

Современная православная экклесиология: природа Церкви и ее границы

*Интервью с митр. Каллистом (Уэром),
свящ. Георгием Кочетковым, прот. Валентином Асмусом,
А. Г. Дунаевым, А. В. Шишковым*

Серия интервью, приуроченных к конференции «Современная православная экклесиология: природа Церкви и ее границы», проводимой Свято-Филаретовским православно-христианским институтом, представляет взгляды на актуальные экклесиологические проблемы представителей различных православных церквей и различных течений внутри Русской православной церкви.

Богословы, мнения которых собраны в этом разделе, акцентируют внимание на разных аспектах существования Церкви, по-разному представляют возможные модели ее устройства и проницаемость ее границ. Многообразие точек зрения свидетельствует как об отсутствии единой современной православной экклесиологии, так и об актуальности сегодня вопросов, связанных с осознанием Церковью самой себя и своего места в секулярном мире в пост-константиновскую эпоху.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: экклесиология, границы Церкви, соборность, церковное общение, приход, община.

ВОПРОСЫ

1. Как соотносится открытость Церкви с ясностью и твердостью ее границ?
2. Как соотносится единая природа Церкви и наличие в ней различных экклесиологий (евхаристической, универсальной, приходской, клерикальной и др.)? Не отражает ли многообразие экклесиологий различное понимание природы Церкви?
3. Каким может быть эмпирическое выражение единства, святости, апостоличности и соборности Церкви в современности?

4. Как выражаются и выявляются каноническое, мистериальное и мистическое измерения такой важнейшей категории жизни в Церкви, как общение?

Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр)

Викарий Фиатирской и Великобританской архиепископии (Константинопольский патриархат), доктор теологии, почетный профессор Оксфордского университета, член-корреспондент Афинской академии

1. Есть много способов думать о Церкви¹. Для меня один из наиболее плодотворных путей — размышлять о ней как о сообществе взаимной любви. Мы веруем не просто в Единого Бога, но в Бога-Троицу — Отца, Сына и Святого Духа. Это значит, что мы веруем в Бога, Который есть взаимная Любовь, и жизнь Церкви прежде всего представляет собой жизнь по образу Святой Троицы. Церковь здесь на земле для того, чтобы воспроизвести общую любовь Отца, Сына и Святого Духа.

Мы также говорим о Церкви как Теле Христовом. Христос стал Человеком, Он, Который является второй ипостасью Святой Троицы, Бог от вечности, воплотился и разделил в полноте нашу человеческую жизнь. Быть членом Церкви — значит быть частью Тела Христова, мы призваны стать причастными Любви, которую нам явил Христос.

Думаем ли мы о Церкви как об образе Святой Троицы или как о продолжении и распространении боговоплощения, смысл Церкви — взаимная любовь. А любовь предполагает открытость. Мы здесь не для того, чтобы судить людей, а чтобы приблизить их к Любви Божьей. Но в церкви есть свое учение, свои правила. Если мы принадлежим церкви, то должны придерживаться определенных принципов. Любовь налагает на нас определенные требования, она не означает просто делать то, что нам нравится, что нам приятно, она предполагает элемент жертвы и послушания.

Церковь имеет границы, но если Церковь — это взаимная любовь, то она всегда простирается за пределы своих границ. Есть границы, которые мы называем каноническими, и под церковью

1. Написание слова «церковь» с прописной или строчной буквы в интервью митр. Каллиста (Уэра) определяется правилами издательства; в осталь-

ных интервью дано в авторской редакции. — Прим. ред.

я понимаю Православную церковь, которая для меня есть полнота церковной жизни. Но харизматическая (благодатная) жизнь есть и за каноническими пределами церкви, т. е. у церкви есть границы, но она сама их преодолевает. И в этом смысле она открыта. Мы хотим, чтобы «все спаслись и достигли познания Истины» *1.

*1 1 Тим 2:4

2. В Символе веры мы исповедуем веру в «единую святую, соборную и апостольскую Церковь». Для меня это означает Православную церковь, но благодать действует и за ее пределами, в других христианских сообществах. В моем понимании Церкви, которое я считаю православным, я опираюсь на учение о Боге как Святой Троице и Церкви как Теле Христовом — продолжении и распространении боговоплощения.

Центральным для жизни церкви на земле является совершение евхаристии. Для меня самая плодотворная экклезиология — евхаристическая, которую в XX в. в Париже разработал русский священник о. Николай Афанасьев, а впоследствии развили и другие, в частности, митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) [Гзгзян]. Проще говоря, церковь совершает евхаристию, а евхаристия созидает церковь.

Помимо этого, есть еще много вещей, которые не сводятся к Божественной литургии. Но все берет начало в евхаристии, простираясь за ее пределы.

В служении церкви, на мой взгляд, особенно важную роль играет существование духовных отцов, старчество. В церкви есть преемство епископов, апостольское преемство иерархии, есть также другая форма апостольского преемства — преемство духовных наставников, святых мужчин и женщин, которые преподают наставление. Мне приходят на ум такие примеры, как прп. Серафим Саровский, который был не епископом, а просто монахом и священником, оптинские старцы, св. прав. Иоанн Кронштадтский.

Таким образом, наряду с совершением евхаристии, есть общение святых и освящение через святых, и для меня это насущный аспект жизни церкви. Церковь есть Тело Христово, она есть также общение святых.

Я не вижу противоречия между разными экклезиологиями. Каждая из них акцентируется на том или ином аспекте жизни церкви. Будем всегда помнить, что церковь — не силовая структура типа светской структуры. У епископов есть власть, есть власть у приходского священника, духовного наставника или наставницы, но церковь имеет дело не с внешней силой, а с любовью. Это всег-

да должно быть нашим ориентиром. Если мы будем опираться на идею Бога как взаимной Любви и Церкви как взаимной любви, то, думаю, не столкнемся с противоречиями между разными эkkлeзиологиями, каждая из которых лишь подчеркивает разные аспекты.

3. Эмпирически самое главное и ясное выражение жизни церкви (о чем я уже сказал) — совершение Божественной литургии. Это то, что делает церковь, и больше никто и ничто делать не может — совершать святое таинство евхаристии. Именно в этом я вижу источник всего остального, что делает церковь.

Церковь — не просто культовое учреждение. В советское время возможности церкви в России на практике были сведены к совершению богослужений, ей не позволялось вести образовательную и социальную работу. К счастью, это время закончилось, и мы можем сказать, что из литургии вырастает еще много того, что делает церковь. В частности, проповедь. Церковь должна учить. Это очень важно в современном мире. В прошлом в традиционно православных странах, включая Россию, церковное образование детей было в большой степени делом государства, дети узнавали о христианской вере в рамках государственной системы образования. Сегодня это не так, священник не может рассчитывать, что школьные учителя сделают его работу. Мы должны развивать в церкви научение, катехизацию. Многие люди приходят в церковь, совсем не понимая смысла христианской веры, — к сожалению, так происходит и в Греции, и в России. Из евхаристического служения церкви вырастает и служение научения, катехизации, дискуссий в малых группах, конференций. Эти служения особенно важны сегодня, гораздо более, чем в прежние века. В разных православных странах в целом повысился образовательный уровень. Церковь должна извлекать из этого пользу. Нам нужно иметь просвещенную, разумную веру, а не просто бытовую, обыденную. Научение чрезвычайно важно в служении церкви, каждый приход должен иметь программу катехизации, дискуссионных групп, обмена мыслями. Миряне должны помогать священнику, в одиночку он не может справиться.

Помимо литургического служения, научения и проповеди, важнейшим выражением церковной жизни является таинство исповеди. В этом я вижу один из центральных моментов жизни церкви. В больших приходах трудно осуществлять это служение, исповедь вынужденно становится очень краткой, ведь священник должен выслушать всех исповедующихся до начала литур-

гии. По-хорошему, люди должны приходить в специально назначенное время, чтобы была возможность для глубокой исповеди, которая была бы настоящим откровением сердца Богу. Служению исповеди в настоящее время должно уделяться особое внимание в нашей церковной работе.

Как христиане мы должны участвовать в социальной деятельности и служении милосердия. Церковь обязана заботиться о бездомных, нуждающихся, о тех, кто страдает. Нам нельзя оставлять это только на попечение государства. Конечно, государство делает многое в обеспечении работы больниц и т. д., но мы, члены церкви — не только клирики, но и миряне, — должны придавать социальной работе человеческое лицо, воспринимая ее не как обязанность, но исходя из любви и сострадания.

4. Давайте пойдем сверху вниз. В Православной церкви мы отводим важнейшее место соборам. Мы даже иногда называем себя церковью семи Вселенских соборов. Последний Вселенский собор состоялся в VIII в., в последующие века были другие церковные соборы, это одно из важнейших измерений церкви — мы соборная церковь, мы выражаем дух соборности через встречи на соборах.

Полтора года назад прошел Святой и Великий собор на Крите. По разным причинам, о которых сейчас нет необходимости напоминать, Русская церковь (и еще три церкви — Антиохийская, Грузинская и Болгарская) — не сочла возможным участвовать в этом соборе. Но 14 православных церквей, составляющие мировое православное сообщество, присутствовали на нем. Мы очень сожалели об отсутствии великой Русской церкви. Я надеюсь, что мы сможем продолжить развивать соборный аспект жизни церкви, что состоятся великие святые соборы, которые разработают уточненную повестку, и Русская церковь будет в числе участников. Для меня это одно из важнейших проявлений церкви как единого сообщества — мы должны иметь соборы всемирного масштаба.

Также нам нужны регулярные соборы внутри каждого патриархата и автокефальной церкви, а также соборы в епархиях и приходах, которые собирали бы вместе клириков и мирян. 100 лет назад, в 1917–1918 гг., Русская церковь провела Московский Поместный собор, который не завершил свою работу в силу прихода к власти в России большевиков². Но этот Собор — образец,

2. См. статью в этом номере: Нивьер А. Русская церковная эмиграция и Московский Поместный

собор 1917–1918 годов: принятие и применение соборных решений в 1920–1930 годах. С. 88–110.

на который сегодня нам следует опираться. Мы должны продолжать важнейшие, очень перспективные линии размышлений и действий, намеченные и начатые на Московском соборе. Это одна из важнейших категорий церковной жизни — соборность.

Как я уже говорил, наряду с соборностью, важнейшее свойство церкви — евхаристичность. Мы должны вдохновлять и поддерживать частое причащение. Для человека недостаточно причащаться лишь раз в год, как это еще происходит в некоторых местах. Недостаточно причащаться и три-четыре раза в год. К счастью, на моем веку во многих частях Православной церкви практика причащения Святых таинств стала более частой. Надеюсь, мы продолжим делать акцент на этом. Причастие должно быть не от случая к случаю, а регулярным, частым и с тщательной подготовкой. Это еще один путь, на котором открывается подлинная природа церкви.

Кроме того, мы должны говорить мирянам, что все они имеют благословение на активное свидетельство о христианской вере. Мы должны подчеркивать значение таинства крещения, как и следующего сразу за ним миропомазания. Крещение и миропомазание вместе означают, что каждый христианин поставляется на служение свидетельства о вере и сохранения веры. Священники и епископы имеют свое служение, благословение, особую харизму. Но все христиане в крещении и миропомазании становятся членами святого Народа Божьего. Мы должны им объяснять, что значит быть laikом, крещеным свидетелем о нашем Спасителе.

Священник Георгий Кочетков

Ректор Свято-Филаретовского православно-христианского института, кандидат богословия, главный редактор журнала «Свет Христов просвещает всех»

1. При ответе на этот вопрос следует учитывать три разных аспекта существования церкви: Церковь мистическую, церковь мистериальную (сакраментальную) и церковь каноническую³.

3. Различие между каноническими и мистическими (харизматическими) границами Церкви проводит, например, прот. Георгий Флоровский в статье «О границах Церкви» (1933): «Церковь, как мистический организм, как таинственное Тело

Христово не может быть описана в одних только канонических терминах или категориях. И подлинные границы Церкви нельзя установить или распознать по одним только каноническим признакам или вехам. Очень часто каноническая грань

Если мы имеем в виду Церковь в ее экзистенциальной, духовно-мистической основе, то мы должны говорить о мистической открытости, т. е. об открытости Духа, об открытости Любви, Свободы, Истины, потому что они укоренены в Боге и прямо являются откровением Божиим или непосредственно Божьими дарами. Качество божественной Любви мы всегда ощущаем как качество открытости. Усвоение этих даров человеком связано с доверием и верой, то есть с качествами, являющими открытость самого человека. Если мы говорим о Церкви и ее открытости, то мы говорим о Церкви верующей, живущей верою в истинного Бога, во Христа, в благодать Святого Духа и в Человека. Однако Церковь, будучи в мистическом своем измерении богочеловеческим организмом, воплощается в истории, поэтому до конца, во всей полноте качества открытости не обретает. В пределах человеческой истории открытость — это не только данность, но и заданность для всего Народа Божьего, для Церкви святых, как живущих, так и усопших.

Открытость Церкви может быть соотнесена с ее мистическими границами. Границы мистической Церкви определяются действием Божьей благодати и Самого Господа Бога, Божьим Откровением и Богопознанием. Эти границы определяются зоной действия, в которой побеждает Бог, где побеждает Божья Любовь, где побеждает Божья Свобода и Истина, где Божий Дух может беспрепятственно Себя открывать и творить Божье дело. Мистические границы Церкви не могут быть уловлены объективными критериями и зафиксированы объективированными дефинициями. Они всегда будут меняться. Иногда эти границы проходят прямо по сердцу человека. Поскольку мистические границы являются сферой Божьего суда, Церковь не судит внешних⁴ и не произносит последнего суда о человеке.

Мистические границы Церкви нельзя назвать твердыми, но можно назвать ясными. Ясность возникает из самого акта мистического Богопознания и божественного Откровения. Границы Церкви очень прозрачные и очень динамичные, они очень личные и личностные.

указывает на харизматическую, — и связуемое на земле затягивается неразрешимым узлом и на небесах. Но не всегда. Еще чаще не сразу» [Флоровский, 160–161].

4. Ср. «Ибо что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите? Внешних же судит Бог» (1 Кор 5:12–13).

Нет противоречия между открытостью Церкви и ее границами, которые должны подчиняться исключительно воле Божьей. Ибо эти границы должны быть вполне проницаемыми и прозрачными.

Однако если речь идет о границах определенного церковного собрания, конституированного каноническими или мистериальными критериями, то противоречие может возникнуть, так как канонические, мистериальные и мистические границы не совпадают друг с другом⁵. Мистические границы скорее открывают Церковь внешнему миру, а мистериальные и канонические границы, хотя и по-разному, церковь перед ним закрывают. В древней церкви все эти три типа границ были максимально близки друг к другу, почти тождественны. Конечно, Иуда, предавший Христа, или Петр, когда Христос говорит ему «Отойди от Меня, сатана»^{*1}, находятся вне границ Церкви, но новозаветная Церковь в это время еще не родилась.

*1 Мф 16:23

В дальнейшем, в истории границы радикально разошлись, не только канонические и мистические, но все три типа границ. Сейчас расхождение настолько велико, что в некоторых случаях непонятно, сохранили ли они хотя бы минимальный общий сектор. Иногда так называемые канонические границы церкви так проявляют себя, что вообще можно усомниться в том, что речь идет о церкви, а не секте. Иногда и мистериальные границы церкви претендуют на самодостаточность: таинства приобретают самоудовлетворяющее значение и начинают восприниматься как гарантия приобщения к Церкви мистической.

Конечно, мистические границы тоже должны быть каким-то образом выявлены. Это святые границы, это мир, освященный Богом, верный Богу, отличный от мира, Богу неверного. Если собрание соединено любовью Христовой, живет благодатью Духа, и это качество — основная направляющая сила в жизни всех соборных в него людей, то оно находится в мистических границах Церкви. Евхаристическое собрание являет мистериальные, а не мистические границы. В нормальном случае мистическая реальность — это то, к чему ведет мистериальная; так же как

5. На это противоречие обращал внимание, например, протопр. Николай Афанасьев, который отмечал, что «в силу внутреннего, не всегда осознанного чувства, Православная Церковь не могла допустить полного отсутствия благодатной жизни в других христианских общинах», и потому

раскольники и даже еретики принимались ею без повторного крещения (курсив мой — Г.К.) [Афанасьев 2013, 159]. См. также: «...никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной» [Филарет 1994, 408].

мистериальная — это то, к чему ведет каноническая. Каноническое должно обеспечить мистериальное, мистериальное должно обеспечить мистическое. В реальности же церковной жизни вообще разрывается эта связь, исчезает память о другом типе границ, о другом аспекте жизни Церкви. Много примеров исключительно канонического или мистериального понимания церкви, тогда как до мистического понимания Церкви дело вообще не доходит.

Конечно, такие расхождения всегда были и будут, пока длится история, потому что есть свобода человека, и человек может употребить эту свободу не во благо, не сделать выбор в пользу Бога и жизни в Боге и для Бога. Однако в настоящий момент церковной истории расхождение разных аспектов существования Церкви, разных типов ее границ особенно велико, что является причиной пессимизма многих богословов и церковных практиков. В истории действует не только разрушительная сила, отводящая людей от Бога и друг от друга, не дающая возможности исполнить заповедь о Любви, но и сила Божья, которая все ставит на свое место, которая все восполняет, все приводит к совершенству, к полноте, к явлению Духа, Свободы и Истины. В разные исторические эпохи соотношение этих сил может быть разным. Но вторая сила всегда синергийна, поэтому есть то, что может сделать сам человек для выявления истинной жизни Церкви. Опора на Откровение, на евангельское слово, на учение святых отцов, на опыт Предания Церкви, на все ее Писание позволяет утверждать, что общинное и братское устройство церкви объединяет мистическую Церковь и при этом правильным образом выстраивает мистериальные отношения, приближая мистический принцип к мистериальному. Канонический принцип тоже становится в таком случае пластичным, динамичным и живым началом Церкви.

2. Многое зависит от того, как мы употребляем понятие «природа». В строго терминологическом смысле понятия οὐσία (сущность) и φύσις (природа) — это понятия онтологические. Тогда как Церковь в ее мистическом измерении не онтологическое понятие, а экзистенциально-мистическое откровение. Онтологические понятия, в том числе «природа», — это то, что уже обработано человеческим разумом, это то, что представимо уму, введено в какой-то логический контекст, подчинено логике понятий и соответствующей их диалектике. Строго говоря, само выражение «единая природа Церкви» — это противоречие в себе. Точнее

было бы сказать о единой экзистенции Церкви, о едином духовном существовании Церкви.

Мистическая Церковь не может быть онтологической категорией, но онтологической категорией является церковь мистериальная. На онтологии строится вся наша мистериальная церковная жизнь — это и догматы, и таинства, и аскетические идеалы. Собственно, это и помогает нам ответить на поставленный вопрос. Разные экклезиологии строятся на разных основах, они по-разному понимают Церковь. Разные экклезиологии — это разное понимание Церкви, это разное воплощение, осуществление Церкви. Типы экклезиологий отражают разные акценты и разный опыт восприятия божественной благодати и жизни. В евхаристической экклезиологии в основу положена евхаристия, а следовательно, вся таинственная, догматическая и аскетическая жизнь церкви, имея в виду ее идеалы. Приходская универсальная экклезиология имеет в своей основе каноническое понимание церкви. Не случайно на этом уровне в константиновский период церковной истории сложился весь наш канонический корпус. Клерикальная же экклезиология вообще является извращением понятия о Церкви, она разрушает канонические, мистериальные и мистические ее основы. Общинно-братская экклезиология имеет в своей основе мистические и экзистенциальные категории жизни. В этом ее существенное отличие от других. Иначе говоря, все типы экклезиологии говорят об одной Церкви, но с разных сторон и на разной глубине. При этом один экклезиологический тип учитывает экзистенциальную церковность, а другой (например, клерикальный) входит с ней в прямое противоречие. Общинно-братская экклезиология ближе к пониманию единой Церкви, другие же дробят единое качество Церкви на те или иные части. Они берут какую-то часть, большую или меньшую, и иногда создают какие-то качества, которых вообще не должно быть⁶.

Следует несколько более подробно охарактеризовать общинно-братскую экклезиологию. Она апеллирует к качествам, которые даны человеку Богом, базируются на сообразности человека Богу и осуществляют задачу богоуподобления каждого человека. Я имею в виду личностные качества и подчеркиваю, что речь идет именно о личности (в том смысле, в каком этот термин употреблял, например, Н.А. Бердяев⁷), а не о «лице»-ипостаси,

6. Подробнее о различных экклезиологических типах см.: [Кочетков].

7. О проблеме личности см., напр.: [Бердяев 1936; Бердяев 2003].

не об индивидуальности и тем более не о массовом человеке. Если же мы говорим о какой-то совокупности людей, мы должны говорить об их связи в любви, в вере, в надежде, в свободе и духе. Эта связь, если она является основополагающей, а не «фоновой», приводит к тому, что меняются сами люди и меняются отношения между людьми. Изменения направлены в сторону углубления общения, возрастания братского качества отношений. Общение, служение, братские отношения, жизнь по «закону» свободы и любви — это и есть общинно-братская экклезиология.

Община как духовная семья имеет свои границы, потому что человек не может общаться с бесконечным количеством людей. Потенциально проявлять любовь к любому человеку человек может, но реально осуществлять это качество он может только в ограниченном кругу людей. Общение, которое стремится к полноте, рождает духовную семью, т. е. общину. Братство же строит себя на более широкой платформе и делает акцент на воплощении даров Духа в единстве членов Церкви, т. е. здесь речь уже идет о служении людей Богу и ближним. Братство объединяет людей по принципу служения, объединяет тех, кто реально служит своей жизнью Богу и Церкви, исполняет заповедь о любви к Богу и ближним. Церковь, в основании которой лежит общинно-братская парадигма, собирает тех носителей Духа и Истины, которые пришли к Богу и которых Бог признает Своими. Эта Церковь — святая, единая, соборная и апостольская.

3. К сожалению, в нашей реальной жизни мы часто не видим воплощения этих качеств. Приходится только предполагать, что они должны быть в нашей церкви. Внешнее единство, длящееся пока все хорошо, — недостаточное единство, оно должно строиться на единстве Духа, на подвиге общения, на крестоношении, на глубине нашей веры во Христа, в единого Бога в трех Лицах.

Святость, конечно, может быть эмпирически явлена. Святость — это не просто праведность людей, их способность исполнять те или иные заповеди, правила или каноны. Святость — это то, что отражает способность жить по-божески и по-человечески. Святость определяется тем, что Бог признает человека Своим, принимает его в число Своих сынов и дочерей. В наше время понятие святости перестало быть синонимом внешней праведности, праведности от дел, а восстановило свой первоначальный смысл — избранности и принятости Богом.

С апостоличностью тоже трудно, потому что само это понятие не имеет четких, общепризнанных определений. Апостоличность Церкви связана с идеей преемственности по отношению к апостольской традиции, апостольской благодати, к открытой апостолам Истине. Эта преемственность не просто декларируется, но обеспечивается духом апостольского предания, в котором живет Церковь. Многие сегодня апостоличность связывают с апостольской преемственностью рукоположений, т. е. полагают, что каноническое качество иерархических поставлений гарантирует качество апостоличности в церкви. Но современная жизнь все-таки очень четко показывает, что это не совсем так. Безусловно, иерархия может чувствовать свою особую ответственность за сохранение апостольского качества жизни, но все-таки она не дает гарантии осуществления не только истинности, но и апостоличности.

В Послании восточных патриархов середины XIX в. говорится о том, что церковный народ является хранителем полноты истины⁸. К этому следует добавить, что хранение полноты истины всей Церковью, всем Народом Божиим, входящим в Церковь с большой буквы, означает также и хранение им в Церкви полноты единства, святости, апостоличности и соборности. Глубина кризиса церковной жизни проявляет себя в том, что Церковь с большой буквы являет себя с трудом, больше проявляет себя каноническая или мистериальная церковь, а иногда даже нечто гораздо менее благородное. Поэтому мы часто и не видим в церкви единства, святости, апостоличности, соборности и кафоличности, универсальности и вселенскости, не видим действия Святого Духа. Церковь превращается в церковное учреждение или в установленные этим учреждением таинства, в чинопоследование таинств и порядок поставления совершающих эти таинства.

4. Глубина общения, безусловно, принадлежит экзистенциальному и мистическому порядку жизни. Общение должно быть личностным и соборным, оно должно быть святым, оно должно созидать единство, оно должно оживотворять апостольское предание в Церкви. Но интересен вопрос, как общение выражается на каноническом и мистериальном уровнях? На мистериальном уровне

8. В § 17 «Окружного послания Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем Православным христианам» (1848 г.), в частности, говорилось: «...у нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому

что хранитель благочестия (*iperaspistis tis thriskias*) у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменно и согласно с верою отцев его...» [Окружное послание, 37].

речь может идти о евхаристическом общении. Но это общение не осуществляется автоматически, особенно в условиях приходской действительности, когда состав приходящих людей постоянно меняется и люди не знают друг друга в достаточной степени, не берут друг за друга ответственности. Общение в условиях прихода может быть мимолетным, поверхностным, больше душевным, чем духовным, чего, конечно, надо избегать в церкви. Не может быть лишь внешнего критерия евхаристического общения: мы причастились от одной чаши, значит, общение состоялось. Но евхаристическое общение, безусловно, существует не только по факту причастия, но и по тем качествам, к которым совершённое таинство нас приводит, когда мы в нем полноценно участвуем.

Общение может быть каноническим. Например, если речь идет об официальном общении между церквями: Константинополь признает Московскую церковь, Московская церковь признает Константинопольскую и т. п. Хотя между церквями существуют серьезные противоречия, на каноническом уровне это не учитывается. Мы находимся в общении в учении, в совершении таинств, в хиротониях и т. д. В реальности церковной жизни все может быть сложнее, в каких-то случаях общение может даже разрываться.

Я считаю, что общение может существовать на всех уровнях понимания Церкви, хотя и меняя в зависимости от уровня свое содержание. Основой является мистическое общение, все остальное общение — производное от него, улавливающее лишь часть правды и часть истины, а иногда, особенно когда речь идет о канонах, почти теряющее ее. Последнее особенно очевидно в наших условиях, когда каноны не соблюдаются, а при клерикальном понимании церкви и вообще по сути отменяются или заменяются мнением архиерея, которое подается как закон, как истина в последней инстанции.

Протоиерей Валентин Асмус

Настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы в Красном селе, доктор богословия

1. «Открытость» Церкви несомненно есть и должна быть в направлении миссионерском. Формы миссии могут быть самые разные. Например, греческое монашество, которое традиционно обвиняют в национализме и, как и всякое монашество, в изоляционизме, показало хорошие миссионерские результаты в Америке, не гово-

ря уже о черной Африке, где греческие миссионеры в основном тоже монахи.

Если же говорить об открытости в отношении других христианских общин, здесь каждая Церковь исходит из своей ситуации в данный момент. В 1960-х гг. Русская Церковь допустила окормление католиков православными священниками (при крайне малом числе костелов в большинстве областей СССР) и отменила это разрешение в 1980-х гг. при начале бурного возрождения религии, в том числе и католичества. На Западе православные общины, в том числе и консервативного толка, легко инкорпорируют эфиопов. Но уже с коптами совсем другой разговор: более образованные, они стремятся к созданию собственных общин всюду, где появляются. На нашей памяти сорвалась попытка восстановить церковное единство с «монофизитами» в целом. Причина неудачи — политический интерес православных активистов воссоединения, их желание обогнать Католическую Церковь в ее униональных начинаниях и соответствующая недооценка вероучительных расхождений.

Мученическая Сирийская, т. е. Антиохийская, Церковь разделяет желание христиан всех конфессий перед лицом мусульманского мира продемонстрировать христианское единство. В Сирии и Ливане для смешанных браков разрешается, чтобы вся семья причащалась в церкви той конфессии, к которой принадлежит один из супругов. В этой договоренности не участвуют протестантские конфессии. Очевидно, что подобная практика Поместных Церквей ситуативна и не распространяется на Церкви, живущие в других условиях.

Мы стали свидетелями крушения экуменизма. Протестантский мир с его 400 деноминациями совсем разложился, дойдя до официального одобрения содомии. Сказанное не относится к некоторым консервативным общинам, как, например, лютеранский Миссурийский синод в США или русские баптисты. Благодаря протестантскому индивидуализму и в составе других протестантских общин могут еще быть достойные христиане. Но в целом протестантизм представляет преимущественно исторический интерес. Великие личности прошлого — от Лютера до К. Барта — имеют мало общего с лицом протестантизма сегодняшнего.

Нам суждено жить рядом с армянским народом. Мы мало знаем его церковную историю. И сами армяне знают ее недостаточно. Когда-то огромная их часть исповедовала халкидонское православие. Из них происходили цари и патриархи Восточной Империи.

Эти армяне не исчезли, но ассимилировались в греческой среде. В наше время нередки случаи, когда армяне хотят примкнуть к Православной Церкви. Это — крайне деликатная ситуация. Недопустим поверхностный прозелитизм, пользующийся неведением и прибегающий к духовному шантажу. К мученической Армянской Церкви подобает относиться с любовью и уважением. Переход армянина в православие должен иметь основой глубокое внутреннее убеждение и не должен быть отречением от своего народа. Считаю, что для присоединения армян к православию достаточно позитивного исповедания веры семи Вселенских Соборов и не нужно еще и особого отречения от антихалкидонитства, какое прямо подразумевается исповеданием двух естеств во Христе.

Очень сложны отношения с Католической Церковью. Свойственный ей прозелитизм не преодолен. Национализм некоторых пограничных с православным миром католических народов имеет nefastные проявления: истребление сербов хорватами (не только во время II Мировой войны), великодержавные притязания поляков, считающих, что все русские католики — поляки, воинственность галицийских униатов (список можно продолжить). Все это не может не вызывать ответной реакции. Кроме того, есть и реальные вероучительные расхождения, к которым многие у нас приплетают и то, что не есть предмет веры: психологические различия народов и рас, культурные особенности, исторические судьбы, которые могут влиять и на самое веру (например, развитие папизма как результат долгого отсутствия на Западе Императора). При огромной инерции взаимных обвинений, при всех эксцессах многовековой полемики остается то, что Католическая Церковь наиболее близка Православной, и не только формально (семь общих Вселенских Соборов). Посмотрите, как свт. Филарет Московский рассуждает о католическом догмате Непорочного Зачатия Божией Матери [*Филарет 2007. Т. 3, 11–12*]. Он не принимает догмата, но констатирует, что его принимал (задолго до окончательной «догматизации» его Римом) свт. Димитрий Ростовский. Не принимая догмата, свт. Филарет считает полемику против него ненужной и бесполезной. Учение о Божией Матери он считает как бы областью общей ответственности Православной и Католической Церквей. Акцентированного антикатоличества свт. Игнатия (Брянчанинова) свт. Филарет не разделял [*Филарет 2007. Т. 3, 11–12; Филарет 2007. Т. 2, 205*].

Примеры «влияния» поразительны и иногда весьма позитивны. После встряски Реформации (которая сама лишила Евхари-

стию доктринальной и сакраментальной основы и, кроме того, буквально превратила, у кальвинистов, «Хлеб ежедневный в Хлеб ежегодный», как в свое (!) время сетовал еще свт. Амвросий Медиоланский⁹⁾, некоторые упреки Реформы средневековому католичеству услышала католическая Контрреформация. Лютер обличал, что таинство, установленное только для живых, превратили в таинство для одних только мертвых (заупокойные мессы). В Католической Церкви у некоторых, в частности у иезуитов, явилось мнение о пользе частого причащения. Возникли растянувшиеся на века дискуссии, в которых, в частности, янсенисты были резко против частого причащения. Лишь в 1905 г. папа Пий X утвердил как общецерковную рекомендацию: «Желание Иисуса Христа и Церкви, чтобы все христиане ежедневно приступали к священной Трапезе» (перевод мой — В. А.) [*Denzinger, 664*]. Но еще в XVIII в. прп. Никодим Святогорец, бывший в курсе католических споров и переводивший западные книги («Невидимая брань» монаха-театинца Л. Скупполи, «Духовные упражнения» иезуита Пинамонти — комментарий на книгу того же названия основателя ордена Игнатия Лойолы), вмешался в православную полемику, бывшую отзвуком полемики внутрикатолической, выпустив «Книгу душеполезнейшую о частом причащении». Отвечая на возражения православных, он доказывает необходимость частого причащения свидетельствами святых отцов и византийских церковных писателей. Дальнейшее мы все более или менее знаем. Получается, что такой величайший сдвиг, как «евхаристическое возрождение» не состоялся помимо западного не то что бы даже влияния, но, скажем, параллельного или даже конвергентного развития. Здесь можно спорить лишь о степени этого влияния или о близости этого параллелизма.

И под конец скажем несколько слов о старообрядчестве, составляющем особую, трагическую часть истории Русской Церкви. Наше Священноначалие относится к нему в высшей степени предупредительно. Некоторые епископы признают все таинства старообрядцев, т. е. крещение беспоповцев (что признавалось и до революции) и таинства поповцев включая миропомазание, т. е. фактически все их таинства. Встает вопрос о действительно-

9. «Если же это каждодневный Хлеб, то почему ты должен принимать его однажды в год (*post annum illum*), как это в обычае на Востоке у греков? Принимай ежедневно то, что будет ежедневно полезным для тебя. Живи так, чтобы ты был достоин

принимать его каждый день. Кто недостойн принимать его ежедневно, тот недостойн принимать его и однажды в год» (*Ambros. De sacr. 5. 25*). Цит. по: [*Амвросий, 98–99*].

сти их иерархий. Что касается Австрийской иерархии, есть уникальное свидетельство свт. Филарета Московского, которое могло бы подтвердить ее действительность: «...когда [раскольники] предприняли устроить себе иерархию, они митрополиту Амвросию испросили от Вселенского Патриарха благословение на священнодействие: следственно признавали его высшую иерархическую силу действительною» [Филарет 1998, 361]. Собор Русской Церкви 1971 г. и вслед за ним Собор Русской Зарубежной Церкви 1974 г. признали новый и старый обряды «равночестными и равноспасительными». Если равноспасительность не вызывает вопросов, равночестность требует комментариев: в каком смысле равночестны точный и не совсем точный переводы, например, Символа веры? Я хочу этим сказать, что иерархия пошла предельно далеко в поисках сближения со старообрядцами. Результаты пока скромные. Только в эмиграции существует отчетливая тенденция: беспоповцы переходят к поповцам, а поповцы — в Русскую Зарубежную Церковь. Такова логика преодоления канонических изъянов старообрядчества.

2. Экклезиология — новая ветвь богословия? В известном смысле — да. Есть экклезиология Священного Писания, святых отцов и классических догматистов, таких как митр. Макарий (Булгаков). И есть экклезиология идеологов, которые хотят не столько описать Церковь какой она есть, сколько указать, какой она должна быть, и показать, какой она быть не должна. У нас первым экклезиологом нового типа стал А. С. Хомяков, предложивший гуманистическую и демократическую идеологию соборности. В анкете перечисляются «различные экклезиологии» (евхаристическая, универсальная, приходская, клерикальная и др.)». Занимаясь сюжетами историческими, я не вполне знаком с достижениями современных экклезиологических доктрин и даже не совсем понимаю приведенную терминологию. Наиболее известна евхаристическая экклезиология. Почитая Святую Евхаристию верховным Таинством, радуясь современному евхаристическому возрождению, я не могу не признать в то же время эту экклезиологию «редукцией», которая, например, ничего не дает мне для описания веков гонений и мученичества, эпохи Соборов, монашества. Недаром один из ревнителей этой экклезиологии протопр. Александр Шмеман терпеть не мог монашества, которое столь вопиюще не вписывалось в его *desiderata*. Да, все дело в том, что о. Александр Шмеман создал новую Церковь,

в которую хотел вложить свое видение церковного идеала. Переломный исторический момент позволял не очень считаться с преемственностью. Устремленность к самому правильному позволяла не очень озираться назад, на то, как Церковь существовала все почти уж 2000 лет своего бытия. Если история не соответствует моему идеалу — тем хуже для нее. Но прошедшие десятилетия развеяли утопические иллюзии. Сотрясшие Американскую митрополию нестроения вызвали процесс «самоочищения», началось созидание какой-то новой Митрополии, в которой найдется место традиционным реальностям монашества и многому другому, что было пренебрегаемо слишком узкой доктриной. Идеология отцов-основателей получает необходимые коррективы.

Из названных видов экклезиологии, по-видимому, один понимается вопрошающими как правильный, а другие — как искажающие правильное понимание природы Церкви. Но различные экклезиологии могут быть и взаимодополняющими, вкуче создающими то стереометрическое видение, которое недоступно видящему с одной точки зрения.

Изучая византийскую Церковь, я усмотрел в ней целых три экклезиологии, соответствующие тем трем служениям Христа (царскому, священническому и пророческому), о которых говорят некоторые церковные писатели, в том числе и византийские, и даже, если угодно, Трём Лицам Пресвятой Троицы.

Первая экклезиология — имперская. Она радеет о соединении всех, об экстенсивном и интенсивном просвещении всего народа Божия: о храмоздательстве, церковном искусстве, пении, о школах всех уровней, о монастырях. В расколах и даже ересях эта экклезиология видит не отпадение от Церкви, но разделения внутри Церкви. При восстановлении церковного единства все получают достойное место, и вчерашние еретики (конечно, по принятии Православия) вновь занимают епископские и другие высокие места. Эта экклезиология выражена, в частности, в службе Торжества Православия, к сожалению, искажаемой в некоторых современных изданиях Триоди.

Вторая экклезиология — иерархическая. В Средние века она увенчивалась разными формами папизма — александрийского, римского, константинопольского.

Третья — монашеская, «зилотская». Ее характеризует ригоризм не только аскетический, но также и догматический, и канонический, и моральный.

На первый взгляд эти три экклезиологии несовместимы. И в реальной истории временами носители служений царского, иерархического и монашеского жестоко сталкивались между собою в любых комбинациях, зачастую именно в силу своих экклезиологических принципов. Но более характерным было для Византии все же сотрудничество трех сил в служении Богу, в созидании Церкви, в окормлении народа Божия.

Алексей Георгиевич Дунаев

Канд. ист. наук, ведущий науч. сотрудник Института мировой культуры МГУ им. М. В. Ломоносова

Я считаю, что в Православной Церкви на сегодняшний день не существует никакого реального, а не декларируемого единства — пусть это будет даже поминание предстоятелями Церквей друг друга на Литургии.

Кризис (или отсутствие¹⁰) современной православной экклезиологии — одна из самых острых проблем, о чем свидетельствует, в частности, неудавшаяся попытка созвать Всеправославный собор на Крите.

Мне видятся как минимум две причины такой ситуации.

Во-первых, это победа в истории 28-го правила Халкидонского собора, предоставившего «святейшему престолу нового Рима... равные преимущества с ветхим царственным Римом». Церковное возвышение Константинополя было мотивировано тем, что «город, получивший честь быть градом царя и синклита», подобным же образом должен быть возвеличен в церковных делах. В конце 28-го правила говорится: «Посему токмо митрополиты областей Понтийской, Асийской и Фракийской, и также епископы у иноплеменников вышереченных областей да поставляются от вышереченного святейшего престола святейшей Константинопольской Церкви» [*Правила Православной Церкви, 393–394*]. Некоторые исследователи именно в этом видят истинное побуждение, ради которого Константинополю были даны преимущества, которыми ранее владел только Рим. Таким образом, вопрос о первенстве той или иной Церкви был

10. Так, прот. Валентин Асмус выделяет три разных экклезиологии, конкурировавших уже в Византии [Асмус].

поставлен в прямой связи с определенными политико-государственными реалиями. Последствия этого процесса в жизни современного Православия проявляются многообразно: от нынешнего русского папизма до политической центробежности Православных Церквей в мире.

Во-вторых, утвердившаяся в Византии особая концепция «православного царя» (нередко употребляют термин «цезарепапизм» в отличие от «папоцезаризма» Рима¹¹), в силу которой византийские императоры, среди прочего, не могли допустить появления на своей территории многоконфессиональности, ибо были обязаны блюсти чистоту Православия своих подданных. В свою очередь это привело к желанию инославных, в том числе несториан и монофизитов, отделиться от Империи путем создания своих государств или перехода под власть других нехристианских государств. Завершающей стадией этих процессов в истории Византии стало постыдное предпочтение «исламского тюрбана» «папской тиаре», а также предшествовавшие этому войны за автокефалию славянских государств, ибо логика «филетизма», согласно которой каждая нация, достигшая государственной зрелости, должна иметь свою независимую Церковь, восторжествовала уже в XIII в., хотя еще не в полной мере.

Деление по национально-государственному принципу и симфония с властями противоречат единой экклезиологии, что в наше время делает неизбежными дальнейшие конфликты на Украине, в Македонии, в перспективе и в Белоруссии.

Единственной, но неприемлемой для православных альтернативой является примат Папы и концепция единства Церкви, на которой строится экклезиология Римско-Католической Церкви. Согласно концепции РКЦ, нет и не может быть никаких французской, итальянской и прочих католических Церквей, но есть Единая Церковь. Прочие (в частности, православные) могут считаться или еретиками-раскольниками, находящимися вне Единой Церкви (как было до II Ватиканского собора), или «неполноценными» Церквами, в которых действует ущербная благодать,

11. «Цезарепапизм» никогда не был формально догматизирован в Православных Церквях, но по сути, в историческом выражении, стал необходимой органической частью, так сказать, «православной идеологии», как верно заметил свящ. Павел Флоренский в той части «Философии культа», что была опущена при первой публикации в «Богословских трудах» (первое издание: Символ. № 26. 1991.

С. 215–226, одна из многих перепечаток в сопровождении комментариев прот. Валентина Асмуса: [Флоренский]). Крах императорской власти (сначала в Византии, потом и в России), то есть гибель «второго» и «третьего Рима», стал для Православия таким ударом, от которого оно до сих пор не может оправиться.

но которые все же входят мистически в Единое Тело Христово, единственным «полноценным» и вселенским представителем которого является только РКЦ.

Однако вопрос о границах Церкви стал менее ясным и у католиков. После II Ватиканского собора границы оказались в определенной степени размытыми, если только не стоять на позициях свт. Киприана Карфагенского, к чему многие остались склонными. Святитель Киприан искал общепонятного объективного критерия Истинной Церкви и нашел его в институте епископата: разрыв с епископом неминуемо влечет за собою отпадение от Церкви. Впрочем, примерно такая же логика может использоваться и в православной экклезиологии, как мы это, хотя и с рядом нюансов, наблюдаем, например, у сщмч. Илариона (Троицкого)¹² или прп. Иустина (Поповича)¹³. Вопрос лишь в трактовке, кто от кого «отпал».

И все же можно сказать, что сама история рассудила спор о Единой Церкви, которой явно остается лишь Римско-Католическая Церковь. Все остальные Церкви (православные и протестантские) бесконечно дробятся, а порой еще или анафематствуют друг друга, или заявляют, что они «экуменически» являются все вместе Единой Церковью. Однако «механическое» единство (хотя даже его нет на деле) отдельных членов не создает и не создаст Единого Тела Христова.

Любопытно, что в русских книгах в «Символе веры» нет единой пунктуации, так что во многих изданиях после «едину» запятая не ставится (я уже обращал на это внимание в комментариях к «Катехизису» митр. Филарета¹⁴). На мой взгляд, в факультативности этой запятой символически кроется вся проблемная православная экклезиология, как некогда одна лишь иота стала выражением сути арианских споров.

12. Краткое изложение его экклезиологии со всеми необходимыми ссылками см. в статье: [Иларион].

13. Ср. характерное высказывание прп. Иустина: «Православная Церковь по своей природе и по своему догматически неизменному составу *епископальна* и *епископоцентрична*. Ибо епископ и собрание верных вокруг него являются выражением и проявлением Церкви как *Тела Христова*, особенно на святой Литургии; Церковь — Апостольская и Соборная только через епископов как глав реальных церковных единиц — епископий. В то же время остальные, исторически более поздние и непостоянные формы церковной организации Право-

славной Церкви: митрополия, архиепископия, патриархия, пентархия, автокефалия, автономия и другие, сколько бы их ни было или будет, не могут иметь и не имеют значения и решающего голоса в *соборной* системе Православной Церкви. Более того, они могут быть помехой для правильного функционирования *соборности*, если они маскируют собой и ущемляют епископальный характер и структуру Церкви и Церквей. В этом, несомненно, главная разница между православной и католической (папской) экклезиологией» (выделения авторские. — А. Д.) [Иустин, 22].

14. См. примеч. 10 [Филарет 2006, 136].

Андрей Владимирович Шишков

*Секретарь Синодальной библейско-богословской комиссии
Русской православной церкви, старший преподаватель кафедры
внешних церковных связей и общественных наук ОЦАД им. свв.
Кирилла и Мефодия*

1. Прежде чем отвечать на вопрос, я хотел бы высказать несколько замечаний об экклезиологии в целом. Учение о Церкви (экклезиология) как систематическая богословская дисциплина появилось относительно недавно, всего несколько веков назад. Конечно, это не значит, что античные и средневековые богословы не рассматривали экклезиологических вопросов, но они, как правило, обращались к частным темам и не ставили перед собой целью создание всеобъемлющей теории Церкви.

Оформление этой богословской дисциплины, на мой взгляд, связано с двумя социокультурными процессами, начало которых следует отнести к раннему модерну, — конфессионализацией и секуляризацией. Противостояние католиков и протестантов, порожденное Реформацией, потребовало от богословов с обеих сторон сформулировать собственное конфессиональное учение о Церкви и критерии принадлежности к ней. А с секуляризацией связано изобретение «чистой церковности», которая не имеет никаких проявлений в общественном и тем более политическом пространстве. Так, например, знаменитую евхаристическую экклезиологию можно уверенно назвать продуктом секуляризации, поскольку в ней отсутствует общественное измерение церковной жизни, а есть только «чистая церковность» евхаристического собрания. Надо сказать, что многие экклезиологические концепции XX в. находятся в логике этой секулярной парадигмы, в которой религия не может быть частью общественной жизни, а должна оставаться в пространстве приватного. В досекулярную эпоху было иначе. Представление о Церкви не сводилось к богослужению или иерархическим структурам. Общественное и политическое измерения включались в понятие о Церкви. Сегодня — в постсекулярной ситуации, когда религия вновь становится общественно значимой, — перед нами стоит задача предложить такую экклезиологию, которая бы не ограничивалась «чистой церковностью», но адекватно описывала общественное через церковное. Как говорит британский богослов Д. Милбанк, сегодня экклезиология — это христианская социология [*Milbank, 382*].

Возвращаясь к вопросу о границах Церкви, надо сказать, что это — одна из самых дискуссионных и проблемных тем в православной экклезиологии. За многие века так и не было найдено общецерковного богословского решения о том, где проходят эти границы. Поэтому говорить о ясности и твердости границ Церкви вряд ли возможно. Сегодня в православном богословии можно встретить целый спектр мнений о том, как проводить границы, и ни одно из них не может считаться общепринятым. Для одних эти границы строго совпадают с юрисдикционными границами Православной церкви, представленной пятнадцатью автокефальными поместными церквями. Другие — более радикальны и проводят границы, отделяющие церковное от не-церковного, внутри самой Православной церкви, обличая православных христиан за «отступление от Истины». На противоположной стороне этого спектра мнений находятся третьи, кто, напротив, считает, что можно говорить о некоей единой невидимой Церкви, которая объединяет христиан поверх конфессиональных границ. Между этими полярными точками зрения находится множество других позиций, которые пытаются учесть и существующую церковную практику, и разные исторические прецеденты, которые становятся исключением для более радикальных теорий.

На мой взгляд, наиболее адекватным подходом к вопросу о границах Церкви является апофатический, сформулированный свт. Филаретом Московским в сочинении «Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви»: «Никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной» [Филарет 1994, 408]. Иными словами, мы утверждаем, что Православная церковь является истинной Церковью, но в отношении других церквей, верующих в Христа Спасителя, не выносим оценочных суждений. Если мы обратимся к современным официальным церковным документам, то обнаружим ту же самую логику. В документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославии», принятом Архиерейским собором в 2000 г., с одной стороны, говорится, что «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова» (п. 1.1); с другой — утверждается, что «церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению» (п. 1.16). И далее добавляется: «В разделенном христианском мире есть некоторые признаки, его объединяющие: это Слово Божие, вера во Христа как Бога и Спасителя, пришедшего во плоти, и искреннее благочестие» (п. 1.16) [Основные принципы].

2. На мой взгляд, многообразие экклезиологий скорее подтверждает тот факт, что в принципе невозможно говорить о некоей единой природе Церкви. Понятие о единой или общей природе предполагает, что в ней выражается квинтэссенция церковности, то, что является фундаментальным и при этом общим для всех. Но, в чем она состоит? Протопресвитер Николай Афанасьев считал, что общей природой Церкви является евхаристическое собрание. Эта общая природа находит свое выражение в эмпирических церковных общинах [Афанасьев 2003; Афанасьев 2005]. Однако, такой подход исключает из Церкви любую деятельность, которая не опирается на евхаристическое собрание. Конечно, можно риторически выводить из евхаристического собрания разные формы церковной жизни и деятельности, но это будет искусственно. Всем понятно, что группа верующих, собравшаяся для помощи бездомным, или библейский кружок — это не евхаристическое собрание. Семья, которую часто называют малой церковью, — это тоже не евхаристическое собрание. Архимандрит Кирилл (Говорун) расширяет понятие о природе Церкви и связывает его с общиной в широком смысле этого слова [Кирилл]. Но что делать с такой важной церковной традицией как отшельничество? Можно ли сказать, что подвиг прп. Марии Египетской не имеет ничего общего с природой Церкви? Я думаю, что так сказать нельзя.

Митрополит Иоанн (Зизиулас) связывает природу Церкви с категорией общения. Но что это значит? В его экклезиологии поразительным образом отсутствует индивидуальное измерение жизни христианина в Церкви. Но согласны ли мы с такой экклезиологией, которая отказывает в индивидуальном измерении? В трудах митр. Иоанна прямым текстом говорится: «...Истина утверждается как свобода в Церкви, это означает появление новой идеи свободы, которая определяется уже не возможностью выбирать, а динамикой постоянного утверждения, непрерывного “аминь”» [Иоанн, 119–120]. Общение, в понимании митр. Иоанна, не предполагает никакой дискуссии внутри общины или собора епископов. Насколько адекватно описывает Церковь такая экклезиология, где индивидуальный христианин не может сказать общине «нет»?

Существует так называемая крещальная экклезиология, которая во главу угла ставит таинство крещения [Erickson; Эрикссон]. Однако в истории Церкви известны примеры святых, которые не были крещены. Речь, прежде всего, идет о святых мучениках (правда, в их отношении говорят о «крещении кровью»^{*1}, но,

*1 Trad. Ap. 19;
Tertull. De bapt.
16

на мой взгляд, это неудачная попытка выйти из положения). А некрещенный на тот момент император Константин председательствовал на I Вселенском соборе. Кроме того, если сказать, что крещение — это и есть единая природа Церкви, тогда возникает вопрос об обязательности всего остального.

Таким образом, мы приходим к тому, что само понятие о единой природе не дает нам верного описания Церкви, но, напротив, создает «слепые пятна» и «зоны умолчания», которые присутствуют в жизни Церкви, но не укладываются в теоретические схемы. Вместо этого я бы говорил, что существуют различные несводимые друг к другу языки описания церковной реальности, в которых одни и те же понятия могут иметь различную смысловую нагрузку. Есть, например, язык институционального описания Церкви, и в нем под «природой» будет пониматься одно, а есть метафизический язык, и там — совершенно другое. Если угодно, такой подход можно назвать «мультиплатурализмом».

3. Я думаю, что выражение этих фундаментальных категорий церковности, которые были зафиксированы еще в Символе веры, может быть многообразным и зависит от того языка, которым мы будем пользоваться при их описании. Например, единство может выражаться как в общей церковной организации, так и в совместном совершении Евхаристии. И то и другое будет иметь эмпирическое проявление, но ни одно, ни другое не будет исчерпывающе объяснять данную категорию. Не менее важным выражением категории единства, например, является признание общности христиан. Коллективное воображаемое единой Церкви, продуцируемое верующими, может быть не является эмпирическим, но вместе с тем не становится менее реальным. Мы едины с теми, кого относим в своем воображении к одной и той же с нами общности.

Точно так же можно сказать и про другие категории: святость, соборность, апостоличность. Все зависит от языка описания. Так, на языке, описывающем институты Церкви, соборностью, как правило, называют механизм принятия решений при помощи соборов. А русский богослов А. С. Хомяков считал соборностью органическое единство всех православных христиан¹⁵. Митрополит Иоанн (Зизиюлас) предлагает два подхода к апостоличности:

15. См.: «Церковь кафолическая есть Церковь “согласно всему” или “согласно единству всех”, Церковь свободного единодушия, единодушия совершенного, Церковь, в которой нет больше народ-

ностей, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов» [Хомяков, 242].

исторический (выражением которого является апостольское преемство епископов) и эсхатологический (который выявляет апостоличность через Евхаристию) [Иоанн, 173–182]. Можно привести еще множество других примеров.

4. Я думаю, что вместо измерения следует говорить о языке. И здесь, так же как и в случае с «природой Церкви», надо говорить о разных языках описания церковного общения. Когда в повседневной жизни мы говорим об общении, то сразу представляем себе какой-то обмен репликами, дискуссию или совместное действие. Но когда мы переходим на другой язык, то это слово может означать нечто совершенно иное.

Так, в каноническом языке описания церковной реальности общение, как правило, соответствует юридическому договору. Например, Русская православная церковь и Русская православная церковь за рубежом подписали в 2007 г. Акт о каноническом общении, т. е. по сути договор между поместными церквями об объединении двух церковных организаций. Есть такое понятие как евхаристическое общение, оно означает создание общего литургического пространства, в котором можно совместно служить Евхаристию и вместе причащаться. В сакраментальном языке общение описывается в терминах причастия человека Богу в таинстве. Мистический язык в первую очередь предполагает общение между человеком и Богом. Например, замечательный американский богослов греческого происхождения А. Папаниколау описывает фундаментальное богословское понятие теозиса (обоже-ния) как бого-человеческое общение (*divine-human communion*) [Papnikolaou 2006; Papnikolaou 2012; Кырлежев].

Точный перевод с одного языка на другой невозможен, всегда теряется часть изначального смысла (например, с китайского на русский). Не существует никакого универсального языка, на котором бы говорило все человечество. Так же и здесь: нет никакого универсального понятия общения, но есть разные его описания, которые в некоторых случаях могут быть переведены с одного языка на другой с некоторой потерей смысла (например, с мистического на сакраментальный), а в каких-то случаях остаются непереводаемы (например, с канонического на мистический).

Литература

1. *Амвросий* = Амвросий Медиоланский, свт. Огласительные поучения. О таинствах. Книга V / Пер. свящ. А. Гриня // Альфа и Омега. 2005. № 42. С. 94–100.
2. *Асмус* = Асмус Валентин, прот. Три типа экклезиологии // Православное учение о Церкви : Материалы Богословской конференции Русской православной Церкви (Москва, 17–20 ноября 2003 г.). М. : Синодальная Богословская комиссия, 2004. С. 76–80.
3. *Афанасьев 2003* = Афанасьев Николай, протопр. Трапеза Господня. Киев : Храм преп. Агапита Печерского, 2003. 176 с.
4. *Афанасьев 2005* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Киев : Центр православной книги, 2005. 480 с.
5. *Афанасьев 2013* = Афанасьев Николай, протопр. Вступление в Церковь. Тюмень : Русская неделя, 2013. 204 с.
6. *Бердяев 1936* = Бердяев Н. А. Проблема человека. К построению христианской антропологии // Путь. 1936. № 50. С. 3–26.
7. *Бердяев 2003* = Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. М. : АСТ, 2003. 317 с.
8. *Гзгзян* = Гзгзян Д. М. Значение и перспективы экклезиологической теории протопресвитера Николая Афанасьева // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2017. Вып. 24. С. 9–23.
9. *Иларион* = [Мраморнов А. И. и др.] Иларион (Троицкий) // Православная энциклопедия. Т. 22. М. : Православная энциклопедия, 2009. С. 144–154.
10. *Иоанн* = Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение : Очерки о личности и Церкви. М. : СФИ, 2006. 280 с.
11. *Иустин* = По поводу созыва «Великого Собора Православной Церкви» [Письмо архим. Иустина от 7 мая 1977 года Священному Архиерейскому Синоду Сербской Православной Церкви] // Вестник РХД. 1977. № 122. С. 16–28.
12. *Кирилл* = Кирилл (Говорун), архим. Община как природа церкви // Вестник РХД. 2016. № 205. С. 45–64.
13. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Таинство веры в Церковь. Опыт современной мистагогии // Вестник РХД. 2013. № 201. С. 59–68.
14. *Кырлежев* = Кырлежев А. Мистическая политика как *contradictio in adjecto*. На полях книги Аристотеля Папаниколау // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3 (32). С. 247–263.
15. *Окружное послание* = Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам (1848 г.) //

- Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. С. 198–244.
16. *Основные принципы* = Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (дата обращения: 01.03.2018).
 17. *Правила Православной Церкви* = Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского : В 2 т. Т. 1. Репринт. воспроизведение изд. 1911 г. М. : Международный издательский центр православной литературы, 1994. XIX, 640, [1] с. : ил.
 18. *Филарет 1994* = Филарет (Дроздов), свт. Творения. М. : Отчий дом, 1994. 475, [1] с.
 19. *Филарет 1998* = Филарет, митрополит Московский, свт. Мнения, отзывы и письма. Репринт. воспр. изд. 1905 г. М. : Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 1998. 369, XII с.
 20. *Филарет 2006* = Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / [Сост. свт. Филарет (Дроздов)] ; Предисл., подг. текста, примеч. и указ. канд. ист. наук А. Г. Дунаев. М. : ИС РПЦ, 2006. 168 с.
 21. *Филарет 2007. Т. 2* = Филарет, митрополит Московский, свт. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1831–1867 : В 3 т. Т. 2 : 1847–1856. Сергиев Посад : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007. 447 с.
 22. *Филарет 2007. Т. 3* = Филарет, митрополит Московский. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры : В 3 т. Т. 3 : 1857–1867. Сергиев Посад : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007. 415 с.
 23. *Флоренский* = Флоренский Павел, свящ. Параграфы 34, 35 и 36 из «Философии Культа» // Regnum Aeternum. Вып. 1. Москва; Париж : Наш дом, 1996. С. 187–202.
 24. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Избранные богословские статьи. М. : Пробел, 2000. С. 160–161.
 25. *Хомяков* = Хомяков А. С. Полемические сочинения на французском языке // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Московский философский фонд; Медиум; Вопросы философии. С. 25–308.
 26. *Эрикссон* = Эрикссон Джон Х., прот. Церковь в современной православной мысли: крещальная экклезиология // Традиция святоотеческой катехизации : Пути возрождения : Сборник подготовительных материалов к богословско-практической конференции (Москва, 17–19 мая 2010 г.). М. : СФИ, 2010. С. 34–36.

27. *Denzinger* = *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum De Rebus Fidei et Morum* / H. Denzinger, A. Schönmetzer. 36. Aufl. Barcelona; Freiberg im Breisgau; Rome : Herder, 1976. 954 S.
28. *Erickson* = Erickson J. *Baptism and the Church's Faith // Marks of the Body of Christ* / C. E. Braaten, R. W. Jenson. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1999. P. 44–58.
29. *Milbank* = Milbank J. *Theology and Social Theory : Beyond Secular Reason*. Oxford, UK; Cambridge, US : Blackwell, 1990. 443 p.
30. *Papanikolaou 2006* = Papanikolaou A. *Being with God : Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*. Indiana : University of Notre Dame Press, 2006. 248 p.
31. *Papanikolaou 2012* = Papanikolaou A. *The Mystical as Political : Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Indiana : University of Notre Dame Press, 2012. x, 238 p.

Список сокращений

Trad. Ap. Ипполит Римский. Апостольское предание
Tertull. De bap. Тертуллиан. О крещении

Contemporary Orthodox Ecclesiology: the Nature of the Church and Its Boundaries

*Interview with Metropolitan Kallistos (Ware), Priest Georgy Kochetkov,
Archpriest Valentin Asmus, A. G. Dunayev, A. V. Shishkov*

A series of interviews timed to the conference “Contemporary Orthodox Ecclesiology: the Nature of the Church and Its Boundaries,” organised by St. Philaret’s Christian Orthodox Institute, reflects the views on the relevant ecclesiological issues by representatives of various Orthodox churches and trends within the Russian Orthodox Church.

The theologians, whose opinions are collected in this section, focus on multiple aspects of the existence of the Church and outline differently the possible models of its organisation and the permeability of its boundaries. The diversity of viewpoints indicates, on the one hand, the absence of the one Orthodox ecclesiology today. On the other hand, all these highlight the pressing issues related to how the Church identifies itself and its place in the secular world in the post-Constantine era.

KEYWORDS: ecclesiology, boundaries of the Church, sobornost, church communication, parish, community.