносит их с разными временами и обстоятельствами.

При эсхатологическом подходе, однако дело снова обстоит по-другому. Здесь Дух есть Тот, Кто вносит эсхату в историю³⁶⁰. Он противостоит процессу истории с ее законченностью, с ее изменениями и преобразованиями. Внося в историю эсхатическое, Дух не оживляет предсуществующую структуру; Он творит ее; Он превращает линейную историчность в присутствие. Больше уже невозможно понимать историю просто как «прошлое», то есть применить к ней психологическое и эмпирическое понятие анамнезиса в смысле ретроспективной способности человеческой души. Когда нас посещает эсхата, анамнезис Церкви приобретает **евхаристический парадокс**, который никакое историческое сознание не может когда-либо понять, то есть *память будущего*, как мы находим это в анафоре литургии Иоанна Златоуста: «Поминающе... крест, гроб, воскресение, на небеса восхождение... и славное *Второе Пришествие*..., Твоя от Твоих Тебе приносяще». До тех пор пока Церковь позволяет пневматологии таким образом обуславливать христологию, что превосходит последовательность «вчера – сегодня – завтра», она полностью не отдает должное пневматологии; она будет поработать Дух в линейной *Священной Истории*. И все же Дух есть «Господь», Который превосходит линейную историю, возвышается над ней и обращает историческую непрерывность в присутствие³⁶¹.

Все это показывает, как глубоко все богословие связано с понятием апостольской непрерывности. При **историческом** подходе апостолы важны для Церкви, потому что они связаны с важнейшим историческим событием в прошлом. При **эсхатологическом** подходе апостолы раскрывают и представляют нам не слова керигмы Христа, а реальность и

содержание события Христа. При историческом подходе апостолы являются *творцами* истории, в то время как при эсхатологическом подходе они – *судьи* истории. Соответственно в первом случае Церковь является апостольской, когда она, верно, *передает* апостольское послание (керигму); во втором случае она является апостольской, когда она *прилагает* это к какому-либо историческому контексту (событию) и потом *судит* этот контекст [особым] пророческим образом через видение эсхаты, которую она призвана утверждать. Поэтому, если Церковь должна быть воистину апостольской, она должна быть ориентирована и исторически и эсхатологически; она должна и передавать историю и судить ее, помещая в свете эсхатического.

II. К синтезу «Исторического» и «эсхатологического» подходов.

Все, что, было, сказано ведет, таким образом, к необходимости богословского синтеза исторического и эсхатологического подходов к проблеме непрерывности Церкви с апостолами. Если человек изучает историю богословия на Западе, то он видит, насколько проблематичным является такой синтез. Индивидуалистические и психологические понятия непрерывности определяют западное богословие в разных формах³⁶². Таким образом, когда бы не оказывалась историческая непрерывность проблематичной (например, когда возникала проблема изыскания исторического Иисуса), альтернативной является более или менее неоплатоническое устранение истории, уход в эсхатологию смысла событий³⁶³. На Востоке, с другой стороны, эсхатологический подход очень часто принимал ту же самую форму поиска смысла за счет истории³⁶⁴, в то время как удовлетворение от видения эсхатологического образа Церкви, как это отражается в ее богослужении, имеет тенденцию парализовать в тревожной степени миссионерскую деятельность³⁶⁵.

Говоря, как это я делаю здесь, с точки зрения православной традиции, я вижу возможность синтеза в следующих может быть достигнут этот синтез направлениях:

1. Событие Христа следует рассматривать как *составленное (конституированное) пневматологически*. Я подчеркиваю слово «составленное», потому что мое намерение заключается в том, чтобы показать, что Христос не есть Христос до тех пор, пока Он не является существованием, жизнью в Духе, что означает *эсхатологическое существование*. Такой пневматологический склад христологии подразумевает, с точки зрения онтологии, понимание Христа не в терминах индивидуалитета, который утверждается дистанцированием себя от других индивидуалистов, но в терминах личности, которая подразумевает особенность, установленная в и через *общение*³⁶⁶. Следствиями этого для понимания непрерывности

ясны. В пневматологически посторонней христологии событие никогда не может определяться самим собой, но только как реальность отношений. Именно это позволяет применить ко Христу библейское понятие «корпоративная личность»³⁶⁷: *Христос без Своего тела не есть Христос, а индивидуум худшего типа*. Наша непрерывность, поэтому и связь с событием Христа не определяется последовательностью или ответом, основанном на расстоянии; это скорее непрерывность в терминах *включительности*: Мы – во Христе и именно это ставит Его *перед* нами, делает Его нашим «первородным братом» в Павловом смысле³⁶⁸. Это является парадоксальным, но фундаментальным для понимания нового существования, новой жизни, творимой во Христе. Превосходство Христа над нами³⁶⁹ не является превосходством вроде такого, которое создается нашим индивидуализированным существованием и характеризуемым временной последовательностью; это **приоритет включенности**: включающий выше включенного. Это именно так потому, что включенный уже находится во включающем. Бог как Дух, то есть как общение, является всеобъемлющим существованием, которому сопричастуют без причастия³⁷⁰, в том же самом Духе Божиим Самим Своим составом как Христос в Духе, Христос содержит нас в Себе. Таким образом, Он в Духе содержит, по определению, эсхату, наше конечное предопределение нас самих, какими мы будем; **Он есть эсхатологический Человек** – и все же, позвольте мне повторить, не как что-то индивидуальное, а как Церковь, то есть из-за нашего бытия, включенного в Него. Именно в этом смысле историческое существование во Христе и в Духе становится непрерывностью, которая приходит к нам из будущего, а не через каналы разделенной последовательности времени как то, что мы опытно ощущаем в нашем падшем состоянии. Таким образом, когда эсхата входит в историю в Духе, время освобождается от фрагментации и история приобретает другой смысл.

2. Ясно, что это решающим образом влияет на понятие апостоличности. Если Сам Христос является эсхатологическим Человеком и наша связь с Ним определяется не

последовательностью времени, что подразумевает дистанцию, а концепцией времени, предопределяемой событием общения, то сами апостолы не могут быть включены в самоопределяемое событие в закрытом прошлом. Их уникальность не должна определяться в терминах индивидуализированного, временного существования, даже если это существование любезно, так сказать, дает нам нечто от этого события, которым оно исключительно обладает. Это наносит большой вред понятию апостоличности, чтобы мыслить о нем в терминах исторических прерогатив, будь это в форме ключей Петра или в форме проповеди (керигмы). Ибо ключами этими являются ключи Царствия³⁷¹, а керигмой является не норма для объективизации, а Воскресший Христос, то есть живое Лицо; в обоих случаях исторические прерогативы эсхатолизованы. Апостолы продолжают говорить и возвещать Христа в Церкви только потому, что Церковь своим существованием есть живое присутствие Слова Божия как Лица. Таким образом, Церковь, слушая слово апостолов, слушает, так сказать, свой собственный голос, голос, который исходит из самой ее эсхатологической природы, отражая ее собственное эсхатологическое предназначение. Это делает историю Церкви идентичной истории мира и творения в целом. Таким образом, воспоминание, что Церковь основана на апостолах в эсхатологическом смысле, приводит к тому, что Церковь приобретает все конечное экзистенциальное значение как знамение искупленного и спасенного тварного мира. Это делает Церковь, по словам ап. Павла, «судией мира»³⁷², то есть заставляет ее приобретать прерогативу, строго применяемую к апостолам и особенно к Двенадцати в их эсхатологической функции.

3. Если событие Христа и истории вообще пневматологически обусловлены, то опасения, которые могут порождаться таким отождествлением Церкви с Царствием, исчезают. Такие опасения и страхи, которые до некоторой степени являлись реакцией Реформации на средневековую Церковь, оправданы, только если это отождествление порождается тем, что мы называем здесь историческим

подходом к апостоличности, что, по-видимому, являлось подходом средневековой Церкви. Но в пневматологическом обусловливании истории эсхатологией это отождествление не представляет какой-то опасности. Причина в том, что это происходит *эпиклетически*. Эпиклетический аспект непрерывности представляет фундаментальный момент в том, что я пытаюсь сказать здесь, и следует подчеркнуть его следствия. В эпиклетическом контексте история сама по себе перестает быть гарантом надежности и уверенности. Эсхатологически *эпиклезис* означает, что Церковь *просит от Бога то, что она исторически уже получила во Христе, как если бы она не получила этого вообще*, то есть если бы история не имела значения сама по себе. Это включает ее непрерывность с апостолами во всех ее формах. Как в евхаристии слова установления сами по себе не могут быть гарантией без Духа, хотя то, что Дух делает, есть ни что иное как доказательство истинности слов Христа. «Сие есть Мое Тело», то есть подтверждает историю, так и в своей апостоличности Церковь нуждается в том, чтобы снова и снова установить Пятидесятичную сцену каждый раз, когда она хочет утвердить апостоличность. Апостолы получили Дух от воскресшего Христа и в Пятидесятницу были крещены в Нем и все же, когда они избрали семерых³⁷³, они призывали Его снова³⁷⁴. Любой, кто мыслит с точки зрения исторической непрерывности, должен серьезно задать вопрос: Какой смысл имеет это повторное призывание Духа, если исторический подход к апостольской непрерывности должен быть принят чисто и просто? Эпиклетическая жизнь Церкви показывает только одно: Что она не может найти уверенности ни в какой исторической гарантии как таковой – будь это служение, или слово, или таинство, или даже Сам исторический Христос. Ее постоянная зависимость от Духа доказывает, что ее история должна быть постоянно эсхатологической. В то же самое время тот факт, что Дух указывает на Христа, равным образом показывает, что историю не следует отрицать. «Дух дышит, где хочет»³⁷⁵, но мы знаем, что Он возжелает дышать в

направлении Христа³⁷⁶. Эсхатология и история, таким образом, не несовместимы друг с другом.

4. Поэтому эпиклетическое обусловливание непрерывной связи Церкви с апостолами указывает на возможность синтеза исторического с эсхатологическим понятием непрерывности таким образом, который преодолевает любую неоплатоновскую форму дуализма. Конечно существует напряженность между «уже» и «еще нет» также и в существовании «в Духе». Но эта напряженность не является дуалистической в смысле, что подразумевает несовместимость времени и вечности, истории и эсхатологии в неоплатоновской манере. Воплощение Бога во Христе дает возможность говорить против неоплатоновского дуализма, что история является реальным носителем конечного, самой жизни Бога. История как существование в пространстве и времени предлагает во Христе возможность общения с *эсхатой*. Поэтому напряженность между историей и Царствием не является напряженностью онтологического дуализма. Мы можем охарактеризовать как стремление к *изменению формы*, к преображению. По выражению ап. Павла мы озабочены тем, чтобы обменять настоящую форму на эсхатологическую³⁷⁷, не потому что настоящая менее реальна или менее «онтологична» по своей природе именно то тело, которое мы имеем сейчас, будет воскрешено согласно словам ап. Павла – а потому, что присутствие и активность Антихриста в истории делает настоящую форму существования Церкви недолговечной и причиной страданий³⁷⁸. "Arrabon« (залог) Царствия, которым является присутствие Духа³⁷⁹ в истории, означает именно синтез исторического с эсхатологическим. Этот »arrabon« не подразумевает – как это часто изображается новозаветными богословами – отсутствие эсхатологического в историческом, то есть надежды и ожидания на основе слова обетования. Наоборот, это означает реальное присутствие эсхатологического на основе того факта, что Бог присутствует в историческом и воскресшем Христе. Экклезиологическое значение этого можно проиллюстрировать идеями книги Откровения, в которой Церковь живет в интенсивной эпиклетической атмосфере, содержащей синтез двух

элементов: с одной стороны, уверенность в присутствии Христа на евхаристическом столе и, с другой стороны, возглас Церкви: «Приди, о Господи, приди»³⁸⁰. Когда Церковь живет эпиклетически, она не может не стремиться не жаждать того, чем она уже является. Синтез исторического и эсхатологического в этом эпиклетическом обусловлении истории составляет то, что мы можем правильно – а не в искаженном смысле – назвать *сакраментальной* природой Церкви.

5. Это ведет к рассмотрению практического вопроса: Как может Церковь *фактически* объединить эти два подхода в один синтез? Есть ли в жизни Церкви, какой-то путь, в котором реализуется этот синтез исторического и эсхатологического подходов?

Ранняя Церковь, по-видимому, предлагает ответ на этот вопрос, указывая на Евхаристию. И действительно, в жизни Церкви нет никакого другого опыта, в котором синтез исторического и эсхатологического может быть реализован более полно, чем в Евхаристии. Евхаристия, с другой стороны, является «преданием» (παράδοσις)³⁸¹ и «вспоминанием» (ἀνάμνησις)³⁸². Как таковая, она активизирует историческое сознание Церкви ретроспективным образом. В то же самое время, однако евхаристия является по преимуществу эсхатологическим моментом Церкви *par excellence*, воспоминанием о Царствии, так как она устанавливает сцену для собирания рассеянного народа Божия со всех концов земли в одно место³⁸³, объединяя «многих» в «одно»³⁸⁴ и предлагая ощущение вечной жизни Божией здесь и сейчас³⁸⁵. Поэтому в и через тот же самый опыт *в один и тот же момент* Церковь объединяет в евхаристии два измерения, прошлое и будущее, одновременно как одну нераздельную реальность. Это происходит «сакраментально», то есть в и через исторические и материальные формы, в то время как экзистенциальная напряженность между «уже» и «еще нет» сохраняется³⁸⁶. В сознании древней Церкви это далее подчеркивается путем использования эпиклезиса в евхаристии: «слова установления» и весь анамнетический аспект Церкви ставится в распоряжение Духа, как если бы они не могли составлять сами по себе

достаточную уверенность в присутствии Божию в истории. Это делает евхаристию тем моментом, в котором Церковь реализует, осознает, что ее корни следует искать *одновременно* и в прошлом и в будущем, в истории и *эсхате*.

Результатом признания этой уникальной функции евхаристии в ранней Церкви явилось то, чтобы сделать евхаристию средой и контекстом, в которых могли иметь место основные конкретные проявления апостольской непрерывности³⁸⁷. Эта центральность евхаристии сохраняется в литургической и канонической традиции Православных Церквей, но православное богословие очень часто не считалось с этим, делая, таким образом, проблематичным синтез «исторического» и «эсхатологического».

III. Конкретные следствия для жизни Церкви.

Имея в виду эти значения, мы можем теперь взглянуть на некоторые конкретные следствия этого синтеза для жизни и структуры Церкви. Отношение Церкви к апостолам традиционно включало следующие элементы:

1. *Непрерывность через апостольскую керигму*³⁸⁸. Керигматическая природа апостольской функции может быть понята и в исторических и эсхатологических терминах, но именно синтез этих двух «в Духе» предлагает богословскую перспективу для применения понятия непрерывности, преемства к апостольской керигме. В самом Новом Завете мы можем найти идею «*paradosis/a*» или «*logia*», которые исторически передаются от места к месту и от времени ко времени. И все же именно Дух оживляет слова³⁸⁹ и именно в Духе может иметь смысл керигма Христа³⁹⁰. Апостольская керигма нуждается в том, чтобы ее постоянно помещали в контексте Духа, чтобы быть жизнью, а не просто словами. Она не может быть объективизированной нормой сама по себе, чем-то, что судит общину Церкви свыше или извне³⁹¹. Именно в контексте *кинонии* Духа, которая подразумевает конкретную непрерывность Церкви, керигма апостолов может быть «продолжена» каким-то живым образом.

В течение второго столетия и главным образом благодаря трудам св. Иринея и его защите против гностицизма апостольская керигма, как Ириней подходит к ней в своем «*Эпидиксисе*», стала подразумевать своего рода объективизацию в смысле исторически переданной нормы³⁹². Таким образом, этот исторический подход к апостольской непрерывности угрожает некоторым образом преодолеть эсхатологический. Эта опасность, однако преодолевается в богословии Иринея благодаря двум факторам, которые так сильно представлены в его богословии: пневматология и центральность евхаристии. Церковь следует искать только там, где есть Дух³⁹³, и апостольское предание приходит в Церковь не просто через историю, а как *харизма*³⁹⁴. В то же самое время

истинное и православное учение необходимо синтезировать с евхаристией: «наше учение согласуется с евхаристией, а наша евхаристия – с нашим учением»³⁹⁵. Этот синтез спасал апостольскую кериγму от объективизации при ее передаче в ходе истории. Хотя потребности Церкви в то время делали императивным объективизацию, в определенном смысле, слава Божия, чтобы создать библейский канон и т. д.³⁹⁶ и, таким образом, усилить исторический подход к идее апостольского преемства, эсхатологическая перспектива не была утеряна. Но как можно было сохранить при таких обстоятельствах эсхатологическую перспективу?

Во-первых, уже в богословии греческих Отцов, особенно у св.Афанасия и св.Кирилла Александрийского, идея Логоса Божия как Лица решительно определяла идею Логоса Божия как Слова, сказанного или написанного³⁹⁷. При евхаристическом подходе к этой идее, который характеризовал и этих Отцов и Церковь того времени как единое целое³⁹⁸, это означало, что сказанное или писаное Слово Божие, как оно исторически сформулировано и переведено, становится жизнью и божественным присутствием только в контексте эсхатологической общины. Развивая «литургию слова» как неразрывную часть евхаристической литургии, Церковь делала ничто иное, как эсхатологизировала историческое, то есть делала так, что апостольская кериγма не просто со стороны прошлого, но и одновременно со стороны будущего³⁹⁹. Только тогда, когда проповеданное слово становится идентичным евхаристической плоти, происходит синтез исторического преемства кериγмы с эсхатологическим. Тогда иоанновский менталитет «слово стало плотью» соединяется с иринеевской точкой зрения, что православное учение и евхаристия образуют нераздельное единство.

Православное богословие не полностью извлекает свои заключения из этого. Среди так называемых «консервативных» православных богословов господствует точка зрения, что учение Церкви составляет нечто «неприкасаемое». Это превращает догматы в окаменевшие реликвии прошлого и расширяет пропасть между исторической и эсхатологической

перспективами преемства апостольской керигмы. Изучение ранней Церкви и оценка евхаристической основы учения, однако показывает, что догматы лучше рассматривать как доксологические заявления общины⁴⁰⁰, как «веру переданную святым»⁴⁰¹, постоянно получаемые вновь и вновь сознанием «общины святых» в новых формах опыта и при постоянной открытости к будущему.

2. *Преемство через апостольское служение.* Возможно, ни один другой аспект апостольского преемства не пострадал столь сильно от отсутствия синтеза, который мы обсуждаем здесь, как аспект преемства через служение. Уже в I *Климента*⁴⁰² миссионерство или историческая схема непрерывности подразумевает идею апостольского преемства через институтированное, установленное священнослужение. Ириней еще раз делает служение своего рода нормой для связи, преемства Церкви с апостолами⁴⁰³.

а) Вопрос, который прежде этим поднимается, является более общим, касающимся места, которое может иметь любая форма служения в соответствующем синтезе исторической и эсхатологической перспективе преемства. Самой серьезной проблемой, которую порождает отсутствие такого синтеза, является вопрос, необходимо ли какое-то служение вообще для апостольского преемства, то есть не так уж и непримиримы в конечном итоге эсхатологический и исторический аспекты преемства. Дилемма: «институциональное» против «харизматического», которая сейчас так широко распространена, является истинным продуктом отсутствия такого синтеза.

Одно из самых величайших и исторически необъяснимых несчастий для Церкви наступило тогда, когда (я не знаю, как) самый харизматический из всех актов, а именно посвящение в священный сан, стал считаться не – или даже анти-харизматическим понятием. В этом можно подозревать скрытое влияние неоплатонизма на христианское богословие, возможно, появившееся очень рано в его истории⁴⁰⁴. Но этот исторический вопрос непосредственно здесь нас не интересует. Здесь я хочу подчеркнуть один момент: Если посвящение в сан является

харизматическим событием, то оно должно иметь место в каком-то эсхатологическом контексте. Недостаточно мыслить о посвящении как об исторической передаче апостольства. Посвящение также должно быть движением от эсхатологической окончательности, от призываемого и собираемого, а не просто от рассеянного народа Божия. Следовательно, все посвящения должны были иметь место в эпиклетическом контексте и более того в контексте общины Церкви, собранной ἐπ'ὶ τὸ αὐτό с апостолами, не как отдельными устроителями священнослужения, а как с предстательствующей коллегией. Именно по этой причине не только все харизматические проявления в первоначальных Павловых Церквях имели место во время евхаристических собраний⁴⁰⁵, но и, как это подразумевается в *«Дидахи»*⁴⁰⁶ и ясно свидетельствуется в *»Апостольском Предании»* Ипполита⁴⁰⁷, посвящение в сан в древней Церкви имело место в том же самом контексте. Значение совершения посвящения в евхаристическом контексте заключается в том, что таким путем так называемое «институциональное» не представляет самоопределяемую норму. Если для посвящения постоянно требуется эпиклезис Духа в контексте эсхатологической общины, то отсюда следует, что не институт как таковой определяет и актуализирует преемство с апостолами. Тот факт, что каждое посвящение в сан должно иметь место в евхаристическом контексте – а не в личном кабинете епископа – ясно показывает, что историческое или институциональное преемство, должно быть, обусловлено эсхатологической общиной, собравшейся вместе. Это подразумевает, что фактически все саны Церкви являются сопричастниками апостольского преемства, которое реализуется через акт посвящения. В то время как историческая схема преемства может привести к сакраментализму в посвящении путем ограничения апостольского преемства так называемым посвященным в сан служением, эсхатологический подход ведет к заключению, что для того, чтобы апостольское преемство имело место, неотъемлемым является сан, чин крещеного мирянина. Поэтому Церковь соотносится с

апостолами не только через посвящение, но и через крещение⁴⁰⁸.

б) Имея в виду эти замечания, мы теперь можем рассмотреть тот смысл, который епископское апостольское преемство может иметь для православного богословия. При историческом подходе к преемству, епископ может быть выделен из Церкви в качестве индивидуума, обладающего полнотой апостольства, которое он затем передает другим через посвящение в сан. Таким образом, можно говорить о «существенно важном» служении, от которого происходят все остальные служения. Интересно, что когда группа английских богословов опубликовала несколько лет тому назад такой тезис⁴⁰⁹, то идея, которая оказывалась подходящей для поддержки этого тезиса (из Нового Завета), была идеей апостольства в терминах «шалиах». Далее это поддерживает мой аргумент, что миссионерская схема ведет к индивидуализации апостолата. Но как доказывал А. Эрхард⁴¹⁰, идея "шалиах" не представляет ценности для целей установления епископского преемства в ранней Церкви. Вместо этого он выдвигает тезис, что составление первых епископских списков было вдохновлено списками иудейских первосвященников, и отмечает, что списки преемства Евсевия начинаются с *Иакова*, а не с какого-то другого апостола⁴¹¹. Если принять этот тезис, то существует ясное указание, что то, что мы называем моделью структуры Иерусалимской Церкви, являлось решающим для возникновения епископского апостольского преемства. Следовательно, мы можем охарактеризовать епископское преемство как преемство Церкви не с отдельным апостолом, а с апостольской коллегией в целом⁴¹² и общиной Церкви в ее эсхатологическом обрамлении⁴¹³.

Теперь, если в дополнение к аргументу Эрхарда мы примем в расчет другие свидетельства из древней Церкви, то мы сможем проиллюстрировать этот тезис еще больше.

Несмотря на неясности, которые окружают происхождение и раннее развитие епископского служения, кажется возможным различить два разных способа понимания функций епископа в

то время. С одной стороны, его рассматривали как «со-пресвитера», то есть одного – предположительно первого – из коллегии пресвитеров⁴¹⁴. С другой стороны, он рассматривался как тип Иакова, брата Христова⁴¹⁵, как образ Христа; эту идею мы находим у Игнатия и в других документах того времени⁴¹⁶. Естественно в результате это привело к двойному образу, который впервые мы встречаем четко у Ипполита» епископ как *alter Christus* и *alter apostolus*.

Стоит на момент остановиться на свидетельстве Ипполита, потому что он, по моему мнению, является первым, кто предложил синтез образов епископата, о котором я только что упомянул. Этот Ипполитов синтез приобретает особое значение для нашей темы, так как он, по-видимому, соответствует синтезу исторических и эсхатологических перспектив апостольского преемства. Анализ точек зрения на епископство, подразумеваемых в «Апостольском Предании», ведет к следующим наблюдениям:

I. Епископ есть одновременно и образ Христа и образ апостолов⁴¹⁷. Это сочетание двух образов является решающим для истории концепции апостольского преемства с точки зрения синтеза исторических и эсхатологических перспектив.

II. Пресвитериум понимается, как *коллегия* и его функция относится к функциям советования и управления⁴¹⁸. Это означает, что христологический образ сохраняется за епископом, который только один как Христос может *дать* служение⁴¹⁹, в то время как пресвитеры окружают и сопровождают его при этом «дарование»⁴²⁰. Следствием этого является то, что апостольское преемство реализуется через епископа, не как индивидуума, но в том, что он действует в окружении и сослужении коллегии пресвитеров. Это способ сохранения равновесия между образами епископа как *alter Christus* и *alter apostolus*.

III. Более того, все это предполагает собрание всей общины *ἐπὶ τὸ αὐτό* для осуществления всех функций епископства (например, посвящения в сан), которые относятся к продолжению апостольского служения⁴²¹. Контекстом должен быть контекст синтеза истории и эсхатологии, предлагаемой

евхаристией. Именно по этой причине евхаристия является нераздельным контекстом посвящения в сан.

Самым решительным образом следует отметить и подчеркнуть вывод, вытекающий из этого Ипполитова синтеза. *Апостольское преемство через епископат является сущностно преемством структуры Церкви.* Конкретные соединения этого ясны: твердо придерживаясь апостольского преемства, Церковь не изолирует епископат от остальной части санов Церкви (включая мирян), а наоборот, она делает их абсолютно зависимыми от них, точно также как и они абсолютно зависимы от них. Именно неправильная идея преемства ломает эту взаимозависимость санов, ибо без завершенной структуры общины эсхатологическая перспектива, то есть собирание рассеянного народа Божия, полностью исчезает. Мы тогда остаемся с чисто историческим подходом к преемству, сопровождаемому понятиями сакраментализма, юридического *potestas* и всеми проблемами, которые они влекут за собой. При полном синтезе исторической и эсхатологической перспектив епископское преемство становится неотъемлемым только потому, что через это становится ясным, что именно вся община Церкви воплощает апостольское преемство.

То, что епископа следует понимать как часть структуры общины, а не как индивидуума, можно видеть в том, как его посвящение и власть юрисдикции до сих пор обусловливается литургически и канонически, по крайней мере, на Востоке. Таким образом: (I) ни один епископ не может быть посвящен без указания названия его общины *в самой молитве посвящения*⁴²². Сегодня это применяется даже к посвящению титулярного (викарного) епископа⁴²³ 94. Это особенно важно на Востоке, где власть юрисдикции никогда не считалась независимой от молитвы посвящения в сан⁴²⁴. (II) Это подчеркивается значительной канонической оговоркой, существующей на Востоке и сейчас, хотя без осознания смысла, а именно, что только епископы, которые являются главами действующих общин, могут участвовать в работе соборов. Из этого, очевидно, что *charisma veritatis* епископа не есть индивидуальное обладание, передаваемое через посвящение, но связано со

всей общиной⁴²⁵. В епископском преемстве, поэтому мы имеем в основном преемство общин. Все это помогает нам ответить на исторический вопрос, который имеет очень важные следствия для экклезиологии: Почему Церковь избрала епископа в качестве инструмента апостольского преемства? Почему, например, не было никаких списков преемства пресвитеров? Если исторической задачей Церкви являлась передача апостольского учения, то естественным было бы осуществлять эту передачу через пресвитеров, которые фактически имели обязанность и задачу именно учительства по вопросам веры в то время⁴²⁶. И действительно, любая форма исторической передачи апостольских функций могла быть реализована через другие служения, не относящиеся к епископским⁴²⁷. Именно тогда, когда апостольское служение начинают понимать как преемство *структуры* и как преемство *общин*, епископский характер апостольского преемства приобретает свою уникальность. Но элемент «структуры» и «общины» возникает только тогда, когда эсхатологическая перспектива, как мы ее охарактеризовали здесь, решающим образом влияет на наше понимание апостольского преемства.

в) Если мы придем к пониманию важности епископского преемства через идею преемства *структуры*, то мы сможем оценить традиционную задачу епископа как единственного посвятителея в сан⁴²⁸. Благодаря своему месту в структуре общины, особенно в ее евхаристической форме, епископ является тем, через кого должны проходить все харизматические проявления Церкви с тем, чтобы они могли быть проявлениями не индивидуализма, а *кинонии* Духа и общины, порождаемой этим. Экстраординарные или (как они называются сегодня) «харизматические» служения имеют свое место в Церкви и их следует поощрять. Но если они являются только частями структуры общины, то тогда они не подвергаются опасности стать своего рода индивидуалистическими проявлениями, с которыми так энергично боролся ап. Павел в Коринфе. Эти экстраординарные служения, поэтому становятся неразрывными частями апостольского преемства в синтезе, который я излагаю здесь,

если они идут через епископа, в котором конвертируется вся структура и «многие» становятся «одним» в какой-то данной существующей среде.

г) Мы можем теперь рассмотреть вопрос об отношении Церкви с апостолами на другом уровне, более широком, чем местная община. Одним из естественных последствий исторического подхода к проблеме последствий исторического подхода к проблеме апостольского преемства является то, что через него приобретает особое значение *основание церквей*. Это, как мы уже отмечали, образует неразрывную часть теории преемства, разработанную в «I Климент.», и связанную с идеей миссии и передачи апостольской керигмы. Это естественно ведет к важности Церквей, которые могут претендовать на апостольское основание и происхождение. Если какой-то апостол проповедовал или даже умер в пределах, какой-то данной Церкви, то эта Церковь могла претендовать на особый авторитет в отношении апостольского преемства.

Аргумент особого авторитета апостольских кафедр очень часто использовался в ходе второго столетия⁴²⁹ и после этого⁴³⁰. Здесь интересует нас то, что этот аргумент может иметь смысл, только, если апостолов рассматривать как индивидуумов, разбросанных в мире в качестве миссионеров – что является именно тем, о чем гласит исторический подход, как я объясняю здесь⁴³¹. Но что происходит, если в эту картину входит эсхатологическая перспектива и апостолы рассматриваются как коллегия, окружающая Христа?

Первым богословом, о котором я знаю, что он решающим образом изменил как схему Игнатия, так и ипполитов синтез, чтобы разрешить эту проблему, был св.Киприан. С Киприаном эсхатологический образ апостольской коллегии, окружающей Христа, образ, который применялся Игнатием и Ипполитом к структуре поместной Церкви (епископ, окруженный пресвитерами) изменяется, чтобы стать образом апостольской коллегии, окружающей свою главу, *св.Петра*. Таким образом, для него каждый епископский престол не является (как это являлось для Игнатия) «местом Божиим» или Христа, а *cathedra Petri*. Значение этого изменения заключается в том, что теперь

мы можем говорить об *unus episcopatus*, рассеянном по всей земле, во главе с Петром как их главы⁴³². Это ведет к концепции епископской коллегиальности в том виде, как это сейчас принято в римо-католическом богословии.

Следствия этой киприановой точки зрения настолько важны, что они требуют серьезного размышления. Как следует понимать эту точку зрения в синтезе исторической и эсхатологической перспектив апостольского преемства?

Прежде всего, следует отметить, что для св.Киприана каждая епископская кафедра является *cathedra Petri*⁴³³. Это многозначительно, так как этим подразумевается, что точка зрения Игнатия на неделимость апостольской коллегии в ее эсхатологической природе, как это проявляется в евхаристии, полностью сохраняется для каждой епископской Церкви⁴³⁴. Поэтому неправильно вводить универсалистические идеи в экклезиологию Киприана⁴³⁵. Однако по этой точке зрения имеются два базовых элемента, которые решающим образом воздействуют на синтез, о котором мы здесь говорим. Во-первых, эта точка зрения ведет к исчезновению христологического образа епископата. Таким образом, это уводит и от Игнатия и от Ипполита. Епископ становится «*alter apostolus*»⁴³⁶ (Петр), а не «*alter Christus*»⁴³⁷. Во-вторых, и как следствие этого, структура местной Церкви перестает отражать Царствие Божие со Христом, окруженным апостолами. Эсхатологическая перспектива, поэтому оказывается в опасности исчезновения из экклезиологии. Мы оказываемся очень близко от идеи апостольского преемства, понимаемого в строго исторических терминах и безотносительно от эсхатологической структуры общины.

И, тем не менее, если мы хотим отдать должное намерению св. Киприана, то мы должны удостовериться, по крайней мере, что, понимая и рассматривая епископа как «*alter Petrus*», мы не растворяем апостольскую коллегию. Это означает, что мы должны воспринимать серьезно применение им образа апостольской коллегии в ее целостности к каждой епископской Церкви. Это сохранило бы существенную часть эсхатологического образа апостольства в структуре Церкви.

Поэтому говоря об «*unus episcopatus*», мы не должны говорить о структуре вне, или над, или независимой от конкретной общины, к которой через посвящение в сан прикреплен каждый епископ.

Это ведет нас к тому пункту, который очень важен для православной точки зрения на апостольское преемство через епископскую коллегия. Для православного богословия – или скорее для православной традиции – решающе важная связь между апостольской коллегией и епископской коллегией находится, структурно говоря, в *посвящении* епископа⁴³⁸. Существует двойное обусловливание каждого епископского посвящения, которое является важным в этом отношении: с одной стороны, как я уже сказал, епископ прикрепляется к определенной общине, с другой стороны, он посвящается, по крайней мере, двумя епископами⁴³⁹. Таким образом, он одновременно связан с апостольской коллегией, как она выражена в его собственной Церкви и в других Церквях. Эта одновременность двух аспектов, поместного и вселенского⁴⁴⁰, защищает идею апостольской коллегии от историзации, которая могла сделать невозможной «феофаническое» откровение и сущностную реализацию эсхатологической структуры Церкви в каждой местной евхаристической общине.

Поэтому роль ап.Петра в апостольском преемстве через епископат не несоответствует, но может быть интегрирована в синтез, о котором я здесь говорю. Это потребовало бы богословской оценки правильных отношений между апостольской коллегией в ее местном и вселенском проявлениях. Такие отношения могут быть только отношениями *идентичности*, так что ни одно из этих проявлений не может иметь приоритета над другими⁴⁴¹ 113. С помощью этого, я думаю, можно отдать должное намерению св. Киприана, и, несмотря на недостатки самой Киприановой точки зрения¹¹⁴, этот момент может предложить сегодня значительные экуменические возможности.⁴⁴²⁴⁴³

Одним из моментов, который, во всяком случае, становится ясным, когда мы помещаем универсальные измерения апостольского преемства в свете синтеза, о котором я говорю

здесь, является то, что мы не можем аргументировать с точки зрения *особых апостольских кафедр*, не разрушая этот синтез. Особый апостольский характер может и должен быть признан во всех тех Церквях, которым приходится иметь исторические связи с одним или более из великих апостолов. Но это не следует смешивать с более глубоким и фундаментальным понятием апостольской преемственности, которая проходит через саму природу и структуру каждой Церкви и относится не просто к исторической, но и эсхатологической перспективе апостольского преемства. В Православных Церквях такие кафедры почитаются и им отдается примат (например, патриархаты и тому подобное), но их никогда не отличали от остальных епископских кафедр с точки зрения сущностной апостольской преемственности, в которой и историческая и эсхатологическая перспективы входят в синтез⁴⁴⁴. Это наблюдение может послужить еще одной иллюстрацией того, как глубоко этот синтез коренится в сознании Православной Церкви.

IV. Выводы для экуменических дискуссий.

Классическая концепция апостольского преемства была сформулирована каким-то односторонним образом. В ней фактически игнорировался фундаментальный библейский образ апостолов, как нераздельной коллегии, окружающей Христа в Его Царствии. И как следствие этого в ней полностью игнорировалась долгая традиция, прочно установленная в ранней Церкви, особенно в Сирии и Палестине (Игнатий Антиохийский, «Дидаскалия», "Апостольские Установления", списки преемственности Евсевия и т.д.), которая применяла этот образ апостолата к понятию апостольского преемства.

В результате классическая концепция апостольского преемства представляет непрерывность с точки зрения исторического процесса. Идеи передачи, нормативности и т.д. стали ключевыми в этой концепции. Преемственность с апостолами стала непостижимой отдельно от понятия линейной истории. Едва ли есть необходимость упоминать проблемы, которые порождают этот односторонний подход. Они все еще с нами в нашем современном экуменическом диалоге.

Моя попытка в этом коротком исследовании заключается в том, чтобы отдать должное традиционному незамечаемому подходу, который я называю «эсхатологическим» – с необходимыми характеристиками, на которые я ссылаюсь. Я сделал это потому, что я верю, что никакое исследование богословского сознания Православных Церквей не может быть проведено соответствующим образом без этого подхода, который, хотя практически отсутствует в богословских руководствах, тем не менее, живо присутствуют в иконологическом и литургическом подходах к тайне Церкви. Поэтому я сделал это, во-первых, потому что православное богословие очень нуждается в том, чтобы ему напомнили об этом. В то же самое время я надеюсь, что экуменический диалог в целом может извлечь какую-то пользу из того, что отдаст должное этому, традиционно игнорируемому подходу.

С первого взгляда эсхатологический образ апостолов, на который я ссылаюсь в этом исследовании, по-видимому, имеет мало общего с *преемством*: можем ли мы говорить об эсхатологических реальностях в терминах преемственности? Ответ является, конечно негативным. Царствие приходит к нам как *посещение и присутствие*; оно не приходит «приметным образом» (Лк.17,20). Синтез поэтому «исторический» и «эсхатологический» перспектив апостоличности не могут удалить напряжение между историей и *эсхатой*. Тем не менее «настоящее» и «преемство» *могут* быть связаны в синтезе. Фактически они *были* связаны в древней Церкви. Этот синтез двух перспектив не есть просто теоретическая конструкция; это – практическая возможность.

Возможным этот синтез делает то, что Царствие Божие всегда присутствует *вместе со структурой*. Те, кто оперирует с дилеммой «институт или событие», могут восстать против такого тезиса, но прежде чем сделать так, они должны дважды подумать. Причина является двухсторонней. Во-первых, нет Царствия Божия вне действия Святого Духа, Который, по определению, является общением. Это означает, что Царствие Божие есть община и это подразумевает структуру, ибо это подразумевает собрание, и основную линию разделения, суд (Мф.25). Во-вторых, нет Царствия Божия, которое не концентрируется на Христе, окруженном апостолами. И это снова подразумевает структуру, *специфичность отношений*, ситуацию, в которой отношения в рамках общины поддаются *определению* и они определяемы не спорно, а *в согласии с эсхатологической природой общины*. Все это означает, что любое указание на присутствие *эсхаты* в истории (Деян.2.17) автоматически подразумевает общение, структурированное определенным образом (Деян.1.12–26 и 2.42). Это уже является синтезом исторических и эсхатологических реальностей.

Каким образом эту структуру, которая возникает из *эсхаты*, можно перевести в конкретные исторические термины? И как этот перевод может происходить без превращения Царствия в простую историю? Именно здесь появляются институты, угрожающие Церкви.

То, как Церковь с самого начала решала эту проблему и, по-моему мнению, всегда будет решать, является единственным способом ее решения. Господь наш, прежде чем покинуть Своих учеников, предложил им своего рода «диаграмму» Царствия, когда Он собрал их вместе в горнице. И Он предложил им не одно «таинство» из «двух» или «семи», не просто воспоминание о Самом Себе, а реальный образ Царствия. По крайней мере, именно так рассматривала это Церковь сначала. Поэтому в евхаристии Церковь находила *структуру Царствия* и именно эту структуру она перевела в свою собственную структуру. В евхаристии «многие» становятся «одним» (1Кор.10.17), народ Божий становится Церковью, будучи призванным из своего рассеяния (ἐκ-κλήσιᾱ) в одно место (ἐπὶ τὸ αὐτό). Через свое приобщение к вечной жизни Троицы, Церковь становится «Телом Христовым», тем телом, в котором побеждается смерть и в силу которого предлагается эсхатологическое единство всех как обетование всему миру. Таким путем Исторический Иисус и эсхатологический Христос становятся одной реальностью и, таким образом, происходит действительный синтез истории и эсхатологии.

Неслучайно поэтому, что евхаристия с самого начала предлагала ранней Церкви а) основную концепцию и рамки ее структуры и б) контекст для сохранения и продолжения этой структуры в истории. Это ведет к реальному синтезу исторического и эсхатологического аспектов в жизни Церкви, не подвергая ее опасности, «институционализма». Ибо евхаристия, вероятно, единственная реальность в Церкви, которая является одновременно и институтом и событием; именно в этом уникально привилегированный, выгодный момент в жизни Церкви эпиклетически приходит Царствие, то есть *без возникновения в качестве выражения исторического процесса, хотя это проявляется через исторические формы*. В этом контексте Церковь соотносится с апостолами, одновременно глядя и вперед и назад, в прошлое и будущее – всегда, однако позволяя эсхатону предопределять историю и ее структуры.

Если этот синтез применить к проблемам, стоящим перед Церквями сегодня, то неизбежно возникают некоторые

фундаментальные пересмотры (старых истин). Во-первых, Церкви должны будут пересмотреть заново любые понятия, которые они, возможно, имели о *производном* служении. Непрерывность апостольского служения перестанет быть идентичной системе каналов. То же самое можно отнести к непрерывности, преемству веры или доктрины. Предание не просто переходит от одного поколения к другому; оно постоянно вновь задействуется и вновь воспринимается в Духе. Это выявит возможность и значение Церкви как *общины* – общины, которая является результатом причастия Духу и основой структуры этой общины, структуры, которая возникает из видения эсхатологической общины как комплекса специфических отношений (служений), в и через которые Дух составляет эту общину.

Таким образом, структура, которая обеспечивает историческую форму преемства Церкви с апостолами, будет предопределяться не просто историей, но и – или, скорее, в конечном итоге эсхатологическим видением Церкви. Историческое наследие прошлого, – на котором так долго настаивала Церковь, а также исторические потребности настоящего (касается социальных проблем и т. д.), – которые, по-видимому, занимают экуменическое движение в наши дни – и то и другое необходимо будет судить этим конечным, *окончательным* судом, предлагаемое видением *эсхаты*, без которого не может существовать никакого реального единства Церкви.

В течение долгого времени Церкви используют критерии единства, выделяя различные *нормы* (то или иное служение, та или иная доктрина и т. д.). И все же каждая такая норма, взятая сама по себе, не может быть лжекритерием. Церковь соотносится с апостолами в и через присутствие в истории эсхатологической общины. Это не является отрицанием истории, ибо именно через исторические формы имеет место это присутствие. Но конечный критерий единства следует искать в вопросе, в какой степени действительная форма служения и благовестия Церкви сегодня – или в любой данный момент времени – отражает присутствие этой эсхатологической

общины. Многие факторы вносят вклад в богословское сознание Православных Церквей в отношении непрерывной связи Церкви с ее апостольским происхождением. Среди этих факторов есть два, которые лежат в самой основе нашей темы. С одной стороны, Православие известно своей верностью *Преданию*. Это приводит к тому, что история приобретает решающее значение в сознании Православных Церквей, которые, таким образом, ориентируются в направлении прошлого с уважением и благоговением. С другой стороны, Православие известно своей центральностью и той важностью, которую она придает богослужению в своей жизни и богословии и это ведет ее к «феофанической» и в некотором смысле к «метаисторической» точке зрения на Церковь⁴⁴⁵. В этих двух аспектах православного сознания глубоко заложены семена дуализма, которые легко могли бы превратиться в дихотомию⁴⁴⁶.

В следующих строках будет сделана попытка посмотреть, как этот дуализм традиционных или исторических и феофанических или метаисторических элементов влияет на осознание непрерывной связи Церкви с апостолами. Эта попытка будет сделана особенно имея в виду тот факт, что следствия этого дуализма также полностью относятся к неправославным Церквям и поэтому связаны с многими проблемами, которые сегодня стоят и перед Восточными и перед Западными Церквями⁴⁴⁷. Это происходит потому, что этот дуализм коренится глубоко в *начале* жизни Церкви и постоянно требует творческого синтеза со стороны богословия с тем, чтобы это не могло стать дихотомией.

VI. Служение и общение

I. Богословская перспектива

Над дискуссиями о священнослужении и посвящении в сан обычно доминировала определенная проблематика, свойственная схоластическому богословию. Некоторые особенности этого богословия⁴⁴⁸ стоят того, чтобы о них упомянуть, ибо они образуют основные компоненты богословской перспективы, в которой обычно рассматривается священнослужение. Во-первых, и к священнослужению и посвящению подходят как к *автономным* субъектам: они рассматриваются полностью в отрыве от христологии или тринитарного богословия. Во-вторых, сама христология рассматривается как автономный субъект, а не как неразрывная часть и тринитарного богословия и экклезиологии. Это ведет и то и другое к христомонистическим тенденциям в понимании лица и служения Христа и – что здесь для нас более многозначительно – к большим трудностям для соотношения служения Церкви со служением Христа. И, наконец, и из-за всего этого к служению и посвящению подходят не с точки зрения *конкретной экклезиальной общины*, а с точки зрения отдельного лица (его «онтологии» или его «функции»).

Богословская перспектива, в которую Церковь во времена греческих Отцов помещала свое служение, не оставляет места для подхода к ней как автономному субъекту. Это можно видеть в том, как это служение должно соотноситься со служением и лицом Христа. Здесь кратко могут быть упомянуты следующие принципы, типичные для греческой патристической традиции.

а) В Церкви нет иного служения кроме служения Христа. Это утверждение, которое, по-видимому, восходит к новозаветной Церкви⁴⁴⁹, понимается Отцами настолько реалистично, что не только дилемма выбора между «*opus operantis*» и «*ex opere operato*» избегается, но и любой другой вопрос, подразумевающий *расстояние* между служением Христа становится неуместным и неправильным, это *отождествление* служения Церкви со служением Христа выходит за рамки богословия Отцов и решающим образом

вторгалось в литургическую жизнь древней Церкви: в евхаристии Христос является не только Тем, Кто предлагается, и Кого воспринимают, но и Тем, *Кто предлагает*⁴⁵⁰. Это отождествление само обязано своим происхождением «мистико-монофизитским» интерпретациям, но тот факт, что это можно найти у таких богословов как св.Иоанн Златоуст, который разделяет антиохийский «приземленный» менталитет, указывает, что оно идет в иных, чем монофизитский мистицизм направлениях, и что нам следует попытаться понять его смысл⁴⁵¹.

б) Отождествление служения Церкви со служением Христа возможно, только если мы позволим *обусловить нашу христологию пневматологически*⁴⁵². Это может случиться, если мы будем понимать тайну Христа как *инициированную* Отцом, Который в действительности посылает Сына, чтобы исполнить и реализовать предвечный план Святой Троицы создать человека и тварное для сопричастия самой жизни Бога. При таком понимании христологии Христа нельзя изолировать от Святого Духа, в Котором Он родился от Девы⁴⁵³, в Котором Он получил возможность служить на земле⁴⁵⁴, в Котором, наконец, и это самое значительное для нашей темы, Он смог теперь служить этому предвечному плану Божию творения *в* или, скорее, *как Церковь*. Поэтому Дух через служение строит Тело Христово *здесь и сейчас, реализуя служение Христа как служение Церкви*.

Значение и смысл этого включает следующее: I) служение Церкви не представляет собой какой-то «промежуточный» период в стадиях Священной истории, но оно существует как выражение *тотальности*, полноты Структуры. Поэтому мы не можем понять природу служения, рассматривая его просто исходя из *прошлого* (служение Христа в Палестине) или *настоящего* (служение как служение потребностям сегодняшнего дня), а исходя также и из *будущего*⁴⁵⁵, а именно как поддерживающего для творения надежду *эсхаты*, сопричастия самой жизни Бога, предложением *предвкушения* этого *здесь и сейчас*; II) отождествление служения Церкви со служением Христа можно видеть в экзистенциальных,

сотериологических терминах, которые имеют глубокие антропологические и космологические следствия. Если сотериология означает, как это было в патристический период, не столько какую-то юридическую реальность, посредством которой даруется прощение за акт непослушания, а скорее реализацию теосиса (обожения) как общение человека – а через него и творения – в самой жизни Троицы, то тогда это отождествление приобретает экзистенциальную важность: служение Церкви осуществляет здесь и сейчас самую спасительную работу Христа, куда входит сама личная жизнь и присутствие Того, Кто спасает⁴⁵⁶.

в) Но устанавливая этот подход к отношениям между служением Христа и служением Церкви, мы сделали нечто фундаментальное для нашего пневматологического понимания служения: вместо того чтобы *сначала* установить в нашем разуме схему “Христос – служение”, а *затем* попытаться выполнить это вместе с действием Святого Духа, мы сделали Дух, *составляющим самих отношений между Христом и служением*. Значение этого для нашего богословия служения представляет первостепенную важность, как мы это увидим в ходе нашего исследования. А в этот момент, когда мы пытаемся установить общую богословскую перспективу, это означает, что существует фундаментальная *взаимозависимость между служением и конкретной общиной Церкви*, когда последняя осуществляется *кинонией* Духа. Методологически это означает, что мы не обладаем никаким иным способом познания того, какова природа служения вне конкретной общины, и что равным образом мы не можем сначала установить нашу идею конкретной общины, а затем взглянуть на служение. Парадокс, который появляется из внимательного изучения текста 1Кор.12, заключается именно в том, что там ап. Павел предлагает «определение» Тела Христова, Церкви, *только с точки зрения служения* (членство Тела равняется харизмате и наоборот). Поэтому наше понимание служения может только удалить от общины, созданной Духом.

Если мы будем иметь это в виду, то мы сможем лучше понять определенные литургические и практические элементы в

посвящении, мимо которых богословы имеют тенденцию проходить, при формулировании своих мнений по поводу служения. Таким образом, согласно древней традиции, общей и для Востока и для Запада, I) все посвящения в сан должны быть связаны с конкретной общиной⁴⁵⁷ и II) все посвящения должны иметь место в контексте евхаристического собрания⁴⁵⁸. И то и другое (к чему можно добавить другие подобные случаи⁴⁵⁹ указывают на тесные взаимоотношения между служением и общиной. Но главным образом второе из них чрезвычайно показательно с точки зрения богословия служения. Почему евхаристическая община, а не любое другое собрание местной Церкви является исключительным контекстом посвящения в сан? Ни один богослов, особенно богослов патристической традиции, не может пройти мимо этого вопроса, не делая его решающим для своей точки зрения на священнослужение⁴⁶⁰. В следующих параграфах этого исследования этот вопрос будет всегда косвенно играть основную роль. Что касается общей богословской перспективы, то следует заметить, что фактически ни одна община, за исключением евхаристической, не реализует и не отражает одновременно все принципы богословской перспективы, которую мы только что очертили. Именно в евхаристии, правильно понимаемой как община, не как «вещь»⁴⁶¹, Христос присутствует здесь и сейчас как Тот, Кто реализует связь Бога с тварным миром как общение с Его жизнью и в сущностной форме конкретной общины, творимой Духом. Таким образом, евхаристическое собрание становится, выражаясь богословски, естественной средой для появления служения, понимаемого в этой более широкой сотериологической перспективе. Теперь мы попытаемся посмотреть, что это означает для специфических аспектов священнослужения и посвящения в сан.

II. Отношенческий(relational) характер священнослужения

При обсуждении темы священнослужения очень часто возникавшие вопросы имеют отношение к тому, как служение *рождается и передается* в Церкви. Эти вопросы подразумевают понимание посвящения в сан как передачу *potestas* (власть – Д.С.) или с или без передачи или дарования определенной *харизмы* или *благодати*. В первом случае благодать снова объективизируется или понимается как *нечто*, чем может *обладать* индивидуум, и что можно передавать⁴⁶².

Ответ, к которому могут привести богословие такие вопросы, неизбежно характеризуется понятием каузальности, причинности. Богословие традиционно разделяется главным образом на следующие два направления, которые образуют два выбора дилеммы, также лежащей в основе современных богословских дискуссий. Эта дилемма состоит в выборе между (I) передачей священнослуженческих *potestas* или благодати через посвящающего священнослужителя как части линейной исторической линии апостольского преемства и (II) пониманием *общины* как обладающей и передающей харизматическую жизнь или *делегирующей власть* посвящаемому лицу. Исторически первый выбор представляет направление, обычно принимаемое так называемым «католическим» богословием служения, в то время как второе связано с идеей «священства всех верующих», как это традиционно понимается в протестантстве. Возрождение в наши дни библейских исследований с их критическим подходом к источникам и их акцентом на отсутствие «епископа» в книгах Нового Завета, неизбежно толкало богословие к выбору второго варианта этой дилеммы⁴⁶³. Но эти источники дают ответы только на вопросы, которые мы ставим, и это делает императивным проверить, так ли неизбежна дилемма, налагаемая нами на эти источники, как традиционно заставляет нас верить в это богословие.

Какой бы полюс вышеупомянутой дилеммы мы не выбрали, мы все же имеем дело с понятием причинности и именно само

это понятие становится сомнительным в свете богословской перспективы данного исследования. Таким образом, вопрос, который следует поставить фундаментально, гласит так: *Есть ли что-то такое, что можно понимать как предшествующее и обуславливающее посвящение в сан в Церкви? Если хранитель или источник служения? Существует ли родовой, общий принцип священнослужения?* (будь то власть посвящающего епископа или «священническая» природа общины) *Как осуществляется служение?* а) Прежде всего, необходимо энергично заявить, что нет такой вещи в Церкви как «не-посвящение» в сан лица. Крещение и особенно конфирмация (или миропомазание) как нераздельный аспект тайны христианской инициации (воцерковления) включают «возложение рук» («миропомазание» в этом отношении является другой формой той же самой вещи). Восток сохранил оба эти аспекта (крещение – конфирмация) не только неразрывно связанными друг с другом, но также и с тем, что следует за этим, а именно с *евхаристией*. Богословское значение этого⁴⁶⁴ заключается в факте, что *этим раскрывается природа крещения и конфирмация как в основном являющимся посвящением в сан*, и это помогает нам лучше понять то, что осознает *само посвящение в сан*. Как мы можем видеть уже у Ипполита в «Апостольском Предании»⁴⁶⁵, немедленным и неизбежным результатом крещения и миропомазания являлось то, что новокрещаемый *занимает свое особое «место» в евхаристическом собрании*, то есть он *становится мирянином*. То, что этим подразумевается посвящение, ясно из того факта, что крещаемое лицо не просто становится «христианином», а он становится *членом данного "ordo" (сана) в евхаристической общине*. Забыв об этом, уже легко говорить о мирянах как «не-посвященных в сан», и таким образом, приходиться к возможности – засвидетельствованной историей Церкви самым драматическим образом – или превращения мирянина в не необходимый элемент в евхаристической общине (отсюда «частная месса» и вся проблема клерикализма) или превращение его в основу всех «санов», как если бы он сам не был специфически определяемым саном⁴⁶⁶, а общим

источником или принципом (отсюда господствующая точка зрения «священства всех верующих» во всех ее вариациях).

Богословский смысл всего этого заключается в том, что посвящение, то есть *предназначение к какому-то данному «ordo» в общине*, по-видимому, является достаточно парадоксальным потому, что оно не возникает из существовавшей до этого общины, а является актом, *образующим общину*. Первичные к индивидуализму в онтологии, нам трудно мыслить об общине, которая *сначала* не существовала бы сама по себе, а затем *производила* и *обладала служением*⁴⁶⁷. При таком направлении мысли нам кажется естественным говорить об общине *сначала* как о *какой-то единице*, а затем как о *разнообразии служений*. Но в пневматологически обусловленной онтологии фактом является то, что *Святой Дух объединяет только разделением* (1Кор.12.11). Выводом из этого является то, что посвящение, как это видно в случае с крещением, является актом, который *творит общину*, которую, таким образом, начинает понимать как *экзистенциальный, сущностный «locus» конвергенции харизматы* (1Кор.12)⁴⁶⁸.

б) Следуя этим замечаниям, которые иллюстрируют, что в пневматологически понимаемой экклезиологии посвящение в сан не является актом развития и причинности, мы можем лучше понять «одностороннюю» и почти «монофизитскую» точку зрения, выраженную, например, в сочинениях, приписываемых Дионисию Ареопагиту, а именно, что при посвящении в сан епископ посвящает «не своим собственным движением (жестом), но божественным движением...»⁴⁶⁹. Эта точка зрения не имеет ничего общего с монофизитскими тенденциями, обычно приписываемыми этому автору учеными-богословами, но она типична для *эпиклетического* подхода греческих Отцов. Сама литургическая формула посвящения в сан выявляет тот же самый подход в том, что она делает Бога субъектом глагола «посвящать» («Божественная благодать... посвящает»), и (II) требует, чтобы евхаристическое собрание пело «Кирие элеисон» в момент посвящения. Смысл всего этого в том, что посвящение существенно зависит от *молитвы*, а не просто от

объективной передачи благодати. Это следует рассматривать не в обычном понимании молитвы как *помогающей* нам в чем-то, что *мы* делаем, но относя *само это действие* к Самому Богу⁴⁷⁰.

В свете этих замечаний мы можем понять соответствующий смысл других двух частей процедуры посвящения, а именно, *избрание* народом и восклицание одобрения (на Востоке возгласом «аксиос») конгрегацией. Тот факт, что древняя Церковь могла расстаться с частью процедуры выборов мирянами⁴⁷¹ (практика, которую, возможно, нельзя найти во всех религиях) показывает, что несмотря на свою важность, эта часть не могла быть сделана *условием* посвящения, как если бы харизма зависела от решения людей *вне* евхаристической общины. Дело, однако, обстояло по-другому с вопросом об одобрении народом в рамках евхаристического собрания. «Аксиос» как другая форма литургического «аминь»⁴⁷² конгрегации означала участие в посвящении всей общины, точно также как пение «Кириэ элеисон», о чем мы уже говорили. Конечно это не является удовлетворительной интерпретацией для тех, кто ищет «демократической» точки зрения на Церковь. Но «демократия», которая делает общину условием божественного действия обуславливает саму харизматическую природу священнослужения.

Эта *немедленность*, безотлагательность божественного действия при посвящении в сан есть то, что сохраняет харизматическую природу служения. Та же самая непосредственность выражает также отождествление служения Церкви со служением Христа – основной богословский компонент перспективы, которую мы обсуждали в первой части этого исследования. Все это могло бы стать чистым монофизитством, если бы не факт, что все выражается «евхаристическим» образом, то есть в и через конкретную местную общину, которую, однако, следует понимать как нечто, составляемое, образуемое самим событием, которое она составляет. Органическая связь посвящения с этой общиной является, таким образом, ключом ко всему богословию священнослужения: она указывает на божественное действие,

полностью воплощающееся в творение, не завися, однако, от него онтологически⁴⁷³. Без общины или, скорее, без *евхаристической* общины, тварное бытие (будь то человек, или природа, или даже община людей) имеет тенденцию становиться условием для божественной благодати. В евхаристической общине тварное бытие достигает своего полного усыновления не тем, что становится условием для божественной благодати, а тем, что становится обоженным, отдавая себя любви Божией. Именно поэтому служение принадлежит *новому*, а не ветхому *творению*, то есть тварному бытию, которое утверждает себя не тем, что становится условием для любви Божией (это – «старое» грешное бытие), а тем, что перестает быть таким условием⁴⁷⁴. И именно это решительно отличает Церковь от человеческой «демократии».

Если к посвящению подходить таким путем, то мы перестаем рассматривать служение с точки зрения того, *что оно дает* посвящаемому, и оно тогда поддается определению только с точки зрения *тех особых отношений*, в которые оно ставит посвящаемого. Если посвящение рассматривать как составляющую общину и если община, являясь *кинонией* Духа, является по своей природе *единицей отношений*, то служение как *целое* можно рассматривать как комплекс отношений внутри Церкви и в ее отношении к миру. Фактически без понятия «отношение» служение теряет свой характер и харизмы Духа, то есть, части Его «*кинонии*», и служения (*диакония*).

Применяя термин «отношения», чтобы охарактеризовать природу служения, мы не воспринимаем его в смысле абстрактного и логического *relatio*⁴⁷⁵, а воспринимаем его как имеющего глубоко онтологический и сотериологический смысл. В греческой патристической традиции оно в отношении служения могло включать два аспекта: (I) Реальность отношений, которая объединяет саму общину в разделении и путем разделения ее на служения. Св.Максим Исповедник выковывает замечательный термин «соединенное разделение» (*συνδιαίρουμένη*), чтобы показать характер посвящения⁴⁷⁶. И (2) акт, которым Церковь, а через нее человечество и тварный мир, соединяются и приводятся к примирению и спасительным

отношениям с Богом, что реализуется во Христе. В этом смысле служение понимается как «посланчество» (πρεσβεῖα) главным образом в традиции антиохийских Отцов⁴⁷⁷.

Таким образом, именно служение более чем что-то другое придает Церкви реальность *отношений*, то есть тайну любви, отражая здесь и сейчас саму жизнь тринитарного Бога. Так как эта реальность реализуется в рамках этого мира и исторического существования, который в своем сердце все еще несет Крест и должен бороться с присутствием и делами Дьявола, то эта природа *отношений* в Церкви постоянно открывается путем *двойного движения*: (1) как крещальное движение, которое представляет Церковь как общину сущностно «мертвую для этого мира» и, следовательно, отделенную от него, и (2) как евхаристическое движение, которое связывает мир с Богом, «преподнося» его Богу как «анафору»⁴⁷⁸ и принося ему (этому миру) благодати жизни Бога и предвкушение грядущего Царствия. Именно это двустороннее движение природы отношений Церкви заставляет служение реализовать свой характер отношений как движение Церкви и »*ad intra*« (внутри) и »*ad extra*« (во вне).

Если мы посмотрим на историю зарождения и установления различных санов и служений, то мы увидим, как быстро Церковь сконцентрировала посвящение почти исключительно на своих служениях »*ad intra*«. Это развитие начинается так рано – наверняка уже во время св.Игнатия Антиохийского⁴⁷⁹ – и это следует расценивать положительно, а не отрицательно. Ибо главное богословское следствие этого связано с тем фактом, что посвящение соотносится с евхаристической общиной и по этой причине служения или «саны», которые предлагаются структурой этой общины, становятся *решающими* для всех служений. Резервируя посвящения за этими служениями, Церковь, по крайней мере, сохраняла правильный видимый ориентир для своего служения.

Таким образом, эти особые служения (1) мирян, (2) диаконов, (3) пресвитеров и (4) епископов, ясно засвидетельствованные св.Игнатием, стали обязательными служениями Церкви в ее отношении »*ad intra*« в течение всей

истории Церкви до и, возможно, включая Реформацию⁴⁸⁰. Трагедия в отношении этого хода развития заключается в том, что богословие довольно скоро потеряло правильную, соответствующую перспективу, которая предлагается органической связью этих служений со структурой евхаристического собрания и, таким образом, при условии других исторических⁴⁸¹ 34 и богословских⁴⁸² факторов, отношение к этим санам как реальностям отношений, имеющих смысл только в их *взаимозависимости в общине*, был заменен подходом к ним как *индивидуальным служениям* со всеми хорошо известными последствиями для истории Церкви и богословия.

Если характер отношений этих санов пересматривается в свете евхаристической общины, к которой они естественно принадлежат, то, возможно, многие проблемы исчезнут. Это может оказать воздействие главным образом на две сферы богословия служения:

а) Сфера экклезиологического объяснения каждого из основных санов. Рассматривая их как части всей сферы отношений, мы сможем утвердить и оправдать их отличительность и специфичность, и отсюда – их *обязательность*. Миряне, таким образом, станут «*лаосом*», который собирается со всего мира, чтобы реализовать в общине Церкви эсхатологическое единство и спасение сира во Христа. Дяконы, наличие которых причиняет столько смущения богословию священнослужения⁴⁸³ именно потому, что была утеряна их евхаристическая роль, снова приобретает глубокое значение тех, кто несет этот мир (в форме даров и прошений верных) главе евхаристической общины, чтобы возвратить их снова этому миру (в сфере Святого Причастия) как знак нового творения, которое реализуется в приобщении жизни Божией. Пресвитеры снова станут «*синедрионом*» общины, изображая в литургических (как и действительных) терминах важный и утерянный аспект суда, с которыми Церковь соотносится и «*ad intra*» и с миром. И, наконец, епископ перестанет быть всем и становится главой общины, что объединяет ее в самой себе и с другими общинами во времени и пространстве, и это

достаточно важная прерогатива, чтобы дать ему место уникального посвятителю в сан и всякий высший почет, который этим подразумевается; но все это происходит всегда только из-за его *отношения к общине* и во взаимозависимости с представителями остальных санов.

б) Что касается власти и *авторитета*, которые в священнослужении подразумеваются, то восстановление природы отношений в служении в свете евхаристической общины докажет беспочвенность борьбы против «института» – а это проблема, о которой мы слышим сегодня так много – так как это делает «институт» не только полным смысла, но и делает его институтом *отношений*. Власть, будучи связанной со служением, понимаемом как объективизированная служба и как "*potestas*", естественно становится угнетающей и вызывает революционные реакции⁴⁸⁴. С другой стороны, с точки зрения отношений в рамках служения устанавливается как требование самих отношений. Таким образом, Церковь становится *иерархической* в том смысле, в котором Сама Пресвятая Троица является иерархической, то есть в силу *специфичности отношений*⁴⁸⁵. Рассматриваемое таким образом священнослужение порождает степень⁴⁸⁶ чести, движения и истинной именно таким образом, как мы видим это в тринитарном богословии. Являясь отражением самой любви Божией в мире, Церковь отражает именно такого рода власть через и в своем служении. Иерархия и власть таким образом, рождается из отношений, а не из силы («*auctoritas*" или "*potestas*») – будь то «онтологический» или «нравственный» вид силы, власти.

Это ведет нас к рассмотрению служения Церкви *ad extra*. В понятии отношений служения, такого, которое открывается в свете евхаристической общины, «онтология» Церкви сущностно становится обусловленной через ее служение. Это происходит именно в миссионерской жизни Церкви в мире, а более специфично это означает следующее:

а) Служение соотносит Церковь с миром сущностным образом, так что становится невозможным любое разделение между Церковью и миром в форме *дихотомии*. Как это

открывается в евхаристической природе Церкви, мир *воспринимается* общиной и передается снова Спасителю⁴⁸⁷. При евхаристическом подходе мир судится именно будучи *воспринятыми* никак иначе.

б) Миссия Церкви в этом мире, поэтому непостижима с точки зрения отношения «*vis-a-vis*» миру⁴⁸⁸. Характер отношений священнослужения подразумевает, что единственным приемлемым методом миссии для Церкви является *инкаркационный* (воплощенческий) метод: Церковь *соотносится* с миром через и в своем служении, будучи экзистенциально вовлечена в мир. Природу миссии следует искать не в *обращениях* Церкви к миру, а в том, что она полностью *со-страдает* с ним⁴⁸⁹.

в) Но именно все это показывает, что служение Церкви «*ad extra*» должно являться органической частью конкретной местной общины, а не неясной «миссии Церкви» вообще. Значение этого для понимания нами служения «*ad extra*» фундаментально: не может существовать никакой формы служения без того, чтобы не быть органически связанным с конкретной *евхаристической* общиной. Поэтому именно эта природа отношений Церкви делает императивным, чтобы все служения «*ad extra*» проистекали из *евхаристической* общины и, таким образом, по необходимости исходили из рук ее предстоятеля (епископа). Таким образом, они сами становятся евхаристическими или *параевхаристическими* (*para-eucharistic*) формами служения.

г) И, наконец, все это означает, что Церковь должна иметь *разнообразие* таких служений «*ad extra*» согласно потребностям времени и места, в которых она живет. Такие служения всегда будут необходимы для Церкви, которая связана с миром, но они не могут приобретать постоянные формы, будучи всегда зависимыми от потребностей данного места и времени, в которых находится Церковь. С этой точки зрения служения «*ad extra*» отличаются от служений «*ad intra*» в том, что последние являются в основном постоянными⁴⁹⁰, диктуемыми евхаристической структурой Церкви, так как эта

община собирается вместе в своей крещальной
отличительности от этого мира.

III. «Сакраментальный» характер священнослужения

В течение многих веков дискуссии вокруг проблем священнослужения концентрировались на вопросе, налагает ли обряд посвящения в сан на посвящаемое лицо нечто «онтологическое» или просто «функциональное». В широком контексте сакраментального богословия, понимаемого главным образом в терминах «естественного» против «сверхестественного» и благодати как чего-то «данного», «переданного» и «обладаемого»⁴⁹¹, вопрос заключается в том, что посвящение *делает* для посвящаемого человека. Здесь снова подразумевается та же самая онтология объективизации: человек определяется как *индивидуум*; он или «обладает» *чем-то* или нет – в последнем случае он просто *функционирует* или *служит*.

Если, однако, мы имеем в виду отношенческий характер священнослужения, который мы обсуждали в предыдущей части этого исследования, то на наше понимание посвящения будет воздействовать *антропологическая* точка зрения. Точно также как Церковь через служение становится институтом отношений и в самой себе и в ее отношении к миру, так и посвящаемый в сан человек через свое посвящение становится *единицей отношений*. В этом контексте взгляд на посвященного в сан человека как на *индивидуума* разрушает само понятие посвящения. Ибо посвящение в сан, если применить самое ценное различие, предлагаемое современной философией⁴⁹², нацелено именно на то, чтобы сделать человека *личностью*, а не индивидуумом, то есть *эк-статическим* существом, на которого можно смотреть не с точки зрения его «ограничений», а с точки зрения *преодоления* им своей "*инаковости*" и становлении им соотносимым существом. Это показывает, что сам вопрос, следует ли понимать посвящение в «онтологических» или «функциональных» терминах⁴⁹³, не только вводит в заблуждение, но его даже абсолютно невозможно ставить в контексте нашей богословской перспективы в этом исследовании. В свете *кинонии* Святого

Духа посвящение в сан связывает посвященного человека так глубоко и так сущностно с общиной, что в своем новом состоянии после посвящения он не может больше, как священнослужитель, постигаться сам по себе. В этом состоянии существование определяется *общением*, которое квалифицирует и определяет и «онтологию» и «функцию». Таким образом, становится невозможно в этом состоянии заявлять, что человек просто «функционирует», не имея в виду, что на его бытие глубоко и решающе влияет то, что он делает. Точно также становится невозможно подразумевать в этом состоянии, что человек «обладает» чем-то как индивидуум. Можно ли вообще изолировать и объективизировать это состояние, порождаемое любовью, и говорить о чем-то, даруемом этим? Или можно ли говорить, что в состоянии любви человек просто «функционирует»?⁴⁹⁴ Посвящение в сан и священнослужение как общение можно охарактеризовать именно *только* исходя из любви. Это то, что, по-видимому, делает ап. Павел, когда он оказывается в тупике, пытаюсь объяснить тайну харизматической природы Христа⁴⁹⁵.

Если мы освободимся от дилеммы «онтологического» против «функционального», то такие категории мы сможем использовать, чтобы показать то новое состояние, в которое вводит посвящение в сан посвящаемого человека? Имея в виду то, что мы уже сказали ранее, любые категории, которые мы принимаем, должны относиться к типу языка отношений, то есть они должны позволять понимать и говорить о посвященном индивидууме не в самом себе, но как о существе отношений. Категории, употребляемые греческими Отцами, являются, по-видимому, категориями именно такого рода. Мы можем кратко рассмотреть их⁴⁹⁶.

а) Мы уже говорили об антиохийском понимании священнослужения в терминах «посланчества» (πρὸςβεία)⁴⁹⁷. Этот термин ясно указывает на отсутствие любой объективизации харизмы посвящения в сан. Как излагает это Феодор Мопсуэстийский, благодать получаемая священнослужителем при его посвящении в сан, даруется «для тех, кто в ней нуждается»⁴⁹⁸, то есть как дар для других. Это

означает, священнослужитель не нуждается в этой благодати. Дело здесь в том, что ему она нужна именно потому, что он не «обладает» ею, а сам получает ее как член общины. Эта категория «посланчества», особенно любимый св.Иоанном Златоустом термин⁴⁹⁹, настолько загружена дополнительными сотериологическими и экзистенциальными значениями, что не оставляет места ни для объективизации харизмы, ни для снижения ее до уровня простой «функции».

б) Другой разновидностью языка, который легко может привести к «онтологическому» пути, эта та разновидность, которая употребляется главным образом богословами каппадокийской и александрийской традиций. Так, Григорий Нисский говорит о посвящении как о «преображении» (μεταμόρφωσις)⁵⁰⁰, а Кирилл Александрийский – как о «превращении» (μεταστοιχείωσις)⁵⁰¹ посвящаемого. И все же в обоих этих случаях термины всегда употребляются в смысле *сопричастия*: священник получает благодать как часть евхаристической общины⁵⁰², а происходящие изменения, описываются в терминах *чести, славы, достоинства* и т. д.⁵⁰³, то есть в терминах антропологии *обожения*, типичных для александрийской традиции, которая не подразумевает никаких «естественных» изменений, хотя это воздействует на человека в его бытии⁵⁰⁴. Как излагает св.Максим Исповедник в своем замечательном постижении динамизма бытия, посвящение в сан следует рассматривать как часть более широкого христологического движения между Творцом и творением, движения, которое воздействует на бытие, но не статистики, а именно как *движение* и в рамках «космической литургии»⁵⁰⁵.

в) Другим видом языка, употреблявшимся в ранней патристической литературе в связи со священнослужением, является тот, который мы могли бы назвать «*типологическим* языком». Этот язык снова многозначительно указывает в том же самом направлении отношенческого понимания священнослужителя. Мы встречаем такого рода язык уже у св.Игнатия Антиохийского в том, как он говорит о различных санах в Церкви, пользуясь терминами «*typos*» или «*topos*»: например, епископ является «*типом*» (символом) или «*на*

месте» Бога и т.д. Многозначительно отметить, что эта разновидность языка становится возможной только тогда, когда имеешь в виду конкретную евхаристическую общину⁵⁰⁶. Таким образом, посвящение в сан становится тем, что мы пытались охарактеризовать в предыдущей части этой статьи, то есть назначением на определенное место в общине, а посвященный определяется (после посвящения) именно своим местом в общине, которая по своей евхаристической природе отражает само Царствие Божие здесь и сейчас⁵⁰⁷. Именно по этой причине этот типологический язык Игнатия так легко мог найти свой путь в ранних литургических документах, таких как Сирийская «*Didascalia Apostolorum*» и «Апостольские Постановления»⁵⁰⁸.

Чтобы понять это лучше, мы должны соединить это с более явно сотериологическим понятием *αντί* (= вместо), употребляемое Златоустом для характеристики отношений между, например, епископами или священниками и Христом⁵⁰⁹. Этот способ изложения к несчастью сам обязан своим происхождением идее «викария» в юридическом смысле, то есть *предстательство за кого-то, кто отсутствует*. Но его правильный смысл следует искать только в идее предстательства путем причастия, как это подразумевается в библейском образе «корпоративной личности»⁵¹⁰ (например, в «Слуга Божий» или «Сын Человеческий») и так многозначительно употребляется в повествованиях о Вечере Господней в Евангелиях⁵¹¹. Таким образом, посвященное лицо становится «посредником» между человеком и Богом, причем здесь предполагается не установление дистанции между ними, а *соединение* посвященного и с тем и с другим в контексте общины, частью которой он сам является. Именно таким путем постепенное применение термина «*священник*» распространялось на личности Христа, по отношению Которого он только и употребляется в Новом Завете⁵¹², к епископу, по отношению к которому до приблизительно четвертого века он также только и употребляется. Являясь главой евхаристической общины и предлагая своими руками евхаристию – что являлось задачей епископата *по преимуществу* в первые четыре

столетия⁵¹³ – епископ, а позднее и пресвитер именно тогда (что достаточно многозначительно), когда он начал сам предлагать Евхаристию, приобщает титул «священника». Но, как показывает история распространения термина «священник» по отношению к пресвитеру⁵¹⁴, именно особое место в евхаристической общине и *никакая другая причина* объясняли примечание термина «священник» в обоих случаях. Фундаментальным следствием этого является то, что не существует никакого *священства* как *общего и неопределенного* термина, как это стало распространяться в богословии под наименованием «*sacerdotium*» термин, который приобрел почти смысл родового, общего принципа, предсуществующего и передаваемого при посвящении от посвятителя к посвящаемому в сан лицу или от «всех верующих» к одному данному лицу. Истинный и исторически первоначальный смысл этого термина в следующем: как Христос (первосвященник) в Святом Духе становится общиной (Его Тело, Церковь), так и Его священство реализуется и отражается в исторической жизни здесь и сейчас как евхаристическая община, в которой Его «образ» является главой этой общины⁵¹⁵, предлагающий *с и от имени* общины евхаристические дары. Таким образом, сама община становится священнической в смысле текста 1Петр.2.5,9, и все же – и это необходимо подчеркнуть, имея в виду то, что мы сказали в предыдущей части этого документа – не в смысле, что священнический характер общины предшествует посвященному сану «*sacerdos*», не в смысле, что она происходит из него, а в смысле совместности и одновременном собрании *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* *всех санов* общины. Понимая священство таким образом, мы сможем увидеть и понять и то, как сан священника становится отношенческим, становится саном отношений (= место в общине) и одновременно строго *специфичным* и личностным (никакой евхаристической общины без этого *особенного* сана и *никакого смещения санов*)⁵¹⁶.

Подчеркивая отношенческий характер священнослужителя, мы никоим образом не должны полагать, что посвящение в сан ничего не означает *для самого посвящаемого лица*. Конечно – и

это является основным в перспективе этого исследования – любая *изоляция* посвященного в сан лица от остальных членов Тела ведет в результате к его смерти; настолько фундаментальным является отношенческий характер членства в Церкви, что индивидуумы исчезают, как таковые и становятся сопричастниками вечной и истинной жизни только как члены друг друга. Поэтому эсхатологическая судьба любого христианина глубоко зависит от его отношенческого существования в общине святых. И если воскресение христиан является не воскресением индивидуумов, а воскресением общины, тела (I Фесс.4), то же самое справедливо по отношению эсхатологической судьбы харизматы: они все в конце будут определяться любовью, то есть их существований отношений в Телe Христовом (IKор.12–13). Если поэтому вообще возможно говорить о посвященном в сан лице самом по себе, то это мы можем делать только в свете его традиции в Телe.

Вопрос о том, является ли служение только «*cultus praesentis ecclesiae*»⁵¹⁷ или нет, никогда не поднимался на Востоке. Это происходит именно из-за отношенческого или «типологического» подхода, который мы обсуждали здесь ранее: то, что происходит в общине Церкви, особенно в ее евхаристической структуре, имеем смысл только в том, что она является отражением – не в платоновском, а *реальном* смысле⁵¹⁸– общины Царствия Божия. Этот менталитет является настолько фундаментальным, что нет места для малейшего различия между молящейся евхаристической общиной на земле и действительным богопоклонением перед Престолом Божиим⁵¹⁹. Что это означает для самого посвященного в сан лица? Ответ на этот вопрос включает два чрезвычайно деликатных наблюдения, которые, из-за того, что мы философски обусловлены онтологией объективизации, становятся очень трудными для выражения без риска быть неправильно понятыми.

Первое замечание заключается в том, что из-за отношенческой природы посвящения посвященный в сан человек реализует свой сан не в самом себе, а в общине. Таким

образом, если он изолирован от общины, он перестает быть посвященным лицом (любой преданный анафеме или отлученный⁵²⁰ служитель не может считаться священнослужителем)⁵²¹. Тот факт, что в случае его реабилитации это лицо не переосвящается, не означает признание, что он все еще являлся священнослужителем после его отлучения⁵²²; такой онтологизм был бы непостижим, как ясно показывает случай с анафематированным лицом. Практику избежания повторного посвящения в сан скорее следует рассматривать под углом общины, а не индивидуума: община, однажды посвятив кого-то в сан, признает его позицию при принятии его снова и, таким образом, не повторяет богослужение посвящения в сан. Отсутствие перепосвящения в сан не следует рассматривать как проблему онтологического «обладания» харизмой; и это видно из того факта, что Церковь могла *понизить* в сани реабилитированного священнослужителя, как это было в древней Церкви⁵²³, нечто, что было бы неприемлемым для богословия, которое смотрит на священнослужителя как на индивидуума, безотносительно от его места в общине

Второе замечание является более позитивным. Именно благодаря отождествлению евхаристической общины, для которой посвящается в сан человек, с молящейся общиной перед троном Божиим, посвящение в сан не является чем-то, носящим *временной (temporal) характер*, а является *эсхатологической реальностью*. В греческой патристической традиции эсхатологический характер посвящения выражается термином «совершенство» (τελείωσις)⁵²⁴. И снова, это не имеет ничего общего с «естественным» или нравственным совершенством как таковым. Это скорее следует понимать в свете типологического языка св.Игнатия, о котором мы уже говорили, и особенно о «сроке» или «конце» (τέρας), употребляемого св.Максимом Исповедником в связи с посвящением. В понимании св. Максима игнатиева литургическая типология становится, как это обычно бывает у этого Отца Церкви, динамичной: посвящение (включая крещение) реализует движение творения к своему

эсхатологическому концу; евхаристический престол выражает здесь и сейчас эсхатологическую природу, *πέρας*, общины и, через нее и в ней, творения⁵²⁵.

Именно этот смысл эсхатологической важности и значения позволяет применить термин «печать» (*σφραγίς*) по отношению к посвящению. Употреблял ли Восток этот термин в том смысле, что и св.Августин?⁵²⁶ Трудно ответить на этот вопрос, особенно имея в виду тот факт, что весь священнический онтологизм на Западе базировался на понятии «печать», запечатлевать св.Августина. То, что, по-видимому, является истинным по отношению к греческим Отцам, так это тот факт, что они определенно употребляли этот термин для того, чтобы определить миропомазание как посвящение в сан в эсхатологическом смысле: крещаемое лицо *после* своего крещения водой «запечатлевается Святым Духом»⁵²⁷ «для дня искупления». Эта эсхатологическая окончательность делает это *σφραγίς ακατάλυτος*⁵²⁸ или *ἀνεπίχειρητος*⁵²⁹, в этом смысле очень похожим на августиново понятие знака, знамения, с помощью которого Бог в последние дни признает Свое собственное⁵³⁰. Но термин *σφραγίς* никогда не приобретал у греческих Отцов строго онтологический смысл в смысле *πράγμα*; его скорее можно было понимать как *σχέσις*, который обычно *противопоставляется* или понятию *πράγμα*. Если, например, мы тщательно изучим применение *σφραγίς* или *характер* по отношению к лицу Христа (сравн. Евр.1.3) греческими Отцами, то мы ясно заметим это различие: например, для св.Василия Сын в «характере» и *σφραγίς* Отца⁵³¹, но именно «Отец» и «Сын», по крайней мере, для каппадокийского богословия, являются именами не *πράγμα*, а *σχέσις*⁵³². Это увело бы нас очень далеко от того, чтобы объяснить здесь то, что *σχέσις* означает для греческих Отцов. Чтобы избежать, однако неправильного понимания, следует заявить, что это понятие нельзя принимать в смысле какой-то логической абстракции; но оно означает какое-то *данное экзистенциальное состояние бытия* («способ существования»), в котором бытие является *самим собой* (*being... is itself*) и в то же самое время о нем нельзя говорить как о находящемся «в самом себе», но только

как оно «соотносится с» («relates to»). Если мы применим это к священнослужению, то σφραγίς посвящения становится вопросом σχέσις, и все же не без значения, для бытия посвященного лица. В этом смысле ни одно посвященное лицо не может появиться в последние дни перед Богом, претендуя, так сказать, на то, что он никогда не был посвящен. Если любовь будет жить как эсхатологическая квинтэссенция харизмы (I Кор. 13), то посвящение окажется даже еще более ясным и решающим именно потому, что оно является отношенческим⁵³³.

IV. Священнослужение и единство

Священнослужение есть то, что делает церковную общину и посвященное в сан лицо связанными не только друг с другом и этим миром, но и связывает их с *другими общинами, которые существуют или существовали в этом мире*. Грех индивидуализма, который необходимо преодолеть в *кинонии* Духа, является не менее серьезным, если он относится к общине, чем когда он относится к отдельным христианам. Точно также как «*unus christianus nullus christianus*», если вспомнить древнее латинское изречение, также и евхаристическая община, которая намеренно живет в изоляции от остальных общин, не является церковной общиной. Это то, что делает Церковь «кафолической» не только на уровне «здесь и сейчас», но на уровне «*везде и всегда*»⁵³⁴. Священнослужение Церкви должно отражать эту кафоличность путем объединяющего служения и во времени и в пространстве. Евхаристическая природа церковной общины неизбежно указывает в этом направлении, раскрывая каждую данную общину так, что она соотносится со всеми другими общинами несмотря на разделения, вызываемые пространством и временем. Таким образом, евхаристия предлагается не просто на земле, но и перед самым троном Божиим и в общении всех святых, живущих и ушедших, а также во имя «кафолической Церкви в мире»⁵³⁵.

Итак, реализация этих отношений и единства во времени и пространстве должно иметь место таким образом, чтобы не разрушить единство местной общины. Причиной этого является то, что, как только разрушено это единство, вновь появляется индивидуализм. Таким образом, если мы говорим, например, что различие общины в мире могут просто объединиться через любовь или веру своих *отдельных членов*, то мы не только превращаем единство в абстрактный вопрос на уровне субъективных эмоций или верований, но и – что более важно, – мы позволяем христианству постигать самого себя в себе, а не как часть его среды существования здесь и сейчас, то есть в качестве части местной евхаристической общины. Именно по

этой глубокой причине в нашем экклезиологическом мышлении евхаристическая община должна всегда быть и *местной* и всегда иметь приоритет над вселенским единством⁵³⁶.

Если мы признаем, что *эк-статическая* и отношенческая природа местной общины должна реализоваться при сохранении этой общиной своего единства не через своих индивидуальных членов, то это неизбежно ведет нас к особой важности главы каждой местной общины, к епископу⁵³⁷. Роль епископа как видимого центра единства евхаристической общины заключается именно в том, что делает его таким жизненно важным для единства Церквей и в пространстве и во времени. Это происходит в двух формах: *апостольское преемство и соборность*.

Апостольское преемство снова становится проблемой в богословии из-за подхода к священнослужению с точки зрения причинности и объективизированной онтологии. Епископ, получив статус служителя, безотносительно от своего положения в общине, становится согласно богословию апостольского преемства *индивидуумом*, который связан с апостолами через цепь индивидуальных посвящений, и который таким образом, передает другим священнослужителям, ниже его по рангу, благодать и власть из того, что он получил и чем обладает. Эта точка зрения, по мнению представителей Реформации приводит к формализации и институализации священнослужителя, что несовместимо со свободой Духа. Таким образом, или «ребенок выбрасывается вместе с водой» и проблема становится проблемой «иметь» или «не иметь» апостольское преемство, или ей предавался смысл сделать апостольское преемство вопросом верности истине⁵³⁸.

В свете мышления греческих Отцов и цели этого исследования наш подход к этой проблеме должен быть снова подходом через местную общину и отношенческий характер священнослужения. На этой основе можно было бы сделать следующие наблюдения:

а) Епископ наследует апостолам не сам по себе, то есть как индивидуум, но как глава своей общины. То, что это является подходом древней Церкви, видно из следующих фактов: (I)

Каждое епископское посвящение было обусловлено наименованием общины, на которую назначался епископ и не могло быть *абсолютным*. Важным является то, что это наименование общины появляется в *самой молитве рукоположения*⁵³⁹, что означает, что епископ *не* делается *сначала* епископом в общем, смысле, а *затем* назначается или приписывается к какой-то общине, но что это назначение внутренне присуще акту посвящения в сан. Именно по этой причине Восток никогда не отделял право управления или юрисдикции от самого посвящения⁵⁴⁰. II) Апостольское преемство с самого начала было связано с попытками реконструкции списков *епископов*. Тот факт, что эти списки являлись исключительно епископскими и никогда не были, например, пресвитерскими, является многозначительным в том, что они указывают на свойство епископа как главы своей общины, а не как *хранителя* истины в самом себе. Интересно отметить, что в течение первых трех веков, когда эти списки тщательно составлялись, пресвитеры считались учителями народа⁵⁴¹, а епископ мог быть даже «молчаливым» лицом в общине⁵⁴². Конечно, справедливо то, что с середины второго столетия становится сильнее акцент на дидактические функции епископа⁵⁴³, но, тем не менее, всегда глубоко ощущалось, что Церковь – не «школа»⁵⁴⁴ и что преемники апостолов не являлись генераторами идей наподобие глав философских школ или учителей в том же смысле, в каком были пресвитеры. Будучи посвященными в сан в качестве глав своих евхаристических общин, они являлись преемниками апостолов именно как представители этих общин.

Все это означает, что апостольское преемство, в сущности, является делом харизматического отождествления различных общин во времени. *Ретроспективный* аспект, который неизбежно подразумевается в этом (= тождественность с первоначальной апостольской Церковью), не следует, поэтому изолировать ни от *экзистенциального* (= община здесь и сейчас), ни от *ожидаемого* будущего (= будущее общины и сами «последние дни»). Линеарный историзм как объективизированная онтология становится обусловленным

Духом. *Анамнетический* дар евхаристической общины включает именно «воспоминание» не только прошлого, но и будущего в настоящем⁵⁴⁵.

Подобные замечания необходимо сделать и в отношении соборности, то есть единства Церкви в пространстве. Здесь снова нашей отправной точкой является местная община по тем же самым сущностно важным экклезиологическим причинам. Как мы пытались доказать в другом случае⁵⁴⁶, феномен «соборов» нельзя понять исторически отдельно от первоначальной соборности, которая существовала на местном уровне и которая была связана с евхаристической общиной. Большинство древних соборов, если не все, были озабочены проблемами евхаристического общения, главным образом в форме проблемы принятия лиц, отлученных одной Церковью, в общение с другой⁵⁴⁷, или проблемой восстановления прерванного евхаристического собратства⁵⁴⁸. Все это показывает, что ни одна поместная Церковь не может быть Церковью, если она не открыта для общения с остальными Церквями. Раскол между двумя или более Церквями был также нетерпим, как и разделения внутри одной общины, а соборность касалась этого больше, чем что-либо иное⁵⁴⁹.

Факт, что и в этом случае именно епископ становился в основном единственным участником на соборах, следует рассматривать в свете его положения в общине, а не с точки зрения индивидуальной власти и авторитета. То, что это было так, можно видеть из следующих многозначительных фактов: I) Традиция, которая дожила в Восточной Церкви до наших дней, гласит, что *только епархиальные епископы имеют право голосовать на соборе*. Это условие достаточно ясно говорит о том факте, что епископ сам по себе не является членом собора, а является таковым как глава общины. И было бы абсурдом лишить этого права кого-то, кто во всех отношениях является «епископом», но не возглавляющего какую-то общину⁵⁵⁰, если бы это не было той интерпретацией, которую мы здесь даем, а именно, что епископ участвует в соборе только как глава своей общины. II) Никакое решение собора само по себе не является авторитетным, пока оно не *принято* общинами. Вопрос

«принятия» собора является первично широким и сложным и он выходит далеко за рамки нашего этого исследования, чтобы его обсуждать здесь подробно⁵⁵¹. Однако необходимо отметить, что при «индивидуалистическом» понимании апостольского преемства и епископата вообще «принятие» как условие соборности может не иметь никакого логического смысла: если бы епископы принимали решения на том основании, что они обладают этой властью в любом смысле не зависели бы от принятия им народом, если бы, так сказать, не имелась другая крайняя точка и не была бы принята теория, что епископы на соборе имеют право, делегированной их паствой, и поэтому подотчетны ей. В этом последнем случае посвящение в сан как харизматическое явление («*charisma veritatis*» Иринея) не имело бы ничего общего с соборностью. Понятие соборов, с другой стороны, органически связанное с соборностью, неизбежно, когда мы мыслим в терминах соборности как идентичности общин, выраженной в харизматических терминах. Именно по этой причине истинный собор становится таковым только *aposteriori*; это не институт, а событие, в котором участвует вся община, и которое показывает, действует ли ее епископ согласно своей *charisma veritatis* или нет. С точки зрения служения епископата это снова показывает, как отношенческое всегда остается тем, что давно или, скорее реализуется при посвящении в сан⁵⁵².

V. «Действительность» священнослужения

Все, что было сказано до сих пор, ведет нас к вопросу, правильно ли вообще говорить о «действительности» какого-то определенного служения. «Действительность» в основе своей является юридическим термином и он подразумевает, что служение может быть изолировано от остальной части еkkлезиологии и о нем может и будет служить само по себе. Более того, это понятие подразумевает, что могут существовать объективные критерии такие как «вера» или «"историческое апостольское преемство» и т.д., которые могут сформировать нормы для такого суждения. Такой подход имеет тенденцию подрывать тот факт, что все эти «критерии» первоначально образовывали неразрывную и органическую часть конкретной общины, особенно в ее евхаристической форме. Их смысл, поэтому постоянно зависит от их естественного контекста, которым является община. Мы видели, например, как обстоит дело с апостольским преемством. То же самое необходимо помнить в отношении «веры»: «символы» или «исповедания» веры в древней Церкви не являлись автономными заявлениями, каковыми они являются в современных догматических руководствах, а являлись неразрывными частями жизни и особенно богослужения общины; они возникли в качестве крещальных символов и были приняты и снова применялись в качестве исповеданий веры для использования во время евхаристии и при крещении. Великой методологической ошибкой в классических теориях «действительности» поэтому является то, что они имеют тенденцию входить в единство общин через эти критерии, как если бы последние можно было рассматривать прежде и безотносительно от самой общины.

Если, как мы настойчиво указывали в этой статье, мы не изолируем служение от реальности общины, порождаемой *кинонией* Святого Духа, то, что «делает действительным» какое-то определенное служение следует искать не в изолированных и объективизированных «нормах», а в *общине*, к которой

относится это служение. Можно доказать, что община есть что-то, что мы не можем понять и иметь с ней дело и поэтому мы рано или поздно придем к процедуре «критериев». Но придти к определенному суждению, сначала рассматривая общину, существенно отличается от взгляда на общину сквозь очки изолированных «критериев».

Первым и фундаментальным следствием метода рассмотрения сначала общины, а затем критериев является то, что признание служений становится фактически *признанием общин* в сущностном смысле. Таким образом, первостепенным вопросом при рассмотрении другого служения будет иметь вопрос относительно *всей структуры общины*, к которой он принадлежит. Когда мы говорим «структура», мы не имеем в виду определенный институт как таковой, а способ, которым община соотносится с Богом, миром и другими общинами. Крещение, например, следует рассматривать как предпосылку признания служения, ибо оно предопределяет всю структуру общины и способ, которым она соотносится и с Богом и с миром. Таким образом, очевидно, что, по крайней мере, с точки зрения богословской перспективы, которой мы пользуемся в этом исследовании, это фундаментально другой *путь отношения* общины к Богу и миру делает эту общину «неузнаваемой» другими общинами не в юридическом смысле, а сущностно. Это обязано тому факту, что структура и служение Церкви являются не просто делом удобного и эффективного устройства, но и «способами бытия», способами отношений между Богом, Церковью и миром. Разные формы священнослужения могут различаться в разные времена и в разных местах, что они не вводят или не подразумевают различные способы отношения самой Церкви с Богом и миром. Это означает, что различие в форме служения *как таковой* не может предопределять признание служения: история Церкви имеет множество таких примеров. Однако в то же самое время это означает, что не всякая форма служения может подойти для выражения правильного отношения Церкви с Богом и миром. Плюрализм и разнообразие форм служения не могут быть сделаны необходимым следствием экзистенциального и

эсхатологического обусловливания прошлых структур⁵⁵³, обусловливание, на котором мы настаиваем в этом исследовании. Точно также как крещальная *структура* в основе своей не изменяется этим обусловливанием, так в евхаристическую *структуру* следует понимать в том смысле, что она подразумевает нечто постоянное и ее постоянство диктуется именно ее сущностной и эсхатологической природой. Подобным же образом, невозможно уйти от структур, которые выражают отношенческим и эсхатологическим образом идентичность каждой общины с общинами прошлого, особенно первоначальными апостольскими общинами, и с общинами настоящего, означая постоянную открытость будущему⁵⁵⁴. Например, реальной проблемой для структурированных общин современности во главе с епископами или без оных стал бы при таком подходе вопрос, важен ли епископат для праведных отношений Церкви с Богом и миром, то есть, может ли ощущать или нет община с епископатом сущностное тождество с общиной, которая не имеет епископата⁵⁵⁵. Именно в этом смысле признание служения является признанием общины.

Если мы будем следовать этой линии, то, очевидно, что к проблеме «действительности» санов нельзя подходить с точки зрения икономии, как это часто делалось православными богословами. Вся идея «икономии» сама по себе очень затемнена⁵⁵⁶ и ее действительное признание в истории является таким сложным⁵⁵⁷, что становится чрезвычайно трудно использовать ее как принцип при решении проблем «действительности» санов. Но более важным, чем это является тот факт, что «действительность» не есть что-то что, так сказать, милостиво *даруется* тем, кто «имеет», тому, кто не «имеет». Такой подход к священнослужению может снова сделать его объективизированной вещью и может подразумевать неприемлемый принцип, что Церковь может признать сакраментальной реальность, которая фактически не существует⁵⁵⁸. Если, согласно нашему подходу в этом исследовании, признание является не юридическим, а сущностным вопросом и если служение является не вопросом «устройства», а проблемой фундаментальной, отношенческой

природы Церкви, то тогда признание священнослужения выходит за рамки какого-то распределительного подхода. «Икономия» действительно является жизненно важным инструментом в пастырском попечении, особенно для такой Церкви как Православная, которая должна иметь дело с канонами прошлых веков, не приспособленных к современности. Но признание санов является вопросом не строгих канонических правил, а экклезиологии в ее самом полном смысле.

Нашей целью в этом исследовании не является предоставить практические предложения относительно того, как может быть решена проблема «действительности» санов. Другие, возможно, сделают лучшие выводы, чем смогли это сделать мы⁵⁵⁹. Достаточно для объекта нашего исследования является то, чтобы показать, в какие рамки должна быть поставлена эта проблема и какие богословские проблемы она включает. С этой точки зрения наши изыскания в этой работе показывают, что, возможно, необходим пересмотр подхода к проблеме священнослужения. Вместо того чтобы признать существующее у них «саны», разделенные общины нашего времени должны скорее попытаться признать друг друга в качестве экклезиальных *общин*, относящихся к Богу и миру через свои служения таким путем, который подразумевается в тайне Христа и Духа. Это является не проблемой «конфессиональных» соглашений, а более сущностного *сближения*, к которому призывается разделенное Христианство.

VII. Поместная Церковь в аспекте общения

I. Исторические и экклезиологические предпосылки.

Основной экклезиологический принцип, применяемый к понятию поместной Церкви в православной традиции, есть принцип отождествления Церкви с евхаристической общиной. Православная экклезиология базируется на идее, что там, где есть Евхаристия, там и Церковь во всей ее полноте как Тела Христова. Концепция поместной Церкви имеет свое начало в основном в том факте, что Евхаристия совершается в каком-то данном месте и охватывает в силу своей кафоличности *всех* членов Церкви, проживающих в этом месте. Поэтому поместная Церковь имеет свой смысл при сочетании двух экклезиологических принципов:

а) *Кафолическая природа Евхаристии*. Это означает, что каждое евхаристическое собрание должно включать *всех* членов Церкви данного места без всяких различий по возрасту, профессии, полу, расы, языку и т. д.

б) *Географическая природа Евхаристии*, которая означает, что евхаристическое собрание – а через него и Церковь – всегда является общиной *какого-то места* (например, Церковь Фессалоник, Коринфа и т. д., в Посланиях ап. Павла).⁵⁶⁰

Сочетание двух вышеназванных экклезиологических принципов приводит в результате к каноническому правилу, что в каждом месте должно быть одно евхаристическое собрание. Но этот географический принцип неизбежно ставит вопрос, что мы имеем в виду под «местом»: каким образом мы должны определить пределы, какого-то места, которое должно быть базисом только одного евхаристического собрания и, таким образом, одной Церкви? Этот вопрос получает особенное значение, если принимать в расчет сложности развития древней истории. Так как православная традиция формировалась, и экклезиологически и канонически, на основе этого древнего исторического развития, то мы должны это кратко рассмотреть.

Уже в новозаветные времена, по-видимому, существовала тенденция отождествлять ἐκκλησία, или даже ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ с собранием христиан в каком-то определенном городе. Из

изучения особенно Посланий ап. Павла мы приходим к выводу, что почти без исключения слово ἐκκλησία употребляется в единственном числе, когда оно употребляется по отношению к городу, в то время как его употребление во множественном числе всегда связано с географическими районами, большими, чем город. Если это не рассматривать как простую случайность, то становится осмысленным задать такой вопрос: почему ап. Павел *никогда* не употребляет термин «Церковь» во множественном числе, когда ссылается на город? Имея в виду ту конкретность, с которой употребляется слово ἐκκλησία в писаниях ап. Павла, где обычно оно означает действительное собрание верующих (смотри, например, 1Кор.10–14), почти неизбежным является вывод, что имелось только одно такое евхаристическое собрание, которое именовалось ἐκκλησία. Другими словами, мы должны сделать вывод, что древнейшей, известной нам формой поместной Церкви является *Церковь одного города* и что конкретной формой этой Церкви города является собрание, которое собирает *всех* христиан этого географического региона. По-видимому, христианство сначала появилось, как Церковь города и если мы правильно понимаем существующие источники, оно должно было оставаться таковым, по крайней мере, до середины второго столетия.⁵⁶¹

Первое осложнение в отношении принципа: одна Церковь – одна евхаристия – один город, исторически возникает в связи с концепцией κατ' οἶκον ἐκκλησία (домашняя Церковь). Если этот термин фактически означал формирование ἐκκλησία на базе единицы «семья», то тогда перед нами встает проблема определения местной Церкви в не-географическом смысле; перед нами фактически стоит *социологическая* концепция «локальности». В другом месте⁵⁶² я пытался исследовать эту проблему и здесь я могу только повторить свой вывод, что термин κατ' οἶκον ἐκκλησία в Новом Завете не указывает на собрание, в центре которого находится *семья*; он скорее говорит о собрании всех верующих, какого-то города, которые встречаются в качестве *гостей какого-то дома* (смотри Рим.16,23, сравни археологические свидетельства церквей, названных по имени домовладельцев в Риме и т. д.). Кто-то,

возможно, мог даже заявлять, что в то время, возможно, было не более одной такой «домашней Церкви» в каждом городе.⁵⁶³ Если эти выводы являются правильными, то мы можем объяснить, почему нет никаких, достаточно важных свидетельств в связи с организацией древней Церкви, имеющей свои корни в «домашних Церквях». Не только этот факт, но даже название домашней Церкви очень скоро исчезает, не оставляя и следа ситуации, которая могла бы выдвинуть альтернативу отождествления древней поместной Церкви с Церковью города.

Гораздо более серьезным по своим последствиям для концепции поместной Церкви являлось другое развитие в организации древней Церкви, а именно возникновение *прихода* и в его сельской и в его городской форме. Детали исторического развития в отношении этой проблемы здесь нас не интересуют.⁵⁶⁴ Однако критически важным для понимания поместной Церкви в православной традиции является вопрос, мог ли быть приход назван в действительности «поместной Церковью». Сложности возникают из двух основных соображений.

I. *Экклезиологический принцип отождествления Церкви с Евхаристией* или, скорее, с евхаристической общиной. Так как приход является именно евхаристической общиной, то становится почти императивным называть приход ἐκκλησία.

II. *Епископское служение*. Служение епископа в древней Церкви в основе своей является служением предстоятеля евхаристического собрания. Все литургические и канонические элементы в посвящении епископа предполагают в первоначальной ситуации, которая существовала в каждом евхаристическом собрании – и в каждой городской церкви – *одного* епископа (имена всех епископов в древней Церкви, начиная с времен Игнатия Антиохийского, были связаны с каким-то данным *городом*), который был окружен *коллегией* пресвитеров (фактически и он сам был одним из пресвитеров) и долгое время назывался «пресвитером» (сравни Ириней). Появление прихода разрушило эту структуру; это разрушение повлияло не только на епископское служение, но и на служение

пресвитера. Ибо это означало, что с этого времени совершение евхаристии не требовало присутствия пресвитеров как *коллегии* – существенный аспект первоначального смысла существования пресвитериума -, чтобы существовать в качестве поместной Церкви. Таким образом, *отдельного* пресвитера было достаточно, чтобы создать и вести евхаристическое собрание – приход. Можно ли было это собрание назвать «Церковью»?

Ответ на этот вопрос в отношении Православной Церкви исторически был отрицательным. Я лично считаю это счастливым обстоятельством по следующей причине: создание прихода как сконцентрированной вокруг пресвитера единицы *не в первоначальной и экклезиологически правильной форме, которую мы могли бы охарактеризовать как «сконцентрированную вокруг пресвитериума»*, а в смысле *отдельного* пресвитера, действующего в качестве главы евхаристической общины, серьезно повредило экклезиологии в двух отношениях. Во-первых, оно разрушило образ Церкви как общины, в которой все саны необходимы как *составные* элементы. Приход, как он окончательно сформировался в истории, делал излишним и диакона и епископа. (Позднее с появлением частной мессы он сделал излишним даже мирян). С другой стороны, и в результате этого, это привело к пониманию епископа скорее как администратора, чем евхаристического предстоятеля, а пресвитера – как «специалиста по мессе», «священника», таким образом, приведя к средневековому церковному упадку на Западе и к хорошо известной реакции в виде Реформации, как и к серьезной путанице в экклезиальной и канонической жизни самих Восточных Церквей.

Именно по этим причинам мы должны считать соответствующий экклезиальный статус прихода одной из самых фундаментальных проблем в экклезиологии и на Западе и на Востоке. Православная Церковь, по крайней мере, в моем понимании, выбрала точку зрения, что концепция поместной Церкви гарантируется *епископом*, а не пресвитером: поместная Церковь как единица при полном экклезиальном статусе есть *епископская епархия*, а не приход. Поступая так, Православная

Церковь бессознательно осуществила прорыв в своей собственной евхаристической экклезиологии. Потому что теперь больше невозможно уравнивать каждое евхаристическое собрание с местной Церковью. Но в то же самое время делая такой выбор, она дала надежду на восстановление общиной природы местной Церкви, согласно которой местная Церковь может быть названа ἐκκλησία только тогда, когда она является воистину кафедральной, то есть когда она включает а) мирян всех культурных, языковых, социальных и других традиций, живущих в этом месте, и б) всех других санов Церкви как частей одной и той же общины. Таким образом, можно надеяться, что однажды епископ найдет свое соответствующее место, которым является евхаристия, и разрыв в евхаристической экклезиологии, вызванной проблемой «приход-епархия», будет исцелен правильным образом.⁵⁶⁵

С развитием системы митрополий и постепенно системы патриархов в древней Церкви центр «местного» единства переместился от епископской епархии к более крупным географическим единицам, объединяющим епархии какой-то провинции во главе с епископом столицы этой провинции. Такой ход развития, который номинально живет в Православии и в наши дни (некоторые епископы называются «митрополитами», но фактически митрополии как единицы больше не существуют, исчезнув вместе с исчезновением древнеримской или византийской провинцией), в основном не изменил точку зрения на местную Церковь как тождественную епископской епархии. Система митрополий, развиваясь в тесной связи с синодальной практикой древней Церкви, представляла собой «случайный» или «каузальный» вид «локализации» Церкви, совпадая с заседаниями соборов. Когда принцип *«равенства всех епископов по сущности»* стал основной чертой православного канонического правила, то ни митрополиты, ни патриархи никогда не достигали положения глав *отдельных церковных единиц*, представляющих структуры *выше* или *кроме* епископской епархии. Постоянные соборы, конечно, существуют в Православных Церквях, но они никогда не рассматриваются в качестве отдельных церковных «организаций», которые могли

быть названы “местными Церквями”. С развитием в Византии знаменитой теории “*пентархии*” в Православии возникла система, в которой вся *οικοιμενη* состояла из пяти подразделений (патриархатов). Но несмотря на усилия, предпринимаемые некоторыми православными с целью придать патриархатам наименование “поместной Церкви”, принцип равенства всех епископов с точки зрения церковного статуса снова сделал невозможным создание из патриархата особой церковной единицы.⁵⁶⁶

И, наконец, в этом историческом исследовании мы должны упомянуть идею *автокефалии*, под названием которой сегодня главным образом известна Православная Церковь. Принцип автокефалии базируется на современной концепции нации в том виде, как она развивалась в прошлом столетии. Согласно этому принципу Православная Церковь в каждой стране управляется своим собственным собором, без какого-то ни было вмешательства со стороны любой другой Церкви и имеет свою собственную главу (патриарха, архиепископа или митрополита). В нынешнем состоянии богословского смешения (понятий), в котором находится Православие, стало обычным называть эти автокефальные Церкви “поместными Церквями” и, таким образом, очень часто способствуя возможности поглощения епископских епархий единицей, называемой “Автокефальная Церковь”, в такой степени, что она может обходиться без нее (епархии) полностью или с помощью постоянного синода или главы Автокефальной Церкви, причем ни то, ни другое никогда не является истинным представителем всех епархий, поместных Церквей какого-то данного региона.⁵⁶⁷

II. Вопросы относительно современного богословия поместной Церкви.

1. Церковность и локальность.

Термин «поместная Церковь», охватывает два аспекта, соответствующие словам этого термина, ни один из которых не должен рассматриваться в отрыве от другого. Первый аспект это аспект *“локальности”*, другой – *“церковности”*. Если эти два аспекта рассматривать вместе, то вопрос, который постоянно должен возникать, носит следующий, двусторонний характер: что делает Церковь *“локальной, поместной”* и что делает локальную организацию *“Церковью”*? Ибо не всякое собрание христиан автоматически является Церковью и не всякая Церковь по необходимости является *“локальной”*, поместной. Если мы применим перспективу евхаристической экклезиологии к этому вопросу, то мы придем к следующим замечаниям:

а) Церковь является поместной, если спасительное событие Христа берет свои корни, в какой-то данной местной ситуации со всеми ее природными, социальными, культурными и другими особенностями, которые составляют жизнь и мышление народа, живущего в этом месте. Точно также как это происходит в евхаристии, когда люди предлагают Богу в качестве Тела Христова все, что является *“Его собственным”* (плоды земли вместе с продуктами своего собственного повседневного труда), то же самое должно применяться к жизни Церкви, если она является воистину поместной: она должна поглощать и использовать все особенности данной местной ситуации и не налагать на нее чуждую культуру.

б) Но это поглощение и использование местной культуры может сделать Церковь местной, но не обязательно Церковью. Ибо спасительное событие Христа не просто и чисто утверждает человеческую культуру; оно также критично по отношению к ней.⁵⁶⁸ Какие аспекты культуры должны быть исключены из поглощения и использования местной церковью, если она должна быть не просто местной, но и *“Церковью”*? Ответ на этот вопрос зависит от богословия, которого человек придерживается вообще и от приоритетов относительно того, что является существенно важным, а что – нет в православной

вере. Если евхаристической перспективе позволено играть решающую роль в этом случае, то критерии церковности могут быть сведены к не более чем следующему.

Евхаристия есть тот момент в жизни Церкви, где имеет место предвкушение *эсхаты*. *Анамнезис* Христа реализуется не как простое проигрывание прошлого события, но как *анамнезис будущего*,⁵⁶⁹ как эсхатологическое событие. В евхаристии Церковь становится отражением эсхатологической общины Христа, Мессии, образа тринитарной жизни Бога. С точки зрения человеческой жизни это означает главным образом одно: возвышение над всеми разделениями, и природными и социальными, которые держат жизнь этого мира в состоянии дезинтеграции, фрагментации, распада и, отсюда, смерти. Все культуры тем или иным способом сопричастуют этому падшему и разделенному миру и поэтому все они включают элементы, над которыми надо возвыситься. Если Церковь при своей локализации перестает представлять в отношении образ Царствия, то это не Церковь. Равным образом, если евхаристическое собрание не есть такой образ, то это не евхаристия в истинном смысле.⁵⁷⁰

Имея в виду такие сущностные критерии, мы можем поставить такой вопрос: какую конкретную форму должна принять поместная Церковь, чтобы быть и “поместной” и “Церковью”? Здесь становятся существенно важными следующие структурные элементы.

а) Если в данной местности имеются более чем один культурный элемент – как, например, обстоит дело во многих наших современных плюралистических обществах – то Церкви следует предпринять усилия, чтобы добраться до этих элементов через свою миссионерскую деятельность, полностью используя такие элементы в проповеди Евангелия. В этих условиях, возможно, будет необходимо сформировать группы и собрания людей, разделяющих те же самые культурные элементы для дальнейшего углубления понимания Евангелия. То же самое может быть правильным в случаях, где преобладают пастырские, а не просто миссионерские цели. Чтобы удовлетворить потребности людей, которые работают не

в тех местах, где они живут, могут быть образованы подобные собрания, чтобы сообщать Евангелие в данных профессиональных и интеллектуальных или социальных условиях.

б) Эти группы или собрания, сформированные на базе, какой-то данной культуры, класса, профессии или возраста, должны научиться рассматривать себя *не* как Церкви и должны быть научены искать опыт Церкви только в собраниях, где встречаются люди *всех* возрастов, полов, профессий, культур и т. л., ибо это то, что обетовано нам в Евангелиях как Царствие Божие: место, где возвышаются над всеми природными и социальными разделениями. Поскольку Евхаристия считается таким местом – и не только таким – эсхатологически вдохновленным собранием, то ее совершение, должно быть, зарезервировано только для того рода опытного сопереживания. И поскольку Церковь в своей природе отражает это эсхатологическое предназначение, отражаемое в Евхаристии, только такие собрания должны называться “Церковью”. Другие собрания частично соотносятся с Церковью или Евхаристией; они являются продолжением реальности Церкви. Но им недостает элемента кафоличности, который предполагается эсхатологической природой и Церкви и Евхаристии, и поэтому они не могут быть названы Церквями.

в) Такого рода подход к экклезиальности поместной Церкви ставит *географический* аспект локальности в преимущественное положение по сравнению с другими аспектами “локальности”, такими как культура или профессия. Ибо географическое место может служить в качестве общей основы для встречи различных культурных и других элементов “эпи то авто” в том же самом месте – выражение, так многозначительно применяемое в Новом Завете по отношению и к Церкви, и к евхаристии как выражение *географической* локальности. При этом подходе географический аспект локальности, по-видимому, является неотъемлемым элементом концепции локальной, поместной Церкви.

г) Священнослужение такой локальной единицы является необходимым, если должно иметь место это возвышение над

природными и культурными разделениями. Назовет ли кто-то это епископством или как-то иначе, неважно для богословия Церкви. Имея в виду то, что мы только что сказали, необходимым, повидимому, является то, что священнослужение должно быть связано а) с евхаристическим собранием в качестве его главы и б) с данной географической областью. И если только эти два условия соблюдены, служение епископа имеет смысл для экклезиологии.⁵⁷¹ Другие служения в местной единице, такие как пресвитерское и диаконское, становятся существенно важными элементами в зависимости от “типологии” эсхатологической общины, которую считают фундаментальной для какого-то вида богословия.⁵⁷² Но определенно то, что собрание “лаоса” во всей его полноте, то есть во всех ее “локальных” аспектах, является неотъемлемой формой структуры поместной Церкви. Ибо именно это доказывает, что Церковь является “кафолической”. Без какой-то формы “конгрегальности”, нет поместной кафоличности.

2. Локальность и универсальность.

Из того, что было только что сказано, вытекает, что “кафоличность” Церкви не следует сопоставлять с локальностью: это скорее неотъемлемый аспект *локальной поместной Церкви*, окончательный критерий церковности любой поместной организации. Универсальность, вселенскость, однако является другим понятием и конечно может противопоставляться локальности. Каким образом понятие универсальности, вселенскости влияет на наше понятие поместной Церкви?

В природе Евхаристии заключена возможность превосходить не только всякие разделения, имеющие место в рамках местной ситуации, но и само разделение, которое заложено в концепции географии: разделение мира на местные регионы. Точно также как Евхаристия, которая не превосходит всякие разделения в определенной местности, является лже-евхаристией, так и Евхаристия, которая имеет место в сознательной и намеренной изоляции и разделении от других местных общин в мире, не является истинной Евхаристией.⁵⁷³ Отсюда неизбежно вытекает, что поместная Церковь, чтобы быть не только поместной, но и Церковью, должна быть в полном общении с остальными поместными Церквями мира.

Чтобы поместной Церкви быть в полном общении с другими поместными Церквями, должны присутствовать следующие элементы:

а) Чтобы проблемы и заботы всех поместных Церквей были предметом молитвы и активной заботы данной поместной Церкви. Если для какой-то поместной Церкви безразлично, что происходит в остальном мире, то она, конечно же, не Церковь.

б) Чтобы существовала определенная общая база видения и понимания Евангелия и эсхатологической природы Церкви, между какой-то поместной Церковью и остальными поместными Церквями. Это требует от каждой поместной Церкви постоянной бдительности в отношении истинной веры во всех поместных Церквях.

в) Чтобы было обеспечено наличие определенных структур, которые будут содействовать этому общению. В этом пункте становятся необходимыми некоторые дополнительные пояснения.

Если мы не хотим, чтобы локальность Церкви не была поглощена и фактически отрицалась бы элементом универсальности, то необходимо будет проявить самую тщательную заботу, чтобы структуры священнослужения, которые нацелены на содействие общению поместных Церквей, не стали суперструктурой, стоящей над поместной Церковью. Чрезвычайно многозначительным является то, что в ходе всей истории Церкви никогда не было попыток установить супер-локальную Евхаристию или супер-локального епископа. Все Евхаристии и все епископы по своему характеру являются локальными, по крайней мере, в их первоначальном смысле. С евхаристической точки зрения на Церковь это означает, что поместная Церковь, как она была здесь определена ранее, является единственной формой существования Церкви, которая собственно и может быть названа Церковью. Все структуры, нацеленные на содействие универсальности Церкви, создают *сеть общения Церквей, а не какую-то новую форму Церквей.*⁵⁷⁴ Это не только доказано историей, но и покоится на здоровой богословской и сущностной основе. Любая структурная универсализация Церкви до момента создания некоей еkkлезиальной единицы, называемой “вселенская Церковь” как чего-то параллельного или возвышающегося над структурой поместной Церкви, неизбежно вводила бы в концепцию Церкви культурные и другие аспекты, чуждые данному, местному контексту. Культура не может быть единым монолитным универсальным феноменом без некоторого рода наложения одной культуры на другие культуры. Как невозможно мечтать о вселенской, универсальной “христианской культуре”, не отрицая при этом диалектику между историей и эсхатологией, которая является такой центральной, среди прочего, для самой евхаристии. Таким образом, если существует нечто, возвышающееся над культурными разделениями на универсальном уровне – на что действительно должна быть

постоянно нацелена Церковь – то это может иметь место только через локальные ситуации, выражаемые через и в данных поместных Церквях, а не через универсалистские структуры, которые подразумевают какую-то универсальную Церковь. Ибо универсальная Церковь, как единица наряду с поместной Церковью, была бы или культурно разделенная Церковь так как не существует такой вещи как универсальная, вселенская культура или наоборот, она была бы культурно воплощенной каким-то демоническим образом, если она или благословляет, или, прямо и косвенно, налагает на мир какую-то данную культуру.

И, в заключение, все церковные структуры, нацеленные на содействие общению между поместными Церквями (например, синоды, соборы всех форм и т. д.), определенно обладают экклезиальным значением и всегда должны рассматриваться в свете экклезиологии. Но их нельзя считать и рассматривать в качестве форм *Церкви*, не подвергаясь серьезным опасностям, о которых я только что говорил.

3. Поместная Церковь в контексте проблемы разделения.

Нынешнее положение в Церкви более серьезно усложняется тем фактом, что поместную Церковь необходимо рассматривать в контексте конфессиональных разделений. Концепция Церкви как конфессиональной единицы (Православная, Англиканская, Лютеранская и т. д.) исторически является более поздним феноменом и приводит к усложнению церковной ситуации до тревожной степени. Ибо и дополнение к культурному плюрализму мы теперь стоим перед лицом конфессионального плюрализма на местном уровне. Можем ли мы провести параллель и применить то, что мы сказали о возвышении над разделениями по признаку культурной среды и в отношении конфессионального плюрализма? Можем ли мы заявить, что как евхаристия объединяет иудея и грека, мужчину и женщину, черного и белого, так она должна сводить вместе и англианина, и лютеранина, и православного и т. д. и в каком-то определенном, локальном регионе? Фактически это именно то, что подразумевает практику интеркоммьюниона. Хорошо известны возражения православных против этой практики и я не хочу повторить здесь те же самые аргументы. Мне просто хотелось бы поставить два вопроса, касающихся природы поместной Церкви.

а) Имеет ли право конфессиональная единица *per se* считаться Церковью? Если условие церковности следует нераздельно связывать с условием локальности, то ответ будет определенно негативным. Церковь должна воплощать людей, а не идеи или верования. Конфессиональная Церковь является, так сказать, наиболее “развоплощенной” единицей; вот почему ее содержание обычно заимствуется из той или другой из существующих культур, а не из *локальности*, которая критически охватывает все культуры.

б) Можно ли считать какую-то поместную Церковь истинно поместной и истинно Церковью, если она находится в состоянии конфессионального разделения? Это является чрезвычайно

трудным вопросом. Если понятие поместной Церкви со всеми следствиями, о которых мы упоминали здесь, следует принимать в расчет – если, другими словами, Церковь есть истинная Церковь, только если она является локальным событием, воплощающим Христа и проявляющим Царствие в определенном месте – мы должны быть готовы к вопросу экклезиального статуса *конфессиональных* Церквей как таковых и начать действовать на базисе природы поместной Церкви. Этого нельзя сделать за ночь, ибо конфессионализм глубоко укоренился в нашей истории. Но мы должны быть готовы признать, что до тех пор, пока конфессионализм господствует, не может быть никакого реального прогресса в направлении церковного единства. Принятие реальности поместной Церкви и ее богословия более серьезно, чем мы делали до сих пор, может оказаться чрезвычайно важным для экуменического движения.

Примечания

¹ - Самое категорическое, хотя, несомненно, одностороннее и преувеличенное изложение этой точки зрения можно найти в следующих словах современного русского ученого А. Ф. Лосева, основанных на изучении платонизма и вдохновленных гегелевских интерпретаций классической греческой культуры через изучение древней скульптуры: «На темном фоне в результате игры света и тени возникает слепой, бесцветный, холодный мрамор и божественное прекрасное, гордое и величественное тело, статуя. И этот мир является такой статуей и боги являются статуями; и город-государство также, и герои, и мифы и идеи – все скрывает под собой эту первоначальную скульптурную интуицию... Не существует ни личности, ни глаз, ни духовной индивидуальности. Есть «нечто», но нет «кого-то», есть индивидуализированное «оно», но нет живой личности с его собственным именем, есть идеи. Духовный характер идей убит телом, но теплота тела сдерживается абстрактной идеей. Здесь прекраснее, но холоднее и блаженно равнодушные статуи». Цитировано Г. Флоровским в книге «Эсхатология в патристический век: Введение» в «Студия Патристика», изд. Ф. Л. Кросс, II (1957), стр.235–50, на стр.248.

² - Согласно платоновскому «Тимею»(41Д и далее) души все были сотворены одинаковыми; они становятся «разными» только тогда, когда они получают тела. Этим, возможно, подразумевается (смотри, напр., С.Родэ, «Душа»(1925), стр.472), что в невоплощенной душе имеется своего рода отличительная «личность». Однако Платон, по-видимому, предполагал возможность многих перевоплощений одной и той же души, даже в тела животных (смотри «Фидей» 249В; «Республ.» 618А; «Тим.» 42 ВС и т.д.). Это делает невозможным для какой-то отдельной души приобрести свою собственную отличительную «личность» на основе какого-либо данного тела.

³ - Согласно Аристотелю (напр., «О душе» 2,4,415А, 28–67) конкретный индивидуум не может быть вечным, так как он не может сопричастовать ἀεί καί θείον. Смерть растворяет

индивидуальное (αὐτό) а то, что продолжает существовать, есть только οἶον αὐτό, то есть образцы (εἶδος). Срав. Э. Родэ, цит. соч., стр.51. Первоначально Аристотель, по-видимому, придерживался точки зрения, что “разум” (νοῦς) как разумная часть души, продолжает существовать после смерти (ср. “Метаф.” 13, 9, 1070а, 24–26; “О Душе” 3, 5, 436а, 23). Но позднее он отказался от этой точки зрения в пользу позиции, изложенной выше в этом примечании. Срав. Х.А. Вольфсон, “Бессмертие и Воскресение в философии отцов Церкви” у К. Стендаля, изд. “Бессмертие и Воскресение” (1965), стр.54–96, особ. 96.

⁴ - От до-сократиков до неоплатоников этого принципа неизменно придерживались в греческом мышлении. Все, что существует, является сущностно одним и их «причина» является «общей» (ξυνός λόγος) для всех тех, кто является «бодрствующими» (Гераклий 89,73). «Бытие и знание» (νοεῖν) также образуют единство (Парменид, «Фр.» 3,7. Сравн. Платон, «Парм», 128в). Сотворение мира имеет место на основе этого принципа необходимого единства и именно по этой причине Творец не просто избирает, но должен сделать мир сферическим, так как сферическая форма есть форма единства и, таким образом, совершенства (Плат., «Псимей», 32а – 54в. Срав. Г.Властос, «Вселенная Платона» (1975), стр. 29). Для неоплатоников также существует базовое единство между познаваемым миром, разумом и бытием (Плотин, Эн.V,1,8. Срав. К. Кремер, «Платоновская философия бытия и ее воздействие на Фому Аквинского» (1966, нов. изд. 1971), стр.79 и далее).

⁵ - Это особенно присутствовало в неоплатонизме, который по этой причине рассматривался противоречащим христианской точки зрения, что мир является временным, а не вечным. Срав. Э. фон Иванка, (1960), стр.152 и далее и 128 и далее.

⁶ - Относительно точки зрения, что в греческой мысли существует постоянный монизм, смотри у С. Дж. дэ Фогеля, «Философия» I, «Исследования в сфере греческой философии» (Философские тексты и исследования 19,1,1970), стр.397–416.

⁷ - Боги могли всегда делать чрезвычайные вторжения в природу с помощью чудес, как они могли вторгаться и в человеческую жизнь, доводя их даже до сумасшествия (ἁτή). Сравни Э. Р. Доддз, «Греки и иррациональное» (1956), стр.49 и далее. Эта точка зрения, однако претерпевает радикальную трансформацию в руках классических философов, которые явно отвергают у богов право нарушать законы справедливости или «меры», то есть космоса (= справедливое, правильное поведение), которое сохраняет мир вместе, в одном необходимом единстве. «Если боги делают что-то безобразное, то они не являются богами» (Эврипид, 292, обв. Беллерофона). Сравни М. Эмад, «История религиозных идей», 1, 1979, стр.261. Эта трансформация имеет место вместе с идеей, что Зевс является одновременно «нерушимым законом природы и разумом, обитающим в смертных людях», тем, кто руководит «по справедливости всем, что происходит здесь внизу» (Эврипид, «Троад.», 884 и далее).

⁸ - В отличие от Гераклита и психологистов Платон приписывает существование этого мира Богу, Творцу νοῦς или πατήρ. Но Творец Платона не является абсолютно свободным в отношении мира, который Он творит. Он субъект необходимости (ἀνάγκη) в том, что Он должен использовать материю (ὑλὴ) и пространство (χώρα), которые не только предсуществуют, но и налагают на Него свои собственные законы и ограничения («Тим.48а; 51а-б). Более того, платоновский творец должен принимать в расчет идеи симметрии, справедливости и т. д. (Сравни выше прим.4), которые предсуществуют и служат для творения в качестве парадигмы. Тот факт, что в одном отрывке в «Республике» Платон, по-видимому, отождествляет Бога с идеей Блага, которое есть εἰδέειν τῆς οὐσίας, по-видимому, не убеждает большинство специалистов, что Бог Платона независим и выше мира идей. Смотри Д. Росс, «Теория идей Платона», 1951, стр.43–44, 78–79. Фактически открытым является вопрос, идентична ли идея Блага идее Бога. Смотри П. Шори, «Что говорил Платон», 1943, стр.231 и о противоположной точке зрения у С. Риттера «Сущность философии Платона», 1933, стр.274.

⁹ - Ибо Бог стоиков неразрывно связан с миром. Он есть «Дух», пронизывающий все, даже самые материальные и базовые вещи (И. аб Арним, «Древние фрагменты стоиков», П., 1923. Срав. Э. Целлер, «Основы истории греческой философии», 1928, стр.142.

¹⁰ - Смотри выше прим.4–6.

¹¹ - Гегель говорит о древней Греции как о месте, где концепция «свободной индивидуальности» впервые появилась в связи со скульптурой. Однако, как он сам заявляет, это являлось «независимой, субстантивной индивидуальностью», в которой акцент делается только на общее и постоянное..., в то время как отвергается все переходное и случайное». (Лекции по эстетике...», стр.353 и далее и 377).

¹² - Эта первоначальная концепция и корень термина «Логос», как это проанализировал М.Хейдеггер во «Введение в метафизику»(1953,96 и далее), являются характерными. Перерастание «логос» в космологический принцип, как это можно наблюдать в развитой форме у стоиков, является естественным следствием первоначального понятия «логос» с «бытием» (напр., у Гераклита) и всего мировоззрения древнего эллинизма.

¹³ - Смотри у Аристотеля в «Истории животных» I, VIII, 491б; Гомер, «Иллиада», Е24, Н212 и т. д.

¹⁴ - Концепция личности как концепция отношений, возможно, могла быть резонно выдвинута в качестве первоначальной концепции термина на основе своего рода его этимологического анализа. Но в древнегреческих текстах нет никаких свидетельств для такой концепции. Следовательно, была сделана попытка проследить этимологию этого слова на основе строгого анатомического анализа: напр., часть, определяется глазами (τό πρός τοῖς ὀφθαλμοῖς μέρος). Смотри у Х. Стефануса в «Сокровища греческого языка» VI, кол.2048.

¹⁵ - Такое употребление термина πρόσωπον мы уже находим у Аристотеля в («Проблемы» XXXI, 7, 958а, 17). Смотри также у Платона «Фрагменты, 142. Это ведет к употреблению этого термина не только по отношению к

физической ласке, но и к театральной роли актера: «Существуют три ведущих πρόσωπα, как в комедиях: клеветник, оклеветанный и тот, кто слушает клеветника» (Лукиан, «Клеветник» 6). Таким образом, термин πρόσωπον начинают полностью отождествлять с термином προσώπειον как синонимом. (Смотри у Иосифа в «Иудейской войне» IV, 156; сравн. Феофрастет «Характеры» VI, 3).

¹⁶ - О такой интерпретации смотри, напр., С. Шлоссман «Персона и просопон в праве и в христианской догматике», 1906, стр.37.

¹⁷ - Трагедия в искусстве является именно «ответом человека на эту вселенную, которая так безжалостно сокрушает его. Судьба хмурится на него; его ответ заключается в том, чтобы сесть и нарисовать ее такой, какая она есть». Ф. Л. Лукас, «Трагедия», 1957, стр.78.

¹⁸ - а «Но тебе не удастся понять, что всякое отдельное поколение существует ради целого, чтобы для жизни целого могло быть обеспечено блаженное существование. Ибо оно (это целое) стало существовать не ради тебя, но ты – ради – него». (Платон, «Законы», X, 903, с-д)». Это резко контрастирует с библейской и патристической точкой зрения, что человек был сотворен после этого мира и действительно этот мир был сотворен для него (человека). Существует внутреннее взаимоотношение между, с одной стороны, принципом, что именно полнота в конечном итоге имеет значение в онтологии (частичное существует ради целого отсюда человек существует ради целого) и, с другой стороны, необходимостью, которая вводится в онтологию греческой мыслью через идеи «логоса» и природы, на которые мы ссылаемся. «Ни одна вещь, даже наималейшая, не может быть иначе как согласно общей природе и разуму (логос)», – пишет Плутарх, цитируя и комментируя стоика Крисиппа (Дж. аб. Армин, цит. соч. II, 937). Примечательно, что сам Плутарх понимает это в значении «судьба, рок» (там же). Природа, логос, рок взаимосвязаны; базируясь на этих онтологических принципах, существование неизбежно предопределяется необходимостью.

¹⁹ - Сравн. изложение этой глубокой проблемы митрополитом Халкидонским Мелитоном в «Проповеди, сказанной в Афинском кафедральном соборе 8 марта 1970 года», «Стахис», 19–20, 1969–1971, стр.49 и далее: «Очень древним является феномен глубокой и серьезной потребности человеческой души освободиться от повседневного лицемерия путем принятия анонимного, дионисиевского, нового лицемерия. Карнавальный клоун является трагической фигурой, он стремится освободиться от лицемерия путем притворства. Он стремится растворить аннулировать все те различные маски, которые он носит каждый день с помощью новой, еще более фантастической маски. Он стремится отбросить то, что было внедрено в его подсознание, и освободиться, но нет освобождения; трагедия карнавального клоуна остается неразрушимой. Его глубочайшей потребностью является желание трансформироваться.

²⁰ - Смотри прим. 23.

²¹ - Смотри у М. Недонселя «Просопон и личность у древних классиков» в «Образовании религиозных наук», 22, 1948, стр.277–299: «Происхождение термина «персона (лицо, личность),» вероятно, идет от этрусского «phersu», который соединял его с ритуальной или театральной маской (срав. греческое προσωπεῖον) и, возможно; с греческой мифологической фигурой «Персефон». Срав. там же, стр.284 и далее.

²² - Нюанс, оттенок конкретной индивидуальности впервые мы находим у Цицерона («О дружбе» I, 4; «Ад. Аст. VIII,12: «Об ор.» П., 145 и т. д.). Этот автор, однако употребляет «персона» только в смысле «роль» (театральной, социальной и т. д.).

²³ - Или скорее после II-го столетия нашей эры. Смотри С. Шлоссманн, цит. соч., стр.119 и далее. О собирательном смысле термина «персона» смотри у Цицерона Off. I, 124).

²⁴ - Афанасий в «Послании епископам Египта и Ливии» ясно отождествляет их: «Ипостась есть усия и не имеет никакого другого значения кроме самого бытия (τὸ Φη) ... Ибо ипостась и усия есть существование (ὑπαρχίῃ): оно есть и оно существует

(ὅστι καὶ Ὀρίγει). "На основании этого отождествления в 362 году Соборное послание Александрии говорит, что Никейский Собор анафематствовал тех, кто исповедует, что Сын «из другой ипостаси или усии», позволяя, однако употребление выражения «три ипостаси» при условии, что этим не будет подразумеваться разделение между этими ипостасями. Заслугой каппадокийских отцов являлось то, что они показали, как это можно было разработать философским путем. Сравни ниже.

²⁵ - Смотри у Тертуллиана в «Против Праксея».

²⁶ - Смотри, например, у Василия Великого в «Посл.» 236, в: «те, кто говорят, что усия и ипостась – одно и то же (отметьте радикальный уход от терминологии св. Афанасия и его времени – примеч. 2 выше) вынуждены исповедовать только разные просопа (лица), а избегая употребления слов »триос ипостасис«, не могут избежать савеллианского зла». Мы явно против изменения в терминологии, продиктованным интересом, вызванным савеллианством, чтобы дать «просопон» полное онтологическое содержание.

²⁷ - Ориген, «Комм. на Еванг. от Иоанна».

²⁸ - Плотин (Энн V.I) определяет «первичную ипостась» как высшее благо разум и мировую душу. Все же это другой случай онтологического монизма (см. выше), связывая Бога с миром в единое единство, которое угрожает библейскому пониманию отношений между Богом и миром. О вкладе Плотина в философское употребление термина «ипостась» смотри у К.Ёлера в «Античная философия и византийское средневековье», 1969, стр.23 и далее.

²⁹ - . Смотри выше прим.23.

³⁰ - Очень необходимо подробное исследование этой проблемы. О понятии «субстанция» смотри сочинение С. Стида «Божественная субстанция», 1977. Довольно общее, но очень тщательное обсуждение проблем философской терминологии в отношении этой темы можно найти в теперь устаревшем, но все еще довольно полезном сочинении С. С. Вебба «Бог и личность», 1918.

³¹ - История терминов «субстанция, сущность» (οὐσία...α) и «ипостась» очень запутана и сложна. В частности существует мнение в отношении использования этих терминов в тринитарном богословии греческих отцов, что различие между субстанцией и ипостасью стало возможным на базисе логического различия, проводимого Аристотелем между «первичной субстанцией» и «вторичной субстанцией» («Категории», 5, 2а, 11–16; «Метафизика» VII, 11, 1037а 5). Согласно этому мнению каппадокийские отцы в своем тринитарном богословии отождествляли термин «ипостась» с термином «первичная субстанция» (индивидуум и конкретное), а термин «сущность» – с «вторичной субстанцией» (общее) Аристотеля. Смотри, например, Г. Л. Престиж «Бог в патристическом мышлении», 1936, стр.245 и далее; Н. Д. Келли, «Древние христианские символы», 1950, стр. 243 и К. Ёлер, цит. соч., стр.23 и далее. Но это мнение кажется очень спорным при близком изучении греческих отцов («наприм., об Аристотеле смотрите выше прим.23.), в мышлении которых, по-видимому, полностью отсутствует аристотелево различие между первичной и вторичной субстанциями. Сомнительно также, представляет ли это различие правильно даже аристотелеву мысль, как отмечает это один выдающийся специалист. Смотри Д. М. Маккинон, «Субстанция в христологии», «Христос, вера и история: Кембриджские исследования в области христологии», изд. С. В. Сайкс и Дж. П. Клейтон, 1972, стр.279–300. Кажется вероятным взаимоотношения между развитием этих терминов и историей философского смысла термина *ὑποκείμενον* в период после Аристотеля. Из-за двойного смысла, который, по-видимому, Аристотель приписывал этому термину *ὑποκείμενον* есть а) материя и б) конкретное и независимое бытие; смотри «Метафизика» VII, 3, 1029а), в период после Аристотеля термин «ипостась» заменяет термин «ипокименон» из-за материалистического смысла последнего и сам он принимает значение конкретного и независимого бытия. Таким образом, в первые столетия христианской веры термин «ипостась» постепенно приобретает значение реального, конкретного бытия в противовес тому бытию, которое является просто видимым,

предполагаемым. Такая эволюция, по-видимому, была осуществлена главным образом стоиками (ср. Е. Церрер, «Философия греков» III, 2888, стр.644 и далее). Так как влияние стоиков на философию патристического периода было очень сильным, то вероятно, что употребление термина «ипостась» для выражения конкретного (в противоположность общему) бытия должно было иметь основание, подготовленное для этого таким путем. Однако остается фактом то, что богословская мысль каппадокийцев осуществила радикальное изменение в философском употреблении этих терминов.

³² - Сравн. Г. Флоровский, «Концепция творения у св. Афанасия», «Патристические исследования» VI. 1962, стр.36–67.

³³ - Смотри ниже глава 2, II 2–3.

³⁴ - Слова «сначала» и «потом» относятся здесь конечно к приоритету, который является не временным, а логическим и онтологическим.

³⁵ - 34. Сравн. Критику К. Раннера с его типично западным подходом к учению о Боге в его сочинении «Троица», 1970.

³⁶ - Проблема «Филиокве» непосредственно связана с этой темой. Запад, как свидетельствует изучение тринитарного богословия Августина и Фомы Аквинского, не имел никаких трудностей при защите учения о филиокве именно потому, что он отождествлял бытие, онтологический принцип, Бога скорее с Его субстанцией, чем с Лицом Отца.

³⁷ - Смотри у Вас. Вел., Послание 32. 2, ПГ 32, 325 и далее. Сравн. Г. Л. Престиж, цит. соч., стр.245, 270. Позднее этот важный тезис употреблял св. Максим Исповедник, который проводит различие между *ἰσότης* и *τρίτης* *ὑπόστασις* и подчеркивал, что различные *ἰσοί* никогда не существуют в «чистом» состоянии, но являются «способами существования» (смотри, например, «О Тщеславии», ПГ 91, 1341 и далее). Сравн. Григорий Нисский, «Против Евномия» 1, ПГ 45, 337.

³⁸ - Основную онтологическую позицию богословия греческих Отцов кратко можно изложить следующим образом: Без лица, или ипостаси, или способа существования не

существует никакая субстанция или природа. Без субстанции или природы не существует никакое лицо; но онтологический «принцип» или «причина» бытия, – то есть то, что делает вещь существующей, – не есть сущность или природа, но лицо или ипостась. Поэтому бытие вытекает не из субстанции, а из лица.

³⁹ - Это особенно очевидно в искусстве. Искусство как истинное творение, а не как репрезентативная передача реальности есть ни что иное, как попытка человека утвердить свое присутствие в форме, свободной от «необходимости» существования. Истинное искусство является не просто творением на базисе чего-то, что уже существует, но тенденцией сотворения ex nihilo. Это объясняет тенденцию современного искусства (которое, можно заметить, исторически связано с акцентом на свободу и на личность) игнорировать или даже отменять форму или природу бытия (его естественные или вербальные формы и т. д., сравни слова Микеланджело: Когда же я покончу с этим мрамором, чтобы заняться своей работой?). То, что очевидно во всем этом, так это то, что тенденция личности освободиться в своем самоутверждении от «необходимости» существования, то есть стать Богом. Жизненно важным пунктом является то, что эта тенденция связана с концепцией личности.

⁴⁰ - Природа Бога не существует «обнаженной», пустой, то есть без ипостаси (сравн. прим.36 выше). Именно это делает ее свободной. «Обнаженная» природа или усия, определяя бытие через бытие, указывает не на свободу, а на онтологическую необходимость.

⁴¹ - Концепция «экстасис» как онтологическую категорию мы находим у греческих Отцов-мистиков (особенно в сочинениях, так называемых ареопагитиков и у Максима Исповедника), а также совершенно независимо в философии М. Хайдеггера. Хр. Яннарас в своем важном сочинении «Τὸ ὄντολογικὸν Περὶ τῆς οὐσιολογικῆς Ἐννοίας τοῦ Προσώπου» (1970) пытается использовать Хайдеггера для философского оправдания и понимания греческого патристического богословия. Общепринятым является то, что Хайдеггер представляет важную стадию в развитии западной мысли,

особенно в освобождении онтологии от абсолютного «онтизма» и от философского рационализма, хотя фактически не от концепции сознания и субъекта. (Смотри критику Хайдеггера известным современным философом Э. Левиносом в его блестящей работе «Тотальное и бесконечное» (1971), стр.15. Однако использование Хайдеггера при истолковании патристического богословия наталкивается на фундаментальные трудности. В качестве указателя на трудности следует поставить (среди прочего) следующие вопросы: а) возможно ли мыслить об онтологии вне времени (у Хайдеггера) или об онтологии во времени как у греческих Отцов? б) Возможно ли, что смерть является у Отцов онтологической концепцией, которые считают ее последним врагом бытия? в) Возможно ли считать концепцию истины (ἡ-τῆς-ἀληθείας) в смысле проявления или произрастания из забвения (λήθη) как неизбежный атрибут онтологии, предписываемой Богу? Эти вопросы оказываются критически важными, если принимать во внимание, что тем современным западным богословам, которые пытаются использовать в своем богословии Хайдеггера, не удалось избежать ни введения концепции времени в Боге (К. Барт), ни точки зрения, что концепция откровения является важной онтологической категорией бытия Бога, так что «икономия»: способ Божия откровения человеку составляет базис, отправную точку и онтологическую структуру богословия Святой Троицы (К. Раннер). Яннарас в новом издании своей книги (под названием «То просопо каи о Эрос», 1976, стр.60 и далее пытается пойти дальше Хайдеггера, отождествляя экстаз «не просто со способом, которым то, что существует, по-видимому, возникает на горизонте времени, но «с опытом личностной кафоличности, то есть экстатической, эротической самотрансцендентности». Однако трудности в применении Хайдеггера при интерпретации патристического богословия остается непреодолимой) если принимать также во внимание, кроме тех трех важных вопросов, которые я только что поставил, общую проблему отношений между философией и богословием, как это проявляется у Хайдеггера. Имея в виду здесь наш тезис, что Бог-экстатичен, то есть что Он существует

поскольку Он есть Отец, мы одновременно отрицаем не только онтологический приоритет субстанции над личностью, но и «панорамическую» онтологию (этот термин принадлежит критику Хайдеггера Э. Левинасу, цит. соч., стр.270 и далее; сравн. цит. стр.16 и далее), которая рассматривает Троицу как параллельное существование трех лиц, своего рода множественное проявление бытия Бога. Настойчивое указание на «монархию» Отца в греческом патристическом мышлении совершенно исключает дифференциацию лиц, онтологически оправдываемую «горизонтом» их проявления. В Боге такой горизонт является несуществующим и непостижимым и, следовательно, онтология как проявление, возможно (вероятно?) для «икономического богословия, которое совершается «во времени», а не только для онтологии тринитарного существования Бога, Который – вне времени. Это означает, что богословская онтология, которая основывается на концепции монархии Отца и равным образом исключает приоритет субстанции над лицом и параллельное сосуществование трех Лиц Троицы наряду с «горизонтом» проявления, освобождает онтологию от гносеологии. Не так обстоит дело у Хайдеггера, но это, возможно, относится к любой философской онтологии, которая всегда связана с гносеологией. Следовательно, встает более общая проблема: возможно ли философское оправдание патристического богословия? Или патристическое богословие в своей сущности составляет обратное, то есть богословское оправдание философии, возвешение, что философия и мир могут приобрести истинную онтологию, только если они примут предпосылку о Боге, как единственно существующем бытии Которого воистину отождествляется с лицом и со свободой?

⁴² - Однако, снова необходимо сразу же добавить, что эта любовь, которая «ипостасирует» Бога, не является чем-то «общим» для трех Лиц, чем-то, что есть, наподобие общей природы Бога, но отождествляется с Отцом. Когда мы говорим, что «Бог есть любовь», мы имеем ввиду Отца, то есть Лицо, Которое «ипостасирует» Бога, Которое делает Бога, существующим в трех Лицах. Тщательное изучение I Послания

Иоанна открывает, что в нем фраза «Бог есть любовь» также относится к Отцу: слово «Бог» отождествляется с Тем, Кто «послал Своего едиnorodного Сына» и т. д. (I Ин.4.7–17).

⁴³ - Слово «едиnorodный» в писаниях Иоанна означает не только уникальный способ рождения Сына Отцом, но также «Того, Кто возлюблен (особым) уникальным образом» (С. Агуридес, *Хиномнима ис тас А, В, кэ С, Еписталас ту Апостолу Иоанну*, 1973, стр.158). Именно это отождествление онтологии с любовью в Боге означает, что вечность и бессмертие не принадлежит Его «природе», но личным отношениям, которые иницируются Отцом.

⁴⁴ - Любой, кто интересуется онтологией любви, должен прочитать «Маленького принца» Антуана де Сент-Экзюпери. В своей простоте она является глубоко богословской книгой.

⁴⁵ - Тайна личности как онтологического «принципа» и «причины» состоит в том факте, что любовь может наделить кого-то уникальностью, абсолютной идентичностью и наименованием. Это именно то, что открывается термином «вечная любовь», который по этой самой причине означает, что личность способна подняться до личностной ценности и жизни даже неодушевленных объектов при условии, что они составляют органическую часть любящих взаимоотношений (например, все тварное может быть спасено благодаря его «рекапитуляции» в любящих взаимоотношениях между Отцом и Сыном). И наоборот, осуждение на вечную смерть есть ничто иное, как уничтожение бытия личности в «вещь», в абсолютную анонимность, неизвестность, в слушание устрашающих слов «Я не знаю тебя» (Мф.25,12.). (Именно против этого выступает Церковь, когда она поминает «имена» во время евхаристии).

⁴⁶ - Сравн. ссылку, которую раньше делали на Достоевского. Подросток в тот самый период, когда он осознает свою свободу, спрашивает: «И кто спрашивал меня, когда я появлялся в этот мир?» Бессознательно, неосознанно он формирует великую тему онтологической необходимости, которая существует в биологической ипостаси.

⁴⁷ - Святой Максим Исповедник, следуя за Григорием Нисским («О сотворении человека» 16–18, ПГ 44.177 и далее), приходит к самому корню проблемы существования человека, когда он рассматривает биологическое воспроизводство как результат греха («Тщеславие» 42, 42, ПГ 81.1309А, 1340С и далее; срав. «Фелассию»: О различных вопросах» 61, ПГ 90. 6363). Те, кто приписывают эту точку зрения Максима монашескому или аскетическому влиянию, игнорируют тот факт, что он является не обычным мыслителем, а возможно одним из величайших и самых творческих гениев в истории и что поэтому для него невозможно заявить что-то, что не являлось бы органичной частью всего его мышления. Позиция Максима по этому вопросу вдохновлена текстом Мф.22,30, то есть основополагающей предпосылкой, что истинное «бытие человека заключается только в его эсхатологическом состоянии (смотри ниже). Победа над смертью, бессмертие личности являются непостижимыми без изменения сущностного способа человеческой ипостаси, без трансцендентности биологической ипостаси. Этим не подразумевается манихейство: биологические и эсхатологические ипостаси не являются взаимоисключающими (смотри ниже в примеч. 61).

⁴⁸ - Системы сотериологии, которые не вдохновлены истинным патристическим богословием, породили следующую дилемму: или ипостась без экстаза (своего рода индивидуалистический пиетизм) или экстаз без ипостаси (форма мистического ухода от тела, экстаз типа эллинистических мистерий). Ключ к сотериологической проблеме равным образом лежит в сохранении и экстатических и ипостатических аспектов личности, без «страстей» онтологической необходимости, индивидуализма и смерти.

⁴⁹ - Искусственная концепция человеческого бытия, если она когда-либо достигается, никоим образом не подразумевает свободу в качестве определяющего способа человеческой ипостаси. Вместо этого она подразумевает впредь несвободную замену природы и ее законов законами человеческого разума.

⁵⁰ - Я подчеркиваю слово «наконец», так как это представляет жизненно важное значение для христологии. Все

христологии рассматриваются в свете воскресения. Воплощение само по себе не дает гарантию спасения. Тот факт, что наконец-то смерть побеждена, дает нам право верить, что Победитель смерти был также первоначально Бог. Это тот путь, по которому развивалась в Новом Завете христология – от воскресения до воплощения, а не наоборот – и патристическое богословие никогда не теряло этот эсхатологический подход к христологии. Следовательно, когда мы заявляем, когда Христос избежал необходимости и «страстей» природы, мы не подразумеваем, что Он был чужд условиям биологического существования (например, Он, претерпел высшую страсть биологической ипостаси, страсть смерти). Но тот факт, что Он воскрес из мертвых, указывает на то, что эта страсть «без ипостаси»: действительная ипостась Христа оказалась не биологической ипостасью, а эсхатологической или тринитарной.

⁵¹ - Структура таинства крещения с самого начала отождествлялась со структурой в евангельском повествовании о крещении Иисуса. Слова: «сей есть Сын Мой возлюбленный (или «единородный»), на Ком Мое благоволение», и произнесенные Отцом по отношению к Сыну Троицы в присутствии Духа, произносятся во время крещения по отношению к крещаемому человеку. Таким путем структура Троицы делается структурой ипостаси лица, которое крестят, факт, который побудил апостола Павла суммировать смысл крещения такой фразой: «Дух усыновления, которым мы взываем: «Авва, Отец» (Рим.8,15).

⁵² - «Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви (Еф.5,32).

⁵³ - «Все же вы – братья; и отцем себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф.23,8,9). Сравни Мф.4,21; 10.25,27; 19.29 и параллельные тексты, особенно Лк.14,26: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником», то есть, вся сеть взаимоотношений, которые составляют биологическую ипостась.

⁵⁴ - Таким образом, Церковь доказывает, что а) спасение не является вопросом нравственного совершенствования, улучшением природы, а новой ипостасью природы, новым творением и б) что эта новая ипостась не является чем-то теоретическим, а историческим опытом, даже если он не перманентный.

⁵⁵ - Характерно, что согласно Отцам каждая крещеная личность становится «Христом».

⁵⁶ - Св. Максим Исповедник в своей «Мистагогии» (4, ПГ 91. 672 ВС) применяет кафоличность Церкви к сущностному составу каждого верующего.

⁵⁷ - Понимание человека Тейяром де Шарденом не имеет никакого отношения к патристическому богословию.

⁵⁸ - В этом также заключается фундаментальное различие между христианством и марксизмом.

⁵⁹ - В Посланиях к Евреям (II.I) используется термин «ипостась» именно в том смысле, который я пытаюсь здесь охарактеризовать, то есть как онтологию, которая имеет свои корни в будущем, в эсхатологии.

⁶⁰ - Термин TMκκλῆς...а соотносится в своем первоначальном христианском употреблении с фактом евхаристической общины. В соответствующих источниках смотрите мою книгу «Единство Церкви в святой Евхаристии и Епископ в период первых трех столетий» (на греческом языке – в 1965 году, стр.29–59).

⁶¹ - Если молитва Господня с самого начала действительно являлась своего рода евхаристической молитвой, то особое значение заключается в том факте, что выражение «Отче наш, иже еси на небесех» появляется там очевидно в противовес отношениям каждого верующего с его земным отцом. Показательным также является история употребления термина «отец» в отношении духовенства. Первоначально он употреблялся только по отношению к епископу именно потому, что только он располагался «на месте Бога» (Игнатий) и совершал евхаристию. Затем он перешел и в отношении к пресвитеру, когда, наконец, он в связи с появлением приходов воспринял на себя роль лидера в евхаристической общине. В

отношении кафоличности евхаристической общины, то есть трансцендентности природных и социальных разделений, то давайте отметим строгое, древнее, каноническое требование, что в одном и том же месте и в одно и то же время можно совершать только одну евхаристию. Это предписание (которое сегодня среди православных «интеллигентно» обходится путем создания нового алтаря и совершения богослужения другим священником в тот же самый день) имело своей целью именно практическое обеспечение возможности для всех верующих одной и той же местности участвовать в той же самой евхаристической общине. Я оставляю в стороне другой новый обычай совершения евхаристии только для определенных групп христиан, социальных ли (студенты, ученые и т.д.) или природных (для маленьких детей и т.д.) или даже специально для членов организаций. То, что мы имеем здесь, есть установление ереси в среде Православия, отрицание кафоличности евхаристической общины.

⁶² - О том, что таинства, прежде всего, были связаны с евхаристией смотри П.Трембелас «И Тэа Евхаристиа ката тин синарфросин афτισ проста алла мистериа каи мистириэидэис телетас», Евхаристион, очерки в честь Аливисатоса, 1958, стр.462–472. Богословское значение этого литургического факта огромно. Например, было бы ошибкой рассматривать брак как простое утверждение и благословение биологического факта. Связанный с евхаристией, он становится напоминанием, что хотя вновь сочетавшаяся пара была благословлена для того, чтобы создать свою собственную семью, тем не менее, конечная и существенно важная сеть отношений, которые составляют их ипостась, является не семья, а Церковь как она выражена в евхаристическом собрании. Эта эсхатологическая трансцендентность биологической ипостаси передается «венчанием» жениха и невесты, но теряется существенно и сущностно с момента, когда обряд бракосочетания отделяется от евхаристии.

⁶³ - В «Мистагонии» св. Максима святая евхаристия понимается как движение, как прогресс в направлении цели (tX pλaῖ). Этот аспект евхаристии ослабляется в интерпретациях

евхаристии в конце византийской эпохи и полностью теряется в современных учебниках догматики.

⁶⁴ - Максим дает философское резюме подлинной, патристической (и можно сказать также «библейской») онтологии, он отождествляет истинную природу существ с будущим, с последними вещами: «Ибо «тьнь» относится к вещам Ветхого Завета, «образ» – к вещам Нового Завета, а «истина» – к будущему состоянию» (Поучение о «Церковной иерархии 3, 3, 2 ПГ 4. 137Д). Сравни ниже гл. II.

⁶⁵ - Смотри, например, Откровение апостола Иоанна: хотя там нет ничего более определенного, чем присутствие Христа в евхаристии и все же призыв: «Прииди, Господи», и уверение: «Я скоро вернусь» (22, 8–17) изменяют Того, кто уже присутствует в Том, Который ожидается, или скорее делает Его присутствующим именно как ожидаемого. Сравни «Дидахи» 9.10.

⁶⁶ - Поэтому лучше понимается, например, то, почему «корнем всякого зла является алчность» (I Тим. 6, 10), а богатство исключает из Царствия Божия (Лк. 6, 24 и т.д.). Это должно иметь отношение не к нравственному согрешению, а к месту ипостаси бытия, ее безопасности в этом мире, к сущности, а не к личности. (Является ли это просто совпадением, что термин «усиа» очень рано стал также означать «собственность», или «вещи»? Смотри Лк. 15, 12. Срав. Эврипид, «сумасшествие Геракла», 337; Аристофан «Экклесиазусэ», 729).

⁶⁷ - Смысл аскетизма состоит в том факте, что чем меньше делает человек то, чтобы его ипостась полагалась на природу, на субстанцию, тем более он ипостазирруется как личность. Таким образом, аскетизм не отрицает «природу», а освобождает ее от онтологической необходимости биологической ипостаси; он способствует ей быть в настоящей манере. Излишне подчеркивать, что этого недостаточно для осуществления трансцендентности биологической ипостаси, если одновременно не «ипостазирована» в евхаристической общине природа. Другие, нехристианские сотериологические системы также практикуют аскетизм как трансцендентность биологической ипостаси. Но только Церковь предлагает позитивную сторону этой трансцендентности таким образом, как я только что описал

в отношении Евхаристии. (С точки зрения феноменологии религии когда-то следовало бы понять, что только евхаристия в ее правильном смысле является специфически дифференцирующим фактором христианства). Без аскетического аспекта личность непостижима. Но в конечном итоге контекстом проявления личности является не монашество: это – Евхаристия.

⁶⁸ - Logos physeos (логос природы) не имеет нужды в трансформации; tropos physeos (образ [существования] природы) требует этого. Максим “Двусмысленность”, 42, ПГ 91. 1340 ВС, 1341 С.

⁶⁹ - title=""

⁷⁰ _

⁷¹ - Великое экзистенциальное значение патристической христологии состоит в том факте, что способность личности любить в одной единственной личности все вещи и всех людей является атрибутом Бога, Который как Отец, хотя ипостасизирует(сообщает "ипостасность«) и любит одного только Сына («Единородного»), может «через Сына» любить сообщать «ипостасность» всему творению («все» было сотворено через Него и для Него». Кол.1,16).

⁷² - Сходство, которое на первый взгляд, по-видимому, существует между пониманием человека в трудах Отцов-аскетов и пониманием современного экзистенциализма возникает из этого. Но Отцы-аскеты не исчерпывают концепцию личности в реальности биологической ипостаси; они также признают ее эсхатологическую трансцендентность.

⁷³ - Смотри у Дж. Барра «Семантика библейского языка» (1961) и недавно вышедшее из печати обширное исследование М. Хенгеля «Иудаизм и Эллинизм», I-II, 1974.

⁷⁴ - Напр., III Цар.7,28; Пс.118,160, сравн. Втор.7,9; Исх.49,7 и т. д.

⁷⁵ - Пс.39,12; 60,8 и т. д.

⁷⁶ - III Цар.2,4; IV Цар.20,3; Исх.38,3; Пс.85,11 и т. д.

⁷⁷ - Напр., Парменид, «Фрагменты» 5д, 7: «Мысль и бытие являются одним и тем же. Мысль и то, для чего существует

мысль, являются одним и тем же.» Сравн. Платон «Парменид» 128б. Сравни Климент Александрийский, «Строматы», VI.

⁷⁸ - О нюансах отношений между «εἶναι» и «ἵσθαι» смотри в наблюдениях М. Хейдеггера в его «Введение в Метафизику» (1953), особенно стр.88 и далее.

⁷⁹ - Это можно найти уже в истории греческой мысли в неоплатоновский период. Смотри напр., у Плотина «Эн.» V, 1, 8 и т. д. Сравн. К. Кремер «Неоплатоновская философия бытия и ее воздействие на Фому Аквинского» (1966), стр.79 и далее. Относительно того факта, что здесь мы имеем возрождение первоначального монизма в греческом мышлении смотри С. де Фогель «Философия». «Исследования в сфере греческой философии» (Философские тексты и исследования, 19) I (1970), стр.397–416. Сравни относительно этих проблем Главу этой книги.

⁸⁰ - Идея добра, по-видимому, является также идентичной идеи истины и именно «ἵσθαι» творит эту идентичность, так что «ὑμεῖς» и «γνῶσις» становятся одним и тем же (напр., по всем трудам Платона «Мемнон» и «Республика»).

⁸¹ - Этот метод использовался в греческой классической историографии. Смотри у С. Н. Кохрэ «Христианство и классическая культура», 1944, стр.457 и далее.

⁸² - Неоплатоновская мысль выдает это отношение. Согласно его биографу Порфирию, Плотин стыдился своего тела и отказывался говорить о своих предках или позировать для скульптора или художника (Порфирий, «Жизнь Плотина», 1).

⁸³ - Сравни Э. Л. Маскаль «Открытость бытия», 1971, стр.246 и далее, который указывает на классическую мысль, как на платоновскую, так и аристотелеву, как придерживающихся учения о «закрытых» природах. Для всех язычников-греков «все имело приятно округленную природу, которая косвенно содержала все, чем бытие могло бы стать... Чего греческая мысль не могла терпеть..., так это идеи, что бытие могло стать более совершенным в своем роде путем приобретения какой-то

характеристики, которая «раньше не подразумевалась в его природе».

⁸⁴ - Примечательно, что какое бы понятие об истории мы не встречали в среднем платонизме, мы всегда встречаемся к лицу лицом с убеждением, что первоначальная истина страдает от своего рода мышления или «падения», она проходит через историю. Смотри, напр., относительно Цельса у С. Андерсена, «Логос и Номос: «Полемика Цельса против христианства», 1955, стр.146 и далее, или относительно Немезия у Дж. Х. Вашинка «Тимей», 1962, стр.13 и далее.

⁸⁵ - Для грека вроде Платона, например, истина не только одна, но она также стабильна и неизменна. Как таковая, она принадлежит миру идей, а не истории или миру чувственных реальных. К последнему относится только мнение (dТха).

⁸⁶ - Смотри, например, у В. Панненберга «Введение в христологию», 1964, стр.37.

⁸⁷ - Ассоциация истины с «природой» бытия (fЪsij) в христианской традиции исходит из греческой концепции истины. Сравни Т. Ф. Торрэнс «Истина и авторитет: Тезисы об истине» в Ирландском богословском ежеквартальнике, 39, 1972, стр.222. Это принципиально устанавливается через Аристотеля, метафизика которого «не разрывается между онтологией и богословием, как это часто все еще утверждается вслед за Ягером, а находит свой центр тяжести в усиологии»; субстанция, бытие для Аристотеля есть основание для всякой онтологии: Х. Барро «Аристотель и анализ спасения», 1972, стр.113. Таким образом, проблема высветилась и способ, каким ее преодолевали греческие Отцы, будет рассмотрен во второй части этой Главы.

⁸⁸ - Иустин, «Диал.». 3, 5: То ката авта кэосавтос аз эксон« сравн. у Платона в «Республике» 6, 484б: «ту аз ката та авта осавтос эксонтос». Чтение "то он" вместо "Феон", которое предпочитают некоторые, не влияет существенным образом на то, что мы здесь пытаемся показать.

⁸⁹ - Там же 3, 7: "то Феон ... монон но каталиптон«. Сравни это с идеей греческих Отцов о «непостижимости» божественной

природы.

⁹⁰ - Там же, 4,1.

⁹¹ - Там же, 4,2.

⁹² - Там же, 4,3.

⁹³ - Это необходимо подчеркнуть в связи с попытками отделить Иустина от платонизма. Смотри, напр., И. Н. Хидаль, «Философия и христианство: Интерпретация руководства к диалогу» (1966). Как говорит Х. Чадвик в «Древняя христианская мысль и классическая традиция» (1966), стр.12: «Для платоника принять христианство, как сделал сам Иустин, не является революционным шагом, включая радикальный отказ от своего прежнего мировоззрения».

⁹⁴ - Отсюда идея Иустина логоса сперматикос (Апол.1,44,10). Он считает, что философы отходят от истины только тогда, когда они не согласны друг с другом (там же). Различие между логос сперматос и спермата ту Логу, проведена Р. Холтэ («Логос Сперматикос, христианство и древняя философия согласно «Апологеям» св.Иустина в «Богословские исследования», 12, 1958, стр.170 и далее) и это привело И. Даниэлу («Евангельское благовестие и ...», 1961, стр.45) к своего рода сингения между разумом и Богом, чего, по-видимому, придерживался Иустин. Сажает ли Логос семена истины или эти семена являются частью человеческого логоса, фактом остается то, что для Иустина именно эта фундаментальная сингения делает возможным дела воплощенного Логоса.

⁹⁵ - Сравн. Г.Креммер, "Развитие новозаветного учения о Святом Духе в Никее» в «Вербум Каро», 22, 1968, стр.20.

⁹⁶ - Идея, что истина «частично» существует вне Христа (сравн. стр.58, п.4), продолжает играть фундаментальную роль также и у Климента. Смотри И. Данилу), цит. соч., стр.50 и дал. и стр.67 и дал.

⁹⁷ - Смотри ниже, раздел II пар.3.

⁹⁸ - Максим Исповедник, РГ91.

⁹⁹ - Смотри «Фраг.» в издании О. Стэлин, «Климент Александрийский 1906, стр.220.

¹⁰⁰ - Ориген, «О началах», 1, 1, 4. Это результат влияния стоиков (Г. Кречмар, цит. соч. стр.23), но ясно показывает трудности, свойственные подходу к Богу посредством Его «природы». Смотри ниже раздел II, пар.3–4.

¹⁰¹ - Ориген, «О началах», 1, 4, 3.

¹⁰² - Смотри у И. Даниэлу, «Ориген, 1948, стр.258, о влиянии стоиков на Оригена в этой сфере.

¹⁰³ - В тексте Ин.1,9: Проповедовать «Христа и Христа распятого» есть «соматическое евангелие», в то время как для «духовных» Евангелием является Евангелие Логоса и Его бытия в Боге с самого начала. Сравн. Г. Флоровский, «Ориген, Евсевий и иконоборческие споры» в Церковной истории, 19, 1950, стр.77–96, особ. стр.88.

¹⁰⁴ - Таким образом, ветхозаветные пророки фактически знали истину в такой же мере, как и сами апостолы. См. Ин.1,24. Сравн. Г. Флоровский, цит. соч., стр.89.

¹⁰⁵ - Ин.VI,6.

¹⁰⁶ - «Против Цельса» VIII,12.

¹⁰⁷ - Смотри Х. Крузель «Ориген и мистическое создание», 1961, стр.34, об идее сопричастия и ее месте в оригеновской концепции истины.

¹⁰⁸ - Ин.VI, Прэф. 8.

¹⁰⁹ - Смотри у Е. фон Иванка «Эллинистическое и христианское в ранневизантийской духовной жизни», 1948, гл.1, о космологической природе тезиса Оригена.

¹¹⁰ - Заметьте, как вновь появляется идея «природы», когда к истине подходят с космологической точки зрения. Сравни выше и примечания 15, 26, 28.

¹¹¹ - У Ин.I,34.

¹¹² - Э. де Фэ «Ориген, его жизнь...», III, 1928, стр.230. Сравни Х. Кох «Прониа и пэдевсис: Исследование об Оригене и его отношении к платонизму», 1932, стр.63.

¹¹³ - Важную попытку преодолеть это противоречие в современном богословии мы находим у В. Панненберга; смотри особенно его «Откровение как история», Лондон, 1969.

- ¹¹⁴ - Игнатий «Магн.», 1,2; Еф.3,2; 7.2, 20,2; См. 4.1 и далее.
- ¹¹⁵ - Аристотель, «О душе», 402 а-б, 431б, 434б.
- ¹¹⁶ - Сравн. среди прочих С. Марер, «Игнатий Антиохийский и Евангелие от Иоанна», 1949, о знании Игнатием четвертого Евангелия.
- ¹¹⁷ - Игнатий, Еф.17,1; 20,2. Истина идентична «учению о нетоженности», Магн.6.2.
- ¹¹⁸ - Например, Иринея «Против ересей», III,19.1,IV,38.4.
- ¹¹⁹ - Там же, IV, 36.7.
- ¹²⁰ - Игнатий, Еф.20,2.
- ¹²¹ - Отметьте замечательную параллель между пониманием евхаристии как «лекарства бессмертия, противоядия против смерти» у Игнатия (там же) и ее описанием у Иринея как «противоядия жизни» («Против ересей», III,19.1).
- ¹²² - Иринея «Против ересей, IV,18; V, 2.2, 17.5, IV, 18; I,4. Сравни А. В. Циглер, «Хлеб наших полей: Введение в евхаристическое учение св.Иринея», 1960, стр.21–43.
- ¹²³ - Иринея, «См.»,7,1.
- ¹²⁴ - Иринея, «Против ересей»,IV,20.5.
- ¹²⁵ - Детальное обсуждение источников относительно этого аспекта проблемы смотри у И. Д. Зизиуласа, «Единство Церкви в евхаристии и епископ в первые три века», 1965, на греч. языке, особ. стр.87–148.
- ¹²⁶ - Иринея, «Против ересей», V,20.5.
- ¹²⁷ - Это следует подчеркнуть в связи с Игнатием и Иринеем. Оба изображались, особенно библейскими учеными как вводящие в евхаристию более или менее языческие понятия. Одним таким случаем, например, могло бы явиться знаменитое выражение Игнатия «лекарство бессмертия». Тщательное изучение мышления Игнатия как единого целого открывает, однако, что для него евхаристия не является «фармакон афанасиос» в силу обладания в ее «природе» потенциала для жизни или возможности жизни в смысле, предлагаемой греческой идеей «фисис». Евхаристия, как ее определял Игнатий, выше всякого общения, выражаемого

собранием общины вокруг епископа. «Бессмертие» евхаристии следует искать в этом событии общения, а не в «природе» евхаристии как таковой.

¹²⁸ - Иринеи, «Против ересей», V, 28.4; сравн. IV, Пред.4.

¹²⁹ - «Против ариан», I,33,II,2; сравни Г. Флоровский «Концепция творения у св.Афанасия» в «Патристических исследованиях» стр.36–57.

¹³⁰ - Там же, II.2.

¹³¹ - Там же, I,20.

¹³² - Следующие тексты (среди прочих блестяще подтверждают нашу интерпретацию Афанасия. Без взаимоотношений Отца и Сына «совершенство и полнота сущности Отца исчерпается»; «Против ариан» I.20. Это ведет Афанасия к тому, чтобы сделать чрезвычайное заявление: «Если Сына не было там до того, как Он родился то, не будет никакой истины в Боге», которая подразумевает, что именно отношения Отец-Сын делают Бога вечной истиной в Самом Себе. Любое отождествление платоновской и афанасиевой онтологии (смотри, напр., Е. П. Мейеринг, «Православие и платонизм у Афанасия: Синтез или антитеза», 1968, в этом пункте терпит крах. Существует много сходства между Афанасием и платоновской или неоплатоновской онтологией (Мейеринг чрезвычайно успешно выявляет это). Но нигде в платоновском или древнегреческом мышлении вообще мы не можем найти точку зрения, что совершенство и полнота субстанции исчерпывает себя (или уничтожается), если в этом отсутствуют определенные отношения. Сам Афанасий (Осин. 5,1) осознает это различие между своей онтологией и онтологией греков, когда он отвергает любое понятие божественной субстанции *per se*, то есть без ее определения термином “Отец”, называя это способом мышления “греков”. Но “Отец” по определению является термином отношений (никакого отца нельзя представить без сына) и именно это делает использование Афанасием термина “субстанция” негреческим. Ясно, что здесь мы имеем возникновение новой онтологии (сравн. ниже).

¹³³ - В своем глубоком анализе аристотелевой идеи субстанции проф. Д. М. Маккинон («Аристотелева концепция субстанции» открывает нам тонкости этой идеи у Аристотеля и для историков доктрины было бы чрезвычайно мудро воспринимать это серьезно в своих размышлениях. См. также его «Субстанция в христологии: независимая точка зрения» у С. В. Сайке и Дж. П. Клейтона изд-во «Христос, Вера и история», 1972, стр.279–300.

¹³⁴ - См. у Г. Л. Престиж, «Бог в патристическом мышлении», 1936, стр.245 и далее и у Дж. Н. Д. Келли «Древнехристианские символы веры», 1950, стр.234 и далее.

¹³⁵ - Здесь христианское богословие может извлечь значительную выгоду из замечательного сочинения Э. Левинаса «Полнота и бесконечное», 1971.

¹³⁶ - См. у Афанасия, «Посл. к епис.» и т. д., ПГ 26.1036.

¹³⁷ - Каппадокийцы пришли к этому через свой тезис, что никакая природа не существует в «голом виде», но всегда имеет свой «способ существования» (trТрој ЩрЈгхewј). См. напр., Василий, «Посл.», 38.2, ПГ 45.337. Интересно обратить внимание на критику Г. Л. Престижем идеи св.Василия, что в Боге есть совпадение природы и лица. Это, заявляет он, затрудняет проблему защиты единства Божества, потому что этим подразумевается смена смысла субстанции на смысл первичной субстанции в смысл вторичной субстанции. Но именно это показывает, почему применение этого различия становится сомнительным в случае с греческими Отцами.

¹³⁸ - См. у К. Раннер, «Троица», 1970, особенно стр.58 и далее.

¹³⁹ - «Омоусион» предполагает, что «усиа» представляет окончательную онтологическую категорию. По-видимому, нет сомнений, что это – точка зрения Афанасия. Если, однако, мы примем во внимание характер отношений у «усиа» Афанасия, то мы можем придти к заключению, что каппадокийцы не отходят от мысли Афанасия, а просто делают выводы, которые богословие Афанасия имело для учения о бытии Бога.

Понимание Афанасием субстанции через творческие труды каппадокийцев становится онтологией личности.

¹⁴⁰ - Эта правда, что философы платоновской, неоплатоновской и гностической школ говорили об «уходе» (экдэмиа) существ; некоторые из них употребляли префикс «ипер» в своем словаре. Но многозначительным является то, что для этих философов «уход» не являлся движением за пределы «нуса», а всегда движение от других вещей, чтобы дать возможность «нусу» придти к ее чистому состоянию. (Именно в этом смысле мы должны понимать также хорошо известную фразу «TMρλ̣κεῖνα τῷ οὐσ...αἰ»). В этом пункте в греческой философской традиции включая также Оригена и его последователей, «нус» всегда остается способным к познанию Бога (сравн. выше). Апофатическое богословие радикально отошло от этой позиции, как это показывает тот факт, что истина обитает не в нусе, но вне его. (Смотри. «Пс.», Дионисий «О мистическом богословии», I.3, ПГ 3.1001A. Сравни И. Хаисхер «Незнание бесконечного», «Периодика ориентального христианства», 1936, стр.357; также тексты у Р. Рокэ «Созерцание..» в «Дух. Словаре», 1952, кол.1898.

¹⁴¹ - Энергическое противопоставление этого апофатизма и греческого подхода к Богу ясно проявляется при изучении идеи Бога у Платона. У Платона мы приходим к идее Бога, прежде всего путем рассмотрения «души», особенно когда она становится «поколением», обеспечивая «постоянный поток бытия», а затем путем рассмотрения «порядка, присущего движению звезд», то есть «разума, который все упорядочивает» («Законы», 966d).

¹⁴² - Максим, «Мист., Пред.».

¹⁴³ - Более глубокий смысл идеи покоится в отделении истины от падшего состояния, где выбор состоит между «истинным» и «лживым» (сравн. ниже, раздел III, 1–2). Это существенно важно для сохранения тождества истины с Самим Богом, так как Бог существует вне возможности выбора между «истинным» и «лживым». В глубоком по смыслу тексте (О тщес., «ПГ 91.1296C). Максим делает это замечание: Логос есть ипер алифиан, потому что ничего не существует, что можно

изучать кроме Него и сравнивать с Ним, так как «истина», о которой у нас есть опыт, противопоставляется «лжи».

¹⁴⁴ - Смотри у Р. Рокэ «Вселенная Дионисия: Иерархическая структура»..., 1954, стр.77, н.7 и стр.135.

¹⁴⁵ - Дионисий Ареопагит, «О Божеств. именах», 4.14, а также Максим, «О тщес., 23: «Бог двигается постольку, поскольку Он вселяет имманентные отношения эроса и любви в тех, кто способен получить это; Он двигается, привлекая естественно желание тех, кто двигается к Нему».

¹⁴⁶ - Сравн. П. Шервуд, «Св. Максим Исповедник: Аскетическая жизнь – Четыре века милосердия» (Древнехристианские писатели, 21, 1955, стр.32).

¹⁴⁷ - Корни этого различия следует искать у Григория Назианзина («Возв., 38.7). Его развитие ведет к богословию св. Григория Паламы. Сравн. В. Лосский, «Мистическое богословие восточной Церкви», 1957. Цель этого различия заключалась в том, чтобы обеспечить различие между Творцом и творением; смотри П. Шервуд, цит. соч., стр.32 и И. Мейендорф, «Византийское наследие в Православной Церкви», 1982, стр.191 и далее.

¹⁴⁸ - Отождествление «апофатического» с «отрицательным» может привести к заблуждению. Смотри неоднократно повторяемое Дионисием выражения «oЩ kat' ыlleiyin» (О божеств. именах», 3.2, ПГЗ.869А) «ms kat' stьrhsin» (Посл..ПГЗ.1065А) и т. д., с помощью которых он пытается указать на положительное содержание богословия, которое есть богословие «kaq' Щrerocн» («О божеств. именах», 312). Это – богословие, которое превосходит противопоставление «позитивного» против «негативного» или «знание против невежества» и т. д..

¹⁴⁹ - Отметьте важность префикса – sup – в использовании Дионисием «экстасис» («О божеств. именах», 3.1–2, ПГЗ.681, 684). Это означает общение, в рамках которого сохраняется отличительность каждого партнера. Сравн. Р. Рокэ, «Созерцание», (прим.68 выше), кол.1899 и далее.

¹⁵⁰ - Например, Афанасий, «Против ариан», I.9, 46–48, III.40; Василий, «Против Евн.» 2. 22. Сравни А. Хузау, «Воплощение и общение...» в «Ипеникон», 45, 1972, стр.457–468.

¹⁵¹ - Сравни. Х. Чадвик, «Евхаристия и христология в несторианских спорах» в «Журнале богословских исследований», 2, 1951, стр.145–164. А также у А. Хуссиу, цит. соч., стр.463 и дал..

¹⁵² - Сравни. различие, проводимое св.Кириллом Александрийским между «общением ката фисин (общение Христа с Богом)» и «общением ката метаксин» (наше участие в воплощении). Об этих текстах смотри у Хуссиу, цит. соч., стр.477.

¹⁵³ - Когда идея истории стала переходить (со времен св.Августина) из онтологии в психологию, был подготовлен путь для современного конфликта истории и природы; первая стала исключительной характеристикой человеческого бытия.

¹⁵⁴ - Сравни. П. Шервуд, цит. соч., стр.47 и далее.

¹⁵⁵ - Там же.

¹⁵⁶ - Максим основал все это на идее, что воля включает движение. С помощью Аристотеля он определяет движение как «естественную силу, имеющую тенденцию стремиться к своему собственному концу»; он, однако, квалифицирует это с идеями воли и любви, которые изымают движение из его аристотелева основания. Смотри особенно «О тшесл.», I и 23. Сравни выше, отличительность идеи «экстасис» (раздел II, параграф 4).

¹⁵⁷ - Смотри особенно «Вопросы к Фэд» 60. Здесь Максим в основном раскрывает тему Иринея о детстве Адама, на основе, которой он развивает богословие истории. Сравните это с концепцией человека Августина, а именно, что человек был сотворен совершенным.

¹⁵⁸ - Сравни И. Х. Далмес, «Теория логи в творениях Максима Исповедника» в «Обзоре философских и богословских наук», 1952, стр.244–249.

¹⁵⁹ - Смотри напр., «О тшес.», 23.

¹⁶⁰ - «О тщесл.» «Фелимата и проорисми» являются синонимами в мышлении Максима. Смотри, например, «Вопр. к Фал.» 60.

¹⁶¹ - Рассмотрение этих текстов можно найти у Г. Флоровского в «Богочеловек? Мотив воплощения у св.Максима Исповедника» в «Евхаристион» (Мелангес Х.Аливисатос, 1958), стр.76 и далее.

¹⁶² - Идея истории как «Священной истории» разработанная О. Кульманом, фактически возвращает нас к Аристотелю, как это показано Дж. Маккинтайером в «Христианская доктрина истории»., 1957, стр.42 и далее.

¹⁶³ - Максим, «III. в церк. иер.» 3, 3.2.

¹⁶⁴ - Смотри у И. Мейендорфа «Христос в восточном христианском мышлении», 1969, стр.132–148.

¹⁶⁵ - Об источниках смотри у И. Мейендорфа там же.

¹⁶⁶ - Афанасий «Против ариан», 1.20–21.

¹⁶⁷ - а Сравни Л. Макквари «Принципы христианского богословия», 1966, стр.238 и далее.

¹⁶⁸ - Картезианская философия дает хороший пример этого. Когда Кант определяет «adaequatio» как «согласие с законами интеллекта» («Критика чистого разума», В, 350), он вводит трансцендентальный аспект истины. Однако, это не спасает концепцию истины от того, что характеризуется здесь как падшее состояние существования, так как согласно Канту именно интегрированное единство человеческого опыта определяет в конечном итоге то, что есть истина (та же, В, 197).

¹⁶⁹ - Согласно Кьеркегору (смотри, например, «Существование», I, II) истина есть акт индивидуума и ее базисом является существование; но «делание истины» есть экзистенциальный парадокс, который делает веру и христианство в целом несовместимыми с разумом.

¹⁷⁰ - Смотри ниже, примечания 103 и 105.

¹⁷¹ - Смотри у Фомы Аквинского в «Сумма богословия», 1а, 1ае 4. Это взято у Августина («О Троице», 10).

¹⁷² - Согласно Максиму (смотри, например, его «Второй тезис о Фейербахе») истина возникает из практики вместе с ее

эволюцией с обществом.

¹⁷³ - По этому вопросу смотри у Ч. Яннараса «Онтологическое содержание богословской концепции Лица», 1970, на греческом языке. Различие, которое он проводит между «усиа» и «пар-усиа» является особенно поучительным для этой темы.

¹⁷⁴ - Сравни «супра», раздел II, параграф 3 и глава I этой книги.

¹⁷⁵ - Различие между «инаковостью» (диафора) и «разделением» (диэресис) разработано св.Максимом на основе халкидонской христологии. Относительно этих терминов и их синонимов у Максима смотри у Л. Танберга в «Микрокосмос и Ходатай: Богословская антропология Максима Исповедника», 1965, стр.54 и далее. Сравни также Яннарас, цит. соч., стр.73 и далее.

¹⁷⁶ - Ж. П. Сартр, L'Etre et le Neant, 1949, стр.252.

¹⁷⁷ - Это наблюдение М. Хейдеггера представляет чрезвычайную важность для онтологии слова, взятого так, как оно есть, то есть без ссылок на вне.

¹⁷⁸ - Достоевский раскрывает онтологические следствия свободы, делая попытку обозначить конец существования самоуничтожением как выражение человеческой свободы самоутверждения. Как это изложено Кирилловым в «Бесах», человек может доказать, что он – Бог – то есть конечный пункт существования – только если он сможет положить конец своему существованию путем самоубийства. Тот факт, что жизнь продолжается несмотря на способность человека убить самого себя, является онтологическим доказательством, что человек является субъектом индивидуализации, а не конечной основой бытия несмотря на угрозу, которую он представляет для бытия, имея возможность смертью уничтожать другие бытия. Нам следует отметить важность всего этого для онтологических следствий Креста и Воскресения Христа.

¹⁷⁹ - Защиту применения термина «субстанция» в христологии можно найти у Д. М. Маккиннона в «Субстанция в христологии», стр279–300. Цель этой защиты заключается в

том, чтобы показать непосредственный и прямой характер присутствия Бога в христологии и ответить на фундаментальный вопрос: Как может какой-то данный акт быть актом того, кто родственен Отцу, идентичен Отцу, если это не в рамках природы Его взаимоотношений? Нельзя не оценить положительно эти цели в контексте западного мышления, которое имеет тенденцию отделять бытие или усия от взаимоотношений и личности. На основе греческого патристического мышления мы пытаемся показать здесь то, что бытие и взаимоотношения должны определяться взаимно и что только в рамках «способа» существования «природа» или «субстанция» является истиной.

¹⁸⁰ - Патристическая идея «ипостасного союза, единения» в том виде, как она была развита в основном Кириллом Александрийским, делает «лицо» (ипостасис), а не природы конечным основанием бытия Христа. Здесь имеет место тонкое, но многозначительное различие, которое следует проводить между этой точкой зрения и точкой зрения, предлагаемой идеей «коммуникации идиоматум», которая, по-видимому, определяет или, по крайней мере, предлагает онтологический статус в каждой природе, взятой в самой себе.

¹⁸¹ - Все системы христологии, стремящиеся взять человеческую личность в качестве основы идентичности Христа, могут выдвинуть сотериологию этического или психологического типа, но не иметь отношения к онтологии. Нельзя решить проблему смерти как угрозу личному бытию, если ипостась Спасителя является предметом индивидуализма и онтологической необходимости биологической ипостаси (смотри Главу I).

¹⁸² - Эта проблема включает также логические и опытные трудности, которые христология не может разрешить для человека сегодня, так как она изображает Христа как индивидуума. Как может индивидуум, который жил в Палестине так много лет тому назад, иметь отношения со мной здесь и сейчас? Вводить Святой Дух в качестве «*deus ex machina*», чтобы решить эту проблему, создает еще одну проблему, которая не решает и в любом случае не кажется убедительной

на сущностном или онтологическом уровне. Единственная очевидная альтернатива в контексте этой индивидуалистической разновидности христологии заключается в том, чтобы понимать наши отношения с Христом или как «*imitatio Christi*»; или в терминах субституциональных теорий сотериологии. Любая попытка рассматривать эти отношения как онтологические по необходимости ведет к отказу от индивидуалистической концепции Христа (сравн. библейскую идею «корпоративной личности»).

¹⁸³ - Сравни христологию Д. Бонхёффера («Избранные сочинения», III, 1960, стр.166, 242), где это используется в качестве ключевого выражения. Эта точка зрения Бонхёффера является очень важной в том отношении, что она проясняет теории сотериологии и богословия, выдвинутые Реформацией и основанные больше на деятельности Христа, чем на Его лице. Однако во всех сочинениях Бонхёффера не достаёт пневматологического аспекта и это превращает идею «про-ме» в схему безонтологического содержания.

¹⁸⁴ - Сравни главу VI ниже.

¹⁸⁵ - Отцами усиленно подчеркивается единство божественной активности «ад экстра». Смотри, например, у Афанасия «Против Серап.», 1.20; у Василия «О Духе», 19.49; у Кирилла Александрийского «В Ио.»¹⁰ и далее. Это также относится и к западным Отцам. Сравн. И. Конгор «Пневматология...?»

¹⁸⁶ - Подробнее это рассматривается у И. Д. Зизиулеса в «Пневматологический аспект Церкви» в «*Communio*», 1973.

¹⁸⁷ - Сравни выше раздел III, I.

¹⁸⁸ - Сравн. Кирилл Иерусалимский «Поучения», 21.1; Тертуллиан «О крещении», 7–8; «Конст. Апост.» III, 16.

¹⁸⁹ - Эта «де-индивидуализация» Христа, Его отождествление с пневматическим «телом» имеет смысл, только если в историю вводятся эсхатологические реалии. Дух ассоциируется с «последними днями» (Деян.2.17) и пневматическая христология извлекает свою «истину» только из факта воскресшего Христа, то есть из исторического

«подтверждения» этой эсхатологической истины. Если человек принимает воскресшего Христа, то больше невозможно иметь индивидуалистическую христологию. Любая ссылка на личность Христа неизбежно будет подразумевать то, что мы здесь подразумеваем под де-индивидуализацией, то есть она будет представлять Христа как Лицо (не индивидуум), как существо, идентичность Которого устанавливается в общении и через общение. Новый Завет был написан теми, кто принимал воскресение Иисуса как исторический факт и поэтому идентичность Христа в Новом Завете всегда подается в пневматологических терминах (для некоторых новозаветных писателей, таких как Матфей и Лука, даже с момента биологического зачатия Иисуса). Имея это в виду, для Церкви теперь было невозможно говорить о Христе в других терминах, а не в терминах общения, то есть, отождествляя Его с «общением святых». Пневматологический и эсхатологический подходы ко Христу равным образом подразумевают и Его общину. Нельзя вообразить воскресшего Христа как индивидуума; Он есть «первороденный среди многих братьев», устанавливающий Его историческую идентичность в и через событие общения, которое есть Церковь.

¹⁹⁰ - Сравни выше, раздел II, параграф 6.

¹⁹¹ - Это особенно ясно у Ипполита «Апост. Пред.», 3 (молитва на посвящение епископа).

¹⁹² - Сравн. В. Элерт «Вывод древнецерковной христологии», 1957, где отмечен важный момент относительно роли *Christusbild* в противовес роли *Christusbegriff* в развитии классической христологии.

¹⁹³ - Это объясняет тот факт, что первоначальная Церковь официально выражала свою веру через соборы епископов, то есть представителей евхаристических общин, а не через богословов.

¹⁹⁴ - Сравни Т. Ф. Торранс, «Пространство, время и воплощение», 1969.

¹⁹⁵ - Эйнштейн показал, что определенные аспекты реального мира внутренне являются скорее относительными

асpekтами отношений, а не абсолютными, как могли ожидать греки. Они составляют определенные атрибуты вещи – положение, скорость и т.д. – которые сейчас могут быть определены только в отношении других вещей. Однако, нужно сделать две оговорки» а) на сущностную онтологию вещи все это не воздействует, так как это всё сохраняет «идентичность» в абсолютных терминах; б) различие «субъект-объект» также остается неизменным. Еще один шаг в направлении своего рода сближения науки и богословия можно возможно найти в квантовой механике. В этом разделе физики показывается, что наблюдатель существенно вовлечен в свои замечания. Теперь субъект и объект взаимосвязаны, таким образом, перебрасывая мост через до настоящего времени безмостную пропасть между ними двумя. Однако, необходимо добавить, что философская интерпретация квантовой механики все еще является делом некоторых споров (П. И. Буссе).

¹⁹⁶ - Сравн. Т. Ф. Торранс, цит. соч.

¹⁹⁷ - Сравн. Афанасий, «Против Серап.», 1, 23.

¹⁹⁸ - Более подробное рассмотрение этой точки зрения в главе IV ниже.

¹⁹⁹ - В свете греческой патристической мысли, как мы пытались представить это в данном исследовании, свобода находится выше чем то, что мы называем «нравственной свободой». Возможность выбора, который определяет нравственную свободу, возникает из индивидуализации бытия, присущему грехопадению (смотри выше, Раздел, III, I) и фактически является ограничением свободы, потому что она покоится на возможностях, которые даются, и, следовательно, они являются сдерживающими. Ставя бытие Бога выше уровня воли (Афанасий) или выше утверждения или отрицания (Максим) – смотри выше Раздел II, 3–4 – греческие Отцы стремились возвысить саму свободу над ограничениями, свойственными выбору и «дарованию». Бог воистину свободен, так как Ему ничего не противостоит, чтобы было бы «дано» до Него, так что Он существует выше всякого утверждения и отрицания. Но это не должно оставаться негативным утверждением. Бог является воистину свободным в позитивном

смысле, потому что «вечен». Он утверждает Свое существование событием общения. Он – Отец, так как Он вечно имеет Сына, через Которого Он утверждает Себя как Отца и т.д. Итак, бытие Бога является воистину свободным в отношении «данных» вещей и через различие, которое не является индивидуализацией. Свобода такого рода предлагается человеку во Христе как эсхатологическая «слава детей» Божиих. Дух позволяет «предвкушение этого, так как Он ведет в истории общину Церкви и в этом смысле евхаристическое общение, которое по преимуществу является эсхатологическим событием Церкви, является утверждением, есть «Аминь» и оно открывает состояние существования, свободное от возможности отрицания и даже свободное в отношении отрицания бытия и жизни, которое есть смерть. Свобода, покоящаяся на утверждении через общение, есть свобода в отношении индивидуализации и смерти и, таким образом, есть утверждение бытия. Это – не нравственная, а онтологическая свобода, проистекающая из идентификации бытия и истины с общением.

²⁰⁰ - Ив. Конгар, «Актуальность пневматологии» в «Восточном христианине», 23 (1973), 121–132(121).

²⁰¹ - А. С. Хомяков, «Латинская Церковь и Протестантство с точки зрения Церкви восточной», 1872; В. И. Бирбек (изд.), Россия и Англиканская Церковь в последние пятьдесят лет», 1895; Г. Флоровский, «Соборность, Кафоличность Церкви» в «Церковь Божия. Англо-русский симпозиум», 1934; А. Гратье, А. С. Хомяков и славянофильское движение», I-II, 1939; Э. Ланнэ, «Тайна Церкви в перспективе православного богословия» в «Иреникон» 35, 1962, 171–172; особенно Э. Сутнер, «Жертвоприношение, милосердие и Церковь по А. С. Хомякову», 1967; и недавно П. О`Лири, «Триединая Церковь. Исследование экклезиологии А. С. Хомякова», 1982.

²⁰² - И. А. Мёллер, «Единство в Церкви или принцип кафоличности», 1825. Сравни И. Конгар, «Мёллер и православная экклезиология» в «Иреникон», 12, 1935, 321–329.

²⁰³ - title="4 Г. Флоровский, «Тело Христово» в «Святая вселенская Церковь. Экуменическая конфронтация», 1948,

стр.12. Смотри также исследование И. Романидеса «Православная экклезиология по Алексею Хомякову» в «Греческом Православном богословском обозрении» 2, 1956, 67–73.

²⁰⁴ - title="5 Смотри В. Лосский, «Мистическое богословие Восточной Церкви». 1957, особ. стр.135 и далее; 156 и далее и 174 и далее.

²⁰⁵ - title="6 Смотри там же; а также его «В образе и подобии Божиим», 1974, особ. гл. 9.

²⁰⁶ - Смотри Н. Ниссиотис, «Значение учения о Троице для жизни и богословия Церкви» у А. И. Филиппу (изд.) «Православный этос», 1964, особ. стр.62 и дал.; «Православная пневматология» у Ф. И. Линхарда и др., «Святой Дух», 1963; Б. Бобринский, «Святой Дух и литургия» в «Литургические исследования» 1, 1962, 47–60; «Реальность и евхаристическое общение» в «Обзоре философских и богословских наук» 53, 1969, 402–420.

²⁰⁷ - Ив. Конгар, «Пневматология или христомонизм в латинской традиции» в «Церковь и Святой Дух», М. Г. Филипс, 1970, стр.41–63. В своем важном трехтомном сочинении «Крест Святого Духа», 1980 (недавно в английском переводе: «Верую во Святого Духа», 1983) отец Конгар ясно и убедительно показывает, что в течение веков пневматология занимает центральное место в западном богословии. Это – труд особенного значения и заслуживает особого внимания в настоящее время, когда имеет место богословский диалог между Римо-католической и Православной Церквями. Другое важное недавнее исследование, показывающее место пневматологии в западном мышлении, написано отцом Луи Бойером «Утешитель», 1980. Значение проблемы пневматологии четко выявляется также в статье римо-католического богослова В. Каспера «Дух – Христос – Церковь» в «Опыте Духа», М. Э. Шиллебекк, 1976, стр. 47–69.

²⁰⁸ - Более подробное рассмотрение вы можете найти в моих «Следствиях экклезиологии для двух типов

пневматологии» в «Коммюнио Санкторум», М. И. -И. фон Алмен, 1982, стр.141–154.

²⁰⁹ - Иоанн 7,39.

²¹⁰ - Сравни Т. В. Мэнсон «Вхождение в члены древней Церкви» в «Журнале богословских исследований» 48, 1947, 25–33.

²¹¹ - Смотри у Г. Лампе «Печать Духа», 1951. Спор Лампе с Г. Диксом по этому вопросу (последний настаивал, что Дух даруется только в конфирмации) оказывается беспочвенным, имея в виду употребление этого варианта в литургии. В любом случае в древней Церкви крещение и конфирмация образовывали литургическое единство и по этой причине Святой Дух был вовлечен в весь процесс христианизации.

²¹² - Единство божественных действий «ад экстра» является, согласно Отцам, нераздельным, но не недифференцированным. Смотри у Дж. Маккинтатра «Святой Дух в греческом патристическом мышлении» в «Шотландском журнале богословия» 6, 1954, особенно стр.357 и далее.

²¹³ - В четвертом Евангелии, например, Пятидесятница рассматривается как возвращение Иисуса через нисхождение Святого Духа. Смотри Р. Е. Браун, «Евангелие от Иоанна», 1970, стр.1139. Подобным же образом у Отцов, напр., у Кирилла Александрийского, «V Ио. X, 2 и 2 и XI, 2.»

²¹⁴ - Рим.8,11.

²¹⁵ - Сравн. у Х. У. фон Бальтазара в «Неизвестное... слова» в «Интерпретация мира», 1966, стр.638–645.

²¹⁶ - Деян.2,17.

²¹⁷ - 2Кор.13,13.

²¹⁸ - Говоря это, я не хочу подчеркивать важность личного освящения, особенно как это понимается в монашестве. Православное монашество настолько тесно связано с эсхатологией, что таким путем оно становится тесно связанным с еkkлезиологией. Я хочу однако подчеркнуть, что никакая «духовность» не является здоровой и истинно православной, если она не является постоянно зависимой от события еkkлезиологического общения. Эсхатологическую общину по

преимуществу следует искать в евхаристии, которая таким образом является сердцем всей экклезиологии.

²¹⁹ - К. Раннер – И. Ратцингер, «Епископат и примат», 1962, стр.26.

²²⁰ - Сравн. ниже гл. 5, прим. III.

²²¹ - Смотри гл. 4 и ниже.

²²² - title="23 Смотри ниже, Василий, «О Святом Духе», 18(ПГ 32, 194С): «Единство (Бога) заключается в кинония тес теотетос», Сравни там же, 153А и 156А. Тщательное изучение сочинений Василия показывает, что для него смысл «омоусиос» лучше выражается в таких терминах как пкиа кэ симпсис кэ ахористис кинония, то есть применение термина «кинония» («О Св. Духе», 68; «Посл.» 52.3; «Против Евн.» П., 12 и т. д.). Сравни А. Джевтих «Между «никейцами» и «восточниками»". Кафолическое исповедание св.Василия в «Богословском Ежеквартальнике» сем. св.Владимира», 24, 1980, 244. Для дальнейшей дискуссии сравн. мою «Учение Второго Ватиканского Собора о Святом Духе в исторической и экуменической перспективе».

²²³ - Текст канона гласит: «Епископы каждого народа (регион = њѣрпој) должны знать, кто первый («proton») среди них, и ценить его как свою главу и не делать ничего важного без его согласия; но должен управлять только делами, которые относятся к его собственной епархии и подчиненной ей территории. Но пусть он (то есть первый) не делает ничего без согласия всех других (епископов), ибо только таким образом будет единодушие и Бог будет прославлен через Христа в Святом Духе». Оригинальный текст у Р. Х. Функа «Дидаскалия и Апостольские Установления» 1905, стр.572–574.

²²⁴ - Смотри ниже главы 5 и 6.

²²⁵ - Там же.

²²⁶ - Аристотелево употребление термина «каѣТlou» в противовес термину «katJ тльroј» или «каѣ' њkston» существовало во времена первоначальной Церкви в форме прилагательного «каѣolіkoј» (смотри, например, у Полибия, VI, 5,

3; у Дионисия Галикарн., Соч., 12; у Филона, «Жизнь Моисея», II, 32 и т. д.).

²²⁷ - Такие концептуализации встречаются не только в западном богословии, но и в богословии Православной Церкви, как мы видим, например, в хорошо известной идее соборности, которая появилась в русском богословии девятнадцатого века главным образом благодаря работам Хомякова. Эта идея есть концептуализация, сделанная на основе перевода слова «kaqoliks» в славянском Символе веры словом «соборность»; это произошло под влиянием философских направлений восемнадцатого века. Было бы очень интересно изучить точный смысл этого славянского термина в период его первого появления, потому что возможно в то время это слово означало именно конкретное собрание вместе, то есть sъnodoj, но не в техническом смысле соборов, а в смысле «sunъrcesqі tмpі tX aЩto», как это мы находим у ап. Павла (1Кор.11,20 и дал.) и у Игнатия (Еф.5,2–3) и как это явно употреблялось даже во времена Златоуста, когда «sъnodoj» мог означать просто евхаристическое собрание (смотри у Златоуста «О пророч.», 2, 5, ПГ 56.182; сравни ниже примеч. 22). Если дело обстоит так, то интересно отметить, что не только такие идеи как отождествление «кафолического» с «вселенским», как это было на Западе, но и идея соборности, как она развивалась на Востоке, только затемняли первоначальный конкретный смысл понятия «kaqoliks tмkklhs...a ».

²²⁸ - По крайней мере, в течение первых трех столетий термин «кафолическая Церковь» применялся почти исключительно по отношению к поместной Церкви. Игнатий в своем хорошо известном отрывке в сочинении «К Смирн.», 8, где этот термин впервые появляется в наших источниках, по-видимому, противопоставляет местную епископскую общину «кафолической Церкви» таким образом, что это ведет многих ученых-богословов (Занн, Лайтфут, Барди и т. д.) к отождествлению последней с «вселенской Церковью». Но нет ни одного указания в тексте, которое указывало бы на это отождествление. Из игнатиевой экклезиологии в целом ясно, что в мыслях Игнатия не только не существует «вселенской

Церкви», но, наоборот, отождествление всего Христа и всей Церкви с местной епископской общиной составляет ключевую идею в его мышлении (сравн. ниже в примеч.24). В «Мартириум Поликарпи» выражение «ε kat! tsn o„koumλnhn kaqoliks™kklhs...a» приводят ученых к подобным же выводам таким путем, когда, по-видимому, не учитывается факт, что если бы кто-то перевел «kaqoliks» словом «вселенская» в этом контексте, то он бы встретился с невозможной тавтологией, вроде таких фраз: «Вселенская Церковь, которая существует во вселенной»! То, что в этом документе нет никакого противопоставления «поместной» и «вселенской» доказывается фактом, что в нем говорится о Поликарпе, что он является епископом «кафолической Церкви, которая находится в Смирне» (16,2), именно потому, что поместная Церковь является «местом обитания» (paroik...a) всей Церкви. Тем же самым образом Тертуллиан мог употребить термин «кафолические Церкви» во множественном числе («Увещ. против ерет., 26,4. ПЛ. 2, 38), в то время как Киприан мог писать «о единстве кафолической Церкви», имея в виду, вероятно, Карфагенскую Церковь (смотри Ф. Камелом, «Св.Киприан и примат» в «Истина», 2, 1957, стр.423, и М. Бевено, «Св.Киприан: Единство кафолической Церкви» (Древнехристианские писатели 25, 1957, стр.74–75), а римские исповедники в середине третьего века могли говорить о «одном епископе в кафолической Церкви» (Киприан, «Посл.49,2–4; Евсевий, «Церк. история», VI, 43, II). Вероятно, только в четвертом веке и в борьбе таких богословов как Опат Милевский («Против Царм.», 2,1) и Августин («Посл.», ХСIII, 23; «О единстве», 6, 16 и т. д.) против провинциализма данатистов термин «кафолический» стал отождествляться с «вселенским». Сравни П. Батифоль, «Католицизм св.Августина», 1929, стр.212. В течение того же самого столетия кафоличность на Востоке получает синтетическое определение; в котором “вселенскость” является одним из элементов составляющих кафоличность.

²²⁹ - «Дидахи», 9, 4. Сравн. 10, 5. О том, что это являются евхаристическими текстами, смотри у Ж. П. Аудэ, «Дидахи»: «Наставления апостолов», 1948, стр.407.

²³⁰ - Этот аспект евхаристии был на долгое время забыт. Он подчеркивается на Западе такими учеными как О. Казель, Г. Дикс и т. д.. Об эклезиологических последствиях евхаристии смотри также у Х. Фриза «Евхаристия и единство Церкви» в «Жизнь мира: Материалы к Вселенскому Конгрессу», 1960, стр.176; Ж. М. Р. Тиллард «Евхаристия...» («Единая Святая», №44, 1964); И. И. фон Аллем «Очерки...», 1966, стр.37 и далее и сочинения Н. А. Афанасьева, А. Шмемана и И. Мейендорфа (работа последнего «Православие и католичность», 1966).

²³¹ - Гал.3,28. Сравн. II Кор.11,2; Еф.2,15 и далее.

²³² - Это внесло свой вклад в появление хорошо известной теории «корпоративной личности» в Библии. «Об этой теории среди других смотри: С. Передсон, «Израиль: Его жизнь и культура», 1926; Х. Вилер Робинсон, «Европейская концепция корпоративной личности», 1936, стр.49 и далее; А. Р. Джонсон «Один и многие в израильской концепции Бога», 1942.

²³³ - Смотри у Марка 14,24; Мф.26,28; Лк.22,20 и 1 Кор.11,24.

²³⁴ - I Клим.59.2–4.

²³⁵ - Ин.6,27.

²³⁶ - Ин.6,27,51.

²³⁷ - Ин.6,56.

²³⁸ - Ин.6,56.

²³⁹ - Ин.17.

²⁴⁰ - Сравн. Х. Мено, «Евангелие от Иоанна...», 1947, стр.247.

²⁴¹ - Сравн. Э. Швейцер, «Община и устройство общины в Новом Завете», 1959, параграф 11а.

²⁴² - О таком объяснении смотри у А. Д. Ролинсона, «Корпус Кристи» в «Мистериум Кристи» (изд. Г. А. Белл и А. Десменн, 1930), стр.225 и далее).

²⁴³ - Сравн. С. Т. Крейг, «Одна Церковь в свете Нового Завета», 1951, стр.51.

²⁴⁴ - Рим.16,23.

²⁴⁵ - Это обсуждается в моей книге «Единство Церкви в евхаристии и епископ в первые три столетия», (1965 на

греческом языке).

²⁴⁶ - Неслучайно, что термин «кафолический» стал применяться по отношению к кафедральному собору, то есть главной церкви, где епископ мог совершать богослужение и где могла присутствовать вся епископская община (Трулльский собор, канон 59). Термины «ecclesia major, ecclesia senior и ecclesia catholica», статьи синонимичными выражениями, с помощью которых кафедральный собор отличали от приходов уже в четвертом веке (такие свидетельства появляются, например, в «Путешествии Перегринуса», изд. Х. Пьер в «Христианские источники» 21, 1948, и в лекционных об Иерусалимской Церкви, изд. М. Пархншвили в 1959 г. и т. д.). Исходя из такого употребления слова «кафолический», возможно, что термин «кафоликон» стал применяться к главной церкви в Византийском монастыре, так как это было место, где все монахи могли собраться для совершения евхаристии. Значение таких употреблений для связи евхаристической общины с «кафолической Церковью» в ранние века вряд ли необходимо подчеркнуть.

²⁴⁷ - «Смирн.», 8:... Да будет считаться действительной евхаристией, которая совершается во главе с епископом или того, кому он это вверит. Там, где появляется епископ, да будет масса народа, точно также, где есть Иисус Христос, там – кафолическая Церковь».

²⁴⁸ - Любое противопоставление «местного» и «вселенского» в этом контексте могло бы означать, что «вселенская» Церковь объединяется вокруг Христа, в то время как «местная» объединяется не вокруг Христа, но вокруг епископа. Такой вид богословия чужд Игнатию, который, наоборот, не видит никакого различия между единством во Христе и единством в епископе (напр., Еф.5,51; «Магн.», 3, 1–2; сравн. «Полик.») и это не ввиду метафоры, но в мистическом смысле реального отождествления.

²⁴⁹ - Рим.16,23.

²⁵⁰ - 1Кор.1,2; 2Кор.1,1; 1Фес.1,1; Деян.11,12 и далее.

²⁵¹ - 1Кор.11.20,33,34; Сравн. Игнатий Еф.5,2–3.

²⁵² - Соблюдение субботы было почти идентичным евхаристическому синаксису. Сравни В. Родорф, «Воскресенье: История для покоя и богослужения в первые века христианской Церкви», 1968, стр.177 и далее и 233 и далее.

²⁵³ - Деян.2,46; 20,7.

²⁵⁴ - Существование «Церквей домовых» в этом отношении не представляет проблему, даже если эти Церкви понимаются как евхаристические собрания, потому что – достаточно многозначительно – в каждом городе имелось не больше одной таковой «домовой Церкви». Эти основания представлены в моей «Единство Церкви...», стр.64 и далее.

²⁵⁵ - Таций, «Анналы», 14, 17; Плиний, 34, 97; Мекуций Феликс, «Окт.» 8–9; Ориген, «Против Цельса», 1, 1. Сравни И. Р. Вальтцинг, «Историческое исследование...» 1, стр.113–129.

²⁵⁶ - Сравн. Ф. Кс. Краус, «Братство» в «Реальной энциклопедии христианской древности» 1, 1880, кол. 540.

²⁵⁷ - Сравни Э. Шюфер, «История иудейского народа», 1914, стр.14–17.

²⁵⁸ - Очень рано исповедания веры были присоединены к литургии, так что между ними было установлено взаимодействие. Сравни К. Федерер, «Литургия и Вера, богословско-историческое исследование», 1950, стр.59 и дал.

²⁵⁹ - Гал.3,28; Кол.3,11. Сравн.1Кор.12,13.

²⁶⁰ - Гал.3,28.

²⁶¹ - Мф.19,13. Сравн.14,21. Вопрос участия детей в евхаристических собраниях древней Церкви связан, конечно, с проблемой крещения детей в этот период, о чем все еще познавательным является труд Дж. Джеремиас, «Крещение детей в первые четыре столетия», 1958.

²⁶² - title="38 Иак.2,2–7; 1Кор.11,20 и далее.

²⁶³ - 1Кор.12,13; Гал.3,28; Еф.6,8.

²⁶⁴ - Постепенная индивидуализация Евхаристии в связи с введением частных евхаристических молитв в структуре литургии и, наконец, с преобладанием на Западе «частной мессы» представляет собой историческое развитие, которое следует изучать в тесной связи с развитием экклезиологии.

²⁶⁵ - Иустин, «Апол., 1, 67. Сравн. 65. Такая ситуация должна была продолжаться, по крайней мере, до середины третьего столетия, когда появляются первые указания формирования приходов. Вся эта проблема вместе с ее экклезиологическими исследованиями обсуждается в моем «Единство Церкви...», стр.151–188.

²⁶⁶ - Сравн. выше, прим.37.

²⁶⁷ - Мф.22,30; Мк.12,25; Лк.20,34 и далее.

²⁶⁸ - Предпосылки веры и любви для общения создавали, конечно, ограничения для этой общины. Важно изучить, каким образом закрытая литургическая община, каковой, несомненно была ранняя Церковь, могла быть соотнесена с «кафолической Церковью». Об этом необходимо было бы специальное исследование. Сравн. труды В. Элерта, «Вечеря и церковная община в древней Церкви» главным образом на Востоке», 1954 и С. Л. Гринслейд, «Раскол в ранней Церкви» (даты нет).

²⁶⁹ - Смотри выше.

²⁷⁰ - Связь «одной Церкви» с «одной евхаристией», «одним епископом» и «одним алтарем», четко установленная в учении Игнатия (Филад., 4; Магн. 7, 2; Еф.5,2; Трал.7,2 и т. д.), продолжается через Киприана («Еф.43,5; «О един.»,17,14 и т. д.) в четвертый век с идеей «моногенес фисиастирон» (Евсевий, «Церк. история», X, 4, 68) и ряд глубоко значимых литургических видов практики вроде «ферментум», «антименсион» и т. д..

²⁷¹ - Игнатий, «Филад.», 4. Сравни предыдущее примечание.

²⁷² - Игнатий, «Магн.», 6, 1; 3,1–2; «Трал.»,3,1.

²⁷³ - Идея, что епископ является «образом Христа» существовала, по крайней мере, до четвертого века (сравни «Псевдо-Клим. Гомилии», 3, 62).

²⁷⁴ - Откр.4,4. Сравни Игнатий, «Смирн.», 8, 1; Еф.20,2 и устройство евхаристического собрания предполагалось в таких источниках как Ипполит «Ап. Трад.» (Изд. Дикса, стр.6 и 40 и далее).

²⁷⁵ - Смотри у Иустина, «Апол.», 65, 67 и предыдущие примечания.

²⁷⁶ - 1Клим., 40,5; 41,7. Идея, что «мирянин» есть не «непосвященный» в сан «человек, а тот, кто через крещение и миропомазание принадлежит, относится к своему собственному сану в Церкви; является фундаментальной для правильного понимания евхаристического синаксиса и его экклезиологических последствий.

²⁷⁷ - Игнатий, “Еф.”,1,3; “Трал.”,1,1: “множество” Траллов могло рассматриваться в лице их епископа.

²⁷⁸ - Отношение «καϑ' ἑαυτοῦ к καϑ' ἑκαστον» у Аристотеля очень хорошо выражено в примере, который приводит он сам: «как человек относится к «καϑ' ἑαυτοῦ» и Каллиас к «καϑ' ἑκαστον» («Интерпр.»,7,17). Таким образом, «καϑ' ἑκαστον» понимается не как часть «καϑ' ἑαυτοῦ», а как его конкретное выражение. При таком ходе мысли дилемма между «местной» и «вселенской», по-видимому, не имеет смысла.

²⁷⁹ - Смотри выше прим. 4.

²⁸⁰ - Ипполит, «Апост. Пред.»,2; Арльский Собор, стр.20; I Никея, стр.4 и 6 и т. д.

²⁸¹ - Это – фундаментальный момент, который Н. Афанасьеву не удалось рассмотреть и оценить в своей евхаристической экклезиологии и это можно понять из мнений, выраженных, например, в его статье «Единая, Святая» в «Иреникон» 36, 1963, стр.436–475 и в других местах.

²⁸² - Это мы знаем, например, из посещения Поликарпом Рима по случаю пасхальных споров (Евсевий, «Церк. ист.», V, 24, 14–17). Сравн. «Сирийская Дидаскалия», 12 (изд. Конолли, стр.122).

²⁸³ - Киприан, “Посл.”, 55,52, 21. На основании этого текста трудно приписать Киприану начало “универсальной экклезиологии”, как это делает Н. Афанасьев (сравн. его “Учение о примате...”, “Истина”, 2, 1957, стр.401–420).

²⁸⁴ - В моей статье «Развитие концилиарной структуры ко времени Первого Вселенского Собора в «Соборы» и экуменическое движение». (Исследования Всемирного Собора, №5, 1968), стр.34–51.

²⁸⁵ - Уже на первых соборах, зарегистрированных в наших источниках. Смотри Евсевий, «Церк. ист.» V, 24, 9; 28, 9.

²⁸⁶ - Впервые это отражено в каноне 5 Первого Никейского Собора. Этот канон относится к отлучениям, которые имели место в различных Местных Церквях. Его более глубокий смысл заключается в идее, что способность рождается из верования Церкви, что евхаристическое общение в какой-то данной общине есть вопрос, который касается всех общин в мире.

²⁸⁷ - Смотри снова канон 51 Никей, где эта проблема рассматривается на историческом фоне.

²⁸⁸ - Игнатий, «Еф.», 3,2.

²⁸⁹ - Идея, что поместная Церковь является представительницей всей Церкви и поэтому полной Церковью, являлась фундаментальной в сознании ранней Церкви. Сравни Б. Ботте, «Коллегиальность в Новом Завете...» в «Собор и соборы» (изд. Б. Ботте, 1960), стр.14 и далее и Ж. Хамер, «Церковь есть общение», 1962, стр.38: «Дело не в том, что местные общины, слагаясь, составляют полную общину, какой бы малой она не была, представляет всю Церковь».

²⁹⁰ - Фундаментальная и критически важная проблема отношений «поместной» и «вселенской» католической Церковью должна решаться отдельно от любого понятия единства в коллективности и в направлении единства в идентичности. Схематически говоря, в первом случае различные поместные Церкви образуют части, которые добавляются друг ко другу, чтобы составить какое-то целое, в то время как во втором случае поместные Церкви являются полными циклами, которые не могут быть добавлены друг ко другу, а совпадают один с другим и, наконец, с Телом Христовым и первоначальной апостольской Церковью. Именно по этой причине любая «структура единства Церкви в Церквях» (сравни предложение проф. Ж. – Ж. фон Альмена, цит. соч., стр.52) воспроизводится чрезвычайно трудно, будучи именно структурной. (Не случайно, что древняя Церковь никогда в своей жизни не реализовывала такую структуру несмотря на свою соборную активность). Эта проблема заслуживает более

широкого обсуждения. Относительно источников первых трех столетий сравн. обсуждение в моей книге: «Единство Церкви...», стр.63–148.

²⁹¹ - Христологию как отправную точку в экклезиологии вообще подчеркивал Г. Флоровский, «Христос и Его Церковь: Предложения и комментарии» в «Церковь и Церковь» П., 1954, стр.164 и ее не следует понимать как отрицание пневматологического или триадологического аспекта Церкви.

²⁹² - Социологические точки зрения на кафоличность должны быть только производными точками зрения, а не наоборот.

²⁹³ - Эта точка зрения на евхаристию является фундаментальной со времени появления учения Иринея, о чем смотри А. В. Циглера «Хлеб наших полей. Введение в евхаристическое учение св.Иринее» в «Про тунди вита», 1960, стр.21–43.

²⁹⁴ - Литургия блаж.Иоанна Златоуста (молитва посвящения). Та же самая молитва в литургии св.Василия делает еще яснее, что Святой Дух призывает не только для освящения даров, но и для реализации единства общины: И чтобы объединить всех нас сопричастников одним хлебом и одной чашей, одного с другим, в общении с одним Духом Святым.»

²⁹⁵ - Смотри у Н. Ниссиотиса «Пневматология и экклезиология в служении единству Церкви», «Истина» 12, 1967, стр.322–340, где рассматривается вопрос о роли Святого Духа в экклезиологии. Сравни О. Климент «Православная экклезиология...», «Контакты» 20, 1968, стр.10–36 (Английский перевод в «Один во Христе» 6, 1970, стр.101–122).

²⁹⁶ - Лк.1,35; Мф.1,18–20.

²⁹⁷ - Деян.1–2. С тех пор крещение и миропомазание нераздельно соединялись в ранней Церкви и рассматривались как само действие Духа в крещении Христа и помазании (Лк.4,18), так что каждый крещеный и помазанный христианин мог стать самим Христом (Тертуллиан, «О крещении: 7–8;

Феофил Антиохийский, «К Автол.», 1,12 и особенно Кирилл Иерусалимский, «Поуч.», 21, 1 ПГ 33. 1089).

²⁹⁸ - Эта идея образует часть возникающего консенсуса по проблеме евхаристии в современном экуменическом движении. Смотри «Евхаристия в экуменической мысли» (документ «Веры и Устройства» во «Встреча по изучениям», том.4, №3, 1968.

²⁹⁹ - Сравни А. Шмеман, «Таинства и Православие», 1965, стр.14.

³⁰⁰ - Сравни снова экуменический консенсус в «Евхаристия в экуменической мысли» (прим.74 и выше).

³⁰¹ - Эта трансцендентность, которая возможна только «в Духе» предполагает крещальное очищение человека и его мира и в этом смысле важно иметь в виду «пасхальный» характер евхаристии (Сравн. Ж. М. Р. Тиллард, цит. соч., стр.164) и тесные внутренние отношения между крещением и евхаристией (смотри И. – И. фон Альмен, стр.37 и далее).

³⁰² - Мы имеем в виду всю проблему клерикализма и антиклерикализма, которая является реальной проблемой на Западе. Восток, в течение веков, придерживаясь евхаристического понимания экклезиологии, не испытывает тяжести этой проблемы. И только недавно, из-за замены такого понимания на более поздние экклезиологические идеи, эта проблема стала принимать угрожающий характер в некоторых православных регионах.

³⁰³ - Евр.3,1.

³⁰⁴ - Мф.23,8; Ин.13,13.

³⁰⁵ - Евр.5,6; 10,21; 2,17.

³⁰⁶ - 1Петр.2,25; 5,4; Евр.13,13. Сравни Игнатий, «К Магн.», 3; «Полик.».

³⁰⁷ - Рим.15,8; Лк.22,27; Фил.2,7.

³⁰⁸ - В этом смысле терминология вроде «викарий» и т. д. в применении к епископу или служению вообще может предполагать подобное представление «вне» или «вместо» кого-то, кто отсутствует.

³⁰⁹ - Это отличие было уже сделано, хотя и с другой точки зрения, Фомой Аквинским и было развито в наше время Ж.

Маритеном «Временный режим и свобода», 1933. Сравни Н. Бердяев, «Одиночество и общество», 1938, стр.168. Смотри также главу I этой книги.

³¹⁰ - М. – Бубер, «Я и Ты», 1958, стр.62.

³¹¹ - Там же.

³¹² - Православное богослужение посвящения в сан во многих частях идентично богослужению бракосочетания. Этим не только предполагается понимание священнослужителя как узы между посвященным, Христом и общиной, но это одновременно указывает на направление, в котором должно двигаться богословие в своих попытках понять характер посвящения.

³¹³ - Например, Киприан, «Посл.», 69,11; 75,4 и т. д. В этом смысле идея, что вне Церкви нет спасения, кажется более чем отрицательным утверждением. Фундаментальная истина, стоящая за этим; заключается в том, что не существует возможности для индивидуалистического понимания спасения: унус кристианус, нуллюс кристианус.

³¹⁴ - Уже непосредственно после апостольского периода епископ, по-видимому, прикрепляется к обитателям какого-то определенного города (Игнатий, «Магн.», 15; «Полик.»). Далее, существующие свидетельства из деяний Соборов указывают, что имя епископа прикреплялось к названию города («*Patrum Nic. nomina*», изд. Гельцера, стр.61). То, что является очень знаменательным, так это то, что в богослужении посвящения в сан епископа название области, на которую назначается епископ, входит в молитву посвящения: божественная благодать... посвящает это или то лицо быть епископом этой или той епархии. Даже когда был введен институт так называемых «титულярных» епископов, – которые фактически являются епископами без паств – была сделана оговорка, что название епархии, даже из тех, которые больше не существовали, прилагалось бы к имени епископа при его посвящении. Это, конечно, создает противоречие в еkkлезиологии между теорией и практикой, но, тем не менее,

открывает, что Церковь никогда не принимала в свое сознание епископат.

³¹⁵ - У Игнатия (напр., «Филад.», 1,2) епископ необязательно был учителем. У Иустина («Апол.» 1,67) епископ, по-видимому, проповедует во время евхаристического синаксиста, но это происходит главным образом со времени «Мучен. Поликарпа» (16,2), а после этого появления четкий акцент на учительское служение епископа. Сравни Г. Дикс, «Служение в ранней Церкви» в «Апостольское служение» (изд. К. Э. Кирк, 1957), стр.204 и далее.

³¹⁶ - Источники вроде «Пастыря Ермы», 3,4 Тертуллиан («О Предпис.», 2), Ориген («У Иезек.» 2,2, ПГВЗ, 682С) и т.д. показывают, что учительство было одной из функций пресвитеров. То же самое очевидно из молитв посвящения в сан пресвитера (Ипполит, «Апост. Пред.», 8, изд. Г. Дикса, стр.13) и из существования знаменитых пресвитеров, известных как учителя (Климент Александрийский, Ориген и т. д.).

³¹⁷ - 1Клим., 44, 2–4.

³¹⁸ - Ипполит, «Филос.», 9, 12, 21 (ПГ 15, 3386); «Кафолическая Церковь» не являлась «школой» (дидаскалион).

³¹⁹ - Примечательно, что для некоторых древних авторов (например, Тертуллиан, «О Предпис.», 20, 2–5) апостольское преемство является скорее преемством «апостольских Церквей, чем апостольских епископов», как указывается Р. П. С. Хавнсоном в «Предании в ранней Церкви», 1962, стр.158.

³²⁰ - Хегезип, цитированный Евсевием в «Церк. ист.», 1, 22, 3–5: «в каждом преемстве и в каждом городе»... .

³²¹ - Сравни Ф. Дворник, «Идея апостольства в Византии и легенда о св.Андрее», 1958.

³²² - Примечательно, как Тертуллиан («О Предпис.», 36, 2) указывает на различные Церкви в связи с их апостолическостью; во всех местах он упоминает (Ахайя, Македония, Азия, Италия, Рим) «эти самые кафедры апостолов являются все еще выдающимися в своих местах, в которых все еще читаются их подлинные писания и т. д.

³²³ - Киприан, «Посл.», 69,5 и 43,5. Сравни «О единстве», 4.

³²⁴ - Сравни литургию свт. Иоанна Златоуста в молитве анафоры: “Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся якоже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное Воскресение, на небеса восхождение, одесную сидение, второе и славное паки пришествие, Твоя от Твоих, Тебе приносяще, о всех и за вся”.

³²⁵ - Аристотелево употребление термина «κατ' ἑκαστον» в противовес термину «κατὰ τὴν ἐκκλησίαν» или «κατὰ τὴν ἐκκλησίαν» существовало во времена первоначальной Церкви в форме прилагательного «κατὰ τὸν οἶκον» (смотри, например, у Полибия, VI, 5, 3; у Дионисия Галикарн., Соч., 12; у Филона, «Жизнь Моисея», II, 32 и т. д.).

³²⁶ - Такие концептуализации встречаются не только в западном богословии, но и в богословии Православной Церкви, как мы видим, например, в хорошо известной идее соборности, которая появилась в русском богословии девятнадцатого века главным образом благодаря работам Хомякова. Эта идея есть концептуализация, сделанная на основе перевода слова «κατὰ τὸν οἶκον» в славянском Символе веры словом «соборность»; это произошло под влиянием философских направлений восемнадцатого века. Было бы очень интересно изучить точный смысл этого славянского термина в период его первого появления, потому что возможно в то время это слово означало именно конкретное собрание вместе, то есть *synodoj*, но не в техническом смысле соборов, а в смысле «*synagoga* τῆς ἐκκλησίας», как это мы находим у ап. Павла (1Кор.11,20 и дал.) и у Игнатия (Еф.5,2–3) и как это явно употреблялось даже во времена Златоуста, когда «*synodoj*» мог означать просто евхаристическое собрание (смотри у Златоуста «О пророч.», 2, 5, ПГ 56.182; сравни ниже примеч. 22). Если дело обстоит так, то интересно отметить, что не только такие идеи как отождествление «кафолического» с «вселенским», как это было на Западе, но и идея соборности, как она развивалась на Востоке, только затемняли первоначальный конкретный смысл понятия «κατὰ τὸν οἶκον...».

³²⁷ - По крайней мере, в течение первых трех столетий термин «кафолическая Церковь» применялся почти исключительно по отношению к поместной Церкви. Игнатий в

своем хорошо известном отрывке в сочинении «К Смирн.», 8, где этот термин впервые появляется в наших источниках, по-видимому, противопоставляет местную епископскую общину «кафолической Церкви» таким образом, что это ведет многих ученых-богословов (Занн, Лайтфут, Барди и т. д.) к отождествлению последней с «вселенской Церковью». Но нет ни одного указания в тексте, которое указывало бы на это отождествление. Из игнатиевой экклезиологии в целом ясно, что в мыслях Игнатия не только не существует «вселенской Церкви», но, наоборот, отождествление всего Христа и всей Церкви с местной епископской общиной составляет ключевую идею в его мышлении (сравн. ниже в примеч.24). В «Мартириум Поликарпи» выражение «ε kat' tsn o„koumλnhn kaqoliks™kklhs...a» приводят ученых к подобным же выводам таким путем, когда, по-видимому, не учитывается факт, что если бы кто-то перевел «kaqoliks» словом «вселенская» в этом контексте, то он бы встретился с невозможной тавтологией, вроде таких фраз: «Вселенская Церковь, которая существует во вселенной»! То, что в этом документе нет никакого противопоставления «поместной» и «вселенской» доказывается фактом, что в нем говорится о Поликарпе, что он является епископом «кафолической Церкви, которая находится в Смирне» (16,2), именно потому, что поместная Церковь является «местом обитания» (paroik...a) всей Церкви. Тем же самым образом Тертуллиан мог употребить термин «кафолические Церкви» во множественном числе («Увещ. против ерет., 26,4. ПЛ. 2, 38), в то время как Киприан мог писать «о единстве кафолической Церкви», имея в виду, вероятно, Карфагенскую Церковь (смотри Ф. Камелом, «Св.Киприан и примат» в «Истина», 2, 1957, стр.423, и М. Бевено, «Св.Киприан: Единство кафолической Церкви» (Древнехристианские писатели 25, 1957, стр.74–75), а римские исповедники в середине третьего века могли говорить о «одном епископе в кафолической Церкви» (Киприан, «Посл.49,2–4; Евсевий, «Церк. история», VI, 43, II). Вероятно, только в четвертом веке и в борьбе таких богословов как Опат Милевский («Против Царм.», 2,1) и Августин («Посл.», XCIII, 23;

«О единстве», 6, 16 и т. д.) против провинциализма данатистов термин «кафолический» стал отождествляться с «вселенским». Сравни П. Батифоль, «Католицизм св.Августина», 1929, стр.212. В течение того же самого столетия кафоличность на Востоке получает синтетическое определение; в котором “вселенскость” является одним из элементов составляющих кафоличность.

³²⁸ - «Дидахи», 9, 4. Сравни. 10, 5. О том, что это являются евхаристическими текстами, смотри у Ж. П. Аудэ, «Дидахи»: «Наставления апостолов», 1948, стр.407.

³²⁹ - Этот аспект евхаристии был на долгое время забыт. Он подчеркивается на Западе такими учеными как О. Казель, Г. Дикс и т. д.. Об эkkлeзиологических последствиях евхаристии смотри также у Х. Фриза «Евхаристия и единство Церкви» в «Жизнь мира: Материалы к Вселенскому Конгрессу», 1960, стр.176; Ж. М. Р. Тиллард «Евхаристия...» («Единая Святая», №44, 1964); И. И. фон Аллем «Очерки...», 1966, стр.37 и далее и сочинения Н. А. Афанасьева, А. Шмемана и И. Мейендорфа (работа последнего «Православие и кафоличность», 1966).

³³⁰ - Сравни замечания о. И. Конгара в «Собор и Соборы» (изд. Б. Ботте, 1960), стр.287.

³³¹ - Таким образом, в экуменических кругах является общим местом считать православных и «традиционалистами» и отстраненными от проблем истории и занятыми «триумфализмом» своей литургии.

³³² - Например, трудность соединения sacramentalной концепции апостольского преемства с идеей линейной исторической передачи авторитета, которая выявилась на II Ватиканском Соборе. См. Б. – Д. Дюпю «Апостольское преемство в экуменических дискуссиях», «Истина» 12, 1967, 394–401, особ. стр.391.

³³³ - Относительно обсуждения этих трудностей смотри у Р. Шнакенбурга «Апостолат...», «Истина» 14, 1969, 5–32; Англ. перевод в «Один во Христе» 6, 1970, 243–273.

³³⁴ - Посланничество апостолов парами (Мк.6,7) не должно нас занимать здесь. Об этой иудео-палестинской особенности смотри у Дж. Джеримиас «Посланничество парами в «Новом

Завете» в «Очерки по Новому Завету» (в память о Т. В. Мэнсоне, изд. А. Б. Хиггинса, 1959, стр.136–143).

³³⁵ - Сравни К. Х. Ренгшторф «Апостолос» в «богословском словаре к Новому Завету», 1933, стр.406–448. О критическом подходе: Г.Кляйн «Двенадцать апостолов», 1961, стр.22–38. Сравни ниже, прим. 80.

³³⁶ - Следовательно, термин «апостол» применяется к группе, больше чем Двенадцать. Апостольство Павла составляет часть этой проблемы. Об этих и других, относящихся к этому вопросу, смотри у Р. Шнакенбурга, цит. соч., стр.246 и далее.

³³⁷ - Неясно, например, соотносится ли апостолат с «историческим Христом» (Деян.1,22) или только с «воскресшим Христом» (Гал.1,1; «Кор.10–13 и т. д.») или даже и не с тем и не с другим (Рим.16,7; Деян.14,14 и т. д.). Библиография по этим проблемам огромна. Смотри у Р. Шнакенбурга, цит. соч..

³³⁸ - Эта схема предлагается в основном в Новом Завете: Ин.20,21; Лк.10,16 и т. д.. Сам Христос является “апостолом” (Евр.3,1). Смотри также Ин.17,7 и далее; Мф.28,18–20; Рим.10,13–17; 1Ин.1,1–13; 2Тим.2,2; Тит.1,5 и т. д. Именно на основе этой “исторической или “миссионерской” схемы уже в Новом Завете упоминается передача апостольской власти другим лицам для продолжения этой миссии (Деян.20,17–35; 1Тим.5,22; 4,4; 2Тим.2,2; Тит.1,4; 2,1–15 и далее). Сравни Ф. Мено “Церковь и служение...”, 1949; Ж. Кольсон “Апостольское преемство...”, “Verbum caro”, 1961, стр.138–172.

³³⁹ - Важность эсхатологии для понимания первоначальной концепции апостольства стала очевидной в связи с раскрытием эсхатологического характера учения Христа благодаря трудам Дж. Вайса и А. Швейцера. Сравни Э. М. Кредель, “Понимание апостолов в новом экзегезисе”, “Журнал католического богословия” 78, 1956, 169–93 и 257–305. А также И. Рольф “Апостолат”, 1965, стр. 23–27. Следствия эсхатологии для преемства Церкви с апостолами недавно были подчеркнуты В. Панненбергом “Значение эсхатологии для понимания апостольства и кафоличности Церкви”, “Истина”, 14, 1969, 154–

170; Англ. перевод в “Один во Христе”, 6, 1970, 410–429; Смотри также Л. Сервэ “Апостольская миссия...” 1964, стр.43–66, и Ив. Конгар в “Экуменика” 1966, стр.61–88, особ., стр.75–76.

³⁴⁰ - «Дидахи» 9.4,10.5. Сравни Мф.25,32; Ин.11,52 и далее. Подчеркивая различие между «миссионерским» и «эсхатологическим» образами апостольства, я не хочу отрицать эсхатологический характер апостольской лексики, как он проявляется особенно у ап. Павла (смотри об этом сочинения, упомянутые в предыдущем примечании, особенно Панненберга и Конгара). Но я придерживаюсь точки зрения, что существует различие между эсхатологией, понимаемой как ориентация, и эсхатологией, понимаемой как состояние существования, которое открывается здесь и сейчас. Как ориентация, эсхатология кажется результатом исторического процесса как кульминационная точка миссии (например, у вышеупомянутых авторов) в то время как состояние существования она противостоит истории уже сейчас, являясь присутствием, но не в рамках истории. В последнем случае «иконический» и литургический подход к эсхатологии более необходим, чем в первом. Именно понимание эсхатологии как такого рода присутствия Царствия здесь и сейчас требует собрания рассеянного народа Божия и апостолов. Как таковой, этот образ предполагает конец миссии. Этот предваряющий опыт присутствия эсхаты здесь и сейчас – а не просто ориентация в направлении этого конца – присутствовал там сначала (Деян.2,17) и реализовался главным образом в евхаристии («Дидахи»). Именно с такого рода эсхатологией я хочу соотнести здесь мою тему.

³⁴¹ - Смотри, например, Мф.19,28; Лк.22,30. Сравни Деян.1,12–26 (о ее эсхатологических связях сравн. 2,17).

³⁴² - Этот образ, основанный на Тайной Вечере (отметьте снова эсхатологический контекст), стал стандартной формой ссылки на апостолов в евхаристических литургиях со времен Апокалипсиса и Игнатия Антиохийского.

³⁴³ - Откр.21,14. В Послании к Ефес.2,20 мы имеем использование образа «апостолов» в качестве основания

Церкви в историческом смысле. Но в этом случае ссылка на «апостолов», вероятно, относится не к Двенадцати или к апостольской коллегии, а к миссионерам.

³⁴⁴ - О нынешнем состоянии исследований по этому вопросу смотри у Р. Шнакенвергера, цит. соч., стр.8 и далее.

³⁴⁵ - Об апостоле Павле смотрите сочинение И. Мунка «Павел и священная история», 1954. Сравн. тезис П. Гехтера относительно зависимости ап. Павла от Двенадцати «Рамки апостольства Павла» в «Петр и его время», 1958, стр.338–450. О важности Двенадцати для преодоления напряженности («дуализм»?) между «институциональным» и «харизматическим» Апостолатом смотрите у Ж. Л. Дейба «Институт и ...», 1950, стр.47 и далее. Усиление позиции Иакова очень поучительно для аргумента этой статьи относительно нашего эсхатологического подхода к апостоличности с точки зрения постоянных структур Церкви. С уходом Двенадцати из Иерусалимской Церкви (уход для миссии?) схема «апостолы и пресвитеры» заменяется на «Иаков и пресвитеры» (Деян.21,18). Значение этой схемы заключается в эсхатологической природе Иерусалимской Церкви как центра земли, где все миссии сходятся в своей окончательности (Рим.15,19). Павел должен примириться с «Иаковом и пресвитерами» именно потому, что последние представляют эсхатологический суд Церкви. Таким образом, с самого начала мы имеем структуру, возникающую из эсхатологического статуса собрания Церкви. Более чем многозначительно то, как эта модель передается в евхаристию и через нее в епископат после падения Иерусалима. Здесь нет возможности обсуждать это (сравн. прим.87 ниже; а также мою книгу «Единство Церкви в евхаристии и епископ в первые три столетия (1956 г. – на греческом языке). Но интересно отметить это развитие в связи с эсхатологическим подходом к апостоличности.

³⁴⁶ - I Клим., 42.1–2.

³⁴⁷ - Там же, 42.2–4, сравн. 44.1–4.

³⁴⁸ - Это выражение часто используется Игнатием и обычно в связи с евхаристией, например, Еф.5,2–4, 13,1; «Полик.», 4, 2;

«Магн.» 7.12 и т. д.

³⁴⁹ - Апок., 4–5.

³⁵⁰ - Игнатий, «Магн.», 6.1, 3, 1–2; «Тран.», 3.1 Идея, что епископ есть образ Христа, существовала, по крайней мере, до четвертого века (например, в Псевдо-Клим., «Гомил.», 3.62). Сравн. О. Перле в «Епископат и вселенская Церковь», изд. И. Конгар и Б. – Д. Дюпю «Унам Санктум» 39, 1962, стр.31–66.

³⁵¹ - Игнатий «Магн.», 6.1. Образ, который мы получаем у Игнатия, соответствует образу Христа, окруженного апостолами, в эсхатологическом – и евхаристическом – собрании народа Божия (сравн. выше прим. 11).

³⁵² - Убеждением, лежащем в основе этой статьи, является то, что нам непозволительно формировать нашу точку зрения на апостольское преемство, не принимая в расчет Игнатия. Игнатий никоим образом не является исключением в древней Церкви в отношении его точки зрения на апостольское преемство. Ему предшествуют такие источники как книга Апокалипсис (главы 4–5) и последующая долгая традиция, представленная сирийской «Дидакалия Апостолорум» (гл. 9), «Установление Апостолов» (II, 24) и т. д. Иконологический и эсхатологический подходы этой традиции в большой степени продолжали существовать в Византии и Православных Церквях. Не принятие в расчет всей этой традиции, означало бы лишение нашей точки зрения на апостольское преемство подхода к нашему предмету.

³⁵³ - Такие мнения развивались в Средние века на Западе. Смотри у И. Конгара «Церковь св.Августина...» («История догмата» III, 3, 1970), и особенно стр.173 и далее. Также там же «Проблемы, касающиеся служения», «Образование нового богословия» 93, 1971, 785–800.

³⁵⁴ - Эта идея присуща принципу Реформации «Соля Скриптура», Недавно Х. Кюнг, «Церковь» (1967), особенно стр.421 и далее при обсуждении темы преемственности с апостолами в терминах «имитации», в основном принял подход к апостолам как примеру и парадигме для копирования.

³⁵⁵ - Ин.12,31.

³⁵⁶ - О важности Воскресения для эсхатологического подхода к апостоличности смотри у В. Панненберга, цит. соч., стр.158 и далее. Необходимо отметить, что в иоанновской концепции «сейчас» (нап) окончательность воскресшего Христа возникает и развивается из исторического процесса, но приходит к нам как посещение и скиния извне. (сравн. Ин.1,14).

³⁵⁷ - О такой точке зрения смотри, например, И. Конгар “Пневматология и богословие истории”, “Архив философии”, 1971, стр.63.

³⁵⁸ - Экклезиология Ватикана II создает впечатление, что пневматология применяется после того, как с помощью христологии установлена структура Церкви. Сравни главу III выше.

³⁵⁹ - Связь между тем, что мы здесь называем «историческим» подходом, и этим типом пневматологии может быть проиллюстрирована проблемой «Филиокве». Интересно, что Восток и Запад признают зависимость Святого Духа от Сына на уровне исторической миссии. Различия возникают только тогда, когда метаисторический или иконологический подход к божественной тайне станет преобладающим. Эту проблему можно проследить с четвертого века: св.Василий в своем сочинении «О Духе Святом» заменяет формулу александрийских богословов «от Отца – через Сына – в Дух» на формулу «Отец с Сыном и с Духом» именно потому, что его аргумент берется из сферы богочитания, а не из исторического откровения. Стоит посмотреть на проблему Филиокве с точки зрения судьбы иконологического подхода к Богу – и к реальности вообще – в западном мышлении.

³⁶⁰ - Деян.2,17.

³⁶¹ - Более подробное обсуждение этого имеется в моем «Пневматологическом аспекте Церкви» в «Международном католическом журнале», 2, 1973, стр.133–147.

³⁶² - Это особенно справедливо по отношению к таинствам, служению (проблема «характера») и т. д.

³⁶³ - Например, школа Р. Бультмана имеет ясную тенденцию в этом направлении. Нынешняя проблема примирения

«харизматического» и «институционального» аспектов Церкви иллюстрирует это и в дальнейшем.

³⁶⁴ - Можно видеть, что это есть Восток еще времен Оригена. Хорошо известен его акцент на эсхатологический смысл Евангелия за счет исторического. Смотри, например, «V Ин.1,24; 6.6 и т. д. Сравни Г. Флоровского «Ориген, Евсевий и иконоборческие споры», «История Церкви» 19, 1950, 77–96. На точку зрения Оригена на апостольское преемство глубоко влиял этот подход: апостольское преемство является в основном продолжением учения Христа («О началах, 4, 9; «V Лук.34 и далее), преемство в Духе («Увещ."28.9, сравн. «Комм. на Рим.7,5) скорее, чем преемство через исторические институты. Тенденция подчеркивать «харизматическое» за счет «институциональное» продолжение Церкви вновь появилось в Православии через разные политические движения и тенденции в наше время.

³⁶⁵ - Это, должно быть, признано несмотря на любые исторические причины, которые могут быть предложены в качестве объяснения.

³⁶⁶ - Стоит отметить, что именно функция Святого Духа открывает бытие таким образом, что оно может стать бытием отношений. Без пневматологии онтология становится субстанциалистической и индивидуалистической. Дух понимался как «общение» и греческими (напр., св.Василий) и латинскими (напр., св.Августин) Отцами, особенно последним. Но важность пневматологии для онтологии никогда не являлась решающей в западном мышлении.

³⁶⁷ - О «корпоративной личности» сравни С. Педерсена «Израиль, его жизнь и культура», 1926; Х. Вилер Робинсон, «Иудейская концепция корпоративной личности», 1936; А. Р. Джонсон «Один и многие в израильской концепции Бога», 1942; Д. де Фрэн «Адам и ...», 1959.

³⁶⁸ - Рим.8,29; Кол.1,15–18 и т. д. В линейной разновидности «Священной истории» «прежде» указывает на «часть» истории – период, предшествующий один другому – точно также, как происходит с историческим сознанием и как это

известно, особенно в современные времена.. Но если историческое сознание решающим образом предопределяется эсхатологией, то «прежде» постижимо только в терминах «последний», окончательный. Таковым является павлово понимание «перворожденный»: Христос «прежде» нас (наш «протокок» брат и наш «архинос») именно в Его бытии «последним» (эсхатос) Адамом (IKop.15,45), реализация и завершение истории. Очевидно, что все это не имеет смысла в терминах линейной «Священной истории».

³⁶⁹ - Еф.1,3; Кол.1,16–18; IIФес.2,13 и т. д.

³⁷⁰ - Сравни понятие «кинония» у греческих Отцов, как его рассматривал А. Хусью в «Воплощение и общение...», «Иреникон» 45, 1972, 457–468.

³⁷¹ - Власть «вязать и разрешать», которая дана ап. Петру (Мф.16,18–19) непостижима без эсхатологии, так как природа этой власти является эсхатологической: она касается вечной окончательности, конечности. Если принимать во внимание эту эсхатологическую природу власти, дарованной Петру в Мф.16,18, дарование этой власти всем апостолам в Ин.20,23 или даже всей общине у Мф.18,18, не ведет к непримиримым альтернативам. Тот факт, что первоначальная Церковь могла принимать все эти три возможности сразу (две из них появляются даже в одном и том же Евангелии!), указывает на факт, что первоначальная эсхатология неизбежно подразумевала образ собранной вместе Церкви и апостольской коллегии (сравн. прим. 11 выше). Если открывается эта перспектива, то любое применение этой власти требует собранной вместе Церкви. Фактически имеется хорошая историческая причина верить, что древняя Церковь применяла эту власть «вязать и разрешать» с самого начала именно в и через ее собрание в евхаристических встречах. (Свидетельства этого значительны. Сравни мою статью «Развитие соборных структур в период Первого Вселенского Собора» в «Соборы и экуменическое движение» (= Исследования Всемирного Совета 5, 1968), стр.34–51, особ. 34–39. Сравни ниже о последствиях этого подхода для роли Петра в Церкви и особ. прим. 115.

³⁷² - IKop.6,2. Сравни предыдущее прим..

³⁷³ - Деян.6,1–6.

³⁷⁴ - То, что каждое посвящение в сан – особенно в сан епископа, требует события Пятидесятницы в качестве своего контекста, доказывается в православной литургической традиции тем фактом, что в каждом епископском посвящении отмечается праздник Пятидесятницы.

³⁷⁵ - Ин.3,8.

³⁷⁶ - Ин.16,14.

³⁷⁷ - II Кор.5,1–5. Сравн. IKор.15,53–54.

³⁷⁸ - II Фес.2,7–9; II Кор.4,7 и далее.

³⁷⁹ - II Кор.1,22; 5,5; Еф.1,14.

³⁸⁰ - Апок.4–5 и 22,17.

³⁸¹ - IKор.11,23.

³⁸² - Лк.22,19; IKор.11,24–25.

³⁸³ - «Дидахи» 9.4, 10.5. Сравни описание евхаристии как «синаксис эпи то авто» у ап. Павла и Игнатия (сравн. прим. 11 выше). Примечательно также то, что совершение литургии очень рано стало ассоциироваться с воскресением (Апок.1,10; о свидетельствах ранних источников смотри В. Рордорф «Воскресенье: История дня отдыха и богочитания в первые века существования христианской Церкви», 1968, стр.177 и дал. и 238 и дал.). Значение совершения евхаристии в воскресенье заключается в факте, что воскресенье по преимуществу является эсхатологическим днем. Если евхаристию следует понимать, прежде всего, как анамнезис в исторических терминах, то естественным днем ее совершения должен быть день ее установления перед распятием, а не в день воскресения.

³⁸⁴ - IKор.10,16–17; Мк.14,24 и параллели. Об экклезиологических последствиях этой идеи сравн. гл. 4 выше: «Евхаристия и кафоличность».

³⁸⁵ - Смотри особенно Четвертое Евангелие (6,27–51) и у Игнатия (Еф.20,2; Магн. 6.2 и т. д.). Об Игнатии смотри у И. Романидеса «Экклезиология св.Игнатия Антиохийского», 1956.

³⁸⁶ - Сравн. выше прим. 51.

³⁸⁷ - IKop.14 показывает, что уже в первых апостольских общинах евхаристические собрания являлись контекстом харизматических проявлений. Литургические свидетельства ранней Церкви, со времен Ипполита, показывают, что посвящения в священнослужение должны были иметь место в том же самом контексте.

³⁸⁸ - Термин «керигма» применяется здесь в широком смысле, который включает и акт возвещения публике важных вещей (первоначальный смысл: сравн. Лк.12,3; Деян.10,42; Кол.1,23; ITим.3,16; Апок.5,3) и содержание керигмы, дидахи, вместе с ее интерпретацией через учение, догматы и т. д., как это стали понимать особенно со второго века с «Эпидеиксисом» Иринея.

³⁸⁹ - Ин.6,63; Сравн. Рим.2,29.

³⁹⁰ - IKop.12,3.

³⁹¹ - Сравн. И. Конгар «Служители и церковная община», 1917, стр.90.

³⁹² - Кроме «Эпидеиксиса» Иринея в целом смотри его «Ереси», 3.1; IV, 26.2; 38.8 и т. д.

³⁹³ - Иринея «Ереси» III, 24. 1.

³⁹⁴ - Там же, IV, 26, 2.

³⁹⁵ - Там же, IV, 18. 5.

³⁹⁶ - Сравни А. Бенуа «Апостольство во втором веке», «Вербум Каро», 58, 1961, стр.173–84.

³⁹⁷ - Проблемы, которые порождали употребление термина «логос» как «слово» в отношении Христа в ранней Церкви, показывают как опасно применение в христологии понятия «слово», написанного или сказанного. В качестве реакции против савеллианства и арианства Отцы были вынуждены полностью отрицать любую ассоциацию этих двух смыслов слова «логос» и, таким образом, определено заменить сопутствующие значения сказанного или написанного слова исключительно на значение «лицо». Смотри, например, у Евсевия «Еванг.»5.5 и особенно у Афанасия «Против Ариан»,2.35 и у Кирилла Александрийского «О правой вере...»

6. В Сирмийском Символе (351г.) анафеме предаются те, кто называет логос Бога «эндиафетос» или «Профорикос».

³⁹⁸ - Интересно отметить, как христологические споры древней Церкви соотносились с Евхаристией. Смотри, например, у Х. Чадвика «Евхаристия и христология в несторианских спорах», Журнал богословских исследований 2, 1951, 143–64.

³⁹⁹ - В православной литургии на это указывает тот факт, что чтения из Библии помещаются в доксологическом контексте «Трисвятого», которое поется перед ними. Это явно предназначено для того, чтобы показать, что слово Божие приходит в Церковь не просто из прошлого как какая-то книга или зафиксированный канон, но главным образом из эсхатологической реальности Царствия, от трона Божия, который в этот момент литургии занимает епископ. Вот почему такое чтение традиционно поется, а не просто дидактически читается. (Сегодня некоторые православные священники, по-видимому, не понимая этого, не поют евангельские чтения, а читают их как прозу, чтобы сделать их более понятными и, таким образом, назидательными!).

⁴⁰⁰ - Э. Шлинк, «Грядущий Христос и церковные традиции», 1961, выработал замечательную оценку доксологической природы доктрины. Контраст между «керигматическим» и «доксологическим» видами богословских высказываний, который обнаруживается в этой книге, указывает именно на необходимость синтеза «исторического» и «эсхатологического» подходов к апостольскому преемству.

⁴⁰¹ - Иуд.3.

⁴⁰² - Смотри выше прим. 17 и 18.

⁴⁰³ - Ириной «Ереси» III,3.1–4; IV,26.2. А также Тертуллиан, «О Предпис.» 32, и Ипполит, «Филос."I.

⁴⁰⁴ - Это, например, заметно в различии, проводимом Оригеном между действительным фактом и его смыслом, которое ведет к контрасту между харизмой и служением – следствия, которое всегда присутствует в мышлении Оригена,

как показывают его мысли по поводу апостольского преемства. Смотри выше прим. 35.

⁴⁰⁵ - Смотри IKор.14.

⁴⁰⁶ - Дидахи 15 (о посвящении в сан) соединяется с 14 (о воскресной евхаристии) со словом “поэтому”.

⁴⁰⁷ - Ипполит, “Апост. Пред.”, 2.

⁴⁰⁸ - Сравни В. Д. Дюпю, цит. соч., стр.348. Обычно забывают, что само крещение является посвящением в это, что составляет два элемента: а) возложение рук с призыванием Святого Духа (отсюда миропомазание неотделимо от крещения) и б) предназначение к определенному сану («tagma» или «taxij» по-гречески) в церкви. О последнем (которое обычно не замечают под влиянием Тертуллиана и более поздних латинских писателей) смотри, например, «I Климент 40.3–41, где «tagma» применяется также и по отношению к мирянам. Более полное рассмотрение имеется в моем «Некоторые размышления о крещении, миропомазании и евхаристии», «Соборность», 5, 1969, 644–652.

⁴⁰⁹ - К. Э. Керк, изд., “Апостольское служение: очерки по истории и учению о епископате» (1946, второе изд. 1957).

⁴¹⁰ - А. Эрхард “Апостольское преемство в первые два века существования Церкви”, 1953.

⁴¹¹ - Там же, стр.35–61.

⁴¹² - Сравни Ф. Дворник «Идея апостольства в Византии и легенда о св.Андрее», 1958, стр.39 и далее. Сравн. И. Конгар «Единая, святая соборная и апостольская Церковь» («Мистериум Салютис» 15, 1970), стр.196. Н. Афанасьеву, несмотря на его евхаристическую экклезиологию, не удалось оценить нераздельность апостольской коллегии в преемстве и изложить точку зрения, которая несовместима с эсхатологическим образом Церкви.

⁴¹³ - Совершение каждого епископского посвящения в контексте события Пятидесятницы (сравни выше прим. 45) подразумевает наличие эсхатологической общины здесь и сейчас с Двенадцатью в качестве ее главы. Сравн. Деян.1–2, где событие Пятидесятницы соотносится с обоими элементами

(2.17: эсхатологическое событие; 1.13–23: нераздельная коллегия Двенадцати) и, наконец, евхаристия (3.42).

⁴¹⁴ - Это ясно показано употреблением Иринеем термина «пресвитеры» по отношению к епископу («Ерес.», IV, 26.2). Это следует рассматривать как возрождение старого употребления на Западе, как это можно вывести из «I Климент» 44,1; Петр.5.1 и т. д.

⁴¹⁵ - Это тот случай в ранних списках преемств, как они появляются в каноне Евсевия-Иеронима. Смотри А. Эрхард, цит. соч., стр.35 и далее.

⁴¹⁶ - Смотри выше прим. 21. Способ, каким я интерпретирую и классифицирую исторические свидетельства в отношении эсхатологического образа преемства, подразумевает следующую схему: «Иаков с пресвитерами» Деян.) «Христос с пресвитерами» (Апок.) = «епископ (образ Христа) с пресвитерами» (Игнатий, «Дидакалия», «Установления» и т.д. = «епископ как преемник Иакова» (списки преемства Евсевия – Иеронима). Ясно, что эта статья – не место для подробной демонстрации этого (это появляется в другой публикации). Здесь достаточно показать, что эсхатологическая модель Иерусалимской Церкви была переведена на евхаристическую структуру каждой поместной Церкви и решительным образом влияла на идею апостольского преемства. И очень неприятно, что классическое понятие апостольского преемства было сформулировано без принятия в расчет такого хода развития.

⁴¹⁷ - Ипполит, «Апост Пред.», 3 (молитва посвящения епископа).

⁴¹⁸ - Там же, 8 (молитва посвящения пресвитера).

⁴¹⁹ - Таков аргумент Ипполита относительно возложения рук пресвитеров на кандидата для посвящения в сан пресвитера: «Пресбитер эним солиюс... ординанте» (там же 9; текст у Б. Ботте, «Ипполит Римский, Апостольское Предание», стр.40).

⁴²⁰ - Сравни проблему, касающуюся благословения евхаристии пресвитерами в том же самом тексте, и интерпретацию Ботте (там же, стр.30), на что возражает Н.

Афанасьев («Трапеза Господня», 1952, стр.3), ссылаясь на аргумент Ипполита, цитированный в предыдущем примечании).

⁴²¹ - На это указывает положение «Апост. Пред.», что посвящение должно иметь место во время евхаристического собрания. Сравни возгласение «аксиос» в православном богослужении посвящения в сан. О раннем источнике такой практики смотри ИКлим.45.3.

⁴²² - Об источниках смотри в «Епископат и вселенская Церковь» (выше прим. 21), стр.738–780. Запрещение посвящений абсолютно (канон 15 Первого Никейского Собора и канона 6 Халкидонского Собора и т. д.) относится к тому же самому принципу.

⁴²³ - title="94 Существование титулярных епископов в Православных Церквях указывает на серьезную аномалию. Если епископ посвящается для какой-то определенной общины, то он должен быть свободен в полном осуществлении своего служения в этой общине. Только если он отделен от своей паствы из-за исторических обстоятельств, он может считаться каноническим епископом несмотря на его отсутствие в своей общине. Но посвящение епископов с целью использования их как епископов с зависимой властью (помощники епископов и т. д.) есть нарушение основных церковных принципов под влиянием неправильного понятия о сакраментализме как передачи епископства от одного лица к другому. Сравни проблему «епископи вагантэ». Смотри И. Конгар «Единая Церковь...», стр.205 и далее и сильные, но оправданные замечания С. Фогеля, «Отчужденная литургия» «Консилиум» 28 (февр. 1972), 11–25, особ. стр.18 и далее.

⁴²⁴ - Смотри ниже в пункте 110.

⁴²⁵ - Сравни замечательный труд В. Фунса «Чины посвящения со времени их возникновения до Иннокентия III», 1930, особ. стр.61 и далее.

⁴²⁶ - Свидетельства изобильны, хотя обычно не замечаются историками. Например, «Пастырь Ермы», 3.4; Тертуллиан «О Предп.», 2; Ориген, «Иезек.» 2.2, и Ипполит «Апост Пред.», 8 (реконстр. Г. Диксом в «Трактат об «Апостольском Предании

св.Ипполита Римского», 1937, стр.13). Далее это поддерживается существованием знаменитых пресвитеров, известных как учителя (Климент Александрийский, Ориген и т. д.). О дополнительных свидетельствах и подробное рассмотрение сравни в моей книге «Единство...» стр.160 и далее. Все это показывает, что Церковь первых веков понимала апостольское преемство не как преемство учения. Она фактически отвергла идею, что Церковь можно было рассматривать как «школу». Смотри у Ипполита, «Филос.», 9.12.21.

⁴²⁷ - Почему бы, например, не признать преемство харизматических даров и т. д.? Этот вопрос ставится особенно сегодня.

⁴²⁸ - Смотри у Ипполита (прим. 90 выше). Даже после того как епископ потерял свое исключительное право совершать евхаристию (об этом праве смотри у Ипполита в «Апост. Пред.», 3, сравн. 8), его исключительное право посвящать в сан не подвергалось сомнению. Например, Иероним «Посл.», 146 (Пл. 20.1194) и Иоанн Златоуст «В I Тим.» 11 (ПГ 62: 553).

⁴²⁹ - Например, Тертуллиан «О Прен.», 20.4–7,9; 32; 36.1; «Скорп.»,9; Ириней, «Против ересей»1,10; 1–2 и т. д.

⁴³⁰ - Например, Августин, «Посл.», 252.3 (Пл., 33; 1028) и т. д. Сравн. Ф. Дворник, цит. соч..

⁴³¹ - Таким образом, Тертуллиан постоянно мыслит с точки зрения миссионерства – исторического подхода: «О Предп.», 24.4; 37.1 и т. д. При таком подходе определенные кафедры становятся «моделями» для других. Таким образом, в отношении Рима И. Конгар «Служители...», стр.98 и далее.

⁴³² - Там же, «О един.», 5.

⁴³³ - Смотри прим. 103 выше.

⁴³⁴ - Это подразумевает также принцип, что каждый епископ независим и непосредственно ответствен перед Богом за свою общину. Например, Киприан «Посл.», 55(52).21. Обсуждение следствий этого принципа смотри у Э. Ланнэ «Плюрализм и единство», «Истина» 14, 1969, стр.178 и далее.

⁴³⁵ - Как, например, было сделано Н. Афанасьевым в «Учение...», «Истина», 2, 1957, стр.401–20.

⁴³⁶ - «Посл.», 3.3 (Гартель, 471): «apostolus, id est episcopus».

⁴³⁷ - Это мне кажется критически важным моментом в истории концепции апостольского преемства и епископата вообще. Именно в этом пункте, я полагаю, нам следует начать наше рассмотрение этих концепций.

⁴³⁸ - Корни синодального института следует искать именно в посвящении каждого епископа. Отсюда каждый епископ (с общиной) имеет право участвовать в синодальной деятельности Церкви в силу своего посвящения. Практика, которая преобладает в некоторых Православных Церквях в наше время, управлять «посвященными синодами», базирующимися на подборе определенных епископов и исключении других, является прямым нарушением этого важного экклезиологического принципа.

⁴³⁹ - Ипполит, «Апост. Пред.», 2; Арльский Собор, гл. 20; I Никея, 4 и 6 и далее. Более полное рассмотрение источников смотри у Л. Мортари «Посвящение епископов и коллегиальность. Свидетельства древней Церкви», 1969.

⁴⁴⁰ - И. Мейендорф, «Православие и соборность», 1965, стр.147 и другие православные богословы имеют тенденцию отдавать приоритет месту епископа в его собственной поместной Церкви и делать это основой епископской коллегиальности на более широком уровне. Я думаю, что этот подход, хотя и нацеленный на подчеркивание правильного момента, что епископ должен быть связан с определенной Церковью, полагает увековечить лже-дилемму «местное против вселенского», дилемму, превосходимую самой природой евхаристии (сравни главу 4 выше). Только через одновременность этих двух аспектов, одновременности, свойственной самому епископскому посвящению, сможем мы придти к правильной перспективе. Сравни следующее примечание.

⁴⁴¹ - title="113 В римо-католическом богословии часто имела место тенденция отдавать приоритет связи епископа с вселенской коллегией над его связью, с какой-то данной местной Церковью. Таким образом, например, в более раннем сочинении А. Креа «Церковь и ее божественное установление» (1884) и в более недавнем О. Шиллебек «Церковь Христа...» 1965, стр.99 и далее; Ж. Кольсон «Церковные функции», 1956, стр.341; К. Ранер «О епископстве» в «Христианская Церковь и епископат», 1966, стр.209 и т. д. Х. де Любак «Церкви поместные и Церковь вселенская», 1971, стр.82, этот вопрос считается открытым. Однако другие римо-католические богословы настаивают на том, что приоритет вселенской коллегии над поместной Церковью должен быть отвергнут и заменен их синтезом. Таким образом, Х. -М. Легран «Природа Церкви...» в «Пастырская ответственность...», 1969, стр.118 и далее и особенно И. Конгар «Служители...», стр.123–140. Нет нужды говорить, что этот вопрос представляет чрезвычайную важность для православного. Сравни Э. Данн «До какой степени неприемлем для Восточной Церкви римский примат?» «Консилиум» 47 (апрель 1971), стр.62–67, особ. стр.66.

⁴⁴² - title="114 Главным недостатком, по моему мнению, является то, что христологическое обсуждение епископата (сравн. Игнатий, Ипполит и т. д.) исчезает и заменяется апостольской коллегией, из которой Христос фактически исчез. Это не только разрушает образ Церкви как образ Царствия – мнение, так существенно важное и для евхаристии и для эсхатологии – но и ведет к поиску «викариус Кристи» вне или над апостольской – и епископской – коллегией. О проблемах, которые это порождают в средневековой экклезиологии, смотри у И. Конгра «Священнослужители...», стр.112 и далее.

⁴⁴³ - Сравни И. И. фон Альмен «Поместная Церковь...» в «Иреникон», 43, 1970, 512–537. Я хотел особенно отметить его значение (стр.529 и далее), что слова Христа ап.Петру относительно его особой задачи в Церкви, находятся в Евангелии от Луки – и, возможно, в остальных Евангелиях – в контексте Тайной Вечери. Этот пункт имеет много важных следствий для помещения петровых задач в перспективе,

подобной одной из данного исследования и, возможно, делая их в конечном итоге приемлемой для тех, кто придерживается евхаристического, как и исторического подхода к преемственности Церкви. Но это требует дополнительного исследования.

⁴⁴⁴ - Принцип сущностного равенства всех епископов – и поместных Церквей – проистекает именно из эсхатологического образа апостольской коллегии как неделимого целого, которое реализуется и выражается в своей цельности через каждого епископа в каждой Церкви. Отсюда важность этого принципа в древней Церкви (например, Киприан: прим.6 выше) и в православном каноническом праве. Это не следует запутывать какими-то историческими случаями, указывающими на противоположное. Об этом принципе в контексте Ватикана II смотри у Х. -М. Леграна, цит. соч., стр.122.

⁴⁴⁵ - Сравни замечания о. И. Конгара в «Собор и Соборы» (изд. Б. Ботте, 1960), стр.287.

⁴⁴⁶ - Таким образом, в экуменических кругах является общим местом считать православных и «традиционалистами» и отстраненными от проблем истории и занятыми «триумфализмом» своей литургии.

⁴⁴⁷ - Например, трудность соединения сакраментальной концепции апостольского преемства с идеей линейной исторической передачи авторитета, которая выявилась на II Ватиканском Соборе. См. Б. – Д. Дюпю «Апостольское преемство в экуменических дискуссиях», «Истина» 12, 1967, 394–401, особ. стр.391.

⁴⁴⁸ - Изучение этих особенностей смотри у И. Конгара «Церковь св. Августина и современная эпоха» («История догмата» III/3, 1970), особенно стр.173 и далее.

⁴⁴⁹ - В Новом Завете вряд ли существует какой-то священнослуженческий титул, который не приписывался бы личности Христа в первоначальной Церкви. Таким образом, Христос есть «апостол» (Евр.3,1.), «пророк» (Мф.23,8; Ин.13,13), «священник» (Евр.5,6,8.4,10.21,2.17), «епископ»

(1Петр.2.5.4; Евр.13.13), «диакон» (Рим.15.8; Лук.22.27 сравн. Фил.2,7) и т. д..

⁴⁵⁰ - Таким образом, в литургии св.Иоанна Златоуста молитва перед Великим Входом: «Ты бо еси приносяй и приносимый, и «приемляй, и разделяемый, Христе Боже наш». Многочисленны ссылки на сочинения Златоуста по этому вопросу. Смотри, например, «Гомил. на Евр,"12–14, ПГ 63.95–116; «Гом. на 1Кор.8,1, ПГ. 61.69; «Гом. на Иоан.», 86.4, ПГ 59.472. О других Отцах смотри, например, Григорий Наз. «О крещении» 40,26, ПГ. 36,396; и Псевдо-Дионисий Ареопа. «Церк. Ист.», 5,5, ПГ. 3,513.

⁴⁵¹ - Монофизитство обычно приписывается Псевдо-Дионисию Ареопагиту за его точку зрения на священнослужение.

⁴⁵² - Для восточного богословия христология не является самосуществующей и самообъясняемой областью богословия. Сравн. Н. Ниссиотис, «Пневматология и экклезиология...», «Истина» 12, 1967, стр.322–340. Настойчивое указание на пневматологию было настолько очевидным в византийском богословии, что Фома Аквинский обвинил греков в том, что ради пневматологии они приуменьшают достоинство Христа. Смотри И. Конгар, цит. соч., стр.267.

⁴⁵³ - Мф.1,20; Лк.1,35.

⁴⁵⁴ - Лк.4,13.

⁴⁵⁵ - Важность эсхатологии для понимания служения Церкви правильно подчеркивается В. Панненбергом в «Значение эсхатологии для понимания апостолата и кафоличности Церкви», «Кафоличность и Апостолат», стр.92–109. Сравн. примеч.106 и 107 ниже.

⁴⁵⁶ - Это объясняет тот факт, что на Востоке мы не находим ни понятия «тварной благодати», которое разработано средневековыми западными богословами, ни абстракции о «делах» Христа или «влиянии» Его личности, как оно было разработано позднее в протестантском богословии. Сравни критику последнего Д. Бонхёффором в «Христологии» («Избранные сочинения», том III, 1960, стр.166–242, особенно

стр.176 и далее. Непосредственная личная вовлеченность Бога в спасение представляла основную проблему в диспутах четырнадцатого века между Григорием Паламой и Варлаамом и она составляет часть греческой патристической точки зрения на благодать как прямого, непосредственного сопричастия и общения. Сравни И. Мейендорф “Христос в восточном мышлении”, 1969, стр.85 и далее.

⁴⁵⁷ - Запрещение посвящений в сан *in absoluto* канонами древней Церкви (например, канон 6 Халкидона) не следует рассматривать как просто «канонический» вопрос без глубокого экклезиологического смысла.

⁴⁵⁸ - Это ясно выражено уже у Ипполита в «Апост. Предании», но в основе своей это можно проследить в первоначальной ассоциации харизматических проявлений с евхаристическими собраниями. (Сравни И. Зизиулас, И. И. фон Альмен «Евхаристия» («Церкви и диалог», №12, 1970, стр.45 и далее. О связи между посвящением в сан и Тайной Вечерей с другой точки зрения сравни замечания Т. Ф. Торрена «Освящение и посвящение в сан» в «Шотландском журнале богословия» 11, 1958, 241.

⁴⁵⁹ - Например, интересное сходство между обрядом посвящения и обрядом бракосочетания в реальном литургическом богослужении Православной Церкви, должно быть связано с той же самой идеей уз, которые создает посвящение в сан между посвященным и Церковью.

⁴⁶⁰ - Эта органическая связь между евхаристией и служением является не просто требованием богословия, но и истории, по крайней мере, в первые три столетия, как это, по-видимому, проистекает из исследования источников. Сравн. И. Д. Зизиулас «Единство Церкви в евхаристии и епископ в течение трех первых столетий», особенно стр.29–148.

⁴⁶¹ - В православной духовности также понимание евхаристии как «общины», собрания «*ἡ κοινὴ τῆς ἐκκλησίας*» имеет тенденцию перекрываться индивидуальным благочестием. Труды О. Казеля и Г. Дикса на Западе внесли решающий вклад в раскрытие этого фундаментального аспекта евхаристии.

Сравни также В. Элерт «Тайная Вечеря» и церковное общество в Древней Церкви главным образом на Востоке», 1954.

⁴⁶² - Начало этой объективизации благодати можно проследить в августиновом различии между благодатью как таковой или ее эффективностью или плодами, первое являлось чем-то, чем можно «обладать» или «передавать» безотносительно от второго (например, Посл. 98. ПЛ. 33.363. Сравни прим.28 ниже). В Средние века и на Тридентском Соборе таинства понимались как «инструментальные причины»; «содержащие» благодать и представляющие инструментальную продукцию благодати. Смотри у Р. Шульте «Таинства: 1. Таинство вообще» в «Sacramentum Mundi», V, 1970, стр.379 и далее. После Второго Ватиканского Собора богословие таинств помещается в контексте «жизни» вообще или Церкви как таинства. Смотри так же, стр.380 и далее. В сочинениях К. Раннера понятие каузальности, хотя и сохраняется и используется, оно удалено из аристотелевой идеи причины и следствия с помощью богословия символизма. (Смотри его «Церковь и таинства», 1963, особенно стр.34 и дал.38 и 96). Этот подход очень напоминает богословие символизма греческих Отцов (например, Кирилл Александрийский, Псевдо-Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник) при условии, если это излагается в контексте пневматологии, которое может защитить нас от превращения «внутреннего символизма» в закон, действующий почти по необходимости. Именно по этой причине понятие казуальности, будучи тем или иным способом всегда связанным с идеей необходимости, становится трудным для применения к пневматологически обусловленной экклезиологии. В отношении идеи «potestas», по-видимому, это исчезло из нового обряда посвящений Римско-католической Церкви согласно А. Хусью «Значение богословия нового обряда и посвящений» у Меланже Г. Филиппа, 1970, стр.271, 270.

⁴⁶³ - Мы имеем в виду «такие сочинения как Х. Кюнг «Церковь», 1968, и реакцию на это сочинение И. Конгара в «Обзоре философских и богословских наук» 53, 1969, 693–706 (Сравни ответ Х. Кюнга, там же, 55, 1971, 193 и дал.); Э. Котене в «Дух и Жизнь», 24 июля 1969, стр.490–497; П. Грело

«Структура служения Церкви по св.Павлу» в «Истина» 15, 1970, стр.389–424. О всей дискуссии смотри у Х. Харлинга – И. Нодьтэ «Дискуссия о «Церковь» Х. Кюнга», 1971.

⁴⁶⁴ - Относительно деталей сравн. И. Д. Зизиулас «Некоторые мысли о крещении, миропомазании и евхаристии» в «Соборность» 5, 1969, 644–652.

⁴⁶⁵ - «Апост. Пред.», 21 (Изд. Ботте, стр.54).

⁴⁶⁶ - Сравни «Климент.» 40.3–41.7; непозволительно никакое смешение «санов» или переход одного «сана» в другой. Этим подразумевается, что «мирянин» также является «саном» (tJgma или tJxij).

⁴⁶⁷ - Таким образом, выражение: «служение Церкви» не следует понимать в смысле обладательного, родительного падежа. Бытие Церкви не предшествует ее действиям или служениям. Харизматическая жизнь (то есть конкретные служения) есть составляющая, а не производная бытия Церкви. Вопрос, предшествует ли «сущность» «существованию» или нет, не должен вводиться в экклезиологию; нам следует понимать Церковь скорее в аспекте одновременности и того и другого. Сравни мнение К.Раннера, что «Церковь есть видимое внешнее выражение благодати не в смысле, что она впоследствии провозглашает, а как присутствие чего-то, что уже там было (подчеркнуто нами); также его настойчивое указание, что Церковь как местное явление не следует понимать как нечто, более позднее, чем вселенская Церковь («Епископат и Примат», 1962, стр.26 и 34). И все же несмотря на это Раннер, повидимому, придерживается идеи «сущности» или «потенциальности» Церкви, ведущей к «актуальности» или «событию» и отсюда к подчинению поместной Церкви вселенской Церкви (там же). Сравн. Часть IV и прим.105.

⁴⁶⁸ - Этот акцент на экзистенциальную и харизматическую природу Церкви не следует понимать так, что он подразумевает подрыв исторической природы Церкви. Но с другой стороны, понятие исторической природы Церкви не должно подразумевать экклезиологический онтологизм, согласно которому бытие Церкви предполагается как внутренний

источник ее действий. Такой вывод проистекает из точки зрения, что историческое существование Церкви (например, апостольское преемство) есть нечто иное, чем ее постоянная харизматическая перестройка. Наоборот, точка зрения, которую мы представляем здесь, заключается в том, что эти две вещи, то есть историческое существование (преемственность и т.д.) и харизматическое событие, совпадают друг с другом. Именно в этом смысле мы пытаемся понять, например, апостольское преемство (смотри Часть IV ниже). Таким путем экзистенциально-харизматический подход к экклезиологии не угрожает историческому базису Церкви, а подразумевает это.

⁴⁶⁹ - «Церк. Ист.», 5, 5, ПГ. 3.513.

⁴⁷⁰ - Сравни с реформатской точкой зрения замечания Т. Ф. Торренса, цит. соч., стр.251. Для восточного богословия этот «эпиклетический» подход является фундаментальным следствием пневматологического обусловливания христологии и экклезиологии. Сравни, например, значение «эпиклезиса» в евхаристии.

⁴⁷¹ - Смотри канон 13 Лаодикийского Собора.

⁴⁷² - Литургическое «аминь» как знак неотъемлемости сана мирянина для евхаристии очень важен. Сравн. П. Роже «Аминь – возгласение священного народа», 1947, и П. Х. Вильямс «Роль мирянина в древней Церкви» в «Греко-римско-византийских исследованиях» I, 1958, стр.9–42.

⁴⁷³ - Сравн. высказывания К. Раннера о «воплощаемой тенденции» благодати («Личное и сакраментальное благочестие» в «Богословские изыскания» II, 1967, стр.119).

⁴⁷⁴ - Основное богословское значение того, что здесь сказано, заключается в том, что мы никоим образом не должны делать это условием для жизни и любви Божией. Грех Адама состоит в самоутверждении человека независимого от Бога. Понимание человеческой природы в себе, то есть отдельно от общения с Богом, делает человека «партнером» Бога на равных условиях и как таковое оно санкционирует его падшее состояние, трансформируя его в необходимое условие при осуществлении Богом Его благодати. Таинства и

священнослужение в особенности представляют собой богословские сферы, в которых эта проблема открывается самым решающим образом.

⁴⁷⁵ - Необходимо ясно заявить, что нашу точку зрения на «взаимоотношения», на которой мы здесь основываем свой подход, нельзя свести к чему-то, что не имеет онтологического содержания, как, например, в схоластическом *oppositio relationis*. Для св.Августина также контекст отношений неотъемлем для сакраментальной благодати. По его мнению, благодать проявляется только в «*caritas* " и "*unitas* » (сравн. И. Конгар, цит. соч., стр.11–24), хотя с помощью различия, незнакомого восточной традиции, он мог ограничить это условие плодами благодати, а не самой благодати. Сравн. прим.15 выше.

⁴⁷⁶ - «Мист.», 2, ПГ. 91.668С-669А.

⁴⁷⁷ - Например, Иоанн Златоуст, “Гомилия на текст 2Кор.11, ПГ. 61.477–478; “О священнике”, 4,4. ПГ. 48.680.

⁴⁷⁸ - Это «анафорическое» свойство Церкви, выраженное по преимуществу в евхаристии, является главным проявлением священнического характера Церкви и ее служения. Таким образом, последнее должно быть отнесено к евхаристии, чтобы найти ее полное исполнение.

⁴⁷⁹ - Тралл. 3,1: «*cwrēj toētwn* (то есть епископ, пресвитеры, диаконы) TM*kklhs...a oē kale<tai>*».

⁴⁸⁰ - Сравн. И. И. фон Альмен “Святые Священнослужители”, 1968, особенно стр.213 и далее. Эта проблема заключается не в том, имеем ли мы наименование “епископ”, а реальность его служения. О применении этого принципа в древней Церкви к проблеме служения смотри у Г. Конидариса “Почему древняя Антиохийская Церковь обозначала “*proestota presbyteron*” как “*ho Episkopos*”, “Мюнхенский богословский журнал”, 1961, стр.269–284.

⁴⁸¹ - title="34 Самым важным историческим фактором является появление прихода как евхаристического собрания, отличного от епископской евхаристической ассамблеи. Такой ход развития привел к отделению пресвитера от епископа, а также к дезинтеграции самого первоначального коллегиального

presbyterium и, следовательно, к идеи, что евхаристическая община необязательно включает все саны. Сравн. И. Д. Зизиулас «Единство...», стр.151–188 и гл.VII ниже.

⁴⁸² - Такие богословские факторы можно найти, например, в развитии индивидуалистического подхода к евхаристии, ассоциации служения с индивидуально обладаемым «potestas» и т. д.

⁴⁸³ - О трудностях в определении соответствующего смысла диакона в Церкви сравн. Э. Ланн «Поместная Церковь и Церковь вселенская» в «Иринекеон» 43, 1970, 489.

⁴⁸⁴ - Различие между «служением» и «Духом», которым оперирует богословие со времен Гарнака и Хача (сравн. подобное утверждение в наши дни: Э. Кэзельманн «Экзегетические попытки», 1, стр.128 и дал.: посвящение в сан подразумевает монополизацию» Духа индивидуумом) базируется на концепции служения и установления как объективизированных вещей. Эти вещи, однако изменяются, если служение или институт помещаются в контекст пневматологии и понимания с точки зрения отношений.

⁴⁸⁵ - Понятие «специфичность» является фундаментальным в тринитарном богословии: Сын имеет все общее с Отцом и Духом за исключением того, что Он не является ни Отцом, ни Духом, а Дух обладает всем, чем обладает Отец и Сын, не являясь только Отцом или Сыном (Григорий Назианзин, «Возв», 34, 10 ПГ. 36.252А).

⁴⁸⁶ - Понятие «saqmXj» (степень) применяется к служению в канонических и патристических писаниях (напр., «Апост. Устан.» 82; Василий, «Посл.» 188, канон 1 и т.д.), но оно не предназначено для того, чтобы вводить в священнослужение какую-то классификацию. Сравн. прим.56 ниже. У Псевдо-Дион. Ареоп. («Церк. Ист.» 5, ПГ 3.500–516) предпочитают термины «таксис» и «тагма».

⁴⁸⁷ - Сравни прим. 31 выше.

⁴⁸⁸ - Сравни точку зрения, что «Церковь находится в миру», выраженную в Конституции «Радость и надежда», То, что такая точка зрения исключает концепцию Церкви как общества визави

других обществ в этом мире, подчеркивается у Г. Тильса, «Единая фундаментальная Церковь?», 1971, стр.15.

⁴⁸⁹ - Таким образом, так называемое «служение миру» следует понимать не в терминах «обращения» Церкви к миру, а в терминах ее бытия, включенного в мир любовью, так как Слово Божие не должно быть изолировано от Его воплощения. Это означает, что, например, проповедь как таковую нельзя понимать как само по себе служение. Слово Божие пропитывает все служение: каждый служитель тем или иным путем возвещает (сравни понимание ап. Павлом евхаристии как «возвещения в тексте IKор.11,26 и Игнатия в «Еф».19,1); равным образом, однако само Слово Божие пронизывается священнослужением. Это является результатом того факта, что для Церкви Слово Божие больше не является просто пророческим возвещением, как это было в Ветхом Завете, но является «плотью» (Ин.1,14).

⁴⁹⁰ - В этом особенном смысле различие между «постоянными» и «странствующими» служителями может быть действительным различием. Но было бы ошибкой назвать только «странствующих» служителей «харизматическими», как это делал Гарнак и многие историки вслед за ним. Священнослужение, «постоянное» или нет; которое не является харизматическим, не является священнослужением Церкви. Сравни прим.37 выше.

⁴⁹¹ - Сравни прим.15 выше.

⁴⁹² - Сравни М. Бубер «Я и Ты», 1958, стр.62 и Н. Бердяев «Одиночество и общество», 1938, стр.168.

⁴⁹³ - Таким образом, Н. Афанасьев («Церковь Божия и Христос» в La Pensée Православие», 13, 1968, 19) и Н. Ниссиотис («Значение учения о Троице для жизни и богословия Церкви» в «Православный эфос», изд. А. Филиппу, 1964, стр.64) говорят о посвящении в сан исходя из «функционального, в то время как другие – из «онтологического» (например, П. Трембелас, «Догматика», III, 1968, стр. 329 и далее.

⁴⁹⁴ - Эти вопросы являются критически важными, указывая на тот факт, что совершенно неадекватно говорить о служении

как о выборе между “онтологическим” или “функциональным” и, таким образом, о необходимости вырабатывать какой-то новый путь выражения эффекта, следствия посвящения в сан на посвящаемого. Это может подчеркнуть важность онтологии лица, что и обсуждалось в главе I этой книги.

⁴⁹⁵ - I Кор.13 с его знаменитым гимном любви обычно неправильно употребляется для проповеднических целей, как если бы его смысл можно понимать отдельно от того, что говорит ап. Павел в главе 12. Правильный экзегезис этого «гимна» требует помещения его в контекст попытки Павла выразить свое богословие харизмы в предыдущей главе. Поэтому его ссылка на любовь в главе 13 представляет попытку Павла выяснить парадокс единства Церкви в и через «разделения» харизматических даров. Вывод, который следует из такого экзегетического подхода, заключается в том, что только из любви можно понять тайну харизматической жизни и тем самым священнослужения.

⁴⁹⁶ - Очень полезное исследование источников предлагается Ж. М. Карригесом, М. Ж. Гиллю и А. Рийо в «Священный характер в традиции...» в « Новое богословское обозрение», 8, 1971, 801–820.

⁴⁹⁷ - Смотри прим.30 выше.

⁴⁹⁸ - «Благодать Духа возлагается на него (священника) для этого служения...», «Liber ad baptizandos» II, 6, изд. и перевод А. Мингана в «Исследованиях Вудбрука», IV, 1933, стр.120. Необходимо отметить, что Феодор, в соответствии с крайней антиохийской тенденцией, рассматривает священника как «посредника» (там же, стр.119) между человеком и Богом. Таким образом, он следует направлению, отличающемуся от александрийской традиции и даже от направления Хризостома, который относит все священные акты ко Христу или Самому Богу. Тем не менее, примечательно то, что Феодор также понимает священство в строго отношенческих терминах, как это видно из его комментариев на ответ общины «И Духу Твоему» на благословение священника: «Они (община) отвечает ему (священнику) идентичной молитвой, так чтобы дать понять священнику, а также всем им, что не только они нуждаются в

благословении и молитвах священника, но и он нуждается в молитве всех их... и действительно все мы – одно Тело Христа, нашего Господа, и все мы – члены один другого, а священник только выполняет роль члена, который выше, чем другие члены тела, такие как глаз или язык (там же, стр.90 и далее).

⁴⁹⁹ - Смотри прим.30 выше.

⁵⁰⁰ - «В крещ. Христ.», ПГ. 46.58ГД/284А. Сравни прим.49 выше.

⁵⁰¹ - «У Иов.» 12.1 (изд. П. Э. Пусси, том 3, 131 и дал.).

⁵⁰² - Григорий Нисский, цит. соч.; посвященный в сан священник выделяется из общины, чтобы стать ее «лидером» и «предстоятелем». Следует отметить, что термин «предстоятель» (прэотос, сравн. Иустин «I Апол."67) является термином отношений.

⁵⁰³ - Григорий Нисский (та же) видит это изменение в становлении священника «semnTj» и «t...mioj» внутреннего изменения «prXj tX bьltiston». Кирилл Александрийский понимает это изменение на основе слов ап. Павла: «не я, но благодать Божия, которая во мне (I Кор.15,10), которые он объясняет с точки зрения «общения» в собственной (божественной) природе Христа через «сопричастие» (metous... а) Святому Духу. Это, согласно Кириллу, возвышает посвященного к «славе» выше человеческой природы, то есть к «достоинству», которое приличествует «только божественной природе» («В Иов.12.1, там же, стр.132,133 и 140).

⁵⁰⁴ - Без соответствующей идеи «обожения», «изменения» при посвящении, как это описано, например, Кириллом Александрийским (смотри предыдущее примечание), понять нельзя. В традиции греческих Отцов «обожение» человеческой природы не означает «обожение» в смысле «естественного» изменения. Это следует понимать исходя из подъема человеческой природы к славе и жизни Божией путем «сопричастия» (metocH). Без этой идеи «сопричастия и общения» язык, употребляемый греческими Отцами, легко может ввести в заблуждение. Сравн. главу II, параграф 5.

⁵⁰⁵ - Максим Исповедник, «Мист.», 2, ПГ. 91. 669А.

⁵⁰⁶ - Игнатий, «Магн.» 6,1; 3,1–2; «Тралл.»3,1. Нет сомнений, что Игнатий имел в уме образ евхаристической общины, когда говорил об епископе как являющемся «типом» Бога или сидящего «на месте Бога».

⁵⁰⁷ - Вот почему, Игнатий мог рассматривать поместную Церковь, объединенную вокруг епископа, как «тождественную всей или «кафолической» Церкви, объединенной во Христе («Смирн.»8). Слово «*ἵσπερ*», которое связывает в этом хорошо известном тексте поместную с «кафолической» Церковью, не подразумевает контраст, противопоставление, как считают многие ученые-богословы, а тождество этих двух Церквей, поместной и «кафолической». Игнатий не видит разницы между единством во Христе и единством в епископе. Таким образом, «Еф.»5,1; «Магн.»3,1–2; сравн. «Наст. Полик.». Сравни главу IV выше.

⁵⁰⁸ - Дидаскалия 9, изд. и перевод Р. Х. Конолли, 1929; стр.86 и дал. Для «Апост Устан.» (II. ПГ. 1.668) епископ есть «Бог» на земле после Бога», пресвитеры – «тип», разновидность апостолов» и т.д.. Об этой типологии сравни Игнатий «Магн.»6, 1 и предыдущее примечание.

⁵⁰⁹ - Напр., «Во II Кор.11, ПГ 61.477 понимание Златоустом священнослужения как осуществляемого «*ὑντ' αὐτοῦ*» (Христос) καὶ τοῦ πατρός» напоминает понимание Игнатия (прим. 59–61 выше). То, что это «*ὑντ'*» вводит не расстояние, а тождество, объясняется самим Златоустом: «Сам Христос призывает, Сам Отец Христа через нас» (Там же, 478).

⁵¹⁰ - Об этом образе сравни С. Педерсон, «Израиль: его жизнь и культура», 1926; Х. Вилер Робинсон, «Еврейская концепция объединенной личности», 1936, стр.49 и далее; А. Р. Джонсон, «Один и многие в израильской концепции Бога», 1942, и Ж. де Фрейн, «Адам и ...», 1959.

⁵¹¹ - Сравни О. Кульман, «Христология Нового Завета», 1958, стр.63 и далее.

⁵¹² - Евр.5,6; 8,4; 10,21; 2,17.

⁵¹³ - Это является очевидным в молитве посвящения епископа в «Апостольском Предании» Ипполита (гл.3, изд.

Ботте, стр.8) как контраст посвящения священника (сравн. 7, там же, стр.20 и дал.), где не употребляется жертва евхаристии.

⁵¹⁴ - Пресвитер приобретает титул «священник» в источниках только после (первоначального) того, как единая, сконцентрированная вокруг епископа, евхаристическая община разделяется на более мелкие, сконцентрированные вокруг пресвитера единицы (приходы) в четвертом веке. Это показано в сравнительном изучении источников. Об этом смотри мою книгу «Единство...», стр.153–176.

⁵¹⁵ - Идея, что епископ есть «образ Христа» существовала, по крайней мере, до четвертого века (сравн. «Пс. Клим.», Гом.3,62). Сравни О. Перлер, «Епископ, представитель Христа... в «Епископат и вселенская Церковь» (изд. И. Конгар, «Упам Санктум» 39, 1962), стр.31–66.

⁵¹⁶ - Сравни примечание 19 выше. Иллюстрацию этого необходимо искать в проблеме совместного служения. В отношении этого необходимо проводить тщательное различие между а) сослужением, что означает, что все саны делают одну и ту же вещь (это иллюстрируется, например, практикой совместного чтения евхаристического канона); и б) что каждый сан участвует в Евхаристии в своем собственном качестве, то есть, занимая свое собственное «место». Именно в смысле (б) подразумевается сослужение в нашем подходе в этом исследовании, а не в смысле (а), которое фактически очень противоречит (б) и представляет очень позднее развитие проблемы (тринадцатый век на Западе (?)) и до сих пор не признаваемое на Востоке. Сравни И. Хансенс «Об евхаристическом сослужении» в «Периодика» 17, 1927, 143–21; 22, 1932, 210).

⁵¹⁷ - Фома Аквинский, IIIa – 63.1.

⁵¹⁸ - Платоновское и филоновское (сравни Филон, «О опиф.», 16–19) отношение между интеллектуальным прототипом и его конкретным чувственным антитипом предполагает, что последнее реально существует только постольку, поскольку оно отражает первое. Но для Отцов (например, Игнатия Антиохийского) поместная Церковь сама по

себе является реальностью, в которой «кафолическая» Церковь полностью присутствует и реально присутствует.

⁵¹⁹ - Иоанн Златоуст, «В Евр.» 14, ПГ.63.III-112: «Церковь (в своем евхаристическом собрании является небесной и ничем иным как небесами.» А также Максим Исповедник, «Мист.» 1. ПГ. 91.6649–668С. В евхаристической литургии, действительно употребляемой в Православной Церкви, постоянно указывается на этот момент. Та же самая точка зрения отображается в архитектуре и иконографии византийских Церквей. Сравни И. Конгар, «Церковь...», стр.68.

⁵²⁰ - Мы употребляем здесь термин «отлучение» не в смысле простого дисциплинарного действия, а в смысле реального выталкивания кого-то из жизни общины.

⁵²¹ - При таком подходе было бы непостижимо мыслить, например, об Арии как о том, кто все еще каким-то образом является священником!

⁵²² - Сравни Х. Аливисатос, «Икономия согласно каноническому праву Православной Церкви», 1949, на греч. языке, стр.80 и далее. Аливисатос отвергает понятие «характер». Ч. Андрутсос, «Догматика Восточной Православной Церкви», 1907, на греч. языке, стр.314 и далее, также отвергает это, но фактически он принимает это в другой форме в своем труде «Символика», 2-ое издание, стр.381. П. Трембелас, цит. соч., стр.329 и далее, по-видимому, принимает это. Ранее в «Православном исповедании» Досифея ясно признавалась теория неотъемлемого характера (смотри изд. И. Кармириса, II, стр.760). Что касается переосвящения в сан, то примечательно, что Апостольский канон 62, хотя и запрещал это, заявляет, что это не может быть применимо к реабилитации еретика.

⁵²³ - Например, в каноне 8 Первого Никейского Собора говорится, что реабилитированный епископ может быть назначен в ранге пресвитера, а в каноне 10 Неокесарии, что диакон может стать иподиаконом.

⁵²⁴ - Псевдо-Дионисий Ареопагит, «Церк. Ист.», I-V, ПГ. 3.372–513; сравн. Кирилл Александрийский, «V Иов.» 12.1, изд. Пуси, III, стр.133.

- 525 - Максим Исповедник, «Мист.» 2, ПГ. 91.669А-Д.
- 526 - «Проп. к Кес.», церк. пл.2, ПЛ. 43.691.
- 527 - Кирилл Иерусалимский, «Катех. Мист.» 3, ПГ. 33.1088 и далее.
- 528 - Кирилл Иерус., «Прок.», 16, ПГ. 33.360.
- 529 - Василий, «Гом.», 13,5 ПГ. 31.433.
- 530 - О понятии «sfragēj» в патристический период сравн. И. Галло, «Природа сакраментального характера», 1957, особенно стр.35 и далее.
- 531 - Василий, «О Святом Духе», 64, ПГ. 32.185С.
- 532 - Так, Григорий Наз., «Возвещ.» 29, 16, ПГ. 39.96. Для Максима Исповедника «skъsij» и «pr©gma» явно отличаются друг от друга («Пир.», ПГ. 91.34ОД-341А). Настойчивое указание на различие между строго онтологическим («pr©gma» или «оЩs...а») и отношенческим («skъsij») подходами к реальности характеризует греческую патристическую мысль вообще. Нас, однако, слишком далеко завело бы рассмотрение здесь того, что означает «сксесис» для греческих Отцов. В случае, однако, что это может быть неправильно понято как означающее просто логическое «relatio», необходимо отметить, что «skъsij» не исключает, но наоборот включает в себя или несет с собой понятие «бытие»; именно, как излагали это каппадокийцы, «способ бытия» (trTroj ШpJrxewj), однако не в смысле объективизированного «бытия», которое может быть понято само по себе, но «бытие», как оно соотносится с. Следствия этого различия имеют фундаментальное значение для богословия и особенно для учения о благодати и священнослужении. Тезис, этого исследования, как поймет читатель, очень во многом зависит от этого. Сравн. главу I.
- 533 - Это означает, что сакраментальный характер служения в ее последствиях для посвященного в сан не должен предопределяться ни «онтологизмом», ни «функционализмом», но понятием «кинония», то есть обещанием и любовью и ее эсхатологической решительностью. Сравни И. Д. Зизиулас, «Посвящение и общение» в «Истина» 16, 1971, 5–12.

⁵³⁴ - Сравни Кирилл Иерусалимский, «Катех.», 18, 23, ПГ. 33.1044, и Викентий Лиринский, «Ком.» 2, ПЛ. 50: 640.

⁵³⁵ - Сравни литургию св.Иоанна Златоуста молитва анафоры: «Еще приносим Ти словесную сию службу, о иже в вере почивших ... о мире, о святей, соборной и апостольской Церкви».

⁵³⁶ - Сравни Карл Ранер, «Епископат и примат», где подчеркивается, что Церковь, как «событие», по необходимости приобретает местный характер. Настойчивое указание восточного богословия на приоритет местной Церкви необходимо рассматривать в свете пневматологического подхода этого богословия к тайне Церкви. Пневматологический подход неизбежно выдвигает сущностный аспект Церкви. Соответствующие отношения между пневматологическим и христологическим подходами к экклезиологии составляют, по-видимому, критически важную проблему в отношениях между «восточной» и «западной» точками зрения на Церковь. Богословие институтов Церкви должно принимать в расчет оба эти подхода, причем, по нашему мнению, правильной целью является установление смысла этих институтов в одновременности и взаимопроникновении (сравни прим.20 и 21 выше) христологии и пневматологии. Сравни гл.III выше.

⁵³⁷ - Связанным с этим является мысль канонов древней Церкви, что каждый епископ должен быть посвящен в присутствии, по крайней мере, двух других епископов. Сравни «Апос. Пред.», 2 Ипполита (изд. Ботте, стр.4 и дал.), I Никея, канон 4 и далее. Более подробное обсуждение этого смотри у С. Фогеля «Единство Церкви и плюрализм исторических форм...» в «Епископат и вселенская Церковь» (изд. И. Конгар и др., «Единая Святая», 39, 1962, стр.601 и далее, и Л. Мортари «Епископское посвящение и коллегиальность», 1969, стр.33 и далее.

⁵³⁸ - Относительно обсуждения этих проблем сравни симпозиум римо-католических, протестантских и православных богословов: «Кафоличность» («Керигма и догмат», 2, 1971).

⁵³⁹ - Нам в особенности хотелось бы подчеркнуть этот пункт, так как его следствия важны в связи с примечанием 89 (выше). Примечательно, что даже тогда, когда был введен институт так называемых «титულлярных епископов,» – которые, в сущности, являются епископами без паствы, – была сделана оговорка, что название епархии (даже тех, которые уже больше не существовали) должно быть упомянуто в молитве посвящения. Это, конечно, приводит к противоречию в экклезиологии между теорией и практикой, но это, тем не менее, открывает, что Церковь в своем сознании никогда не принимала епископат, который не обусловлен общиной в самых его корнях (молитва посвящения). Если это принимать в расчет серьезно, то становится ясно, что епископ не посвящается сначала как епископ вселенской Церкви, а затем «приписывается, » к какому-то месту в ее рамках; он есть епископ вселенской Церкви, только став епископом конкретной общины. Отсюда смущение православных относительно «миссио каноника». По этому вопросу сравн. И. Дюпре «Соборная структура Церкви в восточном православном богословии», «Одна во Христе», 7, 1971, 173 п.60 и 176 и далее.

⁵⁴⁰ - Что касается римо-католического богословия, то сравни К. Ранер, «Церковь и Таинства», стр.103, п.11. Определенный отход от этого различия между сакраментальным устройством и юрисдикцией показан в новом обряде посвящения в сан Римско-Католической Церкви, согласно А. Хусью, цит. соч., стр.270. О происхождении этого различия на Западе смотри А. Альбериги, «Развитие учения...», 1964, стр.69 и далее.

⁵⁴¹ - Смотри, например, молитву посвящения во пресвитеры у Ипполита «Апост. Пред.», 7, (изд. Ботте, стр.20 и дал.). О дополнительных источниках смотри у И. Д. Зизиуласа в «Кафоличность и апостолат» (смотри прим.88 выше), стр.48 и далее.

⁵⁴² - Игнатий, «Филад.»,1,2. Сравни «Кафоличность...», стр.48, прим. 91, а также Х. Чадвик «Молчание епископов у Игнатия», «Харватское богословское образование», 43, 1950, стр.169–172.

⁵⁴³ - Это видно, например, в «Мартириум Поликарпа» 16,2, у Иринея и т. д.

⁵⁴⁴ - Это видно, например, в «Мартириум Поликарпа» 16,2, у Иринея и т. д.

⁵⁴⁵ - Сравни литургию Иоанна Златоуста, молитва анафоры: «Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся яже о нас бывшая: крест, гроб, трехдневное воскресение, на небеса восхождение, одесную сидение, второе и славное паки пришествие. Твоя от Твоих, Тебе приносяще, о всех и за вся...»

⁵⁴⁶ - И. Д. Зизиулас, «Развитие соборных структур в период Первого Вселенского Собора» в «Соборы и экуменическое движение» (Исследование Всемирного Совета Церквей 5, 1968) стр.34–51.

⁵⁴⁷ - Такое положение отражено в каноне 5 Первого Никейского Собора.

⁵⁴⁸ - Сравни споры по поводу Пасхи во втором веке, как это описано Евсевием в «Церк. Ист.», V, 6,10 и 28,9,9.

⁵⁴⁹ - Все внутренние решения древней Церкви кончались анафемой, то есть отлучением от евхаристии. Евхаристическое общение являлось конечной целью доктрины, а не сама доктрина.

⁵⁵⁰ - Дело епископов, которые были лишены своих общин силой, находясь в определенном смысле под преследованием, не могла быть применена к этому правилу, которое относится только к «удалившимся на покой» и так называемым «титularyным» и «викарным» епископам.

⁵⁵¹ - О православном обсуждении этой проблемы смотри Л. Стэн, «Относительно принятия Церковью решений Вселенских Соборов» в «Соборы и экуменическое движение» (смотри прим.96 выше), стр.68–75. Сравни В. Кюпперс, «Принятие, пролегомена для систематического изучения», там же, стр.76–98.

⁵⁵² - Мы хотели бы подчеркнуть различие между формами служения, требующих посвящения в сан, и институтами, которые не базируются прямо на посвящении в сан. Те, православные, которые говорят о соборе как “высшей власти” в

Церкви, должны объяснить, как может быть власть, которая не коренится в посвящении. Только если мы примем различие между “Amt” и “Geist” или между “potestas ordinis” и “iurisdictionis”, мы сможем говорить о власти, которая не коренится по необходимости и непосредственно в посвящении. Ни одно из этих различий не может быть с легкостью принять восточным православным богословием. Если в истории Православной Церкви были случаи, которые делают трудным возможность избежать действий с этими различиями (смотри, например, Дюпре, цит. соч., стр.176), это не означает, что нам следует брать наши богословские нормы из этих случаев или что нам не следует, по крайней мере, попытаться понять эти особые исторические случаи в свете главного потока традиции. Изучение этой традиции в целом показывает, что, по крайней мере, на Востоке всегда делалось различие между “достоинством чести или *taxis*” и “властью Духа”, то есть властью, основанной на посвящении в сан. (Эта формулировка различия сделана Афанасием Греком в одном тексте 1357 года, который И. Конгар в “Церковь...”, стр.265, считает очень важным для богословия общения). В том же самом духе византийские канонисты интерпретировали знаменитый канон 34 “Апостольских канонов” (сравни П. Дюпре, цит. соч., стр.154 и далее). Здесь не место для обсуждения соответствующего богословского значения синодальной системы. Такое значение нельзя отрицать, но его следует правильно интегрировать в богословие посвящения. Нет нужды говорить, что эта система представляет чрезвычайную важность в богословских дискуссиях между православными и римо-католиками.

⁵⁵³ - Каким, по-видимому, является случай с В. Панненбергом, цит. соч., стр.106.

⁵⁵⁴ - Сравни примечательное наблюдение В. Панненберга, там же, относительно трех пунктов, «на которые должно опираться каждое притязание на католичность».

⁵⁵⁵ - Исследование И. И. фон Альмена, «Святые служители...» и особенно стр.213 и далее, является очень поучительным по этому вопросу.

⁵⁵⁶ - Сравни Х. Аливицатос, цит. соч..

⁵⁵⁷ - Сравни К. Духателец, «Икономия крещения в Православной Церкви» в «Истина» 16, 1971, 13–36, а также «Понятие икономии...» в «Новое богословское обозрение», 92, 1970, 267–292.

⁵⁵⁸ - Х. Аливицатос, цит. соч., стр.77 и Г. Флоровский, «Учение о Церкви и экуменическая проблема» в «Экуменическое обозрение», 2, 1950, 159 и далее.

⁵⁵⁹ - Сравни, например, замечания, предлагаемые И. Конгаром в «Проблемы относящиеся к священнослужителям» в «новое богословское обозрение», 93, 1971, стр.795 и далее, и Ж. Тавард, «Функция священнослужителя в совершении евхаристии» в «Журнале экуменических исследований», 4, 1967, стр.629–649, которая, повидимому, представляет интерес с точки зрения данного исследования.

⁵⁶⁰ - Предлог «в» используется также в Посланиях ап. Павла в связи с поместной Церковью. Значение такого способа изложения заключается в идее, что Церковь «обитает,» в каком-то географическом месте в качестве «посетителя"(pJroikoj). Это тесно связано с эсхатологической природой евхаристии, на что мы будем указывать снова.

⁵⁶¹ - Если свидетельство Иустина в его Первой Апологии (гл.65) означает, что христиане деревень вокруг Рима приходили в этот город на воскресное евхаристическое собрание, то оказывается, что несмотря на практические трудности даже в такой большой Церкви как римская, во втором веке, повидимому, соблюдался принцип, подчеркнутый Игнатием Антиохийским, что только одна евхаристия должна совершаться под руководством одного епископа в каждом месте. Так, повидимому, обстояло дело до тех пор, пока деревенские христиане не получили своих собственных епископов («хорепископов»), появление которых засвидетельствовано в первый раз во втором столетии.

⁵⁶² - В моей книге «Единство Церкви в Евхаристии и епископе в первые три века», (1965, на греческом языке).

⁵⁶³ - Существующие свидетельства являются довольно неясными, но стоит отметить, что нет ни одного случая, когда

термин «домашняя Церковь» появляется более одного раза с указанием на один и тот же город в одном и том же контексте.

⁵⁶⁴ - Более подробное обсуждение этой сложной исторической проблемы смотри в моей выше упомянутой книге.

⁵⁶⁵ - С практической точки зрения единственным ответственным решением было бы создание небольших епископских епархий. Это было бы отличной вещью со многих точек зрения. Например: а) это дало бы возможность епископам действительно узнать свою паству, а пастве узнать своих епископов, что автоматически улучшило бы пастырские качества епископата; б) это снизило бы груз административных забот, которые сейчас обременяют епископов, давая, таким образом, им возможность действовать, прежде всего, в качестве предстоятелей при совершении евхаристии, что является их служением по преимуществу; в) это сделало бы возможным вновь проявиться коллегиальному характеру пресвитериума в чрезвычайно многозначительном смысле, который он имел в древние времена (сравни «синфрон» древних кафедральных соборов), что усилило бы чрезвычайно ослабленное значение пресвитера, особенно в Православной Церкви; г) это сделало бы ненужным поддержание скандально неканонического института викарного епископа, что является современным западным вторжением в православную традицию. Существование небольших епископских епархий ясно засвидетельствовано древней традицией (когда Григорий Чудотворец стал епископом Неокесарийским, в его епархии было только семнадцать верующих!).

⁵⁶⁶ - Я придерживаюсь точки зрения, что церковный статус любой единицы в Православной Церкви кроме епископской епархии имеет свое происхождение не из самой этой единицы, а из епископской епархии или епархий. Это применимо не только – как мы уже видели, – к единицам, меньшим, чем епархия (например, приход), но и к более крупным. Таким образом, митрополия, архиепископия или патриархат сами по себе не могут быть названы Церковью, но только в силу распространенности, то есть в силу того факта, что такая единица базируется на одной или более епископских епархиях –

местных Церквей, которые только одни в силу епископской евхаристии правильно называются Церквями. Это также означает, что митрополит, патриарх и т. д. обязаны своим церковным статусом тому факту, что они являются главами данных поместных Церквей.

⁵⁶⁷ - Чтобы избежать превращения автокефальной Церкви в единицу, извлекающую свою церковность из самой себя, а не из епископских епархий, которые она включает в свой состав (сравни предыдущее примечание), главе каждой автокефальной Церкви необходимо окружать себя синодом епископов из этого региона. Однако, этот синод должен представлять все епископские епархии региона. Насколько позволяют обстоятельства, все епископы, или одновременно или путем ротации, должны быть членами этого синода.

⁵⁶⁸ - На это указывает тот факт, что евхаристии предшествует крещение. Этот мир не может стать Церковью без какого-то рода очищения.

⁵⁶⁹ - Сравни тезис Дж. Джеремини в его “Евхаристические слова Иисуса” в отношении Нового Завета. Древние литургии (например, литургии св.Иоанна Златоуста, Василия Великого и т. д.) сохраняют точно такую интерпретацию “анамнезиса”, когда они говорят о “вспоминании” в Евхаристии не только о прошлых событиях истории спасения, но и о втором пришествии. Это воспоминание о будущем является существенно важным аспектом Евхаристии.

⁵⁷⁰ - Евхаристия, которая отражает различие между расами, полами, возрастами, социальными классами и т. д., нарушает не определенные этические принципы, а свою эсхатологическую природу. По этой причине такая Евхаристия является не “плохой”, то есть нравственно дефективной евхаристией, она вообще не является евхаристией. О ней нельзя сказать, что она является телом Одного, Который включает в Себя всех.

⁵⁷¹ - Эти два условия, которых строго придерживались в древней Церкви. Они серьезно затемнялись, если временами и упускались при более позднем развитии и практике в самих Православных Церквях.

⁵⁷² - Например, неотъемлемой частью экклезиологического сознания ранней Церкви являлось служение, отображающее апостолов, окружающих Христа и “судящих двенадцать колен” Нового Израиля. Это дало начало служению пресвитеров (сравн. Игнатий Антиохийский и т. д.). В той степени, в которой это сознание сохраняется в Церкви, институт пресвитеров приобретает свою неразрывность в структуре поместной Церкви.

⁵⁷³ - Подробное обсуждение этого смотри выше в главе 4.

⁵⁷⁴ - Не подлежит отрицанию то, что в мире существует только одна Церковь. Но единственность Церкви в мире не означает наличие какой-то структуры, которая заменяла бы поместные Церкви или была бы выше их. Любое церковное общение на вселенском уровне должно извлекать свои формы из реальности поместной Церкви. Не случайно, что синоды или соборы согласно православному каноническому праву состоят только из епархиальных епископов. Все формы священнослужения вселенского церковного общения должны иметь в качестве своего базиса какую-то поместную Церковь.