Аристотель Папаниколау

Евхаристия, соборы и первенство

Aristotle Papanikolaou

Eucharist, Councils and Primacy

Aristotle Papanikolaou — Fordham University (New York, USA). papanikolaou@fordham.edu

My task in this essay is simple: to critically examine the relation between councils and episcopal primacy in light of eucharistic ecclesiology. The critical lens will be on both eucharistic ecclesiology (is it theologically correct to say that the church is most church in the celebration of the Eucharist?), and on conclusions about the relation between councils and episcopal primacy (even if the church is realized in the eucharistic celebration, does the logic of eucharistic ecclesiology lead toward the affirmation of a universal episcopal primate who presides over a pan-Orthodox council?). The hope is that this question will not be driven by the psycho-dynamics of self-identification vis-à-vis the proximate other, and that theology could serve a critical tool that challenges the Church to be the Church.

Keywords: church, eucharistic ecclesiology, baptismal ecclesiology, councils, bishops, primacy, theology.

Эта статья представляет собой специально подготовленный для настоящего журнала вариант публикации: Papanikolaou, A. (2016) "Primacy in the Thought of John [Zizioulas], Metropolitan of Pergamon", in *Primacy in the Church: Reflections on the Office of Primate and the Authority of Councils*, ed. John Chryssavgis. Volume 1: *Historical and Theological Perspectives*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Православные любят хвалиться тем, что пребывают в сакраментальном единстве веры и это позволяет им сохранять независимые юрисдикции отдельных церквей, которые, в свою очередь, собираются на соборы, чтобы рассматривать текущие проблемы и вызовы, с которыми сталкивается всемирная церковь, и являть видимое единство в вере. Однако для всех очевидно — как для православных, так и для инославных, — что между церквами существуют болезненные разделения даже по самым незначительным вопросам. Очевидно и то, что вопрос о первенстве, сущностно связанный с богословием соборов, стал неотъемлемой частью православной самоидентификации. Быть православным — значит идентифицировать себя по контрасту с католиками, и поэтому идея вселенского епископского первенства в любой существенной форме порождает у православных кризис идентичности[1].

В современном православии наиболее влиятельным голосом в пользу связи между соборами и первенством является митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас). Учитывая непроизвольную реакцию со стороны многих православных (особенно тех, кто обратился в православие) против идеи вселенского епископского первенства, следует признать попытку Зизиуласа разобраться в этом вопросе смелой и вдохновляющей. В его подходе наиболее впечатляет то, что он настаивает на необходимости рассматривать вопрос о природе и сущности соборов и первенства с богословской точки зрения, а не с исторической и даже не с помощью экзегезы соответствующих библейских мест[2]. Если мы, православные, должны избежать простого отвержения любого понятия вселенского епископского первенства ради приоритета соборов, исходя при этом из самоидентификации через отталкивание от ближайшего другого (а такая самоидентификация является формой идеологии и идолатрии), тогда вопрос о первенстве следует решать с богословской точки зрения, делая особый акцент на экклезиологии.

1. См.: *Orthodox Constructions of the West* (2013). Eds. George Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou. Bronx, New York: Fordham University Press.

2. Zizioulas, J. (2010) "Primacy in the Church: An Orthodox Approach," in *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, p. 264. Ed. Fr. Gregory Edwards. Alhambra, California: Sebastian Press. См. также его же: "Recent Discussion on Primacy in Orthodox Theology", in *The One and the Many*, pp. 274–287; и "Conciliarity and Primacy", *Theologia* 86:2 (2015): 19–34.

Хотя по вопросу о соотношении соборов и первенства и даже необходимости первенства нет консенсуса, все же не наблюдается какого-либо сопротивления, когда этот вопрос рассматривается в рамках экклезиологии. То, что мы говорим и как мы говорим, если вообще говорим, о соборах и первенстве, зависит от того, что́ мы понимаем под Церковью с богословской точки зрения. Зизиулас в своем понимании соборов и первенства опирается на так называемую евхаристическую экклезиологию. В этой статье я намереваюсь сделать простую вещь: критически рассмотреть понимание Зизиуласом соотношения соборов и первенства в свете его экклезиологических воззрений. Я рассмотрю как его евхаристическую экклезиологию (верно ли богословски утверждать, что церковь в наибольшей степени является Церковью во время совершения Евхаристии?), так и его выводы, касающиеся соотношения соборов и епископского первенства (даже если церковь выявляется как церковь через Евхаристию, значит ли это, что сама логика евхаристической экклезиологии приводит к утверждению о необходимости вселенского первоиерарха, который должен занимать место председателя всеправославного собора?). Надеюсь, что рассмотрение этих вопросов не будет определяться психологией самоидентификации «за счет другого» и что богословие сможет стать критическим инструментом, побуждающим церковь быть именно церковью.

Обычно, когда говорят о евхаристической экклезиологии, приводят знаменитое изречение Анри де Любака: «Евхаристия творит Церковь»[3]. Однако эта формула не совсем точно выражает то, что имеется в виду под евхаристической экклезиологией. Когда Зизиулас рассматривает Церковь в рамках совершения Евхаристии, он не говорит, что совершение Евхаристии является действующей причиной, порождающей Церковь в качестве своего эффекта. Такой действующей причиной всегда является и может быть только Святой Дух. Зизиулас рассматривает Церковь в рамках совершения Евхаристии потому (с богословской точки зрения), что во время Евхаристии Святой Дух присутствует особым образом — вследствие самого собрания верующих ради жертвоприносительной молитвы Богу; собрания, которое является воспоминанием Тайной вечери Христа со своими учениками, а также его страстей, но которое при этом также указывает на эсхатологическое един-

3. Lubac, H. de (1956) *The Splendour of the Church*, p. 12. London: Sheed and War.

ство всех верующих в теле Христовом[4]. Ни один православный богослов не будет с этим спорить.

Если Святой Дух присутствует во время совершения Евхаристии, которое является одновременно и историческим продолжением Тайной вечери, и иконическим выражением вечной Евхаристии, совершаемой на небесном престоле, значит Святой Дух выявляет воскресшее и потому эсхатологическое тело Христово. Однако Святой Дух не просто претворяет материальные элементы хлеба и вина в тело и кровь Христа ради причащения верующих и, таким образом, индивидуального спасения отдельных христиан, участвующих в Евхаристии. Святой Дух делает присутствующим воскресшее тело Христово и тем самым соединяет все собрание с Телом Христовым, то есть конституирует само собрание *как* Тело Христово. Если оно — Тело Христово, значит оно *есть* Церковь во всей ее полноте, то есть общение всего материального творения с Богом Отцом в лице Христа и посредством Святого Духа. Такое отождествление — Евхаристия=Церковь=Тело Христово — опирается на богословие Духа Святого, которое видит дело Духа в обеспечении присутствия эсхатона, что означает единство всех во Христе.

В этом богословском видении присутствует замечательная логическая последовательность, которая опирается на православное понимание обóжения (*theosis*) как бого-человеческого общения. Понимание обожения является тринитарным по своему существу, однако не в том смысле, что церковь отражает внутритроичное общение лиц или содержит в себе аналог монархии Отца; оно является тринитарным, поскольку выражает бого-человеческое общение *в лице* Христа и *посредством* Духа Святого.

Если некоторые богословы, в основном патрологи[5], чувствуют отвращение к «систематическому богословию» как к форме богословствования, которая безнадежно испорчена современной мыслью, все-таки трудно понять, почему богословие, говорящее о Боге, не должно гармонировать с богословием, говорящим о человеческой личности или о Церкви. Возможно, было бы лучше просто отбросить такие выражения, как «систематическое богословие» и «евхаристическая экклезиология». И все же когда мы

4. Более подробно о евхаристической экклезиологии Зизиуласа см.: Papanikolaou, A. (2006) *Being with God: Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

5. См., например: Ayres, L. (2004) *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, pp. 392–404. Oxford: Oxford University Press.

пытаемся ответить на вопрос «где Церковь?», мы сразу же думаем о Боге и человеческой личности. И об этом следует думать «систематически», хотя, конечно, и строго логически.

Равным образом трудно понять возражения против того, чтобы рассматривать полноту Церкви в рамках события Евхаристии, особенно если такое рассмотрение происходит с точки зрения тринитарного понимания роли Христа и Святого Духа в процессе бого-человеческого общения. Некоторые критики такого подхода предлагают так называемую «крещальную экклезиологию», в которой единство Церкви осуществляется неким аморфным способом — через присутствие Святого Духа в каждом верующем[6]. Ни один православный богослов не будет отрицать присутствия Святого Духа в крещении, и никто не будет отрицать, что без крещения нет Церкви. Однако можно ли действительно рассматривать Церковь в рамках совершения крещения?

Прежде чем ответить на этот вопрос, я хотел бы обратить внимание на несколько важных пунктов, выдвигаемых сторонниками «крещальной экклезиологии». Во-первых, подчеркивание важности крещения в связи с экклезиологией напоминает нам о том, что Святой Дух действует также и за пределами Евхаристии — как в жизни отдельных христиан, стремящихся к общению с Богом, так и тогда, когда группа христиан собирается для совершения не-евхаристической молитвы или осуществления социальной деятельности. Во-вторых, акцент на крещении обращает наше внимание на космическое видение Церкви, присутствующее в патристических текстах. Церковь есть космическое эсхатологическое единство всего во всем в лице Логоса, и в этом смысле она — везде и нигде. Эти аспекты крещальной экклезиологии являются действительно важными, когда мы говорим о Церкви и о действии Святого Духа. Вместе с тем сторонники такой экклезиологии забывают, что в конечном счете крещение существует для того, чтобы крещеный смог стать участником евхаристического собрания. В древности крещение совершалось в рамках евхаристического собрания, а катехумены, которые готовились к принятию крещения, исключались из евхаристического собрания в тот момент, когда наступало время предложения

6. См., например: Berger, C. (2007) “Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Staniloae and Zizioulas,” *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 51(1): 23–70; Erickson, J. (2011) “The Church in modern Orthodox thought: towards a baptismal ecclesiology,” *International Journal for the Study of the Christian Church* 11(2–3): 137–151.

и освящения евхаристических даров. Крещение есть вход в евхаристический образ жизни; оно всегда *указывает на* Евхаристию. Евхаристический способ существования — это исполнение обетов, даваемых при крещении.

Проблематичность крещальной экклезиологии также связана и с тем, что она не в состоянии ответить на вопрос «где Церковь?». Сделаем шаг назад и обратим внимание на следующее. Противники евхаристической экклезиологии (в том числе те, кто считает, что она является современным измышлением, отравленным «систематической теологией») часто забывают, эта сама экклезиология возникла как ответ на насущный для конца XIX — начала XX в. вопрос «где Церковь?». Один из ответов был таким: Церковь — это видимые институциональные церковные структуры. Евхаристическая экклезиология возникла среди православных и католиков[7] в качестве сопротивления такому пирамидальному, идущему сверху вниз образу Церкви. С точки зрения определения места Церкви она — на мой взгляд, справедливо — сконцентрировала внимание на богослужении, прежде всего на Евхаристии, чтобы подчеркнуть значение народа Божия в Церкви, то есть конститутивного для нее взаимного отношения между различными служениями, мирян и клириков, имея в виду необходимость церкви быть именно Церковью. Эта экклезиология понимает богослужение как прежде всего и по преимуществу христианское собрание, в рамках которого человеческие личности совершают приношение Богу тварного материального вещества (хлеба и вина), сопровождая это приношение хвалой; в ответ на это они получают дар благодати общения с Живым Богом во Христе через Святого Духа.

Кто-то может сказать, что на вопрос «где Церковь?» нет ответа, потому что Церковь — это невидимая, космическая, эсхатоло-

7. Зизиулас — не единственный, кто отстаивает евхаристическое понимание Церкви. Такое понимание предлагали известные православные богословы: Иоанн Мейендорф, Александр Шмеман, Георгий Флоровский и Николай Афанасьев. Последний рассматривается некоторыми как отец евхаристической экклезиологии, хотя Флоровский связывал Церковь, Христа и Евхаристию еще в 1929 году в своей статье «Евхаристия и соборность». У Афанасьева первые наброски евхаристической экклезиологии появляются в середине 1930-х в его работах о соборах и каноническом праве. В то же время обсуждаются связи этого евхаристического понимания Церкви с софиологией о. С. Булгакова, с понятием соборности у А. Хомякова, а также с идеями католического богослова И. Мёллера и вообще с немецким романтизмом. Об этом см.: Nichols, A. (1989) *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanase'v*, pp. 62–93. Cambridge: Cambridge University Press.

гическая реальность. Пусть так, но этого вопроса избежать нельзя — так же как и вопроса «где Бог?». На этот второй вопрос ответ был дан: в личности Иисуса Христа со всей его физической материальностью. Так же и Церковь должна быть некоторым образом иконически видимой. Евхаристическая экклезиология просто указывает на то, что Церковь — не в видимых институциональных структурах, таких как соборы, курии или папы. Если все дело в выражении «евхаристическая экклезиология», которое якобы имеет слишком модерное звучание, то подойдем с другой стороны. Когда нас спрашивают «где Бог?», мы говорим: в личности Иисуса Христа. А когда нас просят сказать, где Церковь, трудно указать на что-либо другое, кроме Евхаристии.

До этого момента я говорил об основаниях такого понимания, согласно которому местом раскрытия Церкви во всей ее полноте является Евхаристическое богослужение. Как выразительно и лаконично сказал Каллист Уэр, хотя евхаристическая экклезиология «подвергается критике... ее оппоненты, как правило, предлагают лишь изменить некоторые детали, не выдвигая принципиально иной альтернативы»[8]. Я бы добавил, что эти критики не отвечают на вопрос «где Церковь?», и пока они не дадут убедительного ответа, нам приходится, отвечая на этот вопрос, указывать на Евхаристию.

Именно на этом основании Зизиулас строит свое понимание соотношения соборов и первенства. Он говорит, что если во всей своей полноте Церковь раскрывается в Евхаристии, тогда возникает и богословская основа для соборов и первенства, включая первенство вселенское.

Логика в данном случае довольно проста: она основана на взаимной и конститутивной связи между предстоятелем и народом в Евхаристии и на самом событии общения, которым Евхаристия является. В Евхаристии народ Божий, живущий в определенном месте — например, в селе, — собирается вместе, чтобы молитвенно совершить приношение основных материальных элементов (хлеба и вина) ради общения с Богом в Теле Христовом. Это приношение совершает предстоятель собрания от лица всего народа Божия, собранного на конкретном местном евхаристическом богослужении. Однако предстоятель конституируется в этом своем

8. Ware, K. (2011) "*Sobornost* and eucharistic ecclesiology: Aleksei Khomiakov and his successors," *International Journal for the Study of the Christian Church* 11: 203–231.

качестве именно собранным вместе народом Божиим; и наоборот, собрание конституируется в качестве народа Божия именно через совершаемое предстоятелем приношение. Существует взаимная конституирующая связь между предстоятелем и народом Божиим, которая и актуализируется в событии Евхаристии как событии общения. В этом смысле евхаристическая экклезиология отвечает на вопрос о природе и месте Церкви таким образом, который включает мирян и не допускает редукции Церкви к епископу или даже собору епископов. Согласно Зизиуласу, церковное служение («священнослужение») — соотносительно, реляционно, и поэтому он обращает внимание на то, что миряне тоже «рукоположены» — в крещении и что в рамках евхаристического собрания им предназначена особая активная роль[9].

По Зизиуласу, епископ — это «видимый центр единства» евхаристического собрания; без активной роли мирян, наделенных через крещение особыми ролями в евхаристическом собрании, невозможны ни епископ как таковой, ни выражаемое и символизируемое в епископе единство[10]. Поэтому не может быть никакой «частной мессы», так как принципиально не может быть «одного» без «многих». Зизиуласа обвиняли в епископоцентризме[11], но такое обвинение является следствием непонимания его мысли (и потому не порождает необходимости какой-либо коррекции в форме «крещальной экклезиологии»). В конечном счете епископ как совершитель Евхаристии подотчетен общине верующих; епископ как икона «многих» конституируется как «один» в общении со «многими». Другими словами, *нет* епископа без многих, то есть верующих. В Евхаристии происходит взаимная актуализация одного и многих, единства и обособленности, личности и общения, и все это несовместимо с епископоцентризмом, даже в институциональной форме. Как говорит Зизиулас,

9. Zizioulas, J. (1985) *Being as Communion*, p. 216. St. Vladimir's Seminary Press. Зизиулас говорил об этом еще в 1972 году в своей статье: Zizioulas, J. (1972) "Ordination — A Sacrament? An Orthodox Reply", *Concilium* 4: 33–39. По Зизиуласу, «рукоположение» является по самому своему существу соотносительным (реляционным) и порождающим активность, и в евхаристическом собрании нет участников, которые не были бы «рукоположены». Фактически для евхаристического собрания конститутивным является именно «рукоположенность» всех его членов/участников.

10. Zizioulas. *Being as Communion*, p. 236. Это понимание крещения снимает с Зизиуласа все обвинения в том, что он игнорирует роль крещения в евхаристической экклезиологии.

11. См.: Erickson, "The Church in modern Orthodox thought".

«множественность не должна быть подчинена единству; она конститутивна для единства... Принцип заключается в том, что „один“ — епископ — не может существовать без „многих“ — общины, — а „многие“ не могут существовать без „одного“»[12]. У евхаристической экклезиологии есть свои слабости, но ей совершенно чужда идея пассивной роли мирян.

Согласно евхаристической логике Зизиуласа, единство конкретной местной общины выражается через ее отношение к другим епископам посредством соборов, но даже если эта евхаристическая логика институционально выражается в соборе, предполагается, что роль мирян выражается через их единство в епископе[13]. Если продолжить наш пример с селом, существует необходимость того, чтобы конкретная евхаристическая община выражала свои отношения и общение с другими евхаристическими общинами. *Структура собора возникает как способ выразить это общение, поскольку эта структура способна иконически отразить общение, происходящее в рамках евхаристического богослужения, даже если сам собор не является богослужебным событием.*

Когда на собор съезжаются разные предстоятели, трудно представить, как собор сможет работать, если не будет избран тот, кто займет место первого на самом соборе. Через выборы председателя собора взаимно конститутивные отношения «одного» и «многих» осуществляются в рамках собора, создавая таким образом структуру общения, хотя речь и не идет о богослужебном событии. В то же время географические масштабы конкретного собора не подлежат богословскому определению, которое касается только того, чтобы структурно собор был адекватным выражением общения, которое существует между местными евхаристическими собраниями. В нашем примере с селом речь должна идти

12. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 136–137. О взаимосвязи между различными служениями см.: “The Ecclesiology of the Orthodox Tradition”, *Search* 7 (1984): 42–53. О соотносительном понимании власти см.: “The Nature of the Unity We Seek — The Response of the Orthodox Observer”, *One in Christ* 24 (1988): 342–348. О перихоретической природе церковных служений, а также отвержение идеи, что служение епископа «выше нее [общины] как власть сама в себе», см.: “The Church as Communion”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994): 7–19. Наиболее сжатое и удачное изложение Зизиуласом идеи взаимно конститутивного отношения между «одним» и «многими» см. в: “Communion and Otherness”, *Sobornost* 16 (1994): 3–16.

13. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 133–136. См. также: “The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council” (1968), in *Councils and the Ecumenical Movement*, pp. 34–41. World Council of Churches.

о том, что предстоятели евхаристических собраний отдельных сел, находящихся на определенном расстоянии друг от друга, составляют собор с целью выражения общения этих местных евхаристических собраний. Богословие указывает на структуры, а не на географические границы.

Здесь надо заметить, что я говорю гипотетически, то есть сказанное не отражает актуальную ситуацию в Православной церкви. Гипотетически предстоятели евхаристических собраний собираются на собор некоторого географического региона, тогда как в действительности в рамках определенного географического региона епископ представляет различные приходы и таким образом также и предстоятелей евхаристических собраний, которыми являются священники. Именно в связи с этим некоторые обращают внимание на непоследовательность евхаристической экклезиологии Зизиуласа. Согласно последнему, если Евхаристия есть присутствие эсхатологического Тела Христова, значит каждое евхаристическое собрание *есть* Церковь, полнота Церкви Божией. То есть каждое евхаристическое собрание есть *кафолическая* Церковь, понятая как полнота Тела Христова. Согласно этой реляционной онтологии, кафоличность не означает вселенскую церковь, понятую как нечто, восполняющее все местные церкви. Если в каждом местном евхаристическом собрании иконически проявляется полнота кафоличности, значит можно считать, что каждое евхаристическое собрание является местной церковью. Таково утверждение Николая Афанасьева, которое Зизиулас отвергает[14]. Согласно последнему, понятие местной церкви сущностно связано с епископом. Если в современной структуре епископ ответственен за епархию, которую составляют многие евхаристические собрания, то есть приходы, тогда местной церковью является епархия, а не приход. Здесь в мысли Зизиуласа присутствует напряжение, поскольку евхаристическое собрание *есть* полнота кафолической Церкви, а не «местной» церкви, связанной с епископом. А именно «местные» церкви составляют основу структуры собора.

Не совсем понятно, почему Зизиулас просто не отождествил приход с местной церковью, а епархию с тем, что образуют многие местные церкви. При этом епископ так же представлял бы единство многих местных церквей, образующих конкретную епархию. При этом можно не бояться, что такой подход размоет границу

14. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 132–138.

между священником и епископом, в чем он обвиняет Афанасьева. Другими словами, если Церковь отождествляется с евхаристическим собранием, почему тогда не все совершители Евхаристии на местах — епископы, которые просто выбирают из своей среды одного, чтобы тот символически представлял единство местных евхаристических собраний в каждом географическом регионе — как, скажем, в случае с митрополитом, то есть епископом, в котором многие представлены в лице одного? Кроме того, я хотел бы обратить внимание и на то, что современная структура Православной церкви трудно согласуется с логикой реляционной онтологии, которая лежит в основе евхаристической экклезиологии Зизиуласа. Это может указывать на ограниченность такой экклезиологии или на присутствие в православной традиции двух трудно совместимых траекторий экклезиологической мысли.

Указанное напряжение между реальным положением дел в Православной церкви и тем, к чему можно призывать на основе логики евхаристической экклезиологии, не сводит на нет силу богословского утверждения, согласно которому полнота Церкви присутствует в евхаристическом собрании, а структура предполагаемого в рамках Евхаристии общения служит основой для структурирования общения между евхаристическими общинами. Структура собора есть логическое расширение структуры общения в рамках евхаристического собрания, даже если географические границы общин (епархий), участвующих в соборе, произвольны и не подлежат богословскому определению. Если же собор выявляет общение, существующее между церквами в конкретном географическом регионе, тогда расширительно первенствующие (протосы) этих соборов могут также встретиться с протосами других соборов на еще одном соборе, чтобы выразить общение, которое существует между представляемыми ими церквами. Но опять же собор, который охватывает более широкое географическое пространство, должен будет избрать того, кто будет на нем председательствовать, то есть первенствующего. Так мы достигаем вершины в том смысле, что должен быть собор, который во всемирном масштабе представляет и выявляет общение, существующее между церквами. Как говорит сам Зизиулас, «посредством соборной системы мы не приходим к вселенской Церкви; скорее, мы приходим к *общению Церквей*. *В данном случае вселенскость (универсальность) тождественна общению*»[15]. Немыслимо, что-

15. Zizioulas, “Primacy in the Church”, p. 268.

бы такой собор мог работать без избранного епископами из своей среды председателя или того, кто наделен статусом первенствующего. Зизиулас прав, когда говорит, что «*соборность не может существовать без первенства*. Никогда не было и не может быть собора без протоса»[16]. Кто будет этим протосом на вселенском уровне, нельзя определить богословски; но богословское требование, чтобы на всемирном соборе был председатель, который являет всемирное общение Православных церквей, хорошо обосновано в рамках евхаристической экклезиологии.

Имея в виду евхаристическое обоснование понятия епископского первенства — в рамках евхаристического богослужения и различных по географическому охвату соборов вплоть до всемирной церкви, — следует признать богословски не совсем точным утверждение, сделанное в документе Русской православной церкви, что «на разных уровнях церковного бытия исторически сложившееся первенство имеет *различную природу* и *различные источники*. Этими уровнями являются: (1) епископия (епархия), (2) автокефальная Поместная Церковь и (3) Вселенская Церковь»[17]. Во-первых, *источник* первенства не определяется географическими масштабами, поскольку сама конструкция таких организационных структур, как *епархия* и *автокефальная церковь*, не поддается богословскому обоснованию. Другими словами, нет абсолютно никаких богословских аргументов, заставляющих говорить о том, что Элладская церковь должна быть автокефальной, а ее границы совпадать с границами Греческого государства. Совершенно бесспорно, что нынешняя конфигурация т.н. автокефальных церквей не имеет никакого отношения к экклезиологии и связана с историческими обстоятельствами, особенно — по иронии судьбы — с модерным западным национализмом. Источником первенства является евхаристическая природа Церкви, которая требует структур общения, которые отражали бы общение, существующее между различными евхаристическими собраниями. То, что существует первенство на разных ныне существующих уровнях — епархии и автокефальной церкви, не имеет никакого отношения к этим конкретным структурам как таковым; эти структуры обретаю легитимность благодаря тому, что они отражают — хотя в географическом своем

16. Zizioulas, “Recent Discussion on Primacy”, p. 279.

17. Позиция Московского патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви. [http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html, доступ от 17.09.2015].

аспекте и произвольно — динамику общения, которое осуществляется в Евхаристии. Другими словами, в православном богословии нет ничего, что требовало бы существования т.н. автокефальных церквей в их нынешнем виде, а есть лишь структуры общения между поместными церквами, географические границы которых возникли исторически и не являются неоспоримыми. Если это так, тогда источники и природа первенства не могут отличаться в зависимости от различия географически определенных пространств церковного общения.

Если говорить о первенстве в терминах пространства, следует начинать с самого фундаментального уровня, то есть с евхаристического собрания, которое имеет пространственные границы, но одновременно как бы находится по ту сторону времени и пространства, поскольку иконически выражает эсхатон. В то же время одно евхаристическое собрание предполагает, что есть и другие евхаристические собрания, а это, в свою очередь, указывает на вселенское единство. Другими словами, «природа Евхаристии указывает на одновременность локального и универсального в экклезиологии»[18]. Должны быть не-литургические структуры, которые отражали бы это универсальное единство и были бы сформированы Евхаристией, даже если они сами не являются евхаристическими. Между отдельным евхаристическим собранием и вселенским единством всех православных христиан должны быть — по чисто прагматическим причинам — структуры общения. Как они будут географически определены — через имперские структуры, как в христианской Римской империи, через национальную идею или через идею т.н. «русского мира», — зависит от случайных исторических обстоятельств и потому подлежит оспариванию или изменению. Но эти промежуточные структуры общения призваны соединять в структуру общения, которая отражает вселенское единство всех православных христиан.

Поэтому не совсем точно говорить, что, согласно логике Зизиуласа, «для такого первенства необходимо существование постоянно действующего соборного института, который объединяет всех епископов (в данном случае всей Православной церкви). Но таких соборов не было в прошлом (Вселенские соборы не были постоянными органами), а возможность их существования остается

18. Zizioulas, “Primacy in the Church”, p. 266.

делом будущего»[19]. Этот аргумент подразумевает, что по причине отсутствия в истории Православной церкви постоянного соборного органа вселенского уровня нельзя говорить об универсальном первенстве. При этом забывают, что Вселенские соборы были имперскими соборами, созываемыми императором; другими словами, на то, как выражалось церковное общение на вселенском уровне, оказывали влияние сами имперские структуры. Но это не означает, что после конца империи церковные структуры, выражающие вселенское общение, не могут существовать, даже как постоянный орган. Из этого также не следует, что необходимость вселенского первенства опирается на случайные исторические обстоятельства, поскольку сама история подлежит корректировке с точки зрения богословия. Как говорит Зизиулас: «Церковь не перестает быть событием общения, когда она достигает вселенского уровня. Церковь как общение местных церквей нуждается в соборности также и на вселенском уровне, а если она нуждается в соборности, значит ей необходимо и первенство, потому что не может быть собора без первенства»[20].

Путь от местного евхаристического собрания к структурам, выражающим вселенское общение православных христиан, ясен, и он предполагает епископское первенство — даже на вселенском уровне. Трудно понять, почему некоторые православные отрицают такую необходимость, особенно если иметь в виду существование определенного вида первенства на локальном и региональном уровнях. Зизиулас верно замечает, что «православные имеют склонность игнорировать некоторые факты и идеи, присутствующие в их собственной традиции и вере, такие как присутствие и функцию протоса в каждой поместной церкви и ее соборной жизни»[21]. Просто неверно говорить о том, что первенство на приходском и региональном уровнях имеет разные географические и даже исторические источники, что затем приводит к отрицанию первенства на вселенском уровне. Православные должны прекратить разговоры о том, должно ли быть вселенское епископское первенство, и начать плодотворную дискуссию о том, почему оно

19. Shishkov, A. (2014) “Metropolitan John Zizioulas on Primacy in the Church”, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104: 212. [Русский текст см.: *Шишков А.В.* Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. № 1. С. 37. — *Прим. ред.*]

20. Zizioulas, “Conciliarity and Primacy”, p. 31.

21. Zizioulas, “Recent Discussions on Primacy”, p. 284.

нужно и каким оно должно быть. Именно на эти вопросы следует дать ответ.

На вопрос «почему?» ответ уже был дан: потому что необходимо актуализировать общение между церквами на мировом уровне. Необходимость первенства, которое обеспечивает это общение, очевидна не только богословски, но также и по причине отсутствия реального общения Православных церквей на всемирном уровне. Одним из величайших вызовов для православия является национализм, поскольку в Православных церквах национальная идентичность всегда подавляет церковное единство. Православные часто говорят о необходимости инкультурации веры и о том, что национальная идентичность, которая также является православной идентичностью, — это пример воплощения веры не только в отдельном верующем, но также и в конкретной культурной матрице. Не споря о том, что это воплощение должно распространяться на материальную реальность за пределами индивидуальной жизни христиан, следует отметить, что нынешнее состояние Православных церквей и православных идентичностей часто демонстрирует размывание границ между этнической, национальной и православной идентичностями, что ставит под вопрос общение между церквами. Почему во время Балканских войн православная идентичность воюющих не побудила их к нахождению другого решения существовавших между ними противоречий? Почему греки, даже если у них были исторически обоснованные аргументы, чтобы считать несправедливым узурпацию имени «Македония» другими, совсем забыли, что македонцы, не считающие себя греками, тоже являются православными? И как мы вообще пришли к нынешнему российско-украинскому конфликту?

Размывание границ между этнической, национальной и православной идентичностями с особой силой проявляется в давно известном и пока не поддающемся решению вопросе об отношении т.н. материнских церквей к тем православным, которые живут за пределами этих церквей. Сейчас эти последние находятся в юрисдикции своей церкви-матери, и это означает, что указанные отношения строятся по принципу соответствующей этнической и национальной идентичности. Но богословски это обосновать нельзя. Экклезиологически невозможно оправдать утверждение, что «современная православная автокефальная церковь состоит, как правило, из двух частей: канонической территории и диаспоры. Епископы в диаспоре находятся в административном подчинении собора автокефальной церкви, а не епископского собрания

конкретного диаспорального региона. Поэтому в православной экклезиологии вышеуказанный принцип должен быть соотнесен с уровнем автокефальной церкви, а не с региональным уровнем»[22]. Русская православная церковь также стремится узаконить статус-кво как через недавнее провозглашение т.н. «русского мира», так и утверждая, что «в православной традиции каноничной считается та община, которая является частью автокефальной Поместной Церкви и благодаря этому пребывает в евхаристическом единстве с другими каноническими Поместными Церквами»[23]. Для статус-кво нет абсолютно никаких богословских оснований, равно как нет оснований и для т.н. «автокефальных церквей» в том виде, в котором они в настоящее время существуют в православном сознании, то есть организованных вокруг этнической идентичности или таких небогословских понятий, как «русский мир». Есть богословские основания для структур общения, которые строятся пространственно от отдельного евхаристического собрания через региональные структуры к вселенской церкви; и очевидно, что нынешнее понимание автокефальных церквей препятствуют общению.

Нынешний статус-кво требует богословской коррекции в форме вселенского епископского первенства, которое символизировало бы транснациональное и трансэтническое единство православных христиан. Вселенский первоиерарх мог бы призывать всех православных христиан к транснациональной идентичности, которая не обязательно означает отрицание конкретной культурной или этнической идентичности. Чтобы выполнять эту функцию, первенствующий должен быть способен символизировать такое единство. Кто будет таким первенствующим, нельзя определить богословски, но только исходя из исторической традиции. Епископ Рима обладал первенством не по какой-то богословской причине, а в силу исторических обстоятельств, связанных с легендой о Петре и с Римской империей. Нынешний статус-кво сразу исключает патриархов или архиепископов национальных церквей, потому что, видя такого епископа, видишь не мировое Православие, а лишь православие в России или в Греции. Например, патриарх Московский никогда не сможет выполнять функцию вселенского епископского первен-

22. Zizioulas, “Recent Discussions on Primacy”, p. 212.

23. Документ «Позиция Московского патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви». [http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html, доступ от 17.09.2015].

ства, поскольку, когда видишь патриарха Московского, все, что́ ты видишь, это православие *в* России.

По историческим причинам первенствующим в Православной церкви на всемирном уровне является архиепископ Константинополя и Вселенский патриарх[24]. Эти исторические причины хорошо известны, но здесь важно еще раз подчеркнуть, что не существует богословского обоснования первенства архиепископа Константинополя — есть лишь долгая историческая традиция. Если было бы восстановлено общение с Римом, тогда вселенское первенство перешло бы к епископу Рима. Кроме того, есть еще одна причина в пользу того, что первенство Вселенского патриарха является наилучшим выбором: в настоящее время он единственный первоиерарх автокефальной церкви, который может символизировать мировое православие без привязки к какой-либо национальной идентичности. Отчасти это связано с тем, что Константинопольская церковь в настоящее время находится в неправославной стране, правительство которой с успехом систематически ослабляет православную общину в Турции. Это также связано и с тем, что православные в Константинополе и в Малой Азии, даже если и являются грекоязычными, всегда считали себя не эллинами, а *ромеями*: они до сих пор осознают себя наследниками римской христианской цивилизации. Фактически, когда люди во всем мире видят Вселенского патриарха, они видят всемирное Православие, а не русское или греческое православие, как было бы, если бы они увидели патриарха Московского или архиепископа Афинского. Таким образом, не по богословским причинам вселенское первенство среди православных церквей принадлежит архиепископу Константинополя, а по причинам исторического характера, которые признают другие православные церкви; но также и потому, что архиепископ Константинополя, не связанный с какими-либо национальными интересами, может обеспечить всемирное единство православных церквей, символически представляя транснациональное Православие. Будучи таким мировым символом Православия, носитель вселенского первенства должен призывать все православные церкви выходить за пределы своих национальных, этнических и культурных идентичностей и делать то, что необходимо для всемирного общения, основой которого является Евхаристия.

24. С позицией А. Папаниколау полемизирует в своей статье А. Шишков. См. текущий номер, с. 243–245. — *Примеч. ред.*

Чтобы способствовать появлению первенствующего, который мог бы символизировать единство мировой Православной церкви, такой первенствующий может быть избран православными церквами, так чтобы не допустить тесной связи первенствующего с конкретной национальной или этнической идентичностью. Кроме того, первенствующий должен быть окружен соборными структурами, которые сами по себе выражают Вселенскую церковь. Наконец, если первенствующий по отношению к епископату занимает такое место, которое выражает единство Вселенской церкви, и если собор должен быть действительной структурой общения, тогда абсолютно необходимо, чтобы подобные структуры функционировали с участием мирян. Без мирян собор епископов будет выглядеть, как палата лордов без палаты общин. Если соборный процесс организован так, что обсуждение происходит среди епископов, тогда епископы должны найти механизмы, позволяющие им услышать голос мирян. Что касается всеправославного собора, то необходимы подготовка и дискуссия на региональном уровне, которые предшествовали бы следующему уровню подготовки всеправославного собора. В противном случае такие соборы будут отражать не общение, которое происходит в Евхаристии, а строящуюся сверху вниз пирамидальную структуру — а именно то, что́ является предметом обвинений, выдвигаемых православными в адрес католиков.

С точки зрения принятия решений первенствующий не должен быть диктатором. Сам процесс принятия решений должно определять общение, которое призван поощрять собор, но способ принятия решений в рамках собора не следует связывать с какой-либо одной моделью. Собор лишь должен обеспечить, чтобы полнота Тела Христова, включающего мирян, была вовлечена в подготовку собора и соответствующие обсуждения (включая синод автокефальной церкви). Было бы идеально, если бы собор достигал консенсуса, но требование, чтобы все решения принимались консенсусом, было бы непрактичным; такое требование сделало бы собор, особенно на вселенском уровне, чем-то вроде Совета безопасности ООН, то есть таким же неэффективным. Не существует богословских критериев, определяющих способ принятия решений (такой, как две трети голосов или простое большинство); этот способ должен быть выработан в результате дискуссии. Требование консенсуса не стимулирует общение, а, наоборот, ему препятствует. Наконец, если собор созван, церкви обязаны участвовать в соборных дискуссиях до конца, то есть не должны иметь

права покидать собор или стараться приостановить его работу, если ход дискуссии противоречит интересам конкретной церкви.

Нужда во вселенском первенстве очевидна с практической точки зрения также по причине отсутствия ответственности среди православных церквей, что становится проблемой, когда своим молчанием они потакают дискриминации и даже насилию в отношении меньшинств (таких, как ЛГБТ) в странах «материнских церквей». Безответственность может также приводить к богословски сомнительным утверждениям — например, утверждению, что грешники утратили образ Божий или что не следует крестить детей, выношенных суррогатными матерями, если биологические родители не покаялись[25]. Без сомнения, между православными церквами существуют различия в литургической практике, что делает православное богослужение столь богатым; но отказ в крещении не имеет прецедентов в Православной церкви, и такого рода заявления нельзя делать без согласия других православных церквей. Взаимная ответственность не может возникнуть без структур общения на вселенском уровне, которые требуют вселенского первенства.

Первенствующий должен обладать реальной властью, чтобы осуществлять надзор, регулировать, а также инициировать структуры общения, которые сделают церкви ответственными друг перед другом. В одном православные согласны: такая власть не может состоять в универсальной юрисдикции. При этом отрицание вселенской юрисдикции не имеет ничего общего с самоидентификацией через противопоставление Западу — такая юрисдикция не оправдана богословски, поскольку препятствует общению между церквами. В то же время власть первенствующего не может быть сведена к первенству чести. Ограничиваться первенством чести «экклезиологически и канонически сомнительно»[26]. Во-первых, это противоречит тому факту, что епископы, первенствующие на уровне епархии, митрополии и автокефальной церкви, облечены реальной властью, делающей возможным общение в рамках их юрисдикции. Если это так, тогда нет никаких оснований утверждать, что такой властью не может быть наделен первенствующий на вселенском уровне. Во-вторых, первенство чести

25. См. документ Русской православной церкви «О крещении младенцев, родившихся при помощи „суррогатной матери“» (2013) [http://www.patriarchia.ru/db/text/3481024.html, доступ от 17.09.2015].

26. Zizioulas, J. “Recent Discussions on Primacy”, p. 277.

мало что может дать, если первенствующий не будет видимым, хотя и не обладающим особой силой, символом мирового Православия. Первенство чести — это статус-кво, но нынешняя система дисфункциональна.

Статус-кво в Православной церкви на мировом уровне богословски не оправдан. Те, кто считает, что все и так хорошо, должны предложить богословские аргументы, а не просто отсылать к историческим или каноническим прецедентам. Действительно, нет абсолютно никакого способа оправдать статус-кво с богословской точки зрения. Нужна богословская критика, которая позволила бы церквам выйти из нынешней ситуации отсутствия общения. Как отметил Каллист Уэр, пока еще никто не предложил убедительного аргумента, опровергающего утверждение, что полнота Церкви актуализируется в Евхаристии. А если так, то структуры соборного общения должны быть созданы и должны функционировать на вселенском уровне с тем, чтобы демонстрировать видимое единство православных церквей. Такие структуры с необходимостью предполагают некоторую форму первенства, наделенного реальной властью, создающей отношение общения между церквами.

Перевод с английского Александра Кырлежева

Библиография/ References

Документ Русской православной церкви «О крещении младенцев, родившихся при помощи „суррогатной матери“» // Официальный сайт Московского патриархата. 2013. [http://www.patriarchia.ru/db/text/3481024.html, доступ от 17.09.2015].

Позиция Московского патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви // Официальный сайт Московского патриархата. [http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html, доступ от 17.09.2015].

Шишков А.В. Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. № 1. С. 32–41.

Ayres, L. (2004) *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press.

Berger, C. (2007) “Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Staniloae and Zizioulas”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 51(1): 23–70.

Dokument Russkoi pravoslavnoi tserkvi “O kreshchenii mladentsev, rodivshikhsia pri pomoshchi ‘surrogatnoi materi’” [The document of the Russian Orthodox Church “On the baptism of babies born with the help of ‘surrogate mother’”] (2013),

Ofitsial'nyi sait moskovskogo Patriarkhata [http://www.patriarchia.ru/db/text/3481024.html, dostup ot 17.09.2015].

Erickson, J. (2011) "The Church in modern Orthodox thought: towards a baptismal ecclesiology", *International Journal for the Study of the Christian Church* 11(2–3): 137–151.

Lubac, H. de (1956) *The Splendour of the Church*. London: Sheed and Ward.

Nichols, A. (1989) *Theology in the Russian Diaspora: Church, fathers, Eucharist in Nikolai Afanase'v*. Cambridge: Cambridge University Press.

Orthodox Constructions of the West (2013). Eds. George Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou. Bronx, New York: Fordham University Press.

Papanikolaou, A. (2006) *Being with God: Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Papanikolaou, A. (2016) "Primacy in the Thought of John [Zizioulas], Metropolitan of Pergamon", *Primacy in the Church: Reflections on the Office of Primate and the Authority of Councils*, ed. John Chryssavgis. Volume 1: *Historical and Theological Perspectives*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Pozitsiia Moskovskogo Patriarkhata po voprosu o pervenstve vo Vselenskoi Tserkvi" ["The position of the Moscow Patriarchate on the primacy in the Universal Church"], *Ofitsial'nyi sait moskovskogo Patriarkhata* [http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html, dostup ot 17.09.2015].

Shishkov, A. (2014) "Metropolitan John Zizioulas on Primacy in the Church", *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104: 212

Shishkov, A. (2014) "Pervenstvo v Cerkvi v bogoslovii mitropolita Pergamskogo Ioanna (Ziziulasa)" [Metropolitan John Zizioulas on Primacy in the Church], *Vestnik RHGA* 15(1): 32–41.

Ware, K. (2011) "*Sobornost* and eucharistic ecclesiology: Aleksei Khomiakov and his successors", *International Journal for the Study of the Christian Church*, 11: 203–231.

Zizioulas, J. (1968) "The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council", in *Councils and the Ecumenical Movement*. World Council of Churches, p. 34–41.

Zizioulas, J. (1972) "Ordination — A Sacrament? An Orthodox Reply", *Concilium* 4: 33–39.

Zizioulas, J. (1984) "The Ecclesiology of the Orthodox Tradition", *Search* 7: 42–53.

Zizioulas, J. (1985) *Being as Communion*. NY: SVSPress.

Zizioulas, J. (1988) "The Nature of the Unity We Seek — The Response of the Orthodox Observer", *One in Christ* 24: 342–348.

Zizioulas, J. (1994) "Communion and Otherness", *Sobornost* 16: 3–16.

Zizioulas, J. (1994) "The Church as Communion", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38: 7–19.

Zizioulas, J. (2010) "Primacy in the Church: An Orthodox Approach", in *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, ed. Fr. Gregory Edwards. Alhambra, California: Sebastian Press.

Zizioulas, J. (2015) "Conciliarity and Primacy", *Theologia* 86(2): 19–34.