

## ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ: ВЫХОДЯ ЗА ПРЕДЕЛЫ ТРАДИЦИОННОЙ ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ

*Петрос Вассилиадис*

Для меня большая честь быть приглашенным Синодальной богословской комиссией Русской Православной Церкви на эту чрезвычайно важную для будущего православия конференцию по эсхатологии — фундаменту православного богословия. От имени Всемирной конференции ассоциаций богословских институтов (WOCATI), в которой я имею честь быть президентом на этот текущий четырехлетний период, представляя Конференцию православных духовных школ (COTS), я сердечно приветствую всех вас от всех богословских институтов в мире через все деноминационные границы. Задача WOCATI, федерации всех существующих объединений богословских институтов, — поддерживать и повышать богословское образование во всех ее составных частях. Исходя из того, что богословское образование является всемирным делом, неотделимым от миссии Церкви, WOCATI была образована 20 лет назад в 1987 году как всемирная сеть богословских институтов, чтобы обеспечить основательное, последовательное, действенное и истинно экуменическое видение богословия путем развития широкого и содержательного понимания богословского образования и путем служения в качестве пророческого сторонника на местном и мировом уровне совершенствования в богословском образовании и особенно путем отстаивания важности богословия для Церкви, общества и ученых вообще.

Как подсказывает мое звание, я сосредоточу свое внимание на эсхатологическом аспекте экклезиологии. В своем докладе я коротко рассмотрю следующее: а) важность эсхатологии и значение евхаристической экклезиологии Афанасьева; б) следствия эсхатологической экклезиологии для правильного понимания Евхаристии; и в) доктринальное, миссиологическое и каноническое значение эсхатологической экклезиологии.

### I

Эсхатология составляет центральный и главный аспект экклезиологии, начала Церкви, концепции, которая составляет своеобразие Церкви, но и поддерживает и вдохновляет ее в ее бытии. Но эсхатология, чтобы быть подлинной, должна быть связана не с абстрактной идеей будущего, но с керигматическим учением Господа о Царстве Божиим. Именно это «царственное богословие» побудило все экклезиологические соображения поставить на первое место ожидаемое Царство Божие. Все принадлежит Царству. Церковь в своем институциональном выражении на совершает реальность; она только готовит путь к Царству в том смысле, что она является ее образом. Вот почему, будучи еще одним человеческим институтом для историка и социолога, Церковь для богослова является прежде всего *тайной*, и мы очень часто называем ее *образом* грядущего Царства.

Но так же важна связь между (*эсхатологическим*) своеобразием Церкви и ее (*исторической*) миссией. Как мы через несколько минут увидим, эсхатология также является отправной точкой свидетельства Церкви миру. Экклезиология и миссиология неразрывно связаны друг с другом как две стороны одной монеты. Миссия Церкви — это лишь борьба за свидетельство и применение этого эсхатологического видения Церкви к историческим реальностям и к миру вообще. Христианское богословие, с другой стороны, имеет дело с правильным балансом между историей и эсхатологией. Мы никогда не должны забывать, что богословие и Церковь существуют не для себя, а для мира. Поэтому напряженная связь между эсхатологией и историей или, заостряя, между церковной общиной и современным

плюралистическим обществом является одной из самых важных глав в современном свидетельстве Церкви.

Особенно для нашей Православной Церкви все наши недостатки или неуспехи на мировом уровне — это не результат нашего богословия, нашей экклезиологии, а нашего свидетельства, применения нашего традиционного богословия в повседневной жизни. Те из нас, «кто живет в 'мировом' Иерусалиме, прекрасно осознают то, что *каноническая ненормальность и устарелые притязания по части юрисдикции почти между всеми автокефальными Церквами являются настоящим препятствием для действенного православного свидетельства в наши дни*. И эта нерешенная вечная проблема может быть решена только посредством возвращения к подлинной эсхатологии и правильного применения православной экклезиологии.

Заслуга в этом принадлежит современному православному богослову, который вновь подтвердил наиважнейшее значение эсхатологии для христианского богословия. Почти все богословы развивали свои экклезиологические взгляды на основе *«евхаристического богословия»*. Я говорю о вкладе Афанасьева, который, несмотря на свои недостатки, положил начало процессу переоценки экклезиологического вопроса во всем христианском мире. Мы должны напомнить себе, что эта экклезиология появилась не только под сильным влиянием важных христианских событий прошлого века, а именно, Второго Ватиканского собора Римско-Католической Церкви, она придала также новый импульс экклезиологическим и общим экуменическим дискуссиям многостороннего диалога, особенно во Всемирном совете церквей.

Именно этот великий русский православный канонист почти полвека назад успешно обосновал существование с изначала церковной жизни двух совершенно разных взглядов на Церковь: широко распространенной «универсальной экклезиологии», которая по прошествии веков стала основной экклезиологией Римско-Католической Церкви, и того, что Афанасьев называл «евхаристической экклезиологией», которая больше соответствует этике и богословской традиции нашего восточно-православного христианства. Я не буду вдаваться в детали этих экклезиологических взглядов, поскольку все вы, я уверен, знаете их основные параметры. Не буду я и настаивать на полном неприятии Афанасьевым идеи первенства в Церкви. Я только хочу подчеркнуть, что при использовании евхаристической экклезиологии как инструмента Евхаристия остается главным критерием всякого структурного проявления Церкви, единственным выражением единства Церкви и точкой отправления для всех других таинств (наряду, разумеется, со священством и епископским служением). Вот почему соборность Церкви полностью проявляется в каждой поместной Церкви. «Где есть евхаристическое собрание, там живет и Христос, там есть и Церковь Божия во Христе». Все это, конечно, при условии, что соборность и вселенский характер Церкви не утрачены безвозвратно. В противоположность этому согласно универсальной экклезиологии, первой по важности и предельно определяющей является роль епископа, служение которого составляет самое важное выражение единства Церкви и, отсюда, Евхаристия является одной из его функций.

К сожалению, это традиционная евхаристическая экклезиология, предлагаемая Афанасьевым и всеми другими, так и не приобрела крепкого *библейского основания* и, как следствие, *эсхатологической основы*. Кроме этого недостатка, почти все римо-католические экклезиологи, систематически занимавшиеся «евхаристической экклезиологией», предлагаемой Афанасьевым и другими — без отрицания, конечно, ее значения — критиковали отсутствие последовательного синтеза между местным и вселенским, между единством и автономией.

Памятуя об этом и в свете того, что богословский гений Афанасьева по праву считается тяжелой артиллерией нашего современного православного богословия, я решил предложить этому высокому собранию скромный вклад некоторых идей библейских изучений и развить *эсхатологический аспект евхаристической экклезиологии* — другими словами, предложить

новую экклезиологию, которая, не отклоняясь от традиционной евхаристической экклезиологии, тем не менее представляется более библейски обоснованной — я предлагаю «эсхатологическую экклезиологию».

## II

При разработке этой эсхатологической экклезиологии я предлагаю следовать *христологическому* методологическому подходу, несмотря на мое твердое убеждение, что *тринитарный* (т. е. *пневматологический*) более свойственен и привычен православному богословию. Я решил взять в качестве общей отправной точки Христа и его главную керигму, не избегая, конечно, тринитарной (т.е. пневматологической) аргументации. Я делаю это не только потому, что Церковь при развитии своего богословия концентрировалась исключительно на втором лице Святой Троицы, но и потому что я твердо верю в синтез двух описанных выше экклезиологий, евхаристической и универсальной.

В конце концов, экклезиология должна основываться на учении, жизни и деятельности Господа нашего Иисуса Христа и определяться ими. Наконец, богословское обоснование всякой экклезиологии является обязательным для всякого солидного богословского и канонического предложения. Но учение Иисуса и особенно Его жизнь и деятельность нельзя понять правильно без обращения к эсхатологическим ожиданиям иудаизма. Эти ожидания были на самом деле ничем иным, как ожиданием грядущего Мессии, который в «последние дни» истории («эсхатон») установит свое царство, призывая весь рассеянный и бедствующий народ Божий в одно место, чтобы стать одним телом, соединенным вокруг него. Так как это выражалось в пророческой традиции иудаизма (Иоиль 3:1; Ис. 2:2, 59:21; Ез. 36:24 etc.), ожидалось, что о начале эсхатологического периода возвестит собрание всех народов и нисшествие Духа Божия на сынов и дочерей Бога. Очень важны слова о роли Мессии в Евангелии от Иоанн, которые, как правило, в экклезиологических размышлениях не замечают. В этом месте евангелист объясняет слова иудейского первосвященника, утверждая, что «он предсказал, что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих *собрать воедино*» (Ин. 11:51-52).

Во всех Евангелиях Христос отождествляет Себя с этим Мессией. Это явствует из различных мессианских титулов, которые Он выбирает для Себя («Сын человеческий», «Сын Божий», «Раб Божий», и т.д., большинство из которых имеют собирательное значение, отсюда христология «коллективной личности»). Это можно найти и в притчах о Царстве, кратко излагающих его учение: т.е. что Его пришествием начинается новое устройство мира, мир Царства Божия; эти идея присутствует также в Молитве Господней и, прежде всего, в Его сознательных действиях и, что очень знаменательно, в избрании двенадцати учеников, что означает установление нового *эсхатологического додекафилона*, новых двенадцати колен, нового Израиля. Короче, Христос отождествлял Себя с Мессией эсхатона, который должен стать центром собрания рассеянного народа Божия.

В первые два десятилетия после Пятидесятницы христианская община понимала свое существование как совершенное и истинное выражение народа Божия. С помощью ряда терминов, заимствованных из Ветхого завета, первая христианская община утверждала, что она «Израиль Божий» (Гал. 6:16), «святые» (Деян. 9:32, 41; 26:10; Рим. 1:7; 8:27; 12:13; 15:25), «избранные» (Рим. 8:33; Кол. 3:12 и т.д.), «избранный род» (1 Пет. 2:9), «царственное священство» (там же) и т.д.; а именно, святой народ Божий (*laos tou theou*), ради которого все обетования Библии должны исполниться в эсхатоне. В этот домостроительный период древняя Церковь понимала себя как *народ*, а не организацию. Изучение как ветхозаветной так и новозаветной терминологии совершенно ясно говорит об этом. Избранный народ Божий был *'am* (по-древнееврейски, особенно у пророков) или *laos* (по-гречески), а народ внешнего мира назывался древнееврейским словом *goim*, а по-гречески *ethne* (ср. Деян. 15:14).

Это сознание, что когда Бог создал новую общину, Он создал народ, отличало Церковь от гильдий, клубов или религиозных обществ, столь типичных для греко-римского периода. Весьма знаменательно, что первая христианская община использовала термин *ecclesia* в ветхозаветном смысле; не случайно термин *ecclesia* в Септуагинте соответствует древнееврейскому *qâhâl*, т.е. термину, обозначающему общину народа Божия. Септуагинта никогда не переводит словом *ecclesia* древнееврейское слово *edhah*, обычный перевод которого — *synagogue*. Поэтому в этот первый период члены христианской общины не просто принадлежали к Церкви, т.е., они были не просто членами организации, они были Церковью.

Второе поколение после Пятидесятницы отмечено, безусловно, великим богословским вкладом апостола Павла. Апостол заимствует вышеуказанное харизматическое понятие Церкви, по придает ему дополнительно вселенский характер. К Церкви принадлежат все люди, евреи и язычники; ибо последние присоединились к тому же древу народа Божия (Рим. 11:31 и далее). Так Церковь как новый Израиль больше не составляется на основе внешних критериев (обрезание и т.д.), а на основе веры в Иисуса Христа (ср. Рим. 9:6). Но термин, которым апостол Павел внес значительный экклезиологический вклад, — это *тело Христово*. Этим метафорическим выражением апостол Павел смог выразить харизматическую природу Церкви посредством семитской концепции коллективной личности. Он подчеркнул, что в Церкви есть множество даров, проявляемых отдельными членами общины, и необходимость созидать и окормлять это тело, в котором Христос его единственная глава и власть. Образ виноградной лозы у Иоанна (Ин. 15:1-8) в той же степени важен. Как с термином *soma* у Павла, двойной образ виноградной лозы-ветвей указывает на особые отношения, существующие между людьми и Христом, которые открывают внутреннюю основу церковной жизни. Это относится также к другой новозаветной церковной терминологии: «дом веры» (Еф. 2:11 и т.д.), «общение» (1 Кор. 1:9 и т.д.), «невеста Христова» (Еф. 1:31f; Отк. 21:9), «малое стадо» (Лк. 12:32f), «семья Христова», *oikos* и т.д., — все указывают в том же направлении, а именно, на новую общину как *народ*, связанный любовью и Духом от Бога во Христа, а не внешней структурой. Последние всегда выражали этот харизматический, эсхатологический, общинный аспект церковного самосознания.

### III

Это церковное эсхатологическое самосознание неизбежно и совершенно выразилось в Евхаристии и через Евхаристию. В другом докладе я утверждал, что из трех главных черт, составляющих в общем православное богословие, а именно, его евхаристический, тринитарный и молитвенный аспекты, только первый может иметь универсальное и вселенское значение. Если последний аспект является важной чертой, отмечающей решающее развитие в восточном христианском богословии и духовности после окончательного раскола между Востоком и Западом, развитие, которое вместе с другими факторами определило миссию Православной Церкви в новой истории, и если тринитарный аспект составляет высшее выражение христианского богословия, когда-либо созданного человеческой мыслью в ее попытке постичь тайну Бога после динамической встречи христианства с греческой культурой, тем не менее только благодаря евхаристическому опыту, родителю всего богословия и духовности христианства, были достигнуты в нашей Церкви все ее богословские и духовные высоты.

Евхаристия, сердце и центр христианской литургии, всегда понималась в ее подлинном восприятии не как поклонение тайне, а предвкушение грядущего Царства Божия, как символ и образ альтернативной реальности, которая была порождена Богом Отцом до всего творения в Его таинственном замысле (*mysterion* в библейском смысле), начата Господом нашим и укрепляется Святым Духом как пролептическое проявление в трагических реальностях истории подлинной жизни общения, единства, правды и равенства без какого-либо различия

(сотериологического или другого) между евреями и язычниками, рабами и свободными, мужчинами и женщинами (ср. Гал. 3:28). Таким было в конечном итоге реальное значение термина *aionios zoe* (вечная жизнь) у Иоанна и выражения *pharmakon athanasias* (лекарство бессмертия) у преп. Игнатия. Это эсхатологическое понимание Церкви отражается также в литургическом строе и в богослужениях Церкви: епископ есть "*εις τόπον και τύπον Χριστού*" (на месте и как образом Христа), а пресвитеры вокруг него представляют апостолов и т.д.

Это Царство, как я сказал ранее, должно было достичь высшей точки в эсхатоне. Все великие богословы древней Церкви так или иначе подчеркивают *эсхатологический*, а не *исторический* аспект Церкви. Даже епископоцентричная структура Церкви понималась эсхатологически. Епископ, т.е. *primus inter pares*, предстоящий в любви над евхаристической общиной, никогда не понимался (только гораздо позднее под влиянием схоластики) как викарий, представитель или посол Христа, а как *образ* Христа. Так и с остальными служениями Церкви: они не *параллельны* и не *даны*, но *тождественны* служениям Христа. Не случайно все православное богословие и вся православная жизнь, особенно как она выражается в воскресном литургическом богослужении, сосредоточены на воскресении. Церковь существует не потому, что Христос умер на кресте, а потому что Он воскрес и так стал *aparche* всего человечества. Следует заметить, что среди церковных авторов, начиная с автора Послания к Евреям (10:1) и более глубоко в писаниях преп. Максима Исповедника, начало расти убеждение, что события Ветхого завета были *σκιά* (тенью) будущих благ и что настоящая реальность Церкви — это лишь *εἰκόνα* (образ) *αληθείας* (истины), которая откроется только в эсхатоне.

Прежде всего, главным элементом «эсхатологической экклезиологии» является центральное место *пневматологии* и, конечно, отсюда, концепция *общения*. Святой Дух в Новом завете по определению — не только Божественное Лицо «в отношениях», обращающее наше внимание на явление общения (2 Кор. 13:12); Он тоже связан с эсхатонем (Деян. 2). В противоположность этому «универсальная экклезиология» характеризуется приоритетом, который она отдает историческому аспекту Церкви и *внешней структуре*, и тесно связано с этим значение, которое она придает *христологии* и, соответственно, роли епископа и, отсюда, первенству. Как правильно утверждает Иоанн Зизиулас, универсальная экклезиология, имея в качестве отправной точки *историческое* выражение Церкви, понимает единство и соборность Церкви, а также апостольское преемство, *линейным образом*. Вот почему епископ первенствует над евхаристической общиной. Это теоретически ведет к невероятной богословской конструкции, в которой таинства Священства превосходит таинство Святой Евхаристии!

Эсхатологическая экклезиология, с другой стороны, имея в качестве своей отправной точки эсхатологическое понимание Церкви, характерное для нашей православной традиции, понимает все служения Церкви и особенно служения рукоположенного священства не как власть и службы в традиционном светском смысле, а как *образы* подлинного эсхатологического Царства Божия.

#### IV

Это экклезиологическое развитие и, следовательно, «эсхатологическая экклезиология», — не теоретическая концепция. Она имеет также *доктринальные, миссиологические* и прежде всего *канонические* следствия. Что касается **доктринального** аспекта, т.е. определяющего истину при выражении веры и авторитетного представляющего ее, все эти функции в жизни Церкви связаны с евхаристическим лицом Церкви. И все они на самом деле являются ответственностью евхаристической общины как целого. Даже соборность, высший критерий истины, не может быть оторвана от Евхаристии, но взаимосвязана с ней. Восточные патриархи были не далеки от такого сознания, когда подчеркивали, что высшая власть Церкви принадлежит не вероучительному авторитету и не какой-либо священнической (даже соборной)

структуре, а всему народу Божию, евхаристической общине. Единственным ограничением в этом общем вероучительном авторитете является то, что «много» в жизни Церкви не может функционировать в отрыве от «одного» — того, кто в богословских терминах является образом Христа, т.е., предстоящего в любви над местной (епископ), региональной (протос или примас) или вселенской Церковью (Папа или Вселенский патриарх). И этот «один» — безусловно лишь зримое выражение единства в Церкви.

В евхаристической экклесиологии подразумевается не только общее понимание вероучительного авторитета Церкви, выражаемое в формуле «один и много». Такое понимание имеет также далеко идущие последствия для **миссии** Церкви, ибо оно делает Евхаристию трамплином церковного свидетельства-исхода в мир. Христиане призваны проповедовать не набор данных религиозных убеждений, доктрин, моральных заповедей и т.д., а грядущее Царство, благовестие (*Gospel=evangelion*) о *новой эсхатологической реальности*, которая имеет в своем центре распятого и воскресшего Христа, воплощение Бога Слова и Его пребывание среди нас, людей, и Его постоянное присутствие Святым Духом в жизни общения, переживаемого на их евхаристических собраниях. Но еще важнее то, что, помимо необходимости *общего евангелического свидетельства*, эсхатологическая экклесиология призывает к миссии, выходящей за пределы деноминаций, за пределы христианских ограниченных возможностей, даже за пределы религиозной сферы в традиционном смысле. Ибо ее высшая цель — ничто иное, как проявление Царства Божия в его царственном эсхатологическом великолепии, восстановление «дома» (*oikos*) Божия, примирение и исцеление человечества и всего творения.

И наконец, что касается **канонических** следствий эсхатологической экклесиологии, они ясно с апостольских времен проявлялись в структурном выражении Церкви, яснее говоря, в *епископоцентричной* (ни в коем случае не епископократической) канонической традиции Православной Церкви. При этих положениях нельзя больше говорить ни о духовенстве и мирянах, ни о иерархическом устройстве (которое в светском традиционном смысле является отражением не кенотического божественного устройства, а падшего мирского/исторического устройства), а о диаконическом. Вот почему традиционно православные используют «иконическое», а не «иерархическое» понимание всех священнических служений. Из этого ясно следует, что женщины тоже, не только мужчины, являются неотъемлемой частью и имеют равную долю в церковной ответственности за свидетельство, и за научение истине и за определение и сохранение ее. Это лучше способствует установлению истинной общины женщин и мужчин в Церкви, чем любое светское дело, требующее перераспределения власти. Ибо не может быть таких слов как «власть» и «авторитет», кроме как власти и авторитета Бога Отца в грядущем Царстве.

Все последующее каноническое развитие (система митрополий, патриаршие престолы, пентархии и т.д.) происходило на самом деле под влиянием светского развития, а в некоторых случаях навязывалось имперскими властями. Единственно богословски ориентированным каноническим положением эсхатологической экклесиологии является 34-е апостольское правило, которое обеспечило и эсхатологически-харизматический аспект Церкви и ее историческую функциональность. Это развитие не было, конечно, отклонением от изначального и подлинного эсхатологического понимания Церкви, а результатом другого, в равной степени важного аспекта Церкви — ее *миссионерской ответственности*. Церковь как «Новый Иерусалим», т.е. грядущее эсхатологическое Царство, является также историческим институтом. Вот почему, когда римское государство приняло христианство, Церковь приветствовала выпавшую ей возможность и ответственность несмотря на все вытекающие риски и искушения.

Это замечание подводит меня к заключительному положению, а именно, к отношениям Церкви со светскими структурами. Одна из целей современности — это полное отделение Церкви и государства. Но при быстром процессе европейской интеграции, а также глобализации на всемирном уровне, такое развитие событий у нас на пороге. Лично я совершенно убежден, что Православная Церковь не может осуществлять свою миссию в сегодняшнем плюралистическом мире содержательно и эффективно без переоценки нынешней обстановки, без определенной встречи с современностью. Сегодня мы больше не верим, по крайней мере в богословии миссии, что мирской прогресс противоречит божественному домостроительству, как полагали в течение долгого времени фундаменталисты (в большинстве своем, но не исключительно, евангелические) миссионеры. Единственное, что Церковь должно сохранить неприкосновенным — это ее своеобразие и ее пророческий голос, возвышающийся над историческим процессом. Говоря конкретно, Сербская Православная Церковь на основе своей миссионерской ответственности должна воспользоваться любой возможностью, чтобы обеспечить свое присутствие в современном обществе, и даже пойти на риск и обнять новую «империю» и отказаться от изоляции, т.е. от «пустыни», как говорил отец Георгий Флоровский, но только если такая роль в любой схеме (жесткие или свободные конституционные отношения) предложены ей.