

Иерей Виктор Кулага

ЦЕРКОВНОЕ ЕДИНСТВО И КАНОНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В статье излагается проблема понимания единства Церкви в западном богословии, а также в современном православном богословии со стороны евхаристической экклезиологии. Несмотря на положительный вклад для православного учения о Церкви со стороны евхаристической экклезиологии, автор указывает на ее слабые стороны и рассматривает тему единства Церкви в сочетании с ее канонической традицией.

Ключевые слова: вселенская Церковь, евхаристическая экклезиология, Евхаристия, единство Церкви, епископ, каноническая традиция Церкви, кафоличность, поместная Церковь, собор.

Каноническая традиция Церкви через ее святые правила, по сути, описывает природу Церкви. Она выявляет в исторической церковной жизни ее свойства, которые были явлены в Божественном Откровении и исповедовались Церковью с момента ее исторического основания. Другими словами, Церковь, являясь алтарем канонического права, в своей канонической традиции выявляет свою природу, дает ей описание и историческое проявление. Более того, сами свойства Церкви являются абсолютным критерием православной канонической традиции.

Священное Писание и традиция Церкви, главным образом, в Символе веры, указывает на важнейшее свойство Церкви – ее единство. Церковь одна. Это свойство Церкви находит свое отражение в церковных канонах, через которые Церковь выражает свое самосознание и способ своего существования в мире, а также способствует ее реализации в исторической перспективе.

Единство Церкви – аксиома христианской веры. Говоря о Церкви, это понятие всегда подразумевается, являясь важнейшим ее свойством и определением. Каноническое право по отношению к этому свойству, как правило, большинство исследователей сводят лишь к практическому дополнению и внешней форме понятия церковного единства. В этом смысле каноническая традиция Церкви обычно рассматривается как правовое решение этого вопроса и последующая функция в практическом осуществлении богословского понятия единства Церкви.

Тема единства Церкви, ее богословское осмысление, получает свое острое развитие в XX ст., учитывая интерес к ней ввиду развития межконфессионального и экуменического диалога. В истории Церкви немногочисленные сочинения о единстве имели более практическое значение и носили характер пастырского попечения¹. Научный интерес к теме единства Церкви появляется в конце XIX в., а актуальность ее сохраняется на протяжении всего прошлого столетия. Конечно, наличие конфессиональных и иных разделений в истории Церкви Христовой не может не восприниматься с болью и сожалением. Это трагическое разделение идет вопреки евангельской заповеди соединиться в единое «стадо» с единым пастырем, Христом (Ин. 10:6–16).

Начальным этапом в современном научном развитии темы единства Церкви стало ее библейское исследование со стороны инославных ученых, которые начинают критически рассматривать единство Апостольской Церкви. Необходимо отметить, что в Новом Завете все авторы либо напрямую касаются единства Церкви, либо его предполагают. Особенно остро о нем говорят святой евангелист Иоанн (Ин. 17), книга Деяний (Деян. 2:44), богослов единства Церкви апостол Павел² и апостол Петр (1 Петр. 4:9–11). Со-

¹ См.: Игнатий Антиохийский. Послания / святой Игнатий Антиохийский // Ранние отцы Церкви. – Брюссель, 1988. С. 101–144; Иринея Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / святой Иринея Лионский. – Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2008; Киприан Карфагенский. О единстве Церкви (De Unitate) / священномученик Киприан Карфагенский // Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. – Киев: типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891². – Ч. II. – С. 176–199; См. подробнее: Βούλγαρη, Χρ. Η ενότης της αποστολικής Εκκλησίας / Χρ. Βούλγαρη // Ανάλεκτα Βλατάδων 19. – Αθήνα: «ΤΟ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟ», Κ. & Π. ΣΜΠΛΙΑΣ Α.Ε.Β.Ε., 1996. – Σ. 17.

² См.: Афанасий (Евтич), иеромонах. Экклезиология апостола Павла / иеромонах

вершенно очевидно, что интерес к единству Апостольской Церкви происходит из осознания, что оно находится органически связанным с ее основателем. Само это сознание основывается на личном опыте общения членов Апостольской Церкви с личностью Иисуса Христа и их спасении в Нем. Именно по этой причине личность Иисуса Христа является существеннейшим фактором ее единства, члены которой поддерживали живое воспоминание об этом (Деян. 10:36–42. См.: 2:22–24, 32, 36; 3:13–16; 4:4, 10. Ср.: Лк. 22:19, 1 Кор. 11:24–25).

Единство Церкви, как и ее природа, христоцентрично. Оно не ограничивается ни временными, ни географическими рамками только апостольского периода. Для членов Церкви откровение во Христе составляет их опыт веры и переживается как действительное событие. Поскольку Церковь является Телом Христовым, то и единство ее составляет данность природы Церкви, является прирожденной к ее ипостаси. О существовании таковой изначальной данности церковного единства свидетельствуют все отцы Церкви и церковные писатели, хотя и среди них находим только одно подобное целенаправленное сочинение святого Киприана Карфагенского «О единстве Церкви». Кроме того, вся дальнейшая церковная история характеризуется утверждением церковного единства посредством борьбы с ересями, деятельностью соборов и всей канонической традицией Церкви. Самим утверждением о Церкви как о «Теле Христовом» выражается богочеловеческая природа Церкви, как и онтологическое понятие единства ее с Христом. Это положение находит свое яркое подтверждение в святоотеческой традиции от святителя Климента Римского и до святого Николая Кавасилы.

Однако на Западе в богословской новозаветной науке единство Апостольской Церкви были поставлено под сомнение. Оно представлялось не как историческая реальность, но как некое неисполненное желание и его ностальгический поиск в процессе столкновения взаимоисключающих идеологических противоречий³. Таким образом, Церковь для западных исследователей никогда не была истинно одной и единой, более того,

Афанасий (Евтич). – Москва : Новоспасский монастырь, 2009. – С. 298–322.

³ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας / Ι. Ζηζιούλας. – Αθήναι, 1965, εν Αθήναις: Εκδόσεις Γρηγόρη, 1990. – Σ. 2.

сама схизма является врожденной христианству. В целом, выделяют три направления критики церковного единства, среди которых идеалистическая Тюбингенская школа Баура, индивидуализм Гарнака, а также эсхатологизм Вайса, Швейцера и Бультамана. Все эти направления находят критику у греческого богослова Вулгариса, который тщательно анализирует отрицание единства Апостольской Церкви протестантским богословием в библейском контексте⁴.

На труды Гарнака повлияли исследования известного историка и канониста Зома и его представление о развитии Церкви в человеческую организацию, чуждую природе Церкви, как видимую реальность. По его мнению, внедрение в христианство начал права через Первое послание Климента Римского стало серьезнейшей неудачей для Церкви. Так, уже в кон. I в. Церковь отдалается от первоначальной ее формы, где «Закон» входит в противоречие с «Духом». Это противопоставление обязано ошибочному отождествлению видимой Церкви с общением верных, составляющих истинную Церковь. Противопоставления находят продолжения и в схемах «индивидуум» и «общность» или «локальность» и «вселенскость». Церковь для него чисто духовная реальность. Гарнак, критикуя такие крайние воззрения Зома, также говорит об отдалении Церкви от учения Иисуса Христа. Церковь постоянно развивается и отходит от первоначального евангельского учения, усваивая различные элементы греко-римского мира⁵.

Как отмечает профессор Вулгарис, в новейшее время четкое различие между Христом и Церковью в протестантском богословии основывается на богословской концепции Киркегаарда о бесконечном существенном различии между временем и вечностью. На этом же основании развивал свои систематические труды и Барт, за которым последовали Бультман и Фукс⁶. Для Бультмана Церковь является единством, поскольку спасение возвещается не отдельным индивидуумам, но все призываются в единство внутри Церкви Божией. Однако это единство не есть видимая и эмпирическая реальность, но являет лишь невидимую Церковь Божию, в которой все призваны участвовать. Все поместные Церкви, являемые во времени и

⁴ Βούλγαρη, Χρ. Η ενότης. Σ. 17–18.

⁵ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 7.

⁶ Βούλγαρη, Χρ. Η ενότης. Σ. 47–48.

пространстве, принадлежат этой невидимой Церкви, которая предсуществовала вхождению в нее людей и невидимо проектируется в реальность⁷.

Таким образом, протестантские исследователи отчетливо разделяют с одной стороны историческую личность и спасительное дело Иисуса Христа от Церкви, с другой стороны. Нет никакого намека на то, что Иисус Христос создал Церковь, а сама Церковь рассматривается как проект его учеников. Более того, утверждается отсутствие единства Иерусалимской Церкви, имевшей иудейский характер, и церквей эллинистических, основанных апостолом Павлом, как по содержанию веры в Иисуса Христа, так и по образованию и организации всей Церкви как человеческого организма⁸. Конечно, в протестантском богословии XX в. не отрицают историческую реальность Церкви, однако представляют ее как общественно-политический организм и игнорируют сотериологический характер Церкви. Церковь в итоге рассматривается как человеческая организация с соответствующими социальными целями, а ее единство представляет собой, по сути, синтез идей.

В противоположность этим установкам Вулгарис в своем исследовании находит, что тему появления Церкви как исторической реальности и ее единства необходимо основывать на исторической личности и спасительном деле Иисуса Христа. Согласно этому христоцентрическому единству Церкви, экклезиология, несомненно, зиждется на христологии⁹. Таким образом, изначально между Христом и Церковью выявляется онтологическое единство.

Темы единства Церкви касаются и православные богословы прошлого столетия. Важнейшим исследованием по теме единства Церкви в первые века христианства стала работа митрополита Иоанна (Зизиуласа) «Единство Церкви в Евхаристии и епископе». В остро обсуждаемых вопросах того времени греческий богослов видит необходимость обратиться к источникам древней Церкви и православной традиции, центральное место в сознании которой исторически занимают Евхаристия и епископ.

⁷ Ibid. С. 52.

⁸ Ibid. С. 54.

⁹ Ibid. С. 68. Эту тему развивал в своих трудах протопресвитер Георгий Флоровский.

Как во времена апостолов, так и в последующие три века единство Церкви являлось характерным элементом жизни Церкви. Вслед за «богословием единства» святого апостола Павла тема церковного единства была непрерывной заботой и несомненной верой Церкви Христовой. В этот период единство было глубоко связано с верой, молитвами и действиями Церкви. Тема церковного единства засвидетельствована в трудах священномучеников Климента Римского, Игнатия Богоносца, Иринейя Лионского, Киприана Карфагенского. Единство Церкви присутствует в древнейших символических текстах, где оно изначально принимает характер статьи Символа веры.

По причине важности этой темы рождается вопрос для истории, было ли единство Церкви исторической реальностью или оно исходило из ностальгического поиска несуществующего единства, которое представлялось как неисполненный замысел? Как отмечает митрополит Иоанн (Зизиулас), почти вся новейшая историография представляет Церковь первых трех веков как глубоко разрозненную общность, а сама схизма является свойственной организму Церкви. В своей работе он рассматривает данную тему как со стороны «богословия единства» древней Церкви, так и истории единства на основании изучения источников при помощи объективного исторического исследования. Если Церковь в этот самый сложный период реализовывала единство как историческое событие, то какое тогда значение для выражения этого события имела Евхаристия и ее председатель епископ? Этот ракурс в обсуждаемой теме единства Церкви ранее глубоко не рассматривался, однако он имеет принципиальное значение в ее понимании.

Исследуя историографию вопроса, помимо протестантского идеализма Тюбингена, митрополит Иоанн выделяет критику единства Церкви со стороны Гарнака, которая основана на модели противопоставления «локальности» и «вселенскости», что является другой формой противопоставления «частного» и «целого». Вся история развития единства Церкви у протестантских историков проходит через индивидуализм, затем локальность как обособленность и завершается в единой вселенской организации. В случае с римско-католическими исследователями единство Церкви проявляется, с одной стороны, в подчинении индивидуума авторитету

клира, с другой стороны, во вселенскости Церкви с эпицентром в Риме. В обоих случаях единство Церкви проходит через призму противопоставлений, результатом чего стало отождествление единства и кафоличности Церкви на пути к вселенскости и экромаизации Церкви с дальнейшим последствием для протестантов передвигать «кафолизацию» Церкви на как можно позднейшие времена, как будто кафоличность есть нечто плохое для сущности христианства¹⁰.

По мнению митрополита Иоанна, такое представление о единстве и кафоличности Церкви наносит вред пониманию духа и сознания древней Церкви. Причину этого он видит в том, что Евхаристия и епископ перестали быть связанными как между собой, так и сущностью Церкви и ее единства в сознании западного богословия. В этом контексте для греческого богослова становится важным подчеркнуть экклезиологическое значение Евхаристии и епископа в Церкви. В этом случае единство Церкви в Евхаристии и епископе действительно выражает подлинное его понимание в сознании древней Церкви как исторической реальности.

Как констатирует митрополит Иоанн, в наше время все более и более господствует экклезиологический тезис, что сущность христианства и Церкви необходимо искать в самой личности Господа, на которой и основывается Церковь. Важнейшим в экклезиологии является сама личность Христа и единение с Ним человека. Таким образом, и Церковь описывается как Сам Христос, весь Христос, а сама экклезиология из богословия становится органически разделом христологии¹¹. Этот упор на онтологии вместо идеологии и аксиологии в христологически мыслимой экклезиологии делает невозможным изучение единства Церкви в рамках противопоставлений, которые ранее вводят западные историки. В этом случае обнаруживается различие в методологии исследования темы единства Церкви. Еще одна важная методологическая предпосылка в вопросе о единстве Церкви заключается в невозможности в рамках христологического подхода к таинству Церкви принятия пневмацентричной экклезиологии, в которой экклезиология угрожает перейти в «харизматическую социологию», а единство Церкви ограничится «общением веры и Духа Святого в серд-

¹⁰ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 6–9.

¹¹ Ibid. Σ. 13–14.

цах». По уточнению греческого иерарха, в данном случае речь идет не о Духе Святом и Пресвятой Троице как высшем начале Церкви, а об отправной точке в самом представлении о Церкви и ее единстве. Другими словами, правильно будет начать с представления о Церкви как «общении» или с понятия личности Христа как Воплощенного Слова и заключающего в себе «многих»?¹² Для темы единства Церкви этот вопрос имеет принципиальное значение.

Ответ на этот вопрос и принятие указанных экклезиологических предпосылок подразумевают, согласно позиции митрополита Иоанна, sacramентальное представление о Церкви и, как и историческое исследование единства древней Церкви, необходимость начинать с Евхаристии¹³. Действительно, тесная связь Евхаристии и единства Церкви широко признана среди православных богословов, начиная с евхаристической экклезиологии протопресвитера Николая Афанасьева и протопресвитера Александра Шмемана. Положительной оценки и внимания заслуживают выделение как экклезиологического характера Евхаристии, так и евхаристического характера Церкви, что имеет значение и для изучения вопроса о единстве Церкви.

Однако, по убеждению митрополита Иоанна, Евхаристия, которая имеет первоначальное значение и признается Церковью как фактор единства, не может рассматриваться как изолированный от жизни Церкви предмет, вне содержания всей церковной жизни. Исторический взгляд на Евхаристию как, прежде всего, во времени и пространстве созидания Церкви во Христе, ведет по необходимости к совместному рассмотрению и епископа как центра единства каждой Церкви. Евхаристия изучается историком не как некая вещь, но как деяние, не столько как приобщение «святыне», сколько как общение «святых», выражаемое посредством евхаристического собрания, которого видимым центром и главой является епископ, как «предстоятель» и «приносящий»¹⁴. Эта связь Евхаристии и епископа вместе с единством Церкви является необходимой, учитывая, что все каноническое единство Церкви, которое касается внешней жизни Церкви в мире, не может рассматриваться вне Божественной Евхари-

¹² Ibid. Σ. 15.

¹³ Ibid. Σ. 16.

¹⁴ Ibid. Σ. 18–19.

стии¹⁵. Важнейшим аргументом этой связи Евхаристии со служением епископа является прочная связь совершения таинства Священства с Евхаристией. Другие таинства, ранее входившие в Евхаристию, были обособлены от нее. Для церковного сознания совершенно немислима передача Священства, установление и продолжение канонического единства Церкви вне таинства Евхаристии. Епископ, как подразумеваемый видимый глава евхаристического собрания и единственный источник передачи Священства, безусловно, является хранителем и выразителем канонического единства. Он, таким образом, остается неразрывно связанным с Евхаристией как собранием в «одном месте», выражающей на месте и во времени единство Церкви Божией¹⁶.

Единство Церкви есть не просто элемент ее учения или идеал, к которому нужно стремиться, но представляется как переживаемая ею историческая реальность. Историческое бытие Церкви и ее развитие в истории, конечно, являются предметом исторического исследования. Учитывая фактор развития в истории, само единство Церкви не может рассматриваться статически, в нем присутствует динамика, движимая во времени и пространстве. Таким образом, простое историческое исследование источников может свидетельствовать о единстве Церкви в первые века христианства, проявляемом и осуществляемом в Евхаристии и епископе.

По заключению митрополита Иоанна (Зизиуласа), отождествление евхаристического собрания и «Церкви Божией» в использовании термина «церковь» не было бы возможным, если бы вместе с ним не существовало глубокой связи Божественной Евхаристии с сознанием древней Церкви о единстве. Апостол Павел в послании к Коринфянам (1 Кор. 10:15–17) свидетельствует о том, что «многие» составляют «одно тело», тождественное хлебу Евхаристии. Эта идея решительно повлияла на дальнейшее формирование понимания единства Церкви. Безусловно, «многие» объединяются не просто в тело, но в «Тело Христово» (1 Кор. 12:27; Еф. 1:23; 4:12–16; 5:30; Кол. 1:18–24), в одно (Гал. 3:28; 2 Кор. 11:2) и в Самого Господа (Еф. 4:5). Он-

¹⁵ Этот вопрос напрямую интересует историческое исследование. Связь Евхаристии со служениями в Церкви совершенно естественна, поскольку Евхаристия является центром всякой жизни в Церкви.

¹⁶ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 19–20.

тологическое единство «многих» во Христе действительно получает свое наиболее полное выражение через Божественную Евхаристию, что отчетливо осознавалось в древней Церкви¹⁷.

Из этого евхаристического единства происходит и единство Церкви в ее внешней организации и устройстве, которое не было заимствованием из окружающего мира, но естественно рождается из евхаристического собрания, через которое каноническое единство связано с сущностью Церкви. В Евхаристии Церковь реализуется в пространстве и времени как Тело Христово, в то же время и как каноническое единство. Таким образом, Евхаристия является источником единства Церкви в Теле Христовом, но и одновременно и единства в «епископе», что уже отчетливо прослеживается в посланиях святого Игнатия Антиохийского. По мысли греческого богослова, евхаристическое единство естественным образом рождает и каноническое единство Церкви¹⁸.

Исходя из этого представления о единстве Церкви в Евхаристии и епископе в первые три века, в древней Церкви начинает также образовываться и развиваться единство Кафолической Церкви. Как отмечал святой Игнатий Антиохийский, единство Церкви в Евхаристии и епископе предполагает одно евхаристическое собрание, один жертвенник и одного епископа в каждой Церкви¹⁹. Вопрос о единстве Евхаристии имеет важные экклезиологические последствия, поэтому необходимо удостовериться в подлинности этого утверждения для древней Церкви. Пристальное изучение терминологии о Церкви в посланиях апостола Павла и книги Деяний дает возможность констатировать, что в каждой Церкви совершалась одна Евхаристия и одним епископом²⁰. Такой порядок сохраняется и позднее, что видно из свидетельств посланий Климента Римского и Игнатия Антиохийского, а также апологии Иустина Философа. Таким образом, до сер. II в. отчетливо сохраняется положение начальной экклезиологии, в данном случае на примере Римской Церкви, по которому в одной Церкви соверша-

¹⁷ Ibid. С. 38.

¹⁸ Ibid. С. 59.

¹⁹ См.: Игнатий Антиохийский. Послание к Филадельфийцам / святой Игнатий Антиохийский // Ранние отцы Церкви. – Брюссель, 1988. – С. 129.

²⁰ См. подробнее: Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 6–70.

ется одна Евхаристии и одним епископом²¹. В дальнейшем, несмотря на увеличение числа христиан и появление общин за пределами городов, это порядок не нарушается. В этих случаях общины, которые выходили из церковного единства с Церковью в ближайшем городе, становились новыми поместными Церквями во главе с епископом. Свою роль в этом играл и институт хореепископов, который был упразднен в IV в.²²

Эта формула единства древней Церкви лежит в основе образования и развития единства Кафолической Церкви. Изначально и сам термин «кафолическая Церковь» связан с Евхаристией и совершаемым ее епископом²³. Как же связано с кафолическостью Церкви положение о единстве Церкви? В источниках первых трех веков кафолическость Церкви не является географическим или количественным понятием, поэтому она и не должна связываться с всемирностью или вселенскостью Церкви. Первым об этом говорит блаженный Августин. Еще у Аристотеля это слово носит не количественный, но качественный характер. Значение полноты и целостности слова «καθ' ὅλου» передается в ранней христианской литературе. Впервые понятие «кафолическая Церковь» использует святой Игнатий Антиохийский²⁴. Споры вокруг этого отрывка сосредоточены в понимании различия в нем либо вселенской или поместной Церкви, либо невидимой или видимой Церкви²⁵. Толкование этого места в рамках противопоставления вселенскости и локальности, которым трактуется самосознание древней Церкви многими исследователями в прошлом, является позднейшим космополитическим представлением о жизни, чуждым менталитету Церкви в то время. Использование этого термина в качестве противопоставления ереси и расколу, тем, кто вне Церкви, также представляется не

²¹ Ibid. С. 69–70. Так, I Вселенский собор четко определяет, что в каждом городе должен быть только один епископ. Это 8 правило исходит из сознания Церкви первых трех веков, согласно которому в каждой Церкви пребывает один епископ.

²² Ibid. С. 76.

²³ См.: Игнатий Антиохийский. Послание к Смирнянам / святой Игнатий Антиохийский // Ранние отцы Церкви. – Брюссель, 1988. – С. 137.

²⁴ Ibid. С. 137; См.: Мейендорф И., протопресвитер. Современное понимание Церкви в Православии / протопресвитер И. Мейендорф // Церковь в истории: статьи по истории Церкви. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2018. – С. 221–236; Мейендорф И., протопресвитер. Кафолическость Церкви. С. 771–786.

²⁵ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 91–92.

убедительным и произвольным. Из текста святого Игнатия Антиохийского совершенно очевидно, что он относится к единству поместной Церкви, в центре которой – выражающий и воплощающий ее епископ. Из всего контекста сочинений святого Игнатия следует вывод об отождествлении им поместной Церкви и всей Церкви Божией. Единство Церкви является и евхаристическим, и иерархическим²⁶. Вся полнота Церкви является в поместной Церкви посредством единой Евхаристии и через служение в ней епископа. И Евхаристия, и епископ отождествляются с кафолической Церковью²⁷. Таким образом, в древней Церкви епископ становится центром единства и связывающим звеном всей поместной Церкви, что осуществляется при совершении Евхаристии²⁸.

Согласно исследованию митрополита Иоанна, ни вселенское сознание, ни полемика Церкви против опасных ересей той эпохи не могут быть причиной рождения «кафолической Церкви». Как отмечает святой Игнатий Антиохийский, делая вывод из многочисленных рассуждений о природе Церкви, «кафолическая Церковь» отождествляется со всем Христом, тогда как Христос находится и открывается осязуемым образом в евхаристическом собрании через общение всех членов каждой Церкви, возглавляемой епископом²⁹. Таким образом, поместная Церковь обретает свою кафоличность не от связи ее с «вселенской Церковью», но от присутствия всего Христа в единой Евхаристии, совершаемой епископом, является уже само по себе таковой³⁰. Этот путь к «кафолической Церкви» святого Игнатия начинается от «всей Церкви» апостола Павла, осознания Церкви как полноты Христовой (Еф. 1:23; Кол. 1:19). Для святого Климента Римского и Дидахи, так же, как и для святого Игнатия Антиохийского, единство в Евхаристии является по преимуществу выражением кафоличности Церк-

²⁶ Ibid. С. 98.

²⁷ См.: апостол Павел, святой Игнатий Антиохийский, святой Климент Римский.

²⁸ Φειδάς, Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού / Β. Φειδάς. – Αθήναι, 2004. – Σ. 31.

²⁹ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 99.

³⁰ «Евхаристия есть кафолическое таинство, таинство мира и любви, и потому единства. *Mysterium pacis et unitatis nostrae*, по выражению блаж. Августина» (Флоровский Г., протоиерей. Евхаристия и соборность / протоиерей Георгий Флоровский // Путь. – 1929. – № 19. – С. 8).

ви. Уже в последующую эпоху к этому значению «кафолической Церкви» добавляется новое значение, как элемента православия, на что были свои исторические причины³¹.

Тем не менее и после первых трех веков понятие «кафолическая Церковь» продолжает относиться к поместной Церкви. Святой Киприан под «кафолической Церковью» подразумевает поместную Карфагенскую Церковь³². В его посланиях отчетливо прослеживается господствующее в ту эпоху экклезиологическое начало, по которому отождествляется кафолическая Церковь с поместной Церковью (епархией), и, конечно, с епископом, так как «епископ в Церкви и Церковь в епископе пребывает»³³.

Параллельно этому соединению кафоличности Церкви с Евхаристией в некоторых древних источниках развивается и связь с православием, истинным учением, в полемике с ересями. Так, епископ является не только предстоятелем в Евхаристии, но и подлинным носителем истинной апостольской традиции³⁴. Кроме Егезиппа к подобной аргументации обращается и святой Ириней Лионский, после которого это толкование получает широкое распространение в III в.³⁵ Причиной отождествления кафоличности Церкви с православием является угроза ересей и значительное внимание к учительной функции выражающего единство епископа. Надо отметить, что и в этом случае кафоличность не отождествляется со вселенскостью Церкви³⁶. В этот период церковной истории Божественная Евхаристия не перестает иметь прочную связь с кафоличностью Церкви. Православие веры без Евхаристии действительно являлось немислимим. Для святого Иринейя Лионского «православная вера согласна с Евхаристией и Ехва-

³¹ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 106.

³² См.: Киприан Карфагенский. О единстве Церкви.

³³ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 110; См.: Письма 66 (69), 8, 3. Киприан Карфагенский. Творения священномученика Киприана епископа Карфагенского / священномученик Киприан Карфагенский // Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. – Киев : Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. – Ч. I.

³⁴ Ibid. Σ. 111.

³⁵ Против ересей, 1, 23. См.: Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / святой Ириней Лионский. – Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2008.

³⁶ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 114.

ристыя подтверждает веру». С другой стороны, и Евхаристия без православия веры невозможна. Истинная вера является условием для пребывания в единстве Евхаристии. Православная вера и Евхаристия находятся во взаимосвязи, которая способствует проявлению единства Церкви. Таким образом, к III в. и роль епископа также становится двойкой, которая определяется и совершением Евхаристии, и учительной его функцией³⁷. Кроме того, единство Церкви в Евхаристии объединяется с единством Церкви в православной вере, тогда как сам епископ через хиротонию является преемником апостолов и в совершении Евхаристии и в сохранении православия³⁸.

Важнейшим фактором, повлиявшим на развитие понимания кафоличности Церкви в III в., становится схизма, раскол. Как известно, в решении этого церковного вопроса огромную заслугу имеет святой Киприан Карфагенский. В это время происходит еще большее уяснение и формулирование в экклесиологии элементов кафоличности каждой поместной Церкви. Кроме того, тогда же и происходит почти полное описание состава и организации поместной Церкви. Место и роль епископа в Церкви как выразителя ее кафоличности становится одним из важнейших элементов экклесиологических принципов в трудах святого Киприана. Действительно, «епископ пребывает в Церкви, а Церковь в епископе, и если кто не с епископом, то тот и не в Церкви»³⁹. Единство и кафоличность Церкви основываются на епископе. По словам святого Киприана, «кому Церковь не мать, тому Бог не отец», и «кто не Церковью, тот и не с Христом»⁴⁰. Подводя итог осмыслению единства Церкви у святого Киприана, можно заключить, что православие не является больше критерием «кафолической Церкви», но «кафолическая Церковь» является критерием православия. Отныне вера в Церковь составляет существенный и необходимый элемент православной веры. Понятие кафоличности шире понятия православия, она включает его внутри себя, без того, чтобы исчерпываться им. Еретики и раскольники пребывают вне Кафолической Церкви. Очевидно, что другая Евхаристия и другой епископ в том же географическом месте определяют

³⁷ Ibid. С. 120.

³⁸ Ibid. С. 121.

³⁹ См.: Письмо 66 (69). Киприан Карфагенский. Творения. Ч. I.

⁴⁰ Там же.

свое положение вне «кафолической Церкви»⁴¹. Единство Церкви в Евхаристии и епископе описывает границы кафоличности и ипостаси Церкви⁴². Можно утверждать, что основной предпосылкой позиции святого Киприана является совпадение канонических и существенных границ Церкви, которое достигается посредством единства каждой Церкви в единой Евхаристии под одним епископом. Другой параллельной церкви в том же географическом месте быть не может. Поскольку Церковь одна, всякое общение с другой церковью не будет являться общением с Телом Христовым. В границах одной Церкви может быть только одна Евхаристия и один епископ⁴³.

Эта концепция совпадения канонических и существенных границ Церкви, однако, не находит поддержки у Римского епископа Стефана, а впоследствии и целиком отвергнута блаженным Августином. Впоследствии на Западе укоренилось это разделение между канонической и харизматической сторонами Церкви, когда признается возможность приобщения к харизматической жизни Церкви и по причине раскола остаются непричастными к каноническому единству Церкви. На Востоке же в основном следовали традиции святого Киприана Карфагенского, хотя и проблема раскола не была решена ни с позиции исторической, ни богословской.

В IV в. и далее понятие кафоличности Церкви начинает связываться с ее вселенскостью, хотя до блаженного Августина еще и не образуется полное их тождество⁴⁴. Так, святитель Кирилл Иерусалимский первым вводит понятие вселенскости в определение кафоличности, хотя и не отождествляет их. Конечно, этому процессу предшествовала своя подготовка, которая имела прямую связь с темой единства Церкви в Евхаристии и епископе в первые три века. Сложно отрицать, что с первых дней Церковь имела вселенский дух, когда все христиане, где бы они ни находились, составляют одну Церковь. Это вселенское единство христиан находит свое выражение в послании апостола Петра через осознание общности христиан в Церкви диаспоры (1 Петр. 1:1; 5:9). Единство христиан по всей вселенной рано отме-

⁴¹ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 129.

⁴² Эти экклезиологические положения, выраженные святым Киприаном, нашли свое одобрение на соборах африканских епископов в 255 и 256 гг. На Востоке также они были одобрены и приняты. См.: Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 130–131.

⁴³ Ibid. Σ. 133.

⁴⁴ Ibid. Σ. 134.

чается в Божественной Евхаристии, молитвы которой передаются в Дидахи (4, 9). Это же свидетельствует и послание к Диогнету (6, 1; 12, 1; 12, 8). Это единство выразилось не только в Евхаристии, но и различными способами через епископа. Так, перемещение христиан из одной Церкви в другую подразумевало сопроводительное письмо епископа для их принятия в евхаристическое общение. Характерным в этом контексте становится обычай, отмеченный в канонических источниках, по которому каждый епископ «предоставляет» Евхаристию епископу другой Церкви, который его посещает⁴⁵.

Если во всем мире есть только одна Церковь, как тогда объяснить существование многих цельных и кафолических Церквей в свете представления о единстве Церкви? Согласно выводу митрополита Иоанна (Зизиюласа), единство христиан во всем мире проявляется необходимо через поместную Церковь. Никто не может быть причастным единству вселенской Церкви, если предварительно не принадлежит единству определенной поместной Церкви. С точки зрения как экклесиологии, так и канонической традиции, этот порядок выявляет проблему связи между единством поместной и вселенской Церкви⁴⁶. Исходя из понятия о кафоличности поместной Церкви в первые века, конечно, необходимо исключить представление о единстве вселенской Кафолической Церкви как единстве частей, восполняющих друг друга⁴⁷.

Для поиска решения данной проблемы важными являются свидетельства святого Игнатия Антиохийского и святого Киприана Карфагенского. По мысли святого Игнатия, «епископы, поставленные по концам земли, находятся в мысли Иисуса Христа» (Еф. 3:2). Принимая во внимание его экклесиологические принципы, по которым весь Христос открывается в единстве каждой Церкви, значение единства всех епископов заключается в мистической тождественности. Так, в каждом епископе объединяется и присутствует через него Церковь как Тело Христово, поэтому все епископы, совпадая в этом центре, пребывают в «Иисусе Христе». Следо-

⁴⁵ Ibid. Σ. 135–137.

⁴⁶ Ibid. Σ. 138.

⁴⁷ См.: Булгаков С., протоиерей. Православие. Очерки учения Православной Церкви / протоиерей Сергей Булгаков. – Санкт-Петербург : Изд-во «САТИСЪ», Изд-во Олега Абышко, 2011. – С. 106.

вательно, вселенское единство состоит не в обоюдном восполнении частей или в демократическом «большинстве», но в совпадении поместных Церквей по отношению друг к другу в этом пункте, «в мысли Иисуса Христа»⁴⁸. Для святого Киприана епископ также является центром единства Церкви, на котором она утверждается. Однако никаких внешних критериев единства епископов и поместных Церквей во всем мире в его трудах мы не находим⁴⁹. Единственным подтверждением этого экклезиологического положения является его представление о «единстве епископата»⁵⁰. По мысли митрополита Иоанна (Зизиуласа), это означает, что каждый из епископов причастен к этому епископату не как часть целого, но как выразитель целого⁵¹. Единство всех епископов и всех поместных Церквей в одну вселенскую Кафолическую Церковь передается святым Киприаном через понятие «единогласие» (*unanimitas*). Это общее сознание и единогласие уточняется посредством всего общения епископов, главным образом, через соборы. В этом проявляется единство тождественности, которое может правильно выражать единство епископата⁵². Через общение каждая поместная Церковь подтверждает свою кафоличность, насколько она пребывает в «мысли Иисуса Христа». Это сознание единства в тождественности поместных Церквей подразумевается как встреча всех поместных Церквей в этом центре, в «мысли Иисуса Христа». Таким образом, для Церкви того времени единственным центром этого единства является Иисус Христос, но никак не епископ индивидуально⁵³.

Что является критерием этого единства и как оно подтверждается? Во-первых, необходимо во времени историческое совпадение поместных Церквей по отношению к прошлому, к первой Апостольской Церкви. Во-

⁴⁸ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 138–139.

⁴⁹ Учитывая противостояние святого Киприана Римской Церкви, нет оснований видеть у него признание за Римской кафедрой свойства выразителя единства всех в мире Церквей. Ibid. Σ. 139.

⁵⁰ «Episcopatus unus est». См.: Киприан Карфагенский. О единстве Церкви.

⁵¹ Здесь отчетливо проявляется важное экклезиологическое утверждение полного равенства всех в мире епископов, где каждый епископ является преемником всех апостолов. См.: Ζηζιούλας Ι., Η ενότης. Σ. 139.

⁵² Кроме святителя Киприана подобный подход наблюдается у святого Иринея Лионского и Тертуллиана. См. подробнее: Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 140.

⁵³ Ibid. Σ. 142.

вторых, необходимо поместное или географическое уточнение идентичности Церквей в этой вере и жизни, в «мысли Иисуса Христа». Другими словами, каждая Церковь должна отождествляться с другими Церквями и жить в полном общении с ними. Эта необходимость в уточнении способствовала развитию соборной деятельности Церкви. Таким образом, единая вселенская Кафолическая Церковь, объединенная соборами, образует единство органическое и качественное, в котором кафолическое отождествляется с «истинным» и «изначальным», как это было явлено в первой Апостольской Церкви⁵⁴.

Еще одним необходимым критерием единства является харизматический или сакраментальный элемент кафоличности⁵⁵. Если первые два критерия проявляются в лице епископа, осуществляемые через составление епископских каталогов и через встречу поместных Церквей на епископском соборе, то сакраментальный элемент связывается с Евхаристией, что и отмечает святой Ириней Лионский. По его мысли, истина Церкви неразрывно связана с даром Священства, который сохраняется епископами. Это уточнение кафоличности Церкви глубоко связано с единством Евхаристии, учитывая, что дар Священства преподается только внутри Евхаристии⁵⁶.

Таким образом, в древней Церкви единство реализовывалось в поместной Церкви через Евхаристию и совершающего ее епископа. Эта поместная Церковь имеет экклезиологическую полноту и является кафолической Церковью. В этом смысле, в ту эпоху отсутствовала дилемма выбора между поместной и вселенской Церковью, как поместная Церковь соотносится с вселенской Церковью, поэтому на основании исторических источников нельзя оправдать ни протестантскую локальность, ни римско-католическую вселенскость. Каждая поместная Церковь не составляет другой

⁵⁴ Ibid. С. 144.

⁵⁵ «Единство Церкви осуществляется в таинствах: Крещение и Евхаристия – два "социальных" таинства Церкви и в них непрерывно раскрывается и запечатлевается истинное значение христианской "совместности". И можно сказать выразительнее: таинства и составляют Церковь. Только в таинствах христианская община выходит за пределы чисто человеческих измерений и становится Церковью. Поэтому "правильное преподавание таинств" принадлежит самому существу Церкви» (Florovsky, G. Bible, Church, Tradition an Eastern Orthodox view / G. Florovsky. – Belmont, Massachusetts: Nordland publishing company, 1972. – V. 1. – P. 61).

⁵⁶ Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης. Σ. 144.

реальности от Кафолической Церкви по всей вселенной, она не является ее частью, но совершенно отождествляется с ней, другими словами, она и есть «единая, святая, соборная и апостольская Церковь»⁵⁷. Кроме важности Евхаристии в теме единства Церкви, что подчеркивается в евхаристической экклесиологии, значение для единства Церкви имеет и православная вера, без которой и Евхаристия невозможна⁵⁸. В этом контексте догматические расхождения являются существенным препятствием к единству в Церкви. По убеждению митрополита Иоанна (Зизиуласа), чтобы иметь понятие «кафолической Церкви», недостаточно только одной Евхаристии, необходимо и православие. Так, сознание Церкви первых трех веков, выраженное святым Киприаном Карфагенским, не может признать экклесиологической полноты в схизматической Церкви, даже если она совершает Евхаристию. На Западе эта строгая концепция в дальнейшем не нашла продолжения, но было принято представление о схизме блаженного Августина. Исходя из этих экклесиологических предпосылок, всякая попытка общения (*intercommunio*) с разделенными Церквями, находящимся в ереси или схизме, является немислимой. Действительно, общение в Евхаристии подразумевает полное единство в важнейших элементах, которыми являются любовь и вера⁵⁹.

Тема единства Церкви является предметом не только богословского анализа, но и принципиальным вопросом канонического права, которое оперирует понятием канонического единства. Нормы канонического права о церковном единстве исходят из понимания Церкви как единого организма, выражающего это единство поместной Церкви в Евхаристии и епископе. Основное утверждение евхаристической экклесиологии, по которому «там, где Евхаристия, там и Церковь», искажает понимание единства Церкви и его принципов. В конечном счете, оно разрушает всякое понятие канонического единства Церкви. Крайности евхаристической экклесиологии приводят к

⁵⁷ Ibid. С. 193.

⁵⁸ Односторонняя позиция протопресвитера Николая Афанасьева по поводу места Евхаристии в жизни Церкви стала предметом острой критики со стороны митрополита Иоанна (Зизиуласа) и его евхаристической экклесиологии, которая, однако, справедливо обращается к Евхаристии как определяющему моменту в исторической жизни Церкви.

⁵⁹ Ibid. С. 197.

появлению противопоставления между религией и правом, которое получило свое развитие еще у Зонары. Вслед за ним протопресвитер Николай Афанасьев подчеркивает, что только любовь, но не каноны права, может иметь место в единстве Церкви. Абсолютные положения евхаристического характера Церкви совершенно игнорируют канонические предпосылки в вопросе о единстве Церкви. Единая Евхаристия и единое Священство связываются в древней Церкви настолько неразрывно, что не мыслятся раздельно, как две разные темы. Об этом свидетельствует каноническая традиция Церкви, которая фиксирует в святых канонах это положение. Вопреки воззрениям протопресвитера Николая Афанасьева об эклезиологической полноте каждой церковной общины, прихода, митрополит Иоанн (Зизиулас) справедливо отрицает возможность считать приход полной Церковью, несмотря на то, что в церковной общине совершается Евхаристия⁶⁰.

Принятие крайних сторон евхаристической эклезиологии об исключительном месте в жизни Церкви Евхаристии также приводит к отрицанию единства вселенской Кафолической Церкви. Эклезиологическая полнота каждой поместной «кафолической Церкви» не является безотносительной и независимой от этого единства к другим «кафолическим Церквям», так как всякая обособленная Церковь перестает быть «кафолической Церковью». Как отождествляемая с Одним и всем Христом, каждая «кафолическая Церковь», пребывающая в общении с подобными ей другими Церквями, не является частью одного целого, но при этом нельзя говорить, что она может жить раздельно от других, поскольку целостность и полнота не есть исключительно ее собственность. Один Христос живет и воплощается в каждой поместной Церкви, потому и все Церкви отождествляются с Христом и между собой, что митрополит Иоанн (Зизиулас) определяет как «единство тождественности»⁶¹. В этом контексте современная богословская концепция «единства частей» является чуждой источникам первых трех веков. Хотя и не было «единства частей», нельзя отрицать действительность единства одной во всей вселенной кафолической Церкви, которое внешне проявлялось, главным образом, через церковные соборы.

⁶⁰ Ibid. С. 198–199.

⁶¹ Ibid. С. 199.

Евхаристическая экклезиология протопресвитера Николая Афанасьева имеет негативные последствия для канонического единства Церкви. Опираясь на труды Зомы и Гарнака, как и других либеральных протестантских богословов XIX в., он противопоставляет свободу Святого Духа ко всем формам институтов и права, определяя Церковь как общину любви. Об этом ярко свидетельствует его работа «Церковь Духа Святого»⁶², в которой Церковь не определяется как «Тело Христово». В целом, каноническое право становится несовместимо с существом Церкви как любви, которая является не столько историческим учреждением, сколько «харизматической общиной». Такое представление о Церкви делает чуждым сущности Церкви и сами понятия права, власти, организации. Эти идеи, ранее встречавшиеся и у Хомякова, были объектом критики протоиерея Г. Флоровского.

Противопоставление универсальной экклезиологии и экклезиологии евхаристической, по сути, не решает проблему церковного единства и взаимоотношений Поместных Церквей. Этим самым оно обесмысливает канонические критерии единства, выражающие в исторической жизни природу единства Церкви, как она понималась и осуществлялась в первые три века. В конечном счете, в трудах протопресвитера Николая Афанасьева экклезиология и существующее каноническое устройство Церкви окончательно расходятся. Как и Зом, он строит идеалистическую картину церковной жизни, в которой не учитываются греховность и несовершенство людей, составляющих Церковь, – то, что всегда учитывалось в церковных канонах. Так, архиепископ Василий (Кривошеин) основной ошибкой в евхаристической экклезиологии протопресвитера Николая Афанасьева считал ее разрыв с иерархическим строем Церкви⁶³.

Действительно, согласно православной традиции, Евхаристии выражает, проявляет и реализует Церковь во времени и пространстве, однако некоторые положения евхаристической экклезиологии нуждаются в исправлении, о чем свидетельствует библейская и святоотеческая тради-

⁶² См.: Афанасьев Н., протопресвитер. Церковь Духа Святого / протопресвитер Н. Афанасьев. – Париж : YMCA-PRESS, 1971.

⁶³ Василий (Кривошеин), архиепископ. Кафоличность и церковный строй / архиепископ Василий (Кривошеин) // Церковь владыки Василия (Кривошеина). – Н. Новгород, 2004. – С. 251.

ция, литургическая жизнь Церкви и ее каноническое устройство. Евхаристия есть таинство единства Церкви. Фундаментальный принцип православной экклезиологии состоит в том, что каждая поместная Церковь, которая собирается для совершения Евхаристии, возглавляемой епископом, является полной и «кафолической» Церковью. Только таким образом выражается единство Церкви на поместном уровне. Епископ, который является предстоятелем Евхаристии, в каждой поместной Церкви может быть только один, поскольку может быть только одна Евхаристия. Этот принцип фиксирует и каноническая традиция в 8 правиле Никейского собора. В этом случае каноническое право является делом догмата и экклезиологии, а не просто вопросом управления⁶⁴.

Концепция поместной Церкви имеет в своем основании событие Евхаристии, совершаемой в определенном месте и охватывающей в силу своей кафоличности всех членов Церкви, проживающих в этом месте. Ввиду этого, поместная Церковь имеет свой смысл при сочетании двух важнейших экклезиологических принципов. Во-первых, кафолической природы Евхаристии, когда каждое евхаристическое собрание должно включать всех членов Церкви данного места без всяких различий. Во-вторых, географической природы Евхаристии, когда евхаристическое собрание, как и сама Церковь, всегда является общиной определенного места. Сочетание этих экклезиологических принципов приводит в результате к каноническому правилу, что в каждом месте должно быть одно евхаристическое собрание⁶⁵.

Церковь является нераздельным телом не только на уровне епархии, поместной Церкви, но также и на более широком географическом уровне. Важнейшим началом, выражающим единство Церкви, является собор. Без собора не возможно управление ни одной Церкви. Каноническое право в этом вопросе обязано учитывать экклезиологические принципы, свя-

⁶⁴ Ζηζιούλας, Ι. Η Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία στην Ορθόδοξη Παράδοση / Ι. Ζηζιούλας // Θεολογία. – 2009. – № 4. – Σ. 16; См.: Мейендорф И., протопресвитер. Один епископ в одном граде. С. 291–299.

⁶⁵ Зизиулас, И. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. Пер. с англ. Д. М. Гзгзян, предисловие протоиерей Иоанн Мейендорф. – Москва : Свято-Филаретовский Православно-Христианский Институт, 2006. – С. 253–254.

занные с Евхаристией и догматом Церкви⁶⁶. Собор является выражением общения и средством общения, так как с ним и через него подтверждается или восстанавливается общение поместных Церквей посредством общения епископов⁶⁷.

Во-первых, никакой собор не должен вмешиваться во внутренние дела поместной Церкви. В этом проявляется уважение к кафоличности и полноте поместной Церкви, которые имеют своим источником Евхаристию, как полного Тела Христова. Каждый епископ все внутренние вопросы поместной Церкви решает самостоятельно.

Во-вторых, если вопросы выходят за рамки епархии, они должны рассматриваться на соборе. Так, например, 5 правило Никейского собора обязывает рассматривать на соборе отлучение от Евхаристии, а отлученный от причастия в одной епархии должен признаваться таким же автоматически и в других поместных Церквях. Это же касается и других церковных вопросов, которые касаются и других поместных Церквей.

В-третьих, на каждом соборе есть первый епископ, который действует, согласно 34 Апостольскому правилу, в общении и в единстве с другими епископами, которые не должны делать что-либо без него.

В-четвертых, собор должен состоять из епископов, поскольку собор является собранием полных поместных Церквей, но не приходов или обособленных христиан.

Единство Церкви в контексте евхаристической экклесиологии не должно отождествляться с локальностью в абсолютном смысле, так как каждая Евхаристия приносится от лица всей вселенной. Совершая Евхаристию, каждая поместная Церковь одновременно провозглашает, что она является не самодостаточной, но «кафолической», поскольку находится в общении с другими поместными Церквями во всем мире. Учитывая этот факт, для канонического права действуют и определенные экклесиологические принципы.

Во-первых, в рамках экклесиологии никакая автокефальная Церковь не является самодостаточной, хотя она и является независимой и самоуправляемой. Единство Церкви реализуется как на поместном, так и на вселенском уровне.

⁶⁶ Ζηζιούλας, Ι. Η Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία. Σ 19.

⁶⁷ Φειδάς, Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Σ. 15.

Во-вторых, особым выражением единства Церкви на вселенском уровне является Вселенский Собор, на котором решаются вопросы, касающиеся всех поместных Церквей.

В-третьих, поместные Церкви должны действовать сообща, как единая Церковь и избегать одностороннего решения важных для всей Церкви вопросов до их соборного решения.

В-четвертых, автокефальные поместные Церкви, действуя сообща как единое целое, руководствуются каноническим устройством Церкви, принятым Вселенскими Соборами, которое упорядочивает их взаимодействие в соответствии с диптихом и каноническим порядком.

В-пятых, основанием для единства Православной Церкви является географическая территория, но не нация.

В-шестых, соборность Церкви связана с вопросом первенства, они взаимозависимы согласно 34 Апостольскому правилу. Нет Собора без первого, председателя, как и нет первого без собора. Само первенство в этом контексте понимается как первенство только в общении с другими. Проблема первенства в Церкви решается только в рамках ее соборности⁶⁸.

Таким образом, канонический порядок Церкви сосуществует гармонично с евхаристической природой Церкви. Евхаристическая экклезиология протопресвитера Николая Афанасьева, несовместимая с каноническим правом Церкви и ее иерархическим устройством, должна быть исправлена. Действительно, именно через Евхаристию выражается и реализуется в истории сама Церковь. В Евхаристии открывается подлинная природа Церкви. Она является основой устройства Церкви и способом ее существования в истории. Евхаристия также выражает и сохраняет единство Церкви.

В отличие от органического единства Церкви западной универсальной экклезиологии православный взгляд имеет существенные различия. По утверждению протопресвитера Александра Шмемана, категорию органического единства можно строго применить только к местной Церкви, общине, во главе которой стоит свой епископ и которая в единстве с ним обладает всей полнотой церковной жизни и церковных даров. «Только такая местная Церковь может быть названа на экклезиологиче-

⁶⁸ Ζηζιούλας, Ι. Η Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία. Σ. 22–23.

ском языке "организмом", и такая местная Церковь как "организм" – не "часть" и не "член" большего вселенского организма, а сама Церковь»⁶⁹. В этом контексте еще одна важнейшая проблема заключается в непонимании западным богословием самой связи между «видимым» и «невидимым» в Церкви. Как подчеркивает протопресвитер Александр Шмеман, «если Церковь кафолична, тогда ее невидимая сущность истинно присутствует и воплощается в ее видимой природе и видимой структуре, и мы говорим вовсе не о символах, ибо видимая Церковь поистине есть Тело Христово»⁷⁰.

Церковь по природе одна и едина, тогда как формы общения и поддержания единства, как они понимались и реализовывались в жизни Церкви в первые три века, нашли свое отражение в канонической традиции Церкви, которая позднее сформулировала и зафиксировала через святые каноны эти принципы и условия их осуществления в жизни Церкви. Так, среди тем официальной канонической традиции Церкви присутствуют разделы, относящиеся к единству Церкви, такие как каноническое функционирование поместных форм соборной системы, осуждение за ересь или схизму, определение наказания или способов восстановления внутри Церкви покаявшихся еретиков и схизматиков, а также определение канонических отношений епископов между собой и с Поместными Церквями, зависящих от их власти.

На основе церковно-канонической практики, сформированной в эпоху Вселенских Соборов, можно выделить «внутренние» и «внешние» церковные границы, которые соответственно рассматривают степень принадлежности к Церкви отлученных от евхаристического общения христиан и еклесиологический статус отделившихся от единой Церкви раскольников и еретических сообществ⁷¹. Исходя из соответствия еретических сообществ основам апостольской веры, Церковь сформировала практику трех различных чинов их присоединения к Православной Церкви, че-

⁶⁹ Шмеман А., протопресвитер. «Единство», «разделение», «объединение» в свете православной еклесиологии / протопресвитер А. Шмеман // Церковь и церковное устройство. Сборник статей. – Москва : ГРАНАТ, 2018. – С. 134–135.

⁷⁰ Ibid. С. 140.

⁷¹ Зайцев, А. Границы Церкви / А. Зайцев // Православная Энциклопедия. – Москва, 2006. – Т. 12. – С. 269.

рез крещение, через миропомазание или через покаяние, в зависимости от того, в каком отношении к ней они находятся⁷².

«Церковь не ищет единства и полноты, – замечает митрополит Су-рожский Антоний, – она есть полнота и единство уже данные и принятые. И это единство есть образ Святой Троицы, подобие Божественной жизни, славный и страшный и животворящий опыт, переживание для самой Церкви, – и тоже откровение всему творению: Да будут все едино... да уверует мир, что Ты послал Меня (Ин. 17:21)»⁷³.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – Москва : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
2. Антоний (Блюм), митрополит. Церковь / митрополит Антоний (Блюм). – Москва : Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Су-рожского», 2011. – 288 с.
3. Афанасий (Евтич), иеромонах. Экклезиология апостола Павла / иеро-монах Афанасий (Евтич). – Москва : Новоспасский монастырь, 2009. – 384 с.
4. Афанасьев Н., протопресвитер. Церковь Духа Святого / протопре-свитер Н. Афанасьев. – Париж : YMCA-PRESS, 1971. – 332 с.
5. Булгаков С., протоиерей. Православие. Очерки учения Православ-ной Церкви / протоиерей Сергей Булгаков. – Санкт-Петербург : Изд-во «САТИСЪ», Изд-во Олега Абышко, 2011. – 224 с.
6. Василий (Кривошеин), архиепископ. Кафоличность и церковный строй / архиепископ Василий (Кривошеин) // Церковь владыки Василия (Кривошеина). – Н. Новгород, 2004. – 249 с.
7. Дидахи // Ранние отцы Церкви. – Брюссель, 1988. – С. 16–26.
8. Зайцев, А. Границы Церкви / А. Зайцев // Православная Энцикло-педия. – Москва, 2006. – Т. 12. – С. 265–283.

⁷² См. правила: I Всел. 8 и 19, Лаодик. 7 и 8, Васил. 1 и 47; а также обобщающие пра-вила: II Всел. 7, Трул. 95.

⁷³ Антоний (Блюм), митрополит. Церковь / митрополит Антоний (Блюм). – М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Су-рожского», 2011. – С. 24.

9. Зизиулас, И. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. Пер. с англ. Д. М. Гзгзян, предисловие – протоиерей Иоанн Мейендорф. – Москва : Свято-Филаретовский Православно-Христианский Институт, 2006. – 284 с.

10. Зизиулас, И. Единство Церкви в епископе и Евхаристии / И. Зизиулас // Журнал Московской Патриархии. – 1992. – № 3. – С. 1–9.

11. Игнатий Антиохийский. Послания / святой Игнатий Антиохийский // Ранние отцы Церкви. – Брюссель, 1988. – С. 101–144.

12. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / святой Ириней Лионский. – Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2008. – 672 с.

13. Иустин Философ. Апология I / Иустин Философ // Ранние отцы Церкви. – Брюссель, 1988. – С. 271–344.

14. Киприан Карфагенский. Творения священномученика Киприана епископа Карфагенского / священномученик Киприан Карфагенский // Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. – Киев : типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. – Ч. I. – 414 с.

15. Киприан Карфагенский. Творения священномученика Киприана епископа Карфагенского / священномученик Киприан Карфагенский // Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. – Киев : типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891. – Ч. II. – 386 с.

16. Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. – Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.

17. Мейендорф И., протопресвитер. Церковь в истории: статьи по истории Церкви / протопресвитер Иоанн Мейендорф. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2018. – 1010 с.

18. Послание к Диогнету // Ранние отцы Церкви. – Брюссель, 1988. – С. 593–606.

19. Флоровский Г., протоиерей. Евхаристия и соборность / протоиерей Георгий Флоровский // Путь. – 1929. – № 19. – С. 3–22.

20. Шмеман А., протопресвитер. Церковь и церковное устройство. Сборник статей / протопресвитер А. Шмеман. – Москва : ГРАНАТ, 2018. – 376 с.

21. Florovsky, G. Bible, Church, Tradition an Eastern Orthodox view / G. Florovsky. – Belmont, Massachusetts: Nordland publishing company, 1972. – V. 1. – 127 p.
22. Zizioulas, J. La Communauté eucharistique et la catholicité de l'Église // J. Zizioulas // *Istina*. – 1969. – № 14. – P. 67–88.
23. Βούλγαρη, Χρ. Η ενότης της αποστολικής Εκκλησίας / Χρ. Βούλγαρη // *Ανάλεκτα Βλατάδων* 19. – Αθήνα: «ΤΟ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟ», Κ. & Π. ΣΜΠΙΛΙΑΣ Α.Ε.Β.Ε., 1996. – 524 σ.
24. Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνες / Ι. Ζηζιούλας. – Αθήναι, 1965, εν Αθήναις: Εκδόσεις Γρηγόρη, 1990². – 212 σ.
25. Ζηζιούλας, Ι. Ευχαριστίας εξεμπλάριον (κείμενα Εκκλησιολογικά και Ευχαριστιακά). Σειρά τρίτη: Περγαμηνά Γ.1 Εκκλησιολογικά, Εκδόσεις Ευεργέτης, Ιερά Μονή Αγ. Παρασκευής Μαζίου Μεγάρων / Ι. Ζηζιούλας. – Μέγαρα, 2006. – 245 σ.
26. Ζηζιούλας, Ι. Η Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία στην Ορθόδοξη Παράδοση / Ι. Ζηζιούλας // *Θεολογία*. – 2009. – № 4. – Σ. 5–25.
27. Φειδάς, Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού / Β. Φειδάς. – Αθήναι, 2004. – 232 σ.

CHURCH UNITY AND CANONICAL TRADITION

Priest Victor Kulaga

The article describes the problem of understanding the unity of the Church in Western theology, as well as in modern Orthodox theology on the part of Eucharistic ecclesiology. Despite the positive contribution to the orthodox doctrine of the Church from the Eucharistic ecclesiology, the author points out its weaknesses and considers the theme of the unity of the Church in combination with its canonical tradition.

Keywords: bishop, canonical tradition of the Church, catholicity, council, Eucharist, Eucharistic ecclesiology, local Church, unity of the Church, universal Church.