

Д. М. Гзгзян

## К возможному развитию антитезы протопресвитера Николая Афанасьева «примат/приоритет»

Настоящая статья отталкивается от значимого исследования протопр. Николая Афанасьева «Церковь, председательствующая в любви», где помимо давно дискутируемого соотношения «местная/универсальная экклезиология» представлена по существу новаторская трактовка примата в церкви, предполагающая фактический отказ от идеи первенства в любом его проявлении в пользу не встречавшегося до этого в академическом богословском дискурсе представления о приоритете. Приоритет по Афанасьеву оказывается исключительно духовным качеством церковного сообщества, которое преуспело более других в харизме христианского свидетельства, основанного на любви Христовой. В настоящей статье рассматривается возможность распространить представление о первенстве в Церкви, основанном на приоритете любви, предложенное протопр. Николаем Афанасьевым как характеристика отношений между местными церквями-общинами, на внутреннюю жизнь каждого локального христианского сообщества. Автор предполагает, что из приоритета любви как основания авторитетности конкретного локального сообщества относительно других, должно следовать, что внутри каждого такого собрания именно харизма любви становится основным, если не единственным критерием ее духовной зрелости и соответствия своему призванию. Превращение приоритета любви в основополагающий и сквозной принцип жизни местной церкви-общины делает необходимым, по мнению автора, внедрение в понятийный аппарат православной экклезиологии представления о «мерцающем» способе пребывания Церкви Божьей в истории, что означает несамодостаточность любой эмпирической формы церковного образования, невзирая на количественный масштаб и степень институциональной эффективности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: евхаристическая экклезиология, универсальная/местная церковь, первенство, приоритет, церковный авторитет.

Одна из поздних работ протопр. Николая Афанасьева «Церковь, председательствующая в любви», известная, но, как правило, не причисляемая к категории «основополагающих», обычно цити-

руется в связи с вопросом о первенствующем положении древних кафедр или патриархатов. При знакомстве с этой работой легко увидеть, что упомянутая статья имеет прямое отношение к тому корпусу трудов Афанасьева, в котором сосредоточены идеи его евхаристической экклезиологии. При этом данный текст редко упоминается как попытка ее дальнейшей разработки, что, на наш взгляд, выглядит необъяснимым упущением. Дело в том, что «Церковь, председательствующая в любви» содержит вполне новаторскую идею, развитую в общем русле евхаристической экклезиологии и больше нигде не встречающуюся. Более того, внимательное вчитывание в текст создает впечатление, что автор сказал гораздо больше фактического содержания статьи, поскольку его нетривиальные соображения о соотношении понятий «примат», «авторитет», о самом принципе «председательства в любви», несколько неожиданно возникающие по ходу изложения, заставляют говорить о том, что о. Николай едва ли не сознательно сам нарушает те «герметичность» и самодостаточность евхаристического собрания, которые обычно ставят ему в упрек.

Статья в целом может быть условно разделена на две части, первая из которых посвящена теме единства церквей и вопросу первенства среди них. Автору важно понять, как может быть понято и оформлено это последнее с учетом основных постулатов евхаристической экклезиологии. Во второй части работы, найдя, как ему кажется, возможность коренным образом переосмыслить пресловутое первенство, о. Николай переходит к отношениям внутри местного собрания, чем неожиданно распространяет предложенные основания первенства на жизнь церкви в целом, фактически предлагая использовать этот принцип как сквозной. Именно здесь, как мы и попытаемся показать, появляются пути возможного нетривиального развития евхаристической экклезиологии за ее «классические рамки».

В начале статьи, обращаясь к теме первенства среди поместных церквей, автор ожидаемо напоминает о полноте пребывания Церкви Божьей в каждом местном евхаристическом собрании, почему и не требуется никакого дополнительного измерения церковной полноты в виде универсальной экклезиальной организации, да еще и устроенной на основе принципа власти, «ибо всякая власть над ней (местной церковью), оказалась бы властью над Христом и Его телом» [Афанасьев 2015, 561]. Далее развивается естественная для такой позиции мысль, что множество поместных церквей не может не тяготеть к единству, но

единству не организационного, а иного, духовного, свойства, «основанного на любви и согласии». Эти два начала — любовь и согласие — обнаруживаются в известном принципе рецепции, который о. Николай позаимствовал у Р. Зома и который означает не формальный, а мистический по своей природе акт приятия иного местного сообщества христиан как братьев по вере, точно так же актуализирующих присутствие Церкви Божьей в своем локальном евхаристическом собрании. Таким образом, у нас получается вполне живой и действующий, но не формализуемый союз местных церквей-собраний. К «любви и согласию» мы еще вернемся, а пока сосредоточимся на еще одном свойстве такого неформального союза общин, которое, собственно, и выступает основным предметом рассуждений. Речь идет о неодинаковой значимости общин, которая, во-первых, должна быть непротиворечиво соотнесена с только что упомянутым принципом равенства, а во-вторых, ее требуется объяснить как тоже естественно возникающее из самой сути тех отношений, которые связывают общины между собой.

В союзе равноправных местных церквей-собраний первенству (в обычном смысле) места быть, по Афанасьеву, разумеется, не может, поскольку оно предполагает начальствование какой-либо из них, а значит, сюда пришлось бы допустить отношения господства/подчинения, которые христианству, как считает о. Николай, принципиально чужды. Даже столь привычное глазу и уху «первенство чести», заимствованное из античности, привязано к принципу власти [Афанасьев 2015, 566]. Тут приходится только изумиться тому, насколько искаженными подчас оказываются представления об истории церкви, если очень многие современники воспринимают «первенство чести» и знаменитый принцип *“primus inter pares”* как выражение отношений неиерархического типа. Памятуя, что первым среди равных относительно сенаторов называл себя Октавиан Август, легко понять, что речь здесь в первую очередь шла о примате власти.

Тогда получается, что упомянутое неравенство церквей-общин в смысле их неодинаковой значимости может выражаться только в степенном различии по глубине и насыщенности собственно христианской, духовной жизни. В этой связи о. Николай говорит о разнице в авторитете свидетельства, который тем выше, чем больше в местной церкви проявляется присутствие Церкви Божьей, и, соответственно, появляется возможность говорить о своего рода вертикали, или иерархии, которая созда-

ется неравнозначностью авторитета<sup>1</sup>. То, что авторитет при этом имеет исключительно духовное содержание, явствует из ряда недвусмысленных высказываний Афанасьева:

...Если авторитет церкви среди согласного множества церквей выше, то больше и ее любовь. <...> Ни власть, ни честь не лежат в основе приоритета, но только авторитет, вытекающий из любви и проявляющийся в любви [Афанасьев 2015, 567].

Обратим внимание на возникшую своеобразную терминологическую пару «приоритет/авторитет». Они не противопоставлены друг другу, так как, по Афанасьеву, «церковь, имеющая приоритет, обладает высшим авторитетом» [Афанасьев 2015, 568]. И следовательно, приоритет и авторитет — категории одного порядка, поскольку обе «замешены» на сугубо духовном качестве любви. Приоритет оказывается лишь высшей ступенью того авторитета, который может иметь данная местная церковь относительно других, ей подобных. «Определенно можно утверждать, — пишет о. Николай, — что приоритет есть дар Божий, а следовательно, избранность Богом, которая не может быть всецело понята нами, но которая принимается, в свободе и любви, всем множеством местных церквей, следующих за церковью, обладающей приоритетом» [Афанасьев 2015, 568].

Если же сравнить понятия «приоритет», с одной стороны, и «первенство», или «примат», — с другой, то мы получим противопоставление, затрагивающее самое существо толкования церкви, поскольку первое характеризует жизнь церкви с точки зрения ее призвания, а второе — институциональное соотношение между поместными церквями с точки зрения их ранжирования по внешним параметрам, будь то численность, географическое положение, древность и т. п. Отец Николай считает, что

идея первенства усваивает единство вселенской Церкви, а идея приоритета — каждой местной церкви. ...Принимая идею первенства, мы отказываемся от евхаристической экклезиологии, а принимая идею приоритета, практически невозможно принять универсальную экклезиологию [Афанасьев 2015, 569].

1. «Равноценные по своей природе церкви не равны по авторитету, и эта разница авторитета создает между ними иерархию» [Афанасьев 2015, 566].

Насколько нам известно, антитеза евхаристической (локальной) и универсальной экклезиологии никогда не рассматривалась в столь жесткой и однозначной привязке к идеям приоритета и первенства<sup>2</sup>.

Далее Афанасьев показывает исторические свидетельства в пользу высказанных идей о действительной церковности приоритета и абсолютно юридической природе первенства, что должно было бы вывести само представление о примате за собственно церковные границы. Отметим еще, что предложенное создателем евхаристической экклезиологии представление о приоритете, как единственном основании для «лидерства» среди церквей, предполагает подвижность этого приоритета. Имеется в виду то, что в силу своей исключительно харизматической природы приоритет не может быть усвоен той или иной общиной раз и навсегда, и, следовательно, может признаваться по ходу церковной истории за разными поместными церквами. Отец Николай в своем церковно-историческом экскурсе как раз указывает на такие прецеденты перехода приоритета роли «церкви, председательствующей в любви». Так, например, от Иерусалимской церкви, имевшей безусловный приоритет в раннеапостольское время, он мог переходить к Риму, а затем на некоторый период к Антиохии и так далее. При этом, естественно, никакой формальной фиксации ни принадлежности приоритета, ни его перехода быть не могло [Афанасьев 2015, 578–579].

Нам же представляется важным рассмотреть возможности применения предложенной о. Николаем антитезы «приоритет/первенство» к внутренней стороне жизни локальной церкви-общины, и такой ход, предположительно, позволил бы наметить пути развития всей концепции евхаристической экклезиологии.

Исходя из первостепенного значения жизни по благодати, выражаемой тем, что церковь действительно являет Христову любовь, способность жертвенного свидетельства о своем Господе и Спасителе, а также памяти провозглашенный Афанасьевым же исключительно харизматический характер новозаветной церкви, мы должны были бы вернуться к вопросу о соотношении харизматического и институционального начал в церкви. Если церковный принцип выстраивания союза равноправных общин характеризуется способностью адекватно отдавать приоритет той общине, которая в наибольшей мере являет дар любви Христовой, то,

2. Ср., напр.: [Tillard; Legrand].

вероятно, и внутри каждой данной местной церкви-общины отношения между ее членами также основываются на аналогичной способности. В самом деле, что может быть важнее для христиан, собранных вместе благодатью Святого Духа в единое собрание, чем стремление как можно полнее являть плод полученного дара. При так понятой приоритетной цели совершенно естественно ориентироваться на то, чтобы в центре внимания такого союза было выявление авторитетов как раз на основании меры духовного плодоношения всеми членами локальной церкви. Иначе говоря, если основанием приоритета той или иной поместной церкви выступает лишь любовь как дар Божий, это должно означать, что этой же харизме отдается приоритет в любом измерении церкви, в том числе и во внутренней жизни конкретной церкви-общины. Но тогда можно было бы сказать, что и председательство в таком собрании есть не что иное, как разновидность «председательства в любви», только внутри локального сообщества. Тут, правда, возникает известное затруднение, вызванное вполне определенным экклезиологическим обстоятельством.

Дело в том, что служение председательствующего, т. е. епископа, обыкновенно трактуется как единство харизматического и институционального начал в церкви, поскольку, с одной стороны, «епископе» (ἐπίσκοπος) есть несомненно дар Святого Духа, но, с другой стороны, положение епископа в церкви обусловлено его особыми полномочиями. Так как без епископа собрание неканонично, его наличие выступает условием церковности каждого данного евхаристического служения, а, следовательно, и церковности жизни локальной общины в целом. Здесь обычно и возникает определенная методологическая трудность, поскольку харизма «епископе» совмещена с не харизматическим, а с каноническим характером епископского служения. Так, о. Николай Афанасьев был принципиальным адептом идеи «всеобщего священства верных», уверенно утверждая: «До настоящего дня Церковь продолжает исповедовать в своей литургической жизни единое священство, которое принадлежит всему народу Божьему, — и тут же продолжает, — высшей степенью которого является особое священство членов церковной иерархии» [Афанасьев 2005, 364].

Эту фразу можно при желании понять двояко: кто-то в ней усмотрит свидетельство принципиального единства харизмы всей Церкви, частным случаем которой оказывается специфическое служение епископа, но кто-то, обратив внимание на слова «высшей степенью которого является особое священство членов цер-

ковной иерархии», будет настаивать и на его особом значении, превосходящем в этом отношении любую другую харизму. Зная общую направленность идей о. Николая, можно уверенно предполагать, что сам он склонялся к первому из упомянутых вариантов, однако придется признать, что убедительные методологические основания для такого понимания у самого Афанасьева остались неразвернутыми.

Представляется, что стоило бы в развитие идеи «всеобщего священства верных» и в контексте рассуждений создателя евхаристической экклезиологии о духовном приоритете, характеризующем отношения между церквами, попробовать примирить «харизму и институцию» как раз на почве «председательства в любви», признав за последним сквозной принцип, основание, на котором в церкви выстроены все отношения ее членов между собой.

Иначе говоря, утверждая, что церковь живет, непрерывно выявляя таких носителей дара любви, которым ее члены отдают приоритет, ориентируясь на их пример и стремясь не отстать от «совершенных», мы одновременно вынуждены констатировать, что господство духа любви выстраивает определенный порядок жизни. Как всегда, может показаться, что в таком заявлении нет ничего нового; отстаивание приоритета любви в Церкви Христовой кажется чем-то совершенно хрестоматийным. На самом деле едва ли возможно, не погрешив против природы Церкви, отказаться от признания такого порядка Ее жизни, который продиктован Христовой любовью. Как в таком случае можно было бы подтвердить присутствие Христа в каждом локальном собрании, которое конституируется благодарением Отца за Сына, Спасителя и Искупителя? Проблема лишь в том, что его пока еще не удастся описать строго экклезиологически.

Кажется, что приоритет любви, созидающий Церковь, должен быть признан и началом, которое производит порядок Ее жизни. Дух Святой не только сообщает дар новой жизни, но одновременно и создает ее новое устройство. Формально и здесь нет ничего нового: всякий легко признает, что управление есть дар, который числится среди даров Духа. Однако часто за этой констатацией скрывается представление о епископе, как об уполномоченном свыше чуть ли не для конституирования церковной жизни, т. е. как о начальствующем. Но примиряясь с таким развитием представления о харизме «епископе», мы фактически отказываем последней в происхождении свыше. Более того, подобное понимание создает иллюзию, что епископ не столько проникся духом

изнутри, сколько получил некие инсигнии распорядителя, уникальные, сами по себе ставящие его в особое положение в собрании. Нам же представляется, что избежать такого толкования можно было бы только за счет следующего хода: признания за любовью достаточной силы и мощи для выстраивания порядка жизни, не нуждающегося ни в каком властном распорядительстве в привычном земном значении власти. В общем виде эта идея также оформлена Афанасьевым, говорившем об отсутствии в Церкви какой-либо иной власти, кроме власти любви<sup>3</sup>, а также о несовместимости права и благодати<sup>4</sup>.

Если же в качестве верховного и по существу единственного принципа жизни Церкви принимается любовь, если любовь — единственная норма и мерило христианского существования, то тогда за ней и только за ней должна быть признана инстанция и сила, способная производить порядок повседневного бытия церкви в истории. Это утверждение совсем не означает, что только так церковь в истории и могла бы существовать: слишком очевидно, что речь идет об ориентире, а не об автоматической реализации благопожелания. Это признание означает лишь последовательное размежевание между тем, что в жизни христиан может приниматься как нормативно христианское, т. е. принадлежащее Церкви, а что несет на себе признак мира сего и от чего поэтому христиане всеми силами обязаны в своей жизни дистанцироваться.

С точки зрения мира сего совершенно нелепо, чтобы «структуры повседневности» производились таким эфемерным по его меркам началом, как любовь, но величие Христовой победы над миром в том и состоит, что невозможное для человеков стало их образом существования как возможное Богу в действии Духа Святого. Дар управления в этой связи можно было бы трактовать как способность нести бремя особой ответственности за действительное присутствие Духа в повседневной жизнедеятельности общины христиан, за обеспечение в ней «председательства в любви», духовного почтения к носителям реального авторитета и за то, чтобы именно этим лицам отдавался приоритет. Помня, что в делах духовных гарантий не бывает, приходится признавать, что ис-

3. «Если в эмпирической жизни, утерявшей принцип любви, власть, основанная на любви, является недостаточной, то в Церкви, в которой любовь является первым и последним принципом ее жизни, любовь вполне достаточна» [Афанасьев 2005, 453].

4. «Синтез права и благодати возможен был бы только в том случае, если право, как и благодать, входило бы в само существо Церкви. Если его не может быть в “невидимой церкви”, то его не должно быть и в “видимой”» [Афанасьев 2005, 432].



полнение так понятой харизмы «епископе» чревато неудачами и отклонениями от евангельской нормы, но на то и порядок, устроенный на любви, чтобы воссоздаваться непрерывно в усилии преодоления множества вероятных ошибок и неудач.

С одной стороны, невозможно отрицать, что афанасьевская идея единственно возможной в церкви власти любви есть свидетельство о самой действенной силе, способной творить нечто безусловно «хорошо» безо всяких видимых предпосылок и оснований, как бы «из ничего». Но с другой — она же хрупкая, уязвимая, утрачиваемая, наконец, беспомощная и распинаемая. Она, как и ожидаемый от ее действия *ordo amoris* (порядок любви), даже чисто лингвистически напоминает оксюморон. Она, эта власть любви как основание порядка жизни выглядит совершенно неправдоподобно. Но разве не поэтому церковь нам открывается отнюдь не как раз и навсегда явленная эмпирическая реальность, а предмет веры, исполняющийся, как можно предполагать, усилием хриstopодобной любви. К слову, к аналогичным оксюморонам неоднократно приходили те мыслители и деятели, которые всерьез задумывались о том, как Христова любовь может стать действующим практическим принципом устройства жизни конкретного христианского сообщества. Достаточно вспомнить, например, «дисциплину любви» Н. Н. Неплюева<sup>5</sup> или «цивилизацию любви» Патрика де Лобье [Лобье].

Попробуем рассмотреть этот принцип любви еще и от обратного, ради поиска возможной альтернативы. Альтернатива, как кажется, хорошо известна и без труда представляется и логически, и исторически. Это порядок церковной жизни, устроенный институционально. Иначе говоря, речь должна идти о некоем учреждении, где сеть отношений и система управления ею выстроены на надежной правовой основе. Это может быть сделано добротнo и не очень, тут многое зависит от выверенности правовых механизмов, согласованных с волеизъявлением священноначалия. Можно сказать, что решающей будет мера этой согласованности, исторически, кстати, часто оставлявшей же-

5. «Дисциплина любви есть верность братолюбью, согласованному с любовью к Богу и вечному делу Его сплочения любовью всего творения Его в одно духовное стадо, в одну любовь. Для меня барометром дисциплины любви является главным образом то, насколько человек чувствует потребность личного единения в братолюбии и сознательного подчинения своей воли не другому человеку,

не другой человеческой воле, а именно требованиям делу любви, осуществления реального братства в жизни...» [Неплюев 2010б, 316].

«Отсутствие стройной организации жизни на основе любви несказанной гибелью отражается на состоянии духа громадного большинства представителей христианского мира» [Неплюев 2010а, 109].

лать лучшего. Можно было бы отдельно поразмыслить над тем, почему волеизъявление стремится к первенству даже в отношении чисто правового регулирования. Тем не менее, историческая практика показывает, что управление большими сообществами, формально церковными, но внутреннее отчужденными от таких «ненадежных» оснований как евангельская любовь, требует специальных управленческих структур, часто еще и интегрированных вертикально, с надежной системой соподчинения чинов и рангов. Правда, почему-то именно церковные организации, в особенности не поддержанные светской властью, демонстрируют существенно меньшую устойчивость к непредсказуемости и энтропии.

В исторической ретроспективе хорошо видно, что культивирование сохранности, стабильности и управляемости ради них самих в церкви нередко приводит еще и к тому, что воспроизводимый порядок становится самодовлеющим, что значит, индифферентным к содержанию христианства. Он освобождается от тревоги за то, что Церковь Христова перестает быть заметной в церкви эмпирической, теряет свою значимость и влияние в мире в целом, ему неведомо беспокойство об угашении духа и т. п. В нем нет места эсхатологическим ожиданиям, явно по своему содержанию противоречащим идее отлаженного порядка, а упоминание о грядущем в полноте Царстве кажется внутри него совершенно неуместным. К тому же в истории появилось хорошее подспорье такой ригидной структуре. Речь идет об идеологии, позволяющей приватизировать и присутствие Христа на евхаристии, и действие Святого Духа, которые представляются как неизбежные, поскольку вполне привязаны к действиям и процедурам, полагаемым канонически правильными.

Принимая евангельские основания жизни, мы, конечно, можем утверждать, что дух любви Христовой способен сохранить историческому странствию Церкви эсхатологическую перспективу, ибо устремляет нас к метаистории; можем говорить, что только им и в нем возможно чаяние пришествия Христа во славе, любовь ведь «никогда не перестает» и пребудет, даже когда пророчества исполнятся<sup>\*1</sup>; в ней, и только в ней, рождается вкус к вечной жизни. Однако утверждая все это, нельзя одновременно не признать, что приоритет любви не может не означать и принятия колоссальных рисков для исторического существования Церкви Божьей. Речь идет о возможности того, что многое из желаемого в соответствии с Евангелием может не получаться,

\*1 1 Кор 13:8

причем долго, что существует опасность забвения драгоценного опыта конкретных харизматических сообществ, т. е. нарушения преемственности при смене поколений, которая также ничем гарантирована быть не может. А такие провалы духовной памяти вызывают необходимость прикладывать усилия к тому, чтобы, восстанавливая утраченное, фактически открывать известное заново. Действительная непрерывность Священного Предания требует его непрерывного же обновления, что позволяет Преданию существовать именно как живому и всегда актуальному наращиваемому опыту богопознания, но и такая непрерывность усилий тоже не может быть гарантирована. Все, на что всегда можно полагаться, не боясь утраты, — это на обетование Господне пребывать с нами «до скончания века»<sup>\*1</sup> и на то, что Дух Господень, конечно, «дышит, где хочет»<sup>\*2</sup>, т. е. не привязан ни к какому историческому феномену, однако же и не покидает Церковь навсегда. Другое дело, что пути Господни неисповедимы, и никогда не знаешь, что и как может придать истории церкви новый импульс обновления духа любви.

\*1 Мф 28:20

\*2 Ин 3:8

Таким образом, приоритет любви — это не просто нормативный эквивалент примату власти и духу начальствования, принципиально иной режим существования, в котором преемственны только усилия и реальный опыт усыновления Отцу во Христе, которые никак не формализуются и не гарантируются. В этом модусе существования требуется наращивание духовных мышц, своего рода аскеза рецепции, которая позволяла бы с одной стороны — принимать различные, часто неожиданные, а то и исторически совершенно неведомые формы жизни во Христе, а с другой — распознавать и выбраковывать ложные и тупиковые варианты. Это должно означать, что развитие навыков рецепции должно происходить в сторону расширения диапазона форм и практик церковной жизни, а также вариативности способов систематизации делящегося опыта богопознания. Но, в свою очередь, возрастающее многообразие не может не означать и мультипликацию упомянутых рисков.

В последнее время довольно часто и справедливо подчеркивается опасность церковного триумфализма в разных его проявлениях (это и есть один из самых частых и доступных вариантов «приватизации Духа»), но крайне недостаточно, как кажется, говорится о том, как следует распоряжаться весьма солидным опытом ошибок уже совершённых, равно как и тех, что неизбежно будут совершены в будущем. Всякий православный ведь зна-

ет, что претензия на безошибочность чрезвычайно опасна для церкви, в частности, для ее единства. Нелишним поэтому будет предположение, что неумение адекватно осмысливать ошибочность может считаться одним из существенных препятствий для творческого поиска, столь необходимого, как было отмечено, для поддержания режима приоритета любви и соответствующего ему *ordo amoris*.

Наконец, в наше время, когда само слово «любовь» сильно затаскано, а смыслы его весьма затерты, и всяческие называемые этой лексемой опыты множатся и субъективируются, Церкви придется гораздо сосредоточеннее и внимательнее обновлять опыт любви Христовой, строже чем раньше дистанцируясь от ее «темных двойников», дабы не допустить ее отождествления с естественными для человека сентиментами, симпатическими влечениями или эмпатией. Говоря так, мы нисколько не хотим уничтожить позитивное содержание чего-либо из перечисленного; речь идет только о том, что сегодня, быть может, сложнее, чем раньше, различать ценности относительные и преходящие от того, что имеет привкус вечности.

Приоритет любви для Церкви означает искусство невозможного, веру в то, что Христос имеет особую власть, присутствуя в каждом, кто последует за Ним, произвести возрастание в полноту Его возраста, так что «уже не я живу, но живет во мне Христос»<sup>\*1</sup>. А такой образ жизни предполагает усилие дарить своему брату аналогичный опыт абсолютной личной востребованности, неутрачиваемой ценности, несмотря на нашу немощь и греховность.

\*1 Гал 2:20

В итоге приходится констатировать, что предложенная прот. Николаем Афанасьевым антитеза «приоритет любви/первенство чести», которая по мысли автора выражает суть конфликта между локальной и универсальной экклезиологической моделью, не имеет разрешения в виде, например, простого принятия адептами евхаристической экклезиологии приоритета любви как специфического принципа верховенства. Такое принятие фактически неизбежно влечет за собой необходимость распространения этого принципа на весь объем представлений о Церкви, ее природе, назначении и основополагающих свойствах, причем не только в отношении ее сверхисторического измерения, но и во внутриисторическом существовании. Если такового распространения не произвести, мы получим конфликт внутри евхаристической экклезиологии, который непонятно какими средствами возможно было бы устранить. Но предложенное расширение

принципа приоритета любви, превращение его в сквозной модус исторического существования церкви предполагает окончательный отказ от триумфалистского толкования ее истории в пользу таких начал, как перманентный риск временной утраты исходно обретенных даров Духа, режим непрерывного усилия, направленного на их преемственное обновление, эсхатологическое напряжение, способное преодолеть стремление к самоуспокоенности в сегодняшнем дне и т. п.

В итоге размышлений о перспективах осуществления порядка любви, чреватого возрастанием рисков его утраты, можно было бы сказать, что парадоксальность предложенного Афанасьевым «приоритета любви» означает, что церковь в истории движется между двумя полюсами. С одной стороны, ее преследует перманентная опасность не устоять перед действием «фарисейской закваски», что в пределе может привести к ситуации, когда Сын Человеческий, придя, не найдет веры на земле <sup>\*1</sup>. С другой — у церкви есть внешне эфемерная, но духовно абсолютная твердая опора: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» <sup>\*2</sup>.

\*1 Ср. Лк 18:8

\*2 Лк 12:32

Единственный способ не поддаться фарисейскому соблазну состоит в том, чтобы приоритет любви оставался верховным принципом устроения церковной жизни. Это, как можно ожидать, означает, что председательство в общине должно отдаваться наиболее авторитетным носителям дара любви. Но парадокс самой этой харизмы видится в том, что ее действительный обладатель во всяком своем деянии должен искать способ дать самой любви осуществиться наиболее действенным образом, а не реализовать свое о ней представление. Иначе говоря, на уровне локального христианского сообщества отчетливее вырисовывается еще один парадокс: председательство в любви есть не столько дело индивидуального субъекта, сколько стремление предоставить председательство самой харизме любви. Несколько перефразируя, можно утверждать, что председательствующим лицом, «начальствующим субъектом», должно почитать в церкви саму любовь как верховный дар Святого Духа. Деятельное признание такого Председателя ставит далее вопрос о способах осуществления ее «полномочий», что становится задачей для всех членов собрания — священнослужителей любви. А вот уже надзор за эффективностью и адекватностью совместных усилий, отводящих лидирующую роль авторитетным носителям дара любви, становится предметом сугубо харизматической же по своей природе

ответственности управляющего. И так как такой с трудом представимый образ земной жизни непрерывно подвергается риску уступить место внешне более надежному порядку начальствования одних над другими или одного над многими, то «председательство любви» чаще всего заявляет о себе как желаемый, но «невозможный», и потому закономерно утрачиваемый принцип жизни. Однако отказ от попыток его восстановить будет означать капитуляцию перед логикой мира сего, с торжеством начала власти как внешнего принуждения.

Приоритет любви, таким образом, становится основополагающим сквозным принципом, формирующим новый парадокс евхаристической эkkлезиологии. Ее известный существенный потенциальный недостаток состоит в том, что евхаристическое собрание может мыслиться как нечто самодостаточное. Известно наблюдение, подсказывающее, что полноценное локальное собрание нельзя представить без духовной, или крещальной, истории формирования такого собрания, которая устраняет риск упомянутой самодостаточности [Эрикссон]. Настоящими размышлениями мы хотели бы дополнить это соображение признанием, что полноценное, т. е. несамодостаточное евхаристическое собрание существует не как всегда легко и надежно идентифицируемое эмпирическое сообщество, пусть и со своей крещальной историей, а как духовный союз, в котором мерцающим образом то проступает, то пропадает облик Церкви Божьей, в которой царствует одна только любовь ее Зиждителя.

## Литература

1. *Афанасьев 2005* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Киев : Центр православной книги, 2005. 480 с.
2. *Афанасьев 2015* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь, председательствующая в любви // Церковь Божия во Христе : Сборник статей. М. : ПСТГУ, 2015. С. 542–600.
3. *Лобье* = Лобье П. К цивилизации любви / Пер. с фр. А. Г. Крысова. М. : Изд-во Stella Aeterna Правосл.-катол. просвет. о-ва, 1998. 127 с.
4. *Неплюев 2010а* = Неплюев Н. Н. Беседы о трудовом братстве // Он же. Беседы о трудовом братстве. Частное ответное письмо священнику Иванову. М. : Культурно-просветительский центр «Преображение», 2010. С. 13–304.
5. *Неплюев 2010б* = Неплюев Н. Н. Частное ответное письмо священнику Иванову // Он же. Беседы о трудовом братстве. Частное ответное

- письмо священнику Иванову. М. : Культурно-просветительский центр «Преображение», 2010. С. 305–389.
6. *Эриксон* = Эриксон Джон, прот. Крещальная экклезиология в контексте церковной жизни и вероучения // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 19–45.
  7. *Tillard* = Tillard J-M. L'église locale : Ecclésiologie de communion et catholicité. Paris : Cerf, 1995. 578 p.
  8. *Legrand* = Legrand H. L'ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'église catholique et l'église orthodoxe : convergences atteintes et progrès encore souhaitables / Ed. W. Kasper // Istina. 2006. V. 51/4. P. 354–374.

Гзгзян Д. М. К возможному развитию антитезы протопресвитера Николая Афанасьева «примат/приоритет» // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. № 34. С. 46–60.

DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.002