

Религиозная организация — духовная образовательная организация
высшего образования Русской Православной Церкви
«Общецерковная аспирантура и докторантура
имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»

На правах рукописи

А Ситало

Иеромонах Амвросий (Ситало Алексей Юрьевич)

ПОЛЕМИКА

**МИТР. ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА) И МИРОСЛАВА ВОЛЬФА
В ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ**

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата богословия

Научный руководитель:

доктор теологии (Ph. D.)

Пилипенко Евгений Анатольевич

Москва — 2021

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ.....	30
1.1. Учение о невидимой церкви.....	31
1.2. Экуменизм.....	36
1.3. Теория ветвей.....	41
1.4. Эгалитаризм Юргена Мольтмана.....	43
1.5. Вывод.....	50
ГЛАВА 2. СОВРЕМЕННЫЙ КОНТЕКСТ.....	51
2.1. Диалог с церквами Англиканского содружества.....	52
2.2. Диалог с Всемирной лютеранской федерацией.....	57
2.3. Диалог с реформатскими (кальвинистскими) церквами.....	59
2.4. Перспективы дальнейшего диалога.....	64
2.5. Неофициальная полемика.....	71
2.6. Вывод.....	94
ГЛАВА 3. АНАЛИЗ ПОЛЕМИКИ.....	99
3.1. Общее в богословии митр. Иоанна (Зизиуласа) и М. Вольфа.....	100
3.2. Критика протестантских концепций митр. Иоанном (Зизиуласом).....	101
3.3. Ответ М. Вольфа на критику.....	111
3.4. Критика концепций Зизиуласа М. Вольфом.....	118
3.5. Ответ митр. Иоанна (Зизиуласа) на критику.....	139
3.6. Критика концепций М. Вольфа Зизиуласом.....	149
3.7. Вывод.....	163
ГЛАВА 4. КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ПОЛЕМИКИ.....	165

4.1. В трудах православных авторов	165
4.2. В трудах католических авторов.....	182
4.3. В трудах англикан	188
4.4. В трудах реформатов	195
4.5. В трудах евангелистов.....	208
4.6. Вывод.....	231
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	233
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	254
БИБЛИОГРАФИЯ.....	254

ВВЕДЕНИЕ

Прошедший век считают периодом интенсивного развития учения о Церкви, так как вследствие глобализации, сокращения расстояний между людьми он ознаменован решением вопросов сосуществования миссионеров разных христианских деноминаций, а затем и самих организаций, которые их отправляли. Это также век массового знакомства с Православием на Западе, и особенно в Америке, где в XVIII в. проводились первые Генеральные Синоды — прототипы современных экуменических съездов.

Экуменическое движение, с одной стороны, опиралось в качестве идейной предпосылки на уже существующее невидимое единство. С другой стороны, исходя из тех же эkkлезиологических предпосылок, многие протестанты отказались объединяться видимым образом (действительно, если и так существует невидимое единство, то зачем нужно движение по достижению единства видимого?). Поэтому многие авторитетные православные богословы¹, с одной стороны, всецело поддерживали идею достижения видимого единства. С другой стороны, они выступали против достижения единства по новоизмышлённым моделям неправославной, протестантской эkkлезиологии, строящейся на искажённом понимании Священного Писания. Здесь правы те конфессии, которые отказались участвовать в объединении по этим схемам. Так поступила и Русская Православная Церковь, когда в 1948—1961 гг. отказывалась быть частью «надцеркви», какой тогда ей виделся Всемирный совет Церквей (ВСЦ). В XX—XXI веке в результате православно-протестантского диалога выяснилось, что протестантам необходимо уяснить себе «всю эkkлезиологическую тематику, особенно в области учения о Таинствах,

¹ Среди них сщмч. Иларион Троицкий. См., например, Иларион (Троицкий), сщмч. Единство Церкви и всемирная конференция Христианства // Творения. 2004. Т. 3. С. 495-540.

благодати, священстве и апостольском преемстве в целом»². В первую очередь этого следовало бы ожидать от участников самих переговоров.

Мы будем рассматривать, насколько этой необходимости отвечает Мирослав Вольф (род. в 1956 г.) — хорватский протестантский богослов, профессор Йельского университета. С 1985 г. является представителем пятидесятников в богословском диалоге с католиками. Известный своей экуменической деятельностью по созданию межрелигиозных и межкультурных мостов, Вольф занимается изучением отражения Троицы в человеческих сообществах, в частности Церкви, под руководством знаменитого лютеранского профессора Юргена Мольтмана.

Митрополит Иоанн (Зизиулас) является долголетним участником экуменического диалога и является одним из самых крупных богословов и влиятельнейших иерархов на сегодняшний день. Воспитанный на трудах знаменитых эмигрантов-богословов: протопресв. Николая Афанасьева, В. Лосского, прот. Георгия Флоровского, архим. Софрония (Сахарова), — Зизиулас становится одним из основных деятелей по знакомству Запада с Православием. Почти во всех изданиях, хотя бы немного касающихся православной экклесиологии, имеется по крайней мере краткий экскурс в его богословие. Поэтому Мирослав Вольф решает вступить с ним в полемику, которую мы и рассмотрим.

Актуальность темы исследования

Обратимся к направлениям взаимодействия Русской Православной Церкви с протестантами, озвученным в принятом на Юбилейном Архиерейском Соборе (2000) документе «Основные принципы отношения Русской Православной

² Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2016/01/28/news127362/>.

Церкви к инославию»³. Для решения каких обозначенных проблем тема исследования важна в настоящий момент?

Во-первых, это проблема понимания основ протестантской экклезиологии и в ответ на неё актуализация святоотеческой традиции и мысли⁴. Рассматриваемая нами полемика Зизиуласа и Вольфа важна в контексте этой проблемы степенью и уместностью привлечения святоотеческого материала, адекватностью свидетельства об экклезиологическом самосознании Православной Церкви митр. Иоанном (Зизиуласом) и ясностью представления им протестантских экклезиологических идей в апологетических целях.

Во-вторых, комплекс проблем, связанных с богословским языком, пониманием и интерпретацией, накладывающих свой отпечаток на разномыслия в отношениях православного и инославного богословия⁵. Poleмика двух видных богословов в этом комплексе важна достижением высокой степени разработанности общего языка терминов, основополагающих экклезиологических идей и источников по их интерпретации.

В-третьих, это по-разному понимаемая экуменическая проблема⁶. Оба богослова делятся в процессе общения своим богословским восприятием экуменической деятельности при непосредственном активном в ней участии.

В-четвёртых, рассматриваемая нами полемика актуальна своей ориентацией на преодоление индивидуализма и применением понятия общения в смысле κοινωνία к решению церковно-общественных проблем взаимодействия Церкви и мира⁷.

³ Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. – М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 799 – 832.

⁴ Там же. С. 828.

⁵ Там же. С. 808-809.

⁶ Там же. С. 821, 824-825.

⁷ Там же. С. 809-810.

Кроме того, критический разбор богословия митр. Иоанна (Зизиуласа) важен тем, что он проясняет его особое представление о первенстве в Церкви. Это богословская причина сложившегося в данный момент межправославного положения, при котором Русская Православная Церковь находится в вынужденном разрыве евхаристического общения с Константинопольским Патриархатом.

Научная актуальность исследования обусловлена её экклезиологическим контекстом. Дело в том, что протестантскому «церковному принципу» превосходства христианского народа над избранным священством не достаточно уделяется внимания в сравнительном богословии. Между тем, это один из трёх главных принципов, наряду с принципами превосходства веры над делами и Писания над Преданием⁸.

Другой научной проблемой является практически отсутствие единого точного ответа на вопрос в святоотеческом богословии, «в каких пределах можно рассуждать о Троице как прообразе Церкви»? При этом идея социальной аналогии Троицы становится популярной в XX веке. Известность в богословских кругах делает рассматриваемую полемику отправной точкой для дальнейших изысканий в данной области.

Наконец, в то время как и митр. Иоанн (Зизиулас), и Мирослав Вольф имеют общую идею тринитарного перихорезиса, в православной литературе до сих пор отсутствует оценка их полемики исходя из контекста того святоотеческого источника, из которого эта идея изначально берётся — трактата «Ареопагитик» «Божественные имена», на который неявно ссылается прп. Иоанн Дамаскин в своём определении перихорезиса⁹.

⁸ Kahnis K. F. A. Über die Principien des Protestantismus. Leipzig, 1865. S. 52 seq.

⁹ Joannes Damascenus. Expositio fidei // Kotter B., Hrsg. Die Schriften des Johannes von Damaskos. B.; N. Y., 1973. Bd. 12. S. 41.

Научная проблема исследования

Церковь — это богатая сокровищница, в которую «апостолы в полноте положили всё, что принадлежит истине»¹⁰. Она обладает всеми средствами самоидентификации на метаэкклезиологическом уровне. Однако мы наблюдаем, что на сегодня отсутствует обоснованный исчерпывающий и принципиальный ответ попыткам протестантов предложить свою церковность в качестве значимой альтернативы в межконфессиональном диалоге. Более того, мы видим среди православных авторов не критическое восприятие протестантской экклезиологии. Конкретным примером служит применение в работах архим. Кирилла (Говоруна) взглядов Вольфа, по его мнению, «более адекватно отражающих принципы православной экклезиологии»¹¹. В таких условиях представляется неясным, в каких именно направлениях требуется актуализация святоотеческой мысли. Поэтому мы рассмотрим, какие аспекты православного вероучения обращают на себя внимание, вызывают критику со стороны протестантов, и современную реакцию на них на примере вопросов, поднимаемых в полемике Вольфа, Зизиуласа и других современных богословов.

Историография

В экклезиологический контекст полемики могут входить как наиболее острые полемические публикации, так и более обзорные протестантские труды, направленные на заимствование тех или иных концепций из трудов митр. Иоанна (Зизиуласа) и других представителей православного богословия. На наш взгляд, современный контекст православно-протестантской полемики отражает регулярно обновляемый список публикаций, представленный православным священником Джоном Шрёделем¹². Обзору всех случаев взаимообмена критикой

¹⁰ Irénée de Lyon. Contre les hérésies, Livre III. 4.1.

¹¹ Кирилл (Говорун), архим. Рецензия на: Вольф Мирослав. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы. Черкассы: «Коллоквиум», 2012. 424 с. ISBN 978-966-8957-38-3 // Труды Київської духовної академії. 2013. № 18. С. 355.

¹² Schroedel J, fr. Anti-Orthodox [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.orthodoxwiki.org/Anti-Orthodox>.

между православными и протестантами из этого списка посвящена наша отдельная статья¹³.

Если говорить о случаях критики, пока не нашедших ответа с православной стороны, то список продолжает статья «Православие и евангелики: кооперация или конфронтация?» в журнале *Перихорезис*¹⁴, в которой П. Негруц противопоставляет «многоуровневое» богословие, описанное в очерках В. Лосского на тему апофатического и катафатического богословия «Псевдо-Дионисия», и обоснованность богословских знаний евангеликов Божественным Откровением¹⁵. Также автор сопоставляет православный подход с точки зрения обожения и протестантский подход оправдания верой. Он оспаривает православную эксклюзивность прот. Георгия Флоровского: «вне Церкви нет спасения, так как спасение есть Церковь»,¹⁶ Лосского и прот. Сергия Булгакова, как дающую мало возможности для сотрудничества в том числе с точки зрения социологической перспективы¹⁷. В разделе «Восточный и Западный подходы к богословию» Негруц рассматривает вопросы учения о Боге, о творении, об Адаме (был ли он чадом Бога или совершенным человеком). Последний раздел — «"Возвращение домой" — к чему?» (перифраз названия книги П. Гиллквиста¹⁸). Автор полемизирует с православным богословом Э. Тимиадисом. В целом, эта работа менее агрессивна по сравнению со статьёй «В поисках истинной апостольской Церкви: что евангелистам следует знать о Православии»,¹⁹ в которой автор доказывает, что православных церквей, как и их вер, много (сюда включены дохалкидонские), и подвергает сомнению апостольство православной веры, применяя одно-источниковый и двух-источниковый подходы к её передаче.

¹³ Ситало А. Обзор современной православно-протестантской полемики. *Экклесиология* // Богословский Вестник 2018. № 31 (Вып. 4). С. 35–62.

¹⁴ Negruț P. Orthodox and Evangelicals: Cooperation or Confrontation? // *Perichoresis*. 2004. Vol. 2. Issue 2. P. 13–26.

¹⁵ *Ibid.* P. 17.

¹⁶ Florovsky G. *Sobornost: the Catholicity of the Church* // *The Church of God*. London, 1934. P. 53.

¹⁷ Negruț. *Orthodox and Evangelicals...* P. 22–23.

¹⁸ Guillquist P. *Becoming Orthodox: A Journey to the Ancient Christian Faith*. Ben Lomond, California, 1989. Рус. пер.: Гиллквист П. *Возвращение домой: От протестантизма к Православию*. Духовная жизнь в Америке. М., 1996.

¹⁹ Negruț. *Searching for the True Apostolic Church ...* P. 26–36.

«Взгляд с реформатской перспективы на Церковь и церкви»²⁰ пресвитерианки Дон де Врис представлен в статье, в которой она указывает на следующие различия реформатов с Православием: необязательность в следовании вероисповедным документам²¹, единство касательно невидимой Церкви (видимой Богу), а относительно видимой Церкви — только в эсхатологическом плане²². В этом ключе также понимается святость Церкви²³. Соборность понимается одинаково, но исторически использовалась реформатами для осуждения Римской Церкви²⁴. Апостольство не обязательно понимается в смысле преемства, а в смысле служения примирения²⁵. Реформатские церкви допускают существование церкви вне своих структур²⁶.

Диссертация Б. Д. Петерсона «Пост-Уэслианская евхаристическая экклезиология: обновление Церкви как Тела Христова, конфессионально раздробленного и пролитого за мир»²⁷ активно привлекает труд прот. Александра Шмемана «Евхаристия» при рассмотрении вопросов присутствия Христа в Евхаристии. Автор находит ряд общих черт у двух конфессий, так как Джон Уэсли, основатель движения методистов, хотя был укоренён в сакраментальном богословии англиканской церкви, изучал православное богословие и теорию обожения.

Квакером Э. Грейс было проведено исследование в православном учебном заведении и посвящено «Соборной»²⁸ природе Православной Церкви: определения

²⁰ De Vries D. The Church and the Churches: a Reformed Perspective // The Greek Orthodox Theological Review. 1998. Vol. 43. No. 1—4. P. 573—583.

²¹ Ibid. P. 574.

²² Ibid. P. 576.

²³ Ibid. P. 578.

²⁴ Ibid. P. 579.

²⁵ Ibid. P. 580.

²⁶ Ibid.

²⁷ Peterson B. D. A post-Wesleyan Eucharistic Ecclesiology: the Renewal of the Church as the Body of Christ to be Doxologically Broken and Spilled out for the World. Evanston, 2009.

²⁸ Conciliar — имеется в виду связанная с собранием, совещательная.

и следствия»²⁹. На основе изучения определения термина «соборность» Грейс разрабатывает «указание пути вперёд», то есть возможность применения идеи соборности внутри Православной Церкви к экуменическому движению. Главный синоним «соборности» для неё является тринитарность. «Соборная природа Церкви признаёт, что стены, которые разделяют христиан не доходят до небес», — перефразирует автор Т. Сабева. Однако вызывает сомнение при таком подходе возможность применения термина к экуменическому движению, разделённому на конфессии, если понятие православной соборности связано с геополитическим фактором — «местная церковь — вся в каждом месте».

М. Соуси в статье «Евангелики, католики и православные вместе: является ли Церковь продолжением воплощения?»³⁰ рассматривает взаимоотношения Христа и Церкви в качестве Пророка, Священника и Царя. В ней он предлагает различные взгляды на непогрешимость Церкви, которые он находит у прот. Иоанна Мейендорфа и свящ. Геннадия Лимурица³¹.

В своей книге³² Дж. Васмут исследует вопрос о том, существует ли нечто подобное либеральному православному богословию, и что его отличает от протестантского богословия. Рецепцию и критику протестантизма она рассматривает в журналах Духовных Академий рубежа XIX и XX веков. Что касается экклезиологии, особенно важен пункт 2.4 3 главы, касающейся идеи Царства Божия у П. Светлова, а именно «восстановление Царства Божия»³³.

²⁹ Grace E. The Conciliar Nature of the Orthodox Church: Definition and Implications. Brookline, 2000 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.edengrace.org/conciliar.html>.

³⁰ Saucy M. Evangelicals, Catholics, and Orthodox together: is the Church the Extension of the Incarnation? // JETS. 2000. Vol. 43. No. 2. P. 193–212.

³¹ Ibid. P. 204.

³² Wasmuth J. Der Protestantismus und die russische Theologie: Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Ingelheim am Rhein, 2007.

³³ Ibid. К. 3, II.4.

Большое количество публикаций посвящено непосредственно богословию митр. Иоанна (Зизиуласа) и его учеников безотносительно полемики с Вольфом³⁴. Несколько десятков монографий сравнивают Зизиуласа с другими богословами³⁵. В книге протестанта Я. Г. Якиша «Дух, Христос и Церковь: Иоанн (Зизиулас), Георгий Флоровский, Мартин Лютер и Жан Кальвин в диалоге»³⁶ уделена часть внимания православной традиции, а именно, во-первых, противоречиям по поводу *filioque*, теме органического единства Христа и Церкви у прот. Георгия Флоровского, онтологии отношений как точки схождения учений о Боге и Церкви у митр. Иоанна (Зизиуласа). В перспективные направления для развития входят: темы непрерывности Церкви; богословия и проповеди; локальной и Вселенской Церкви. У прот. Георгия Флоровского Якиш выделяет две проблемы. «Первая заключается в понимании Флоровским Церкви как продолжения воплощения. Из-за такого отождествления мистического Тела Церкви со Христом невозможно чисто дифференцировать между действиями Бога и человека. Тем не менее такое различие, напрямую касающееся всегда возможного недостойного поведения людей в Церкви, является очень важным. Вторая проблема охватывает пересечения пневматологических и христологических положений. Здесь было бы очень полезным разъяснение взаимоотношений Христа и Духа, так как тогда бы еще точнее было бы определено, какие преимущества приносит закрепление экклезиологии в христологии, и какие это имеет последствия для понимания пневматологии»³⁷.

Финский пятидесятнический профессор систематического богословия в Фуллеровской богословской семинарии В.-М. Керккеинен издал в 2009 г. книгу «Введение в экклезиологию: экуменические, исторические и глобальные

³⁴ См. их обзор у Ларше: Larchet J.-C. *Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues inter orthodoxe et inter chrétien contemporains.* Paris, 2011. P. 207-224.

³⁵ Wong J.Y.K. *John Zizioulas' Ecclesiology Of 'the One And The Many'.* Otago, 2019. P. 277-281.

³⁶ Jackisch J. *Der Geist, Christus und die Kirche: John Zizioulas, Georges Florovsky, Martin Luther und Johannes Calvin im Dialog.* Heidelberg, 2003.

³⁷ *Ibid.* S. 201.

перспективы»³⁸. Среди эkkлезиологических традиций, которые он разбирает в первой части книги, восточная православная традиция следует под заголовком «Церковь как икона Троицы». Во второй части он рассматривает богословие митр. Иоанна (Зизиуласа) как ведущего эkkлезиолога в Православии. В качестве иллюстрации тезиса о Церкви как иконе Троицы, автор передаёт рассуждение митр. Каллиста (Уэра): «точно так же, как каждый человек создан по образу Троицы, так и Церковь является образом Троицы... Не только Церковь как таковая является образом Троицы, но в восточном понимании даже другие социальные институты могут также им быть: семья, школа, предприятие, приход, Вселенская Церковь»³⁹. Хотя, если быть точным, митр. Каллист Вселенскую Церковь в оригинальной цитате не включает. Он говорит, что любая форма сообщества призвана стать «живой иконой Святой Троицы»⁴⁰. Книга носит скорее обзорный, чем полемический характер. Автор отмечает, что даже по мнению Зизиуласа «восточная эkkлезиология не дотягивает до нужного баланса между христологией и пневматологией»⁴¹.

Книга евангеликов Б. Харпера и П. Метцгера «Изучая эkkлезиологию: евангелическое и экуменическое введение»⁴² является примером переложения идеи Зизиуласа о том, как бытие движет Церковью (перифраз «Бытие как общение»). В курсе лекций по богословию для реформатов⁴³ Бинцарковский охватывает православных богословов прот. Николая Афанасьева (более подробно) и Зизиуласа, указывая достоинства и недостатки этих эkkлезиологий. В книге «Слово и Церковь: сочинения-эссе по церковной догматике»⁴⁴ англиканский профессор Джона Вебстер оспаривает утверждение Зизиуласа о

³⁸ Kärkkäinen V.-M. An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives. Downers Grove, IL, 2009.

³⁹ Ibid. P. 19.

⁴⁰ Kallistos (Ware), metr. The Orthodox Way. NY, 1999. P. 39.

⁴¹ Kärkkäinen. Op. cit. P. 98.

⁴² Harper B., Metzger P. L. Exploring Ecclesiology: an Evangelical and Ecumenical Introduction. Grand Rapids, 2009.

⁴³ Бинцаровский Д. Лекция 15. Евхаристическая эkkлезиология [Электронный ресурс]. — Режим доступа: www.reformed.org.ua/2/740/Bintsarovskiyi.

⁴⁴ Webster J. Word and Church: Essays in Church Dogmatics. London, 2006.

том, что Церковь является епископоцентричной: «служение епископа не символизирует единство Церкви, по крайней мере, если под “символизирует” мы понимаем “реализует” или “актуализирует”. Служение епископа также не представляет единства Церкви. Скорее служение епископа *указывает* на единство Церкви»⁴⁵. Он считает служение епископа самоорганизующейся силой Евангелия⁴⁶. Ещё один пример англиканской критики направлений разработанного Зизиуласом неопатристического синтеза, «выразительной творческой последовательности»⁴⁷, является обзор архиепископом Кентерберийским Р. Вильямсом книги «Бытие как общение»⁴⁸.

Обсуждаемая в работе полемика имеет место в пределах последней четверти века. Год издания критической монографии Вольфа — 1996 г., в разборе которой в рамках исследования экклезиологии Вольфа участвовали: кардинал Даллес (1998)⁴⁹, Бачман (2001)⁵⁰, Шульц (2002)⁵¹, Джессон (2003)⁵² и др., — а ответ митр. Иоанна своим оппонентам был опубликован только через десять лет в 2006 г. До этого существовала только критика протестантов со стороны Зизиуласа и критика экклезиологии Зизиуласа со стороны Вольфа. К тому времени в своих дальнейших публикациях⁵³ Вольф уходит от экуменической темы и диалога с иерархическими церквями, так что можно считать их полемику на данный момент состоявшейся.

⁴⁵ Webster. Op. cit. P. 206.

⁴⁶ Ibid. P. 210.

⁴⁷ Williams R. Review of Being as Communion: Studies in Personhood and the Church, by John D. Zizioulas // Scottish Journal of Theology. 1989. Vol. 42. P. 105

⁴⁸ Ibid. P. 101–105.

⁴⁹ Dulles A. Review of After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity, by Miroslav Volf // First Things. 1998. No. 87. P. 50–52.

⁵⁰ Bachmann S. Enigma Variations: The Imago Dei as the Basis for Personhood; with Special Reference to C.E. Gunton, M. Volf, and J.D. Zizioulas. London, 2001.

⁵¹ Shults F. L. The “Body of Christ” in Evangelical Theology // Word & World. 2002. Vol. 22, No. 2. Saint Paul, Minnesota. P. 178–185.

⁵² Jesson N. A. Where Two or Three are Gathered: Miroslav Volf’s Free Church Ecclesiology. Toronto, 2003.

⁵³ Miroslav Volf [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://divinity.yale.edu/faculty-and-research/yds-faculty/miroslav-volf>.

Митрополит Пантелеимон (Мануссакис), тогда ещё диакон, отметил их «интереснейшую дискуссию» в следующем 2007 г. в книге «Бог после метафизики»⁵⁴. В том же году выходит сборник статей, посвящённый исследованию богословия Зизиуласа⁵⁵. В 2008 г. Лазич⁵⁶ сопоставляет концепцию *κοινωνία* в экклесиологии Ратцингера, Зизиуласа и Вольфа. В этом же году по поводу роли той же концепции защищает диссертацию Ким⁵⁷. В 2009 г. Хилл добавляет к диалогу по миссиональной экклесиологии эмергентное направление христианства⁵⁸. В 2011 г. выходит монография Бидвела⁵⁹, полностью посвящённая критической оценке экклесиологической модели Мирослава Вольфа, в которой также рассматриваются богословские положения его оппонентов — Ратцингера и Зизиуласа. В 2013 г. Джулеа⁶⁰ пересматривает подход к общению и истине на фоне «диспута Вольфа и Зизиуласа». В 2017 г. Вольф и Зизиулас встречаются в сочетании с Анри де Любаком в монографии Ау по теме контркультурной функции Евхаристии⁶¹. В 2019 г. Вонг с учётом критики Вольфа разбирает экклесиологический принцип Зизиуласа «Один и Многие»⁶².

Отдельно стоит сказать о работах архим. Кирилла (Говоруна), который одно время являлся коллегой Вольфа по Йельскому университету, находясь в рядах той

⁵⁴ Manoussakis J. P. *God After Metaphysics. A Theological Aesthetic*. Bloomington and Indianapolis, 2007. Рус. пер.: Мануссакис Дж. П. *Бог после метафизики. Богословская эстетика*. К., 2014.

⁵⁵ *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church* / Ed. Douglas H. Knight. Hampshire, 2007.

⁵⁶ Lazić T. *Koinonia. A Critical Analysis and Comparison of the Concept of Koinonia within Joseph Ratzinger's, John Zizioulas's and Miroslav Volf's Versions of "Communion Ecclesiology"*. Berkshire, 2008.

⁵⁷ Kim D. *The Significance of the Trinitarian Koinonia for Contemporary Ecclesiology: The Contributions of Miroslav Volf and John Zizioulas*. Toronto, 2008.

⁵⁸ Hill G. J. G. *Missional Ecclesiology and the Ecclesiologies of Miroslav Volf, Joseph Ratzinger and John Zizioulas*. Adelaide, 2009.

⁵⁹ Bidwell K. J. «The Church as the Image of the Trinity». *A Critical Evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model*. Eugene OR, 2011.

⁶⁰ Giulea D. *Re-envisioning Communion and Truth after Volf-Zizioulas Dispute*. Presentation at the 6th Symposium of Romanian Orthodox Spirituality, Trinity College at the University of Toronto, ON, 2013 // *The Faith Almanah*. Toronto, 2014 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.romarch.org/pags.php?id=4445>.

⁶¹ Au Yik-Pui. *The Eucharist as a Countercultural Liturgy: An Examination of the Theologies of Henri de Lubac, John Zizioulas, and Miroslav Volf*. Eugene, Oregon, 2017.

⁶² Wong J.Y.K. *John Zizioulas' Ecclesiology Of 'the One And The Many'*. Otago, 2019.

Церкви, которую представляет Зизиулас. Архим. Кирилл написал в 2013 г. рецензию⁶³ к переводу монографии Вольфа на русский язык⁶⁴, изданному на Украине. В 2015 г. вышла в свет его книга «Метаэклизиология: Хроники церковного сознания»⁶⁵, в которой он придерживается критических положений Вольфа в отношении экклизиологии Зизиуласа с целью совершить новый шаг за пределы традиционной экклизиологии. Последняя монография Говоруна "Строительные леса Церкви. На пути к постструктуралистской экклизиологии"⁶⁶ в 2017 г. неявно развивает идеи Вольфа, задавая перспективное направление рассмотрения полемики Вольфа и Зизиуласа в метаэклизиологическом свете.

С момента выхода в свет «По подобию Нашему» Вольфа в 1996 г. на его работу начинает ссылаться в большей или меньшей степени почти каждая публикация, рассматривающая протестантскую экклизиологию. Появление ряда таких статей и изданий продолжается по сей день. Это не удивительно, так как Вольфу как участнику экуменического диалога свойственнее всего говорить о теме Церкви. Он впервые артикулирует (опять-таки не самостоятельно, а через диалог с другими главными христианскими конфессиями) стройную протестантскую экклизиологическую систему. За обилием публикаций у нас нет

⁶³ Кирилл (Говорун), архим. Рецензия на: Вольф Мирослав. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы. Черкассы: «Коллоквиум», 2012. 424 с. ISBN 978-966-8957-38-3 // Труды Київської духовної академії. 2013. № 18. С. 353–355.

⁶⁴ Существенным недостатком русского перевода является путаница в переводе терминов *person*, *individual*, *personhood*. Одним из примеров непростительной ошибки является место в пересказе Вольфом учения Зизиуласа (Вольф М. По подобию нашему. Церковь как образ Троицы. Черкассы, 2012. С. 101–102), где говорится, что Христос «один одновременно представляет собой все многообразие отдельных человеческих ипостасей. Христос полностью лишен тварной человеческой природы благодаря эсхатологическому Духу общения...». Читатель представляет себе либо глубину докетического заблуждения в трудах митрополита Зизиуласа, либо грубое искажение, на которое идет в своей критике Вольф, обвиняя оппонента в лишении Христа человеческой природы, но на деле оказывается, что это литературный перевод дословного выражения «деиндивидуализация Христа происходит через эсхатологический Дух общения» (*deindividuation of Christ comes about through the eschatological Spirit of communion*) и что повсюду «*deindividuation*» неправильно переводится как «отказ от тварной природы».

⁶⁵ Hovorun S. *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*. NY, 2015.

⁶⁶ *Idem*. *Scaffolds of the Church. Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR, 2017.

возможности проследить за каждым упоминанием рассматриваемой нами полемики, поэтому мы ограничиваемся основными.

Источниковая база исследования

Главным источником является опубликованная на немецком языке в 1996 г. постдокторская диссертация Мирослава Вольфа «Trinität und Gemeinschaft: Eine Ökumenische Ekklesiologie» («Троица и общение: экуменическая эkkлезиология»). На английский язык в 1998 году эта работа была переведена как «After Our Likeness: The Church as the Image of the Triune God». На русском языке она вышла под заголовком «По подобию Нашему: Церковь как образ Троицы» в 2012 году⁶⁷. Эта монография, а также сопровождающие её публикации «Соборность “двух или трёх”»⁶⁸ и «Исключение и объятие»⁶⁹ представляют собой основные источники по полемике Вольфа. В них он переосмысливает протестантскую эkkлезиологию через её анализ и сравнение с эkkлезиологией Йозефа Ратцингера, Папы Римского Бенедикта XVI ныне находящегося на покое, и эkkлезиологией митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа). Богословие последнего изложено во многочисленных статьях и монографиях: «Бытие как общение»⁷⁰, «Пневматологическое измерение Церкви»⁷¹, «Учение Второго Вселенского Собора о Святом Духе в исторической и экуменической перспективе»⁷², «Единство Церкви в Божественной Евхаристии и епископ как фундаментальный исторический вопрос»⁷³, «Общение и инаковость»⁷⁴. Последняя книга, вышедшая

⁶⁷ Volf M. After Our Likeness: The Church as the Image of the Triune God. Grand Rapids-Cambridge, 1998. Рус. пер.: Вольф М. По подобию нашему. Церковь как образ Троицы. Черкассы, 2012.

⁶⁸ Idem. Catholicity of “Two or Three”: Free Church Reflections on the Catholicity of the Local Church // Jurist. 1992. No. 52. P. 525–546.

⁶⁹ Idem. Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation. Nashville, 1996.

⁷⁰ Zizioulas J. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. NY, 1985.

⁷¹ Idem. Die pneumatologische Dimension der Kirche // Internationale Katholische Zeitschrift «Communio», 1973. Bd. 2. S. 133–147.

⁷² Idem. The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective. // Credo in Spiritum Sanctum: Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia. Vatican, 1983. P. 29–54.

⁷³ Ιωάννης (Ζηζιούλας), μητρ. Η ενότης της εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία και τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας. Αθήνα, 1990. Eng. transl.: Zizioulas J. Eucharist, Bishop, Church. Brookline, 2001.

в 2006 г., представляет собой ответ митр. Иоанна всем своим многочисленным критикам, в том числе М. Вольфу. Такова источниковая база по центральной проблеме.

Для анализа протестантских эkkлезиологических идей Вольфа в историческом контексте используются, во-первых, труды отцов Реформации: Лютера (толкование на послание к Галатам, гл. 5—6)⁷⁵, Цвингли («Изложение христианской веры»)⁷⁶, Кальвина («Наставления в христианской религии»)⁷⁷, Смита⁷⁸, и другие вероучительные документы (Второе Гельветическое, Шотландское и Вестминстерское Исповедания)⁷⁹. Во-вторых, речи графа Николая Людвиг фон Цинцендорфа о четырёх евангелистах⁸⁰ и выдержки из его дневников, представленные Циммерлингом⁸¹. В-третьих, трактат Палмера о Церкви Христа⁸² и записки о визите в Россию⁸³. Основой для идентификации и исследования данных идей служит документ Архиерейского Собора 2000 г. «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию»⁸⁴. Наконец, информацию о социо-тринитарном мышлении Юргена Мольтмана мы черпаем из его автобиографии⁸⁵ и основных трудов: «Троица и Царство»⁸⁶ и «В истории триединого Бога»⁸⁷.

⁷⁴ Zizioulas J. *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. NY, 2006. Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр. *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви*. М., 2012.

⁷⁵ Luther M. 2. *Galatervorlesung* (cap. 5—6) 1531 // WA 40. Hgb. 2. Weimar, 1914.

⁷⁶ Zuingli H. *Chrstianae fidei expositio* // *Huldrici Zuinglii opera*. Turicum, 1841. Т. 4. Turicum, 1841. P. 45–78.

⁷⁷ Calvin I. *Institutio christianae religionis* // CO. Vol. 4. Brunsvic, 1866.

⁷⁸ Smyth J. *The works of John Smyth* / Ed. W. T. Whitley. Cambridge, 1915.

⁷⁹ Schaff P. *Creeds of Christendom*. Grand Rapids, Michigan, 1977. Vol. 3.

⁸⁰ Zinzendorf N. *Reden über die vier Evangelisten*. Barby, 1767. Bd. 2.

⁸¹ Zimmerling P. *Gott in Gemeinschaft — Zinzendorfs Trinitätslehre*. Hildesheim, 2002.

⁸² Palmer W. *A Treatise on the Church of Christ*. Vol. 1. NY, 1841.

⁸³ Idem. *Notes of a Visit to the Russian Church in the Years 1840—1841*. L., 1882.

⁸⁴ Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // *Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие*. - М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 799–832.

⁸⁵ Moltmann J. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*. Gütersloh, 2006. Eng. transl.: Moltmann J. *A Broad Place: An Autobiography*. London, 2007.

Источниками по современному официальному православно-протестантскому диалогу служат «Документы возрастающего согласия»⁸⁸, документы Международной комиссии по англикан-православному богословскому диалогу⁸⁹ и Лютерано-православной совместной комиссии⁹⁰. Составить суждение об актуальной современной полемике с протестантами нам помог собранный на веб-странице «АнтиПравославие»⁹¹ список публикаций и ответов на них, рассматриваемые в нашей работе «Обзор современной православно-протестантской полемики. Экклесиология»⁹².

Помимо менее значительных экскурсов в работах православных и инославных богословов, основными источниками по оценке рассматриваемой нами центральной полемики являются уже упомянутые выше монографии Говоруна, Лазича, Хилла, Бидвела, Ау и Вонга, а также сборник Найта.

Степень разработанности темы исследования

Бидвел подробно указал авторитетных богословов и их учения, на которые опирается Вольф в своей работе. Также он сформулировал ряд положений критики Вольфа, большая часть из которых относится к вопросам экклесиологии. Говорун, с другой стороны, указывает на тех авторов и учения, которые заимствует Зизиулас. Ау и Лазич разбирают полемику в рамках темы κοινωνία и Евхаристии. Ряд богословов, включая вошедших в сборник Найта, уделяют

⁸⁶ Moltmann J. Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München, 1980. Eng. transl.: Moltmann J. Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. Minneapolis, 1993.

⁸⁷ Idem. In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur Trinitarischen Theologie. Gütersloh, 2010.

⁸⁸ Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene / H. Meyer, J. Oeldemann u. a., Hg. Paderborn/Frankfurt. 1983, 1992, 2003, 2012. Bd. 1—4.

⁸⁹ The International Commission for the Anglican-Orthodox Theological Dialogue [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.anglicancommunion.org/ecumenism/ecumenical-dialogues/orthodox.aspx>.

⁹⁰ Lutheran-Orthodox Joint Commission [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://blogs.helsinki.fi/tristosaaarinen/lutheran-orthodox-dialogue/#_ftnref11.

⁹¹ Schroedel J, fr. Anti-Orthodox [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.orthodoxwiki.org/Anti-Orthodox>.

⁹² Ситало А. Обзор современной православно-протестантской полемики. Экклесиология // Богословский Вестник 2018. № 31 (Вып. 4). С. 35–62.

особое внимание эkkлезиологическим проблемам персонализма, возникающим в результате рассматриваемой дискуссии. Говорун пересматривает церковную историю, исходя из постструктуралистского, в том числе неиерархического, подхода к эkkлезиологии, предлагаемого Вольфом. В этом аспекте эkkлезиология Зизиуласа является одним из проектов эпохи модерн, освободительных от злоупотребления церковных структур, однако не слишком удачным. Стрижачук в краткой статье⁹³ представляет позицию Вольфа в сжатом контексте прошлых протестантских эkkлезиологических идей, в частности, влияния триадологии на эkkлезиологию в XX в. и небольшую оценку эkkлезиологии Вольфа другими евангелистами.

При этом оценка Говоруна, которая претендует на наиболее полное православное осмысление полемики, страдает существенным недостатком. Её автор исходит из позиции богословия, очищенного от «неоплатонических примесей», чем он считает учение об иерархии корпуса Ареопагитик. Однако одно из важных разногласий между Вольфом и Зизиуласом заключается именно в вопросе о церковной иерархии. Поэтому анализ полемики не может не содержать обращения к одному из главнейших источников по данной теме. Как говорит вдохновитель Зизиуласа Христос Яннарас: «Дионисий занимает главенствующее положение в богословском Предании», которое «оказало влияние на формирование диахронного богословского сознания восточного христианства»⁹⁴. Таким образом, подход архим. Кирилла вступает в противоречие с тем непререкаемым многовековым авторитетом, какой имеет корпус, как на Востоке, так и на Западе. В принципе, само учение о церковной иерархии безотносительно корпуса нераздельно просматривается во всём святоотеческом предании, что не позволяет ни одно его проявление отбрасывать как «примесь».

⁹³ Стрижачук Ф. Влияние тринитарного богословия на учение о Церкви // «Богословские размышления»: Спецвыпуск ОБС. Одесса, 2014. С. 105–121.

⁹⁴ Yannaras Chr. On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. Edinburgh, 2005. P. 123.

Гипотеза исследования

Ожидается, что в ходе полемики между Мирославом Вольфом и митр. Иоанном (Зизиуласом) митр. Иоанн по всем затронутым темам: отражения Троицы в Церкви, отношения субъекта Христа и Церкви, становления личности в Церкви, церковной иерархии, диа- и син-хронического общения, эсхатона в Евхаристии, диалектики «один — многие», — адекватно покажет православную экклесиологию, верно истолкует общие источники и предложит на их основе убедительные контраргументы.

В данной работе **объектом исследования** исследования является широкая экклесиологическая проблематика вокруг полемики, дискуссии, взаимной критики на стыке мировоззрений двух крупных богословов современности, известных своими публикациями. Нас интересует экклесиологический пласт, в пределах которого она разворачивается в результате соприкосновения двух богословских систем.

Предметом исследования является сама дискуссия относительно экклесиологии в творчестве митр. Иоанна (Зизиуласа) и М. Вольфа вместе с основаниями возникших противоречий, их корни, роль и последствия, которые мы берём в широком экклесиологическом контексте.

Цель

В виду отсутствия рассмотрения большинства экклесиологических аспектов полемики митр. Иоанна (Зизиуласа) и Мирослава Вольфа с ракурса восточно-православного богословия, полагающего в основу экклесиологию Ареопагитского корпуса, в нашей работе мы преследуем цель восполнить этот пробел для формирования отношения к полемике исходя из святоотеческих позиций. Вдохновением для этого служит принцип «старшинства богословия», согласно которому, по выражению византийского автора Никиты Стифата, в случае

разногласия, следует отдавать Дионисию предпочтение перед каппадокийцами⁹⁵, которых Зизиулас избирает в качестве основы своего дискурса.

Задачи

Перейдём к задачам, которые предстоит решить для исследования полемики в эkkлeзиологическом контексте.

1. Исторический контекст. Рассмотреть, насколько современная критика Вольфа эkkлeзиологии митр. Иоанна (Зизиуласа) зависит от уже известных протестантских эkkлeзиологических концепций (учение о невидимой церкви, экуменизм, теория ветвей, эгалитаризм Юргена Мольтмана).

2. В контексте современной полемики. Выявить современные богословские тенденции развития официального православно-протестантского диалога, полемики и протестантской критики и определить, насколько полемика Вольфа Зизиуласа с ними коррелирует.

3. Определить пункты разногласия между Вольфом и Зизиуласом с необходимой глубиной аргументационной базы с каждой из сторон.

4. В контексте обратной связи. Дать обзор критической оценки полемики Вольфа и Зизиуласа в современных эkkлeзиологических исследованиях.

5. Выявить направления актуализации святоотеческой мысли, выраженной в Ареопагитском корпусе, в связи с рассматриваемой полемикой.

6. На основе выявленных тенденций развития современной протестантской критики оценить апологетический потенциал эkkлeзиологии Зизиуласа и его концепций в полемике с протестантизмом.

7. Определить возникающие в связи с данной полемикой актуальные проблемы православного богословия и направления возможного развития.

⁹⁵ Nicétas Stéthatos. Opuscules et lettres. Lettre 4.1.

Научная новизна работы

Впервые проведено исследование полемики митр. Иоанна (Зизиуласа) и Мирослава Вольфа с позиций православной традиции без изъятия богословия Ареопагитик. Впервые на русском языке (помимо рецензии к его переведённой книге) представлена работа, посвящённая Мирославу Вольфу и протестантской рецепции богословия главного экклесиолога XX в. митр. Иоанна (Зизиуласа). Проведён сравнительный анализ положений экклесиологии Вольфа и Зизиуласа. Реконструирована модель полемики по каждому из выявленных аспектов. Систематизированы отзывы на полемику, представлена их классификация по конфессиональному признаку. Проанализированы тезисы митр. Иоанна (Зизиуласа) с точки зрения возможности их развития в случае дальнейшей полемики и предложено их улучшение. Проанализирован ход официальных диалогов с протестантами и неофициальная полемика с ними, выявлены общие черты с рассматриваемой дискуссией, что позволяет сделать вывод о её логическом завершении последней. Реконструирован богословско-исторический контекст протестантских экклесиологических идей, идентифицированных в документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям» и вдохновлявших рассматриваемую полемику. Изучена внутренняя противоречивость протестантской претензии на совместимость этих концепций с Православием, что выявляет несостоятельность главной гипотезы М. Вольфа.

Теоретическая и практическая значимость работы

Проведённое исследование вводит в научный оборот методологические концепции Вольфа и Зизиуласа как представителей богословия отражения троичности в Церкви — современного направления в экклесиологии. Теоретические положения и выводы, содержащиеся в работе, позволяют уточнить богословское обоснование догмата о единстве Церкви, присущего ей иерархического и сакраментального устройства, а также соборности (кафоличности), в современной апологетике и перед лицом актуальных доктринальных вызовов.

Часть работы (глава 1) может быть включена в курс по сравнительному богословию, в раздел «историческое развитие протестантской эkkлезиологии». Другие части работы (2.1-4) могут использоваться в курсе по истории межхристианских диалогов, а часть 2.5, содержащая в сжатом виде аргументы для полемики с протестантами — в курсе «сектоведение». Глава 3 может быть использована для моделирования и проведения постановочного диспута.

Методология и методы исследования

В исследовании применяются стандартные методы сравнительного богословия: описательный, историко-генетический, компаративный (сравнительный) и системно-аналитический. В первой главе применяется контекстуально-этимологический⁹⁶. При анализе полемики как Вольфа и Зизиуласа, так и других современных авторов мы пользуемся методом моделирования, адекватно представляя аргументацию сторон с достаточной глубиной логического обоснования, достигающего до решения вопросов, уже разработанных в рамках догматического и сравнительного богословия. Моделирование используется для выявления и представления хода полемики по каждой отдельной теме. Наконец, при обзоре оценки полемики мы используем системный подход, и метод классификации.

Богословский метод критики подразумевает заданность библейских имён Бога, тогда как иные термины, употребляемые в богословской полемике, такие как: «общение», «онтология», «асимметрия», «конституирование», «личность» и в особенности «иерархия», — открыты для критики в эkkлезиологическом контексте полемики⁹⁷. Наконец, так как работа посвящена Зизиуласу, то нам

⁹⁶ Мы находим в первоисточниках ключевые слова, концептуальные маркеры, и по контексту восстанавливаем изначальный смысл протестантской эkkлезиологической идеи, представленной на историческом фоне, включающем связи с реалиями Православной Церкви и богословием того периода.

⁹⁷ Ср. в «Божественных именах»: «Совершенно ведь не подобает сметь сказать или подумать что-либо о сверхсущественной и сокровенной Божественности помимо того, что боговидно явлено нам Священными Речениями». Denys l'Aréopagite (Ps.-). Les Noms divins. I.1.

также приходится критически учитывать его метод персоналистического анализа и принципы евхаристической экклезиологии.

Положения, выносимые на защиту:

1. Экклезиологическая модель Мирослава Вольфа, с одной стороны, наследует традиции протестантской экклезиологии, неприемлемой для Православной Церкви по причине её противоречия Священному Писанию и Преданию. С другой стороны, эта модель включает в себя новые положения, которые оказываются несостоятельными при внимательном рассмотрении. Прежде всего это требование открытости локальной общины по отношению к другим как критерий церковности.

2. Из всех современных официальных диалогов с протестантами на мировом уровне богословская проблематика полемики М. Вольфа и митр. Иоанна (Зизиуласа) больше всего воспроизводится в ходе диалога с англиканами (Кипр, 2006): строгое структурирование общения локальных церквей во вселенской Церкви «общением Лиц Святой Троицы»; деиндивидуализация Христа в отношениях «Один — многие»; «соборная личность» епископа.

3. Митр. Иоанн (Зизиулас) применяет понятие *μοναρχία* (единоначалие Отца) для обоснования структуры церковной иерархии. И в триадологии, и в экклезиологии он усматривает асимметрию онтологического конституирования одним лицом — многих лиц. При такой интерпретации Лица Пресвятой Троицы будут иметь внутренние иерархические отличия, как в церковной иерархии, что противоречит Священному Преданию, согласно которому Они не отличаются степенью совершенства. При этом употребление «*μοναρχία*» становится апологетически скомпрометировано, как бы вводя различие Лиц по авторитету.

4. И Вольф, и Зизиулас согласны в том, что вопрос о церковной иерархии решается на основе структуры внутритроичных отношений. Исходя из верного представления о перихорезисе, Вольф приходит к неверному выводу об отсутствии иерархии (эгалитаризм). Исходя из неверного утверждения об

иерархии Лиц Пресвятой Троицы, Зизиулас приходит к верному выводу о необходимости церковной иерархии. Противоречивость этих выводов указывает на несостоятельность предположения о том, что церковная иерархия вытекает из триадологии, а не из сотериологии.

5. В ответ на рассматриваемые экклезиологии как Вольфа так и Зизиуласа необходима актуализация идей Ареопагитского корпуса как неотъемлемого источника святоотеческой традиции и мысли. В особенности это касается «Церковной иерархии» как идеологического обоснования критики анти-иерархических протестантских концепций и «Божественных имён» как базы для коррекции терминологии Зизиуласа.

6. И Вольф, и Зизиулас согласны в том, что Церковь представляет собой одновременно одно Божественное Лицо (у Вольфа – Святой Дух, у Зизиуласа — Христос) и многие человеческие личности. Вольф утверждает, что личность предшествует когнитивному индивидуальному акту веры, чем нивелируется сакраментальное измерение Церкви. Зизиулас говорит о превращении биологической ипостаси в личность по вере Церкви, в связи с чем возникает проблема теоретической невозможности отпадения и неискупленности личности. Разрешение поднимаемых в полемике вопросов экклезиологии зависит от решения вопросов персоналистской антропологии.

7. Среди большинства православных исследователей полемики наибольшее внимание обращает на себя тема ипостасного отождествления Христа и Церкви, которую Зизиулас использует для преодоления протестантского индивидуализма. Актуальной проблемой богословия в этой связи представляется устранить восприятие общения человека с Богом-Отцом в Церкви как потерю его субъективности и своеобразное «клонирование» Христа.

8. И Вольф, и Зизиулас усматривают признак соборности общины в её соответствии эсхатологическому собранию спасённых. Для Вольфа это означает, что ещё не существует абсолютной соборности, и любая поместная церковь

обладает ею лишь в той или иной мере. Тогда как для Зизиуласа эсхатологические взаимоотношения отражаются в отношениях внутри общины, опосредуемых рукоположением и понимаемых реляционно-экстатически. Развитие именно этого иконологического, литургического подхода в богословии Зизиуласа наиболее перспективно в апологетических целях в отношении экуменического тезиса Вольфа.

Степень достоверности положений, выносимых на защиту, определяется:

1) сопоставимостью авторских данных и данных, отражённых в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославию» (документ, принятый на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года), определяющих учения о невидимой церкви, экуменизме и теории ветвей как протестантские;

2) использованием в основе авторских положений о классификации рассматриваемой полемики известных, проверяемых данных православно-протестантского диалога, в частности, с англиканами (совместные заявления Московское 1976 г., Дублинское 1984 г., Кипрское 2006 г. и Буффало 2015 г.), лютеранами (совместные заявления в Дамаске 2000, Осло 2002, Дурау 2004, Братиславе 2006, Пафосе 2008, Виттенберге 2011, Хельсинках 2015), реформатами (совместные заявления в Абердине 1996, Закинтосе 1998, Питтсбурге 2000, Брынковяну 2003, Ливане 2005);

3) использованием в анализе современной практики и обобщенного передового опыта полемики с протестантами;

4) сравнением авторских данных и данных о критической рецепции полемики, полученных ранее по рассматриваемой тематике (архим. Кирилла (Говоруна) 2013-2017, Хилла 2009, 2017, Бидвела 2011, Бортника 2014, Ау 2017, Вонга 2019 и др.)

Апробация результатов

Результаты исследования были частично представлены на семинарах и лекциях во время педагогической практики в Белгородской Православной Духовной Семинарии. Сюда относятся занятия по предмету «Практическое сектоведение» для четверокурсников и факультатив по тому же предмету (всего 22 часа), а также Патрология (2 курс, 18 часов), Основы православной веры (16 часов), Катехизис (36 часов), Святоотеческая письменность (18 часов).

На основе результатов были сделаны публикации в Богословском вестнике МДА⁹⁸, а также в рецензируемом ВАК «Вестнике ПСТГУ»⁹⁹. О результатах работы было доложено на плановых аспирантских кафедральных семинарах в Общецерковной аспирантуре им. свв. Кирилла и Мефодия.

Структура работы

Работа состоит из четырёх глав. Первая глава посвящена историческому контексту полемики. Документ Юбилейного Архиерейского Собора 2000 г. «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» помогает сориентироваться в отношении учения о невидимой церкви, экуменизма и теории ветвей, возникших в XVI, XVIII и XIX вв. соответственно. Непосредственным источником, повлиявшим на экклесиологию Вольфа в XX в., является эгалитаризм Юргена Мольтмана. Мы обращаемся к уточнению терминов и понятий экклесиологической протестантской традиции, на основе которой возникает критика Вольфа. Вторая глава посвящена рассмотрению контекста, современного данной полемике, как она располагается на фоне других ведомых по экклесиологии дискуссий – как официальных на мировом уровне, так и неофициальных. Мы разбираем аргументы и контраргументы обеих сторон,

⁹⁸ Ситало А. Критика Мирославом Вольфом экклесиологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Богословский Вестник 2016. № 22–23 (Вып. 3–4). С. 298–320; Его же. Обзор современной православно-протестантской полемики. Экклесиология // Богословский Вестник 2018. № 31 (Вып. 4). С. 35–62.

⁹⁹ Его же. К истокам протестантской экклесиологии: невидимая церковь, экуменизм, теория ветвей // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Религиоведение 2017. Вып. 70. С. 28–44.

рассматриваем дальнейшие перспективы. Третья глава посвящена собственно разбору полемики Зизиуласа и Вольфа. Мы выделяем четыре направления критики протестантов со стороны Зизиуласа и семь направлений, по которым ведётся критика Вольфом, а также ответ митр. Иоанна по трём темам. Четвёртая глава содержит примеры оценки дискуссии во вторичной богословской литературе авторов всех конфессий. В Заключении мы оцениваем тенденции, задаваемые данной полемикой, и проблемы, которые она ставит перед современным богословием.

Так как работа представлена на защиту в православном учебном заведении с православной точки зрения, в ней отсутствует часть, посвящённая развитию православной экклезиологии. Классическая богословская направленность работы подразумевает, что догмат о Церкви обладает свойством неизменяемости и не подлежит по своей сути развитию с течением времени.

Полемику между Вольфом и Зизиуласом можно рассматривать как диспут между представителем православного и протестантского богословия, а можно как обмен мнениями двух крупных экуменических богословов. В зависимости от ракурса возможен различный контекст. Какое место занимает проблематика данного диалога в ряду современных межцерковных решений — это тема второй главы. В первой главе нашей работы мы сначала обратимся к темам, которые всегда будут предопределять межконфессиональное противоречие между православными и протестантами в рамках экклезиологии.

Протестантская критика католической Церкви, своеобразно трактовавшая всеобщее священство, была изначально направлена против иерархической структуры организации. В XVII веке протестанты, как сказано в «Послании Восточных патриархов о Православной вере» 1723 г., «разглашают, что Восточная Церковь разделяет с ними сие заблуждение». Присутствие в Православной Церкви иерархического священства не перестаёт быть для них главным камнем преткновения, в том числе и сегодня, в ходе экуменического диалога. Протестантская реформация, помимо известных принципов превосходства Писания над Преданием и веры над делами имела в качестве своей движущей силы идею превосходстве всеобщего священства верующих над ordiniрованным священством¹⁰¹. Развитие этого «церковного принципа» можно исторически проследить как реакцию на западные экклезиологические искажения и как постепенное оформление уникальных протестантских экклезиологических идей. В нашей статье «К истокам протестантской экклезиологии: невидимая церковь, экуменизм, теория ветвей» на основе документа «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» была проделана попытка

¹⁰⁰ В данной главе в изменённом виде представлены основные положения статьи Ситало А. К истокам протестантской экклезиологии: невидимая церковь, экуменизм, теория ветвей // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Религиоведение 2017. Вып. 70. С. 28–44.

¹⁰¹ Kahnis K. F. A. Über die Principien des Protestantismus. Leipzig, 1865. S. 52 seq.

такого исследования. В данном документе впервые на высоком церковном уровне даётся оценка этим концепциям, что помогает выявить в любой протестантской модели те или иные характерные черты и сориентироваться в направлении их православной критики. С другой стороны эти учения, появившиеся в XVI, XVIII и XIX вв. можно считать базовыми, а их выявление в богословском построении будет одновременно указанием на исторический контекст их возникновения. В данной главе путём изучения выявленных базовых протестантских эклезиологических принципов мы проясним позицию Вольфа, в чём она испытывает влияние «традиции», чтобы затем указать её новшества.

1.1. Учение о невидимой церкви

Учение о невидимой церкви утверждает, что, «несмотря на исторические разделения, принципиальное, глубинное единство христиан якобы нарушено не было», и оно по-прежнему существует поверх деноминационных барьеров. Видимым ему мешает стать несовершенный уровень человеческих отношений¹⁰².

Лютер впервые употребил термин «невидимая» (*invisibilis*) по отношению к Церкви в своих лекциях в Виттенбергском университете по посланию к Галатам (на стих 5:19 «дела плоти известны...»): «В таком случае мы справедливо исповедуем в Символе¹⁰³, что мы верим в Церковь святую. Ибо она невидима [*invisibilis*]¹⁰⁴, «пребывает в Духе, в “неприступном” месте (1 Тим. 6:16), отчего святость её увидеть нельзя. Бог прячет ее, скрывая её под нашею слабостью, грехами, заблуждениями, под различными проступками и видами распятия так, что она вообще не очевидна для нашего восприятия». Всякий, думающий иначе, по Лютеру, «полностью извращает статью вероисповедания: “Верую в святую

¹⁰² Основные принципы... С. 804-805.

¹⁰³ Имеется в виду Апостольский Символ.

¹⁰⁴ Luther M. 2. Galatervorlesung (cap. 5—6) 1531 // WA 40. Hgb. 2. Weimar, 1914. S. 106.

Церковь», — он подменяет слово “верую” словом “вижу”»¹⁰⁵. Итак, невидимость Церкви, по Лютеру, неразрывно связана с её святостью. Он приходит к этому убеждению, основываясь на наименовании «святыми» всех верующих христиан¹⁰⁶. Если, во-первых, святые все верующие; во-вторых, не видно человеческому взгляду, поистине ли человек верит или лицемерит; следовательно, все, составляющие святую Церковь, не обнаружимы. Можно заключить, что познаваемость верных по плодам и неприступность света, к которому они приближаются, входят у Лютера в неразрешимое противоречие.

Лютер заявлял, что не считает православных ни схизматиками, ни раскольниками¹⁰⁷. Тюбингенские богословы во главе с Филиппом Меланхтоном после папского опровержения их исповедания пытались наладить отношения с Православной Церковью. Они вели переписку, представляя в примирительном ключе, что взаимные расхождения не являются существенными, утверждая, что обе стороны сохранили апостольскую веру. Патриарх Константинопольский Иеремия II Транос, известный тем, что даровал Русской Церкви автокефалию и осудил календарные нововведения Рима, в своих трёх посланиях дал обстоятельный ответ с позиции святоотеческого православного богословия на ранние протестантские взгляды, изложенные в Аугсбургском исповедании веры. Из тех посланий, а также из последующих посланий Восточных патриархов и дискуссии на современном этапе видно, в чём их ошибочность.

Учение Цвингли о «невидимой церкви» содержится в написанном в 1531 г. «Кратком и ясном изложении христианской веры...»: «невидимая [церковь], как учит Павел, это та, которая сходит с небес [quae coelo descendit], то есть, будучи просвещена Духом, познаёт и охватывает Бога. К этой Церкви принадлежат все верующие во всем мире. И она называется невидимой не потому, что верующие невидимы, а потому, что для человеческого глаза не очевидно, кто верит.

¹⁰⁵ Luther. Op. cit. S. 106.

¹⁰⁶ Ibid. S. 103.

¹⁰⁷ Der authentische Text der Leipziger Disputation, 1519: aus bisher unbenutzten Quellen / Hrsg. O. Seitz. B., 1903. S. 88.

Верующие известны только Богу и себе самим»¹⁰⁸. Заметим, что при использовании того же объяснения, что и Лютер, Цвингли цитирует другой священный текст: ап. Павел в 1 Фес. 4:16 говорит: «Сам Господь... сойдёт с неба» (*descendet de celo*); о «граде Бога», «Новом Иерусалиме» «нисходящем с неба» (*que descendit de celo*) сказано у ап. Иоанна Богослова (Откр. 3:12), а также Откр. 21:2,10. Но во всех случаях идёт речь об эсхатологическом собрании верующих, что в данном случае не даёт разъяснения о соотношении с нашим временем.

Цвингли своим прогрессивными гуманистическими взглядами на членство в невидимой Церкви опередил время, включив в неё всех благочестивых некрещёных и детей, которые немедленно спасаются благодатью Христа при рождении, так как категория неверия у него связана непременно с отказом в ответ на проповедь Евангелия (Ин. 3:18)¹⁰⁹. Мы видим здесь доведение до противоположной крайности представления о том, что в вне Римской церкви нет спасения¹¹⁰.

Наиболее чёткое учение о невидимой церкви связано с учением Кальвина в «Наставлениях в христианской религии»¹¹¹, в котором он специфически толкует цитату из послания к Тимофею «твёрдое основание Божие стоит, имея печать сию: “познал Господь Своих”» (2 Тим. 2:19)¹¹². Он постоянно повторяет, что одному лишь Богу (вопреки папству) принадлежит привилегия и должно быть позволено [*permittenda*] знать Свою Церковь, основание которой формирует Его тайное избрание¹¹³. Те же, которые хотя «охватывают число избранных в мысли и намерении»¹¹⁴, но право осуществлять единство оставляют за папой,

¹⁰⁸ Zuingli H. *Christianae fidei expositio* // *Huldrici Zuinglii opera*. Turicum, 1841. Т. 4. Turicum, 1841. P. 58.

¹⁰⁹ Шафф Ф. *История Христианской Церкви*. СПб., 2009. Т. 8. С. 119.

¹¹⁰ Ситало. *К истокам протестантской экклесиологии...* С. 30.

¹¹¹ «Необходимо верить Церкви, невидимой для нас, заметной лишь очам Божиим» («*Nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam Ecclesiam credere necesse est*»). *Calv. Inst. IV 1. 7.*

¹¹² Ср. Второе гельветическое исповедание (*Confessio Helvetica posterior*. С. XVII.15 // *Schaff. Op.cit.* P. 276): «Церковь может быть названа невидимой... потому что она известна только Богу».

¹¹³ *Calv. Inst. IV 1. 2, 8.*

¹¹⁴ *Ibid.* 1. 2.

присвоившим «то, что принадлежит лишь одному Богу»¹¹⁵, по Кальвину, лишают себя надежды спасения и объединения с другими членами под главой Христа. Как показывает история, этот догматизм в отрицании служения единству, употребление Мф. 18:20 в обоснование значения малых собраний и особое представление о вселенскости церкви сыграли важную роль в развитии протестантской экклесиологии, в частности у Вольфа.

Мирослав Вольф в своей работе обращается к традиции «первого баптиста» и сепаратиста (separationist) Джона Смита (1554—1612), которого считает «голосом традиции Свободных церквей»¹¹⁶. Насколько верным можно считать это утверждение, мы увидим, когда будем проводить обзор критической работы Бидвела¹¹⁷. Здесь же обратимся к тому, как у самого Смита выражено учение о невидимой церкви. Вольф цитирует единственное место в его известных работах, которое мы обозначим (3):

(3) «Соборная церковь — это собрание избранных. Ин. 17. 20, и она невидима, Кол. 1. 20»¹¹⁸.

Тяжело реконструировать понимание Смитом Кол. 1:20 («и чтобы посредством Его примирить с Собою всё, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное»). Смит воспринимает невидимость церкви как данность, не говорит о том, что *именно* привело его к выводу о невидимости церкви, и нигде далее к этому месту он не обращается. Впрочем, можно догадываться, что здесь он хочет акцентировать внимание на выражении «земное и небесное».

¹¹⁵ Calv. Inst. IV. 7. 25.

¹¹⁶ Volf. After Our Likeness... P. 23.

¹¹⁷ Bidwell K. J. «The Church as the Image of the Trinity». A Critical Evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model. Eugene OR, 2011. См. 4.4.1.

¹¹⁸ Smyth J. The works of John Smyth / Ed. W. T. Whitley. Cambridge, 1915. P. 251. См. Volf. After Our Likeness... P. 270.

Труд Смита «Принципы и суждения касательно видимой Церкви» представляет собой конспект библейских адресов по каждой баптистской догме. Например, рассмотренное нами выше высказывание (3) предваряют следующие:

(1) «Человек может быть членом видимой церкви и не быть членом Соборной Церкви. Ин. 17, 12, Быт, 4, 11, Евр. 12, 17, 2 Цар. 7, 15» и

(2) «Человек может быть членом Соборной Церкви и не быть членом видимой церкви 3 Цар. 14, 13. Откр. 18. 4. Рим. 11. 4. 3 Цар. 19, 18»¹¹⁹

Учение о Соборной невидимой Церкви у Смита исчерпывается этими тремя высказываниями. При этом Смит утверждает: «Каждый обязан совестью принадлежать некоторой видимой церкви, установленной согласно данному истинному порядку. Мф. 7, 13. Откр. 18, 4»¹²⁰. То, что член невидимой церкви должен обязательно принадлежать той или иной истинной видимой церкви, не входит в противоречие с (2), так как, начиная с этого высказывания и далее, по смыслу речи он говорит о произвольной видимой церкви, к которой христианин может как принадлежать, так и не принадлежать. Почти все приведённые в виде ссылок библейские цитаты в высказывании (2) указывают на отделение от собрания идолопоклонников, которое видимой церковью назвать можно только в очень широком смысле, в контексте «церкви лукавствующих» (Пс. 25:5). Очевидно, Смит оправдывает в данном месте отделение верующих от официальной видимой церкви (Англиканской или Римо-католической).

Итогом развития учения о невидимой церкви можно назвать её определение, закреплённое в Шотландском¹²¹ и Вестминстерском исповедании 1647 г. Невидимая церковь «состоит из полного числа избранных — всех тех, кто был, есть и будет собран воедино под Христом, своим Главой, и является Его

¹¹⁹ Smyth. Op. cit. P. 270.

¹²⁰ Ibid. P. 267.

¹²¹ Шотландское исповедание веры (Confessio Scotica. С. XVI // Schaff. Op. cit. P. 459): «Эта церковь невидима, известна только Богу, Который один знает, кого Он избрал, и включает в себя и (как уже сказано) избранных, которые уже отошли (обычно называемых, церковь торжествующая), и тех, кто еще живет и борется против греха и Сатаны, и тех, которые будут жить после».

невестой, Его телом и Его полнотой, наполняя все во всем»¹²². Однако, как мы можем видеть из определения, то, что называется невидимой церковью, не просто невидимо, оно не существует, хотя и находится в предведении у Бога, но появится и будет существовать лишь перед концом света, перейдя от Царства благодати к Царству славы. Невозможно войти в это эсхатологическое собрание, не принадлежа Церкви, которая видима. По поводу последнего утверждения мнения протестантов разнятся, включая определения того, что такое видимая Церковь, так как «Реформация вынуждена была оградить свое собственное церковное здание внешними признаками и, таким образом, придать ему ту видимую форму, которую она столь усердно отвергала»¹²³, но уже совершенно в ином виде.

1.2. Экуменизм

Инославное представление о вселенскости («экуменизме»), при котором «ни одна из ныне существующий конфессий, или деноминаций, больше не может претендовать на то, чтобы в полном смысле именоваться «Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью», отмеченное в документе об отношении к инославии¹²⁴, имеет своим корнем проект графа Николая Людвига фон Цинцендорфа (1700—1760 гг.) «Единство братьев» (Unitas Fratrum) по защите (Herrnhut — Гернгут, Господня защита) гонимых течений лютеран, реформатов, пиетистов и др. в Германии. По выражению Карла Барта, Цинцендорф был «первым настоящим, т. е. всем своим существом, экуменистом, как мыслящим, так же и говорящим»¹²⁵. Он первый употребил термин «экуменический» в

¹²² The Westminster Confession of Faith. A.D. 1647. Ch. 25 / Ed. S.W. Carruthers // The Confession of Faith of the Assembly of Divines at Westminster. London, 1946. P. 20.

¹²³ Васечко В., прот. Сравнительное богословие. М., 2012. С. 80–81.

¹²⁴ Основные принципы... С. 819.

¹²⁵ Перевод мой. «Vielleicht auch der erste echte, d. h. ganz von der Sache aus denkende und redende Ökumeniker». Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Biel, 1953. S. 763.

современном смысле¹²⁶, что значит переступающий не только через границы стран, народов, но и конфессий.

Замысел Цинцендорфа не только оказался в 1727 г. плодотворным в Германии, стал основой для Генеральных Синодов в Пенсильвании в 1742 г. (первая экуменическая конференция в мире¹²⁷), но и оказал особое влияние на историю Российской империи того времени. Как был убеждён Цинцендорф, Русская Православная Церковь созрела для реформации¹²⁸. Период в с 1735 по 1740 гг. считался в Лифляндской губернии временем пробуждения¹²⁹ благодаря тому, что надконфессиональное «богословие сердца», призывающее к братанию, и харизматические выступления Цинцендорфа в Риге в 1736 г. способствовали возвращению чувства собственного достоинства латышам и эстонцам, попавшим по Ништадтскому миру 1721 г. в подчинение Российской империи. В 1742 г. в этой области произошло восстание крепостных крестьян, которое с трудом было подавлено. В результате в 1743 г. правительство в лице императрицы Елизаветы Петровны запретило гернгутерам въезд и духовную деятельность в России, заключив в тюрьмы их пасторов и миссионеров, а самого Цинцендорфа, который из Америки вторично приехал в Ригу, арестовало и выслало обратно в Германию.

Мы приводим эти исторические данные, чтобы показать, что соприкосновение экуменизма и Православной Церкви имеет более чем двухвековую историю. Уже через 20 лет после смерти Цинцендорфа Екатерина II издаёт манифест о приглашении иностранных колонистов на поселение в Россию. При посредничестве влиятельных при дворе графов Чернышевых и советника Ф. Кёлера, которые частным образом приглашали братьев на поселение в свои имения, завязались переговоры и прямые контакты правительства с Братской общиной, в результате которых императрица передала им приглашение переселиться в Россию. В результате дарования переселенцам прав даже более

¹²⁶ Neuner P. Kleines Handbuch der Ökumene. Düsseldorf, 1984. S. 12.

¹²⁷ Zimmerling P. Gott in Gemeinschaft — Zinzendorfs Trinitätslehre. Hildesheim, 2002. S. 265.

¹²⁸ Teigeler O. Die Herrnhuter in Russland: Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten. Göttingen, 2006. S. 19.

¹²⁹ Ibid. S. 160.

выгодных, чем у коренного населения, некоторые дворяне просили их в качестве награды за службу «записать в немцы». А ещё через 10 лет после издания закона о терпимости всех вероисповеданий, запрещающего православному духовенству вмешиваться в дела других конфессий, гернгутеры смогли беспрепятственно воплощать свои религиозно-общинные принципы. Они основали самую известную в России немецкую колонию Сарепта-на-Волге, получив от государства ссуды, земли и гарнизон при условии, «чтоб они, в свою в России бытность, никого из подданных... ни под каким видом, в силу указов, своей секты учить и в оную совращать отнюдь не могли»¹³⁰.

В 1740 г. греческий патриарх Неофит VI не дал гернгутерам просимую рекомендацию. Община прекратила свою деятельность в 1892 г. решением гернгутской дирекции в связи с запретом на миссию среди язычников-калмыков, секуляризацией и с тем, что «очень многие, — по свидетельству Костомарова, — нажившись, выходили из братства, заводили себе торговлю по разным городам, а иные уезжали за границу»¹³¹. В книге О. Тайгелера «Гернгутеры в России: цель, охват и плоды их деятельности»¹³² содержится более подробный рассказ о пребывании гернгутеров в Российской империи, о письме Графа Цинцендорфа Правительствующему Синоду, о встрече и попытке подкупа Константинопольского Патриарха посланником Цинцендорфа Арвидом Градиным, о встрече с архиепископом Симоном (Тодорским), духовником Елизаветы Петровны, который в свою очередь стал переводчиком на русский язык книги «Об истинном христианстве» пиетистского писателя Иоанна Арндта.

Таков исторический фон развития экуменизма и взаимодействие его с Православием задолго до первых экуменических съездов XX в. Однако вернёмся к вероучительной стороне вопроса. Понятие христианской ойкумены у Цинцендорфа связано с понятием о диаспоре, то есть рассеянии истинных

¹³⁰ Доклад Синода о дозволении братьям гернгутерам селиться в России. 22 декабря 1763г. // Русская старина, 1878. — Т. 23. — С. 712–713.

¹³¹ Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография. Киев, 1990. С. 520.

¹³² Teigeler O. Die Herrnhuter in Russland: Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten. Göttingen, 2006.

христиан по различным конфессиям: «Великому Пастырю стада принадлежит собственное право иметь большую диаспору по всей ойкумене христианства»¹³³. Цинцендорф развивает идею о «способах воспитания» (τρόπος παιδείας) разных конфессий, как божественных методах руководства. Каждая из конфессий имеет особый дар, который может предложить миру, своё особенное восприятие Христа, особую драгоценную мысль Бога, которую не может хранить ни одна другая конфессия¹³⁴. Таким образом, множество и многообразие конфессий содержит в себе красоту невидимой церкви, которая блесит в них, как кристалл, различными красками¹³⁵. Цинцендорф видит своей главной задачей организацию локальных общин, в которых он стремится «составить заговор»¹³⁶ с подобными себе по духу людьми. Все конфессии, которые в качестве сердцевины своей веры имеют распятого и воскресшего Иисуса Христа, имеют через свой «тропос» гражданство в Братстве. Идея о тропосах представляет собой теоретический базис, на основе которого Братство, состоящее из представителей разных конфессий, должно было стать образцом для других конфессий-церквей. При этом конфессии не отменяются, напротив, нужно «на более высоком уровне», во всеобщем личном объединении с Иисусом Христом, прийти к единению¹³⁷.

В Америке попыткой практического воплощения этих идей можно считать проведение Генеральных Синодов 1742—1747 гг., по отношению к которым даже

¹³³ Перевод мой. Jungerhausdiarium (JHD) 25.9.1758. Цит. по: Zimmerling P. Gott in Gemeinschaft — Zinzendorfs Trinitätslehre. Hildesheim, 2002. S. 266.

¹³⁴ Vogt P. Nicholas Ludwig von Zinzendorf (1700—1760) / Ed. C. Lindberg // The Pietist Theologians. An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Padstow, 2005. P. 216.

¹³⁵ Zimmerling P. Erneuerung der Theologie durch den älteren Pietismus / F. Lüdke, N. Schmidt, Hg. // Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor. Berlin, 2010. S. 81.

¹³⁶ «Наша основная задач — прежде всего со всеми детьми Божьими всего мира стать товарищами, и если бы в Царство Спасителя были бы взяты 150 религий, каждая из которых суверенна сама по себе, и если бы только все в целях Спасителя с ними составили заговор [konspirieren] и таким образом любили бы друг друга, кому бы это было милее, чем нам!». Перевод мой. Jungerhausdiarium (JHD) 18.9.1753. Цит. по: Zimmerling. Gott in Gemeinschaft... S. 266.

¹³⁷ Zimmerling. Gott in Gemeinschaft... S. 265.

применяли термин «экуменические»¹³⁸. Во время этих синодов в своём дневнике в толковании на Мф. 13:24—30 о пшенице, которую Спаситель повелевает убрать в Свою житницу, Цинцендорф пишет: «Так мы называем невидимую церковь. Она — Одно, всякий раз не замечаемое, на тысячи миль распростёртое, но через невидимый конус так часто, как это угодно святой Троице, в некотором центре (проекции) перед Ней располагающееся духовное Тело, чей Глава — Христос. Двое или трое от Него вместе составляют церковную систему в миниатюре; а вся диаспора — видимую экуменическую [öcumenische] церковную форму не прежде того момента времени, прелюдию к которому видел Иоанн»¹³⁹. Данная цитата представляет идею о невидимой церкви в эсхатологическом контексте: когда наступит время сбора пшеницы, тогда вся диаспора истинных верующих, рассеянных по всем конфессиям христианства, представит собой экуменическую церковнообразную форму, подобно тому, как собранные во имя Христова двое или трое сейчас, в наше время, представляют собой Церковь в протестантском понимании.

Экуменическая программа Вольфа, являясь явным продолжением инициированных при непосредственном содействии Цинцендорфа межконфессиональных контактов, неявно основывается на тех же самых принципиальных положениях, что и первый экуменизм. Как тогда, эти идеи знаменуют переход от преследований к толерантному сосуществованию, так и сегодня, тезис Вольфа претендует на примирение и обеспечение равного представительства эклизиологических моделей Свободных церквей в богословском диалоге в пределах тринитарной парадигмы.

¹³⁸ Reichel L. The Early History of the Church of the United Brethren, (Unitas Fratrum) Commonly Called Moravians, in North America. Nazareth, PA, 1888. P. 223.

¹³⁹ Перевод мой. «Das nennen wir die unsichtbare Kirche. Die ist Ein, allemal ungesehener, auf tausende von Meilen distanter, aber durch einen unsichtbaren Conum, so oft es der heiligen DreyEinigkeit beliebt, in Einem point de vue vor Jhr situirter geistlicher Leib, dessen Haupt Christus ist. Zwey oder drey davon zusammen machen ein Kirchen-Systeme en mignature; die ganze Diaspora aber nicht ehe eine sichtbare öcumenische Kirchen-Form, bis zu dem Zeit-Punct, davon Johannes das Vorspiel gesehen hat». Zinzendorf N. Reden über die vier Evangelisten. Barby, 1767. Bd. 2. S. 936–937.

Выше шла речь о видении Иоанна Богослова «великого множества людей... в белых одеждах» (Откр. 7:9).

1.3. Теория ветвей

Теория ветвей утверждает нормальность и даже провиденциальность существования христианства в виде отдельных «ветвей»¹⁴⁰. Основатель этой теории англиканский дьякон Уильям Палмер развивал её в антипротестантской полемике, доказывая то, что Церковь не является невидимой¹⁴¹. Он указывал строго три ветви: Православную Восточную Церковь и Церковь Западную, которая, в свою очередь, разделяется на континентальную и британскую¹⁴². Несмотря на факт взаимного отлучения епископов этих церквей он доказывал их действительность. Следствием этого было его следующее размышление: если епископ какой-либо ветви «предпримет привлечь христиан, принадлежащих к двум другим, и составить из них конгрегацию, согласную с его образом мысли, тем самым превращая расхождения в существенные вопросы веры [making points of difference points of essential faith], то такие новые конгрегации мы объявляем схизматическими»¹⁴³. Эксклюзивность Православной Церкви, которая проявляется в практике Православной Церкви присоединять латинян и англикан как еретиков, чуждых ей, Палмер и его единомышленник кардинал Ньюмен считали проявлением донатизма и люциферианства¹⁴⁴.

Несмотря на антипротестантскую полемику её автора, «теории ветвей» стали придерживаться те деноминации, которые изначально не входили в число заявленных трёх. Во-первых, это касается методистов¹⁴⁵, заявляющих о сохранности у себя апостольского преемства¹⁴⁶. Во-вторых, многих современных протестантов, которые сумели инкорпорировать «теорию ветвей» в своё учение о

¹⁴⁰ Основные принципы... С. 805.

¹⁴¹ Palmer W. A Treatise on the Church of Christ. NY, 1841. Vol. 1. P. 30.

¹⁴² Idem. Notes of a Visit to the Russian Church in the Years 1840—1841. L., 1882. P. 354—355.

¹⁴³ Ibid. P. 354—355.

¹⁴⁴ Ibid. P. ix, 366; Idem. A Treatise... P. 288.

¹⁴⁵ Методисты вышли из англиканства примерно в то же время, что и кардинал Ньюмен, то есть в 1844 г.

¹⁴⁶ The Oxford Handbook of Methodist Studies / Ed. W. J. Abraham, J. E. Kirby. Oxford, 2009. P. 420.

невидимой церкви, против которой изначально она создавалась У. Палмером. Об этом уже в начале XX в. свидетельствует католический священник Адриан Фортескью: «теория ветвей, к которой мы так близки в Англии, действительно является общей для всех протестантов. Каждая протестантская секта считает себя не всецелой вселенской Церковью Христа, а её частью, хотя, конечно, всегда самой чистой и наиболее апостольской. Единственной особенностью англиканской формы этой теории является исключительность, с которой они кроме себя не признают ветвью ни одну протестантскую организацию»¹⁴⁷.

Как получилось так, что теория ветвей была взята на вооружение противником традиционного понимания апостольского преемства, можно объяснить изъяном теории, не принявшей во внимание исторический факт отсутствия вероучительного согласия и, как следствие, евхаристического общения между «ветвями». «Теория ветвей» оказалась устойчивой к размытию самого понятия апостольского преемства у евангелистов до минимального требования правильного преподавания Таинств и апостольской проповеди Слова. Она претерпевает различные модификации в протестантской среде, становясь обоснованием в том числе экуменического движения. Различные церкви могут выступать как ветви, как сестры, как части одного Тела, например, лёгкие, которым Дух Святой даёт различные уникальные дарования, которых нет у других. Те же аргументы, которые использовал Палмер для обоснования своего права участвовать в Таинстве Православной Церкви, используются для обоснования интеркоммуниона, но уже на более низком уровне. Это мы видим у Вольфа в его критерии конфессиональной открытости и негативной характеристике еклезиологической эксклюзивности.

¹⁴⁷ Fortescue A. The Orthodox Eastern Church. London, 1908. P. 366.

1.4. Эгалитаризм Юргена Мольтмана

Если проанализировать взятый нами за основу документ Юбилейного Собора, то можно усмотреть в нём четвёртое доктринальное определение: «Православная Церковь не может признавать “равенства деноминации”»¹⁴⁸. Идея равенства деноминаций, тесно связанная с остальными протестантскими концепциями в то же время является проявлением более глубокого богословского принципа равенства, которое называется «эгалитаризм».

В данной части мы будем рассматривать эгалитарные построения богословия Юргена Мольтмана, научного руководителя Мирослава Вольфа, преимущественно в интересующем нас эклезиологическом контексте. Вместе с тем они тесно связаны с его теологией надежды, его вариантом теологии освобождения и социальной моделью Троицы. Следует отметить, что Мольтман не является представителем «христианского эгалитаризма» в его антропологическом понимании, но, безусловно, повлиял на его развитие в последнюю четверть XX века. Для Мольтмана, вдохновлённого марксистским философом Эрнстом Блохом, важно освобождение угнетённых от угнетателей с точки зрения надежды на примирение одних с другими.

Идея промыслительного разделения на различные ветви христианства находит развитие в XX веке особым образом. Как мы видим, следствия из модифицированной теории ветвей вызывают в конгрегациях стремление к взаимообучению и объединению, что проявляется в возникновении масштабного экуменического движения, включающего деноминации, в определённой степени равно имеющие свои богословские традиции, признание права придерживаться которых приводит к любопытным следствиям. Если верно, что со всеми, кто воспринимает Христа как Спасителя, должно быть межконфессиональное объединение, иными словами, имя Христово может служить оправданием

¹⁴⁸ Основные принципы... С. 805.

разделению по вероучительному измерению христианской «ойкумены» (деноминационные богословия), то почему оно не может служить оправданием разделению по другим измерениям той же «ойкумены», например, по странам (континентальные богословия), по народам (например, «афроамериканское богословие»), по возрастам, по полу («феминистское богословие»), и даже по иным искусственно вводимым в общество, измерениям, например, по гендеру? Эти «богословия» могут друг другу по сути противоречить, но главное, что они говорят о Христе, и такое «единство» должно считаться нормальным в современном экуменическом движении.

Готовность выйти за рамки своей традиции и учиться у других, даже неверующих, с определённым успехом реализовалась в жизни Юргена Мольтмана (род. 1926), немецкого богослова-реформатора. Вот как он пишет в своей автобиографии: «Я критически хотел разрешить наивный само-центризм мышления. Конечно, я европеец, но европейское богословие больше не обязано быть *европоцентричным*. Конечно, я мужчина, но моё богословие в своём акценте может не быть *андроцентричным*. Конечно, я живу в стране так называемого Первого мира, но моё богословие вследствие этого не обязано отражать идеи верхушки и должно сделать так, чтобы услышали голос угнетённых»¹⁴⁹. Свою миссию Мольтман видит в том, чтобы примирить угнетённых и угнетателей, поддержав богословие первых и, таким образом, устранив господство одних над другими, обеспечить равные права для всех. Мольтман выступает покровителем не только богословия протестантских неиерархических церквей, но и феминистского богословия, ярким представителем которого является его жена.

Мощным движением, возникшим в середине XX в. как синтез христианского богословия и марксистского социально-экономического анализа, является теология освобождения. В Южной Америке это движение обращает особое внимание на системный грех церковной структуры, рассматривая католическую иерархию как часть того привилегированного класса, который

¹⁴⁹ Moltmann J. A Broad Place: An Autobiography. London, 2007. P. 287.

долгое время угнетал местное население. Мольтман стоит у истоков латиноамериканского течения этого богословия и защищает его право на существования от реакции Римо-католической церкви. Вот как он пишет об этом в своей автобиографии: «бразильский теолог освобождения Леонардо Бофф воспринял мое “социальное учение о Троице” и связал его с латиноамериканским движением базовых общин, чьим лозунгом в то время было “Святая Троица — наилучшая община”»¹⁵⁰.

Что в социальном учении Мольтмана о Троице находит такие симпатии сторонников предпочтительного выбора в пользу бедноты? Воспринимая божественное общение свободным от какого-либо доминирования и подчинения, по мысли Мольтмана, в его богословии «преодолевают монархическое учение о Троице»¹⁵¹. Перихорезис Лиц Пресвятой Троицы конституирует модель для церковного общения, и именно в связи с этим Мольтман отвергает иерархические структуры в Церкви и предлагает программу освобождения согласно модели эгалитарной общины радикальных учеников, готовых служить другим¹⁵²: «я развил социальное учение о Троице, согласно которому Бог — это сообщество Отца, Сына и Духа, чье единство конституировано взаимным пребыванием друг в друге и взаимопроникновением. Если это верно, то тогда мы находим земное отражение этой божественной социальности не в автократии единичного правителя, а в демократическом сообществе свободных людей, не в господстве мужчины над женщиной, а в равной взаимности, не в церковной иерархии, а в церкви содружества»¹⁵³.

Свое представление о перихорезисе Лиц Пресвятой Троицы Мольтман заимствует из православного учения и делает его своеобразным ключом к

¹⁵⁰ Moltmann. A Broad Place... P. 231.

¹⁵¹ Munteanu D. Dumitru Staniloae's Influence on Jürgen Moltmann's Trinitarian and Ecological Theology // International Journal of Orthodox Theology. Vol. 6. N. 4, 2015. P. 46, 48.

¹⁵² Hovorun C. Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness. NY, 2015. P. 127.

¹⁵³ Moltmann J. Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. Minneapolis, 1993. P. vi–vii. Цит. по: Bidwell K. J. «The Church as the Image of the Trinity». A Critical Evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model. Eugene OR, 2011. P. 22.

решению всех проблем, хотя на деле в некоторых случаях он их больше создаёт. Он признаёт, что именно благодаря ориентации на общинное мышление о божественном перихорезисе он смог выработать свои дальнейшие учения¹⁵⁴. Так, из соображений перихорезиса и отсутствия подчинения между Лицами Пресвятой Троицы Мольтман приходит к выводу о том, что *Filioque* является лишней добавкой, так как «если Святой Дух исходит от Отца, то уже предполагается, что Сын всегда присутствует с Отцом»¹⁵⁵. Вдохновением на такое «тринитарное мышление», как сам Мольтман признаётся, он обязан своему «другу-отцу Думитру Станилоэ»¹⁵⁶ (1903—1993 гг.), выдающемуся православному румынскому богослову, которого называет «наиболее влиятельным и креативным современным православным богословом»¹⁵⁷. Мольтман делает существенный вклад в понимание Православия на Западе, иницируя перевод «Догматического богословия» Станилоэ — «самой лучшей книги по богословию, которую он когда-либо читал»¹⁵⁸.

Перихорезис и межсубъектность Лиц Пресвятой Троицы, учение о которых Мольтман заимствует у Станилоэ, также являются одной из главных тем триадологии Станилоэ, однако отец Думитру приходит совершенно к другим выводам. Раду Бордейану, румынский исследователь экклезиологии Станилоэ, выделяет в его богословии четыре следующих модели отношения Троицы и Церкви. Во-первых, в смысле отражения или аналогии, когда «Святая Троица сама мистически отражается в троекратном царстве небесной и церковной иерархии и их делах»¹⁵⁹. Во-вторых, Церковь как образ, икона Троицы, и одновременно образ всего космоса. Верные в Церкви призваны к любви по образу совершенной любви в Троице и становятся Ею по благодати. Церковь — это

¹⁵⁴ Munteanu. Op. cit. P. 46–47.

¹⁵⁵ Moltmann. A broad place... P. 87.

¹⁵⁶ Idem. In der Geschichte... S. 5.

¹⁵⁷ Staniloae D. Orthodox Dogmatik // Öcumenische Theologie. 1985. Bd. 1. S. 10

¹⁵⁸ Munteanu D. Op. cit. P. 31.

¹⁵⁹ Цит. по: Bordeianu R. Filled with the Trinity. The Contribution of Dumitru Staniloae's Ecclesiology to Ecumenism and Society // Journal of Eastern Christian Studies. 2010. Vol. 62 (1—2). P. 57.

инструмент и откровение Троицы в мире¹⁶⁰. В-третьих, Церковь — это третье Таинство Троицы. Первое — сотворение мира, второе — Боговоплощение, а третье — как продолжение второго, Тело Христово¹⁶¹. В-четвертых, Церковь — Единство, включающее в себя множество обоживаемых по благодати членов Тела Христова¹⁶². Следствием последнего является то, что внутрицерковные взаимоотношения таковы же, как и внутритроичные (в смысле усыновления, отцовства, освящения)¹⁶³. Так как человечество поднято до «вечного общения со Святой Троицей», Троица представляет «структуру совершенной общины»¹⁶⁴.

Как хорошо иллюстрирует первая модель взаимоотношения Троицы и Церкви у Станилое, перихорезис Лиц Пресвятой Троицы, упоминание о котором мы впервые встречаем в Ареопагитском корпусе, не является препятствием для осуществления иерархий (ветхозаветной, небесной и церковной — учение о которых подробно развивается в том же корпусе). Более того, на основе святоотеческого материала о. Думитру развивает представление о трёх священствах: природном, всеобщем и рукоположенном¹⁶⁵. Природное священство — представление о роли человека по отношению ко всему творению, которое он призван привести в единство — одна из известных тем в богословии прп. Максима Исповедника¹⁶⁶. Всеобщее священство мирян в Церкви (1 Петр. 2:5—9, Откр. 5:9—10) является результатом причастия всех верных священству Христа¹⁶⁷. Наконец, рукоположенное священство, действуя во имя (*in nomine Christi*), от Лица Христа (*in persona Christi*) и от лица Церкви (*in persona ecclesiae*), осуществляет видимое присутствие невидимого служения Христа¹⁶⁸. Такой взгляд

¹⁶⁰ Bordeianu. Filled with the Trinity... P. 59–63.

¹⁶¹ Ibid. P. 64–65.

¹⁶² Ibid. P. 65–66.

¹⁶³ Ibid. P. 67–71.

¹⁶⁴ Цит. по: Ibid. 69.

¹⁶⁵ Bordeianu R. Priesthood Natural, Universal and Ordained: Dumitru Staniloae's Communion Ecclesiology // Pro Ecclesia. 2010. Vol. XIX, No. 4. P. 405–433.

¹⁶⁶ Ibid. P. 407–411.

¹⁶⁷ Ibid. P. 411–417.

¹⁶⁸ Ibid. P. 417–424.

может оказаться очень важным для экуменической дискуссии. Он может дополнить протестантское богословие, сконцентрированное вокруг священства внутри Церкви, измерением за границами Церкви, а также католическое богословие — значением освящения творения рукоположенным священством¹⁶⁹.

Диалогу между богословием Мольтмана и Православием посвящена отдельная работа¹⁷⁰. Как показывает автобиография самого Мольтмана, православные идеи были им частично восприняты. В 1978 г. Мольтман работал с Думитру Станилоэ над проектом экуменической доктрины о Троице без *Filioque*, что приводит его к представлению об общении как центральном положении триадологии вопреки западному психологическому уклону¹⁷¹. Однако первым толчком к богословию имманентной Троицы и общества без классов и каст была встреча на конференции в Бангкоке в 1972—1973 гг. с индийским миафизитским священником, ставшим впоследствии митрополитом Гееваргезе мар Остатиосом¹⁷². Второй составной частью, определившей дальнейшее направление исследований, является протестантское богословие креста, которое, по признанию самого Мольтмана, он поставил целью свести с православным учением о Троице¹⁷³. Оно имеет своим корнем нетрадиционное акцентирование Божественного свойства крестной страдающей любви, которую являет не только Сын, но и равным образом Отец¹⁷⁴. Такой странный акцент также выглядит, как монофизитское заимствование, так как приписывает Божеству страдания.

Мольтман различает два взгляда на взаимоотношения Божественных Лиц: на уровне становления (конституирования) во Святой Троице, когда Отец является «беспричинной Причиной» Божества, проявляя свойство единоначалия;

¹⁶⁹ Bordeianu R. Dumitru Stailoae: An Ecumenical Ecclesiology (Ecclesiological Investigations). London, 2013. P. 157.

¹⁷⁰ Kireopoulos A. The Dialogue with Orthodox Theology in Ecclesiology of Juergen Moltmann: Trinitarian Theology and Pneumatology as Twin Pillars of Ecclesiology. NY, 2003.

¹⁷¹ Moltmann J. Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte. Gütersloh, 2006. S. 278.

¹⁷² Ibid. S. 279.

¹⁷³ Idem. A broad place... P. 166.

¹⁷⁴ Bidwell K. J. «The Church as the Image of the Trinity». A Critical Evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model. Eugene OR, 2011. P. 15.

и с точки зрения «внутренней жизни» Троицы, когда монархия Отца теряет смысловой центр, и единство в Боге концентрируется вокруг Сына¹⁷⁵. Такое различие помогает ему до конца провести параллели любовь — перихорезис — троичность, с одной стороны, и всемогущество — иерархия — единоначалие, с другой. Следствием такого богословия является систематический отказ и критика понятия монотеизма в его политических и клерикальных проявлениях¹⁷⁶. Мольтман называет «монотеизмом» то, что принято называть «унитаризмом», за что и подвергается критике¹⁷⁷.

Мольтман объясняет ситуативное введение «монархического епископата» во времена свт. Игнатия Антиохийского конкуренцией между «церковными апостолами» и «свободными пророками»¹⁷⁸, что привело к усилению иерархических институтов в Церкви. Единство общины на заре христианства пришлось обосновывать «богословской иерархией: один Бог — один Христос — один епископ — одна община»¹⁷⁹. В результате отказа от такого подхода Мольтман приходит к пониманию Церкви как общению, имитирующему немонархическое общение в Троице. Таким образом, перихорезис Лиц Святой Троицы выступает прикрытием обоснованию теологии освобождения, т. е. теологии эгалитарных общин, не порабощённых иерархизмом в своей конгрегационалистской политике¹⁸⁰.

На эkkлезиологическое мышление Вольфа непосредственным образом повлияли идеи Юргена Мольмана, у которого он полностью заимствует представление о Троице и убеждение в том, что перихорезис Божественных Лиц диктует только неиерархическую модель устройства Церкви. Другое свойство Троицы, которое Вольф берёт на вооружение у Мольмана — это открытость.

¹⁷⁵ Moltmann J. Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München, 1980. S. 194.

¹⁷⁶ Ibid. S. 207–220.

¹⁷⁷ Стрижачук Ф. Влияние тринитарного богословия на учение о Церкви // «Богословские размышления»: Спецвыпуск ОБС. Одесса, 2014. С. 113.

¹⁷⁸ Moltmann. Trinität... S. 217.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Novorun. Meta-Ecclesiology... P. 127.

Вольф активно использует отражение этого тринитарного свойства в экклезиологии. Согласно Вольфу, Троица является «открытым и привлекающим обществом»¹⁸¹. Существует опасность, как замечает Бидвелл, что акцент учения Мольтмана на совершенной любви Бога в абстракции от других свойств и «открытости» Троицы «может проложить путь “открытому теизму”», — то, за что Мольтмана хвалят сторонники этой идеи¹⁸².

1.5. Вывод

Взяв за основу постановления Юбилейного Архиерейского Собора касательно трёх главных инославных экклезиологических учений: «о невидимой церкви», «экуменизме» и «теории ветвей», — мы убедились, что документ собора адекватно классифицирует и характеризует эти заблуждения, верно отражая протестантский контекст их возникновения. К их рассмотрению мы добавили эгалитарный принцип, проявлением которого является упомянутая в постановлениях идея «равенства деноминаций». В богословии Юргена Мольтмана, как и у Вольфа, этот принцип зиждется на триадологических основаниях.

Исторический контекст полемики Вольфа и Зизиуласа охватывает историю, богословские послышки возникновения протестантских экклезиологических идей, взаимодействие их носителей и носителей Православного Церковного Предания. Всё это помогло нам провести декомпозицию учения Вольфа по тем содержательным составляющим, круг которых обозначен авторитетным для Русской Православной Церкви органом.

¹⁸¹ Volf M. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Triune God*. Grand Rapids. Cambridge, 1998. P. 208. Согласно Bidwell. *Op. cit.* P. 19, подобные «обертон» заимствуются у Moltmann. *Trinity and the Kingdom...* P. 95.

¹⁸² Bidwell. *Op. cit.* P. 210.

ГЛАВА 2. СОВРЕМЕННЫЙ КОНТЕКСТ

Чтобы выяснить эkkлезиологический контекст полемики между митр. Иоанном и Мирославом Вольфом, которые являются участниками межконфессиональных диалогов, со стороны православных и со стороны пятидесятников соответственно, необходимо иметь представление о тех темах, которые поднимались в двусторонних диалогах между этими группами. Однако, по данным исследовательского института Иоанна-Адама Мёллера, богословские диалоги между православными и пятидесятниками не проводились на официальном уровне, никаких документов возрастающего согласия не было принято¹⁸³. То же самое касается и богословских диалогов Русской Православной Церкви¹⁸⁴. С другой стороны, апология Вольфа протестантской эkkлезиологии не сводится к пятидесятническим церквам. Свободные церкви — преимущественно конгрегационалистские с невыраженной функциональной иерархией. Именно исходя из такой парадигмы, Вольф хочет создать синтез разных эkkлезиологических воззрений, чтобы эkkлезиология любых христиан была равно представлена в экуменическом диалоге.

Мы рассмотрим в этой главе диалоги с протестантами, которые православная Церковь проводила на мировом уровне. Нас интересуют в особенности те вопросы эkkлезиологии, которые смежны с вопросами, возникающими в процессе полемики Вольфа и Зизиласа. В первую очередь это касается темы отражения внутритроичного общения в общении церковном. Сюда также относятся различные подходы к церковной иерархии и вопросы, связанные с пониманием Церкви как Тела Христова, являемого в Евхаристии. В документах диалогов отражены не только пункты согласия, но и те положения, в которых не

¹⁸³ Ökumenische Dokumente (Dwü) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.moehlerinstitut.de/texte-sp-131/oekumenische-dokumente-dwue>.

¹⁸⁴ Диалоги богословские Русской Православной Церкви. С реформатскими (кальвинистскими) церквами [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/171923.html#part_15.

найденно общих точек соприкосновения. Эти положения являются предметом диалогов и полемики в будущем, перспективы которых мы также рассмотрим.

2.1. Диалог с церквами Англиканского содружества

Официальные документы многостороннего диалога с англиканами включают в себя пять документов: Московское (1976 г.) и Дублинское (1984 г.) постановления, а также документы, посвященные эkkлезиологии (Кипрский, 2006 г.), антропологии (Буффало, 2015 г.) и экологии (Кентербери, 2020 г.)¹⁸⁵. С точки зрения контекста рассматриваемой полемики наиболее важен кипрский документ, однако интересна также и динамика развития темы в предыдущих постановлениях.

Если в первом московском документе достижение евхаристического общения является главной целью, и она упоминается как центральный акт и как действие Святой Троицы: «Отец подаёт Тело и Кровь Христа схождением Святого Духа Церкви в ответ на молитвы Церкви» (29), то из-за последовавшего окончательного решения англикан рукополагать женщин, диалог продолжается, но не в целях ближайшего по времени достижения евхаристического общения. Впрочем, сама тема Евхаристии сохраняет важную роль в следующем, дублинском документе. В соответствии с теорией ветвей, англикане, в отличие от православных, воспринимают наши разделения как внутрицерковные и не считают себя единственной истинной Церковью (9), практикуют интеркоммунион, осуждаемый православными (20, 101). С таким расхождением в понимании взаимоотношения между «базовым» единством Церкви и существующим состоянием разделения между христианами (100) связано заблуждение относительно святости Церкви, которое рассматривает борьбу

¹⁸⁵ The International Commission for the Anglican-Orthodox Theological Dialogue [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.anglicancommunion.org/ecumenism/ecumenical-dialogues/orthodox.aspx>.

между благодатью и грехом как характерную, а не акцидентальную для земной Церкви, и приписывает Церкви герховность (99). В остальных вопросах, как то: *Filioque*, молитвы за умерших и иконы, — в дублинском документе заметно продвижение. Для православной стороны при этом чужда «иерархия истин», согласно которой англикане придают первым четырём Вселенским Собором больше значения, чем остальным (105).

Если в московском документе вместе с традиционным евхаристическим употреблением слова *κοινωνία* было сопоставлено выражение «опыт личного общения [communion] с Богом» (1), то есть общение людей друг с другом и их общение с единым Богом, то в кипрском документе делается попытка более глубоко обосновать экклезиологию триадологически, затронув те пласты богословия, соответствие которым мы наиболее явно видим в трудах митр. Иоанна (Зизиуласа). Ключевым понятием триадологии, как у Зизиуласа, так и в кипрском документе, является общение Лиц Пресвятой Троицы. Опорным текстом для экзегезы избраны стихи 1 Ин. 1:2—3, 4:13, в которых, однако, употребление термина *κοινωνία* не означает общение внутри Лиц Пресвятой Троицы («наше общение [*κοινωνία*] — с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом», 1 Ин. 1:3), но, скорее, общение людей с триединым Богом, упоминаемое ранее. При этом неразличение этих понятий в кипрском документе лежит у корней приписываемого апостолу Иоанну отражения триадологии в экклезиологии: «содружество или общение (*κοινωνία*) в жизни Церкви отражает общение, которое является самой божественной жизнью, жизнью Троицы... Общение [communion], явленное в жизни Церкви, имеет троическое содружество [fellowship] своим основанием, моделью и конечной целью. Наоборот, общение Лиц Святой Троицы создаёт, структурирует и разъясняет тайну общения, испытываемого в Церкви». (I. 3, 32).

В дальнейшем разъясняется, в каком смысле идёт речь об общении Лиц Пресвятой Троицы — в смысле общения любви (I. 4), жизни (I. 6), благодати (I. 10), в смысле перихорезиса: «каждое Лицо имеет идентичность и жизнь *в и через*

других»¹⁸⁶ (I. 4), а также, ниже по тексту утверждается, что общение — это Сам Святой Дух (II. 28, 31, IX. 12). Согласно последнему документу по диалогу¹⁸⁷, перихорезис отражается людьми «благодарным выражением собственных взаимоотношений и в подражании Божьему гостеприимству по отношению к иному», например, как гостеприимством Авраама (Быт. 18:1—5). Образ Троицы проявляется в нашем стремлении к братьям и сестрам¹⁸⁸.

Вместе с тем в пункте (I. 4) сформулированы персоналистские определения и тезисы. Согласно им, индивид — это тот, кто, будучи частью некоего целого, обладает собственной природой в оппозиции другим; а лицо¹⁸⁹ (person) (в полном смысле) — это тот, кто всецело отдаёт себя в жизни других, будучи «местом, где цельность природы становится реальной и конкретной». «Божественные Лица являются не проявлениями первичной божественной сущности, а несводимыми ипостасными реальностями». Эти тезисы развиваются ниже (I. 13—20, 24, 25) и несколько по-иному в следующем документе по диалогу. Они имеют большое значение для экклезиологии в предположении её особой связи с триадологией. Как мы увидим далее, персоналистская проблематика полемики Зизиуласа и Вольфа вызывает наибольшее число откликов у её православных комментаторов.

Начиная с пункта (I. 7) на основании текста (Ин. 17:20—23) об общении говорится в более традиционном ключе, как общении с Богом, с Троицей. В пункте (9), однако, встречается необычное словоупотребление: «по присущей благодати Святого Духа Церковь создана быть образом жизни *в общении Троидного Бога [in communion of the Triune God]*»¹⁹⁰. Судя по контексту, оно является более свободным, расширительным наименованием благодати, общей для всех верующих, сообщаемой Богом, хотя буквально означает то, что у членов

¹⁸⁶ Курсив мой.

¹⁸⁷ Buffalo, 2015. Person as Realtionship. P. 7.

¹⁸⁸ Ibid. In the Image of Both Logos and Trinity: Rationality and Discernment. P.12.

¹⁸⁹ В современных переводах на русский язык слово person, πρόσωπον переводится как «личность», что заставляет слово personhood, повторяя обобщающий суффикс, переводить как «личностность».

¹⁹⁰ Курсив мой.

Церкви Бог общий или что общение верующих дано от Бога. Ещё более необычно выражение «содружество [fellowship] Святой Троицы передаёт себя верующим... и наоборот, верующие входят в троичное содружество [fellowship]» (11). Если обратиться при интерпретации к установленным в диалоге синонимам и контексту, говорящему о «даре троичного общения», то фразу «общение сообщает себя» становится возможным понять, прибегнув к аналогичному в контексте Евхаристии месту у Зизиуласа: «Бог сообщает себя нам, мы вступаем в общение с Ним»¹⁹¹, а также к его идее об общении как конечном онтологическом понятии, таком как сущность¹⁹². Заимствование понятия общения у Зизиуласа и применение его к Свободным церквам является одной из целей Вольфа.

Начиная с I. 21 документ обращается к следствиям из триадологии в учении о Церкви, ибо «как один Бог — общение трёх Лиц, так и вселенская Церковь является одним общением во Христе многих локальных церквей» (I. 23—25). Здесь проводится известная параллель, предложенная прот. А. Шмеманом между различием божественных Лиц и первенством в жизни церковного организма в различных местах, понимаемых как епархии, возглавляемые епископами — носителями наивысшей власти-харизмы¹⁹³. При этом одновременная множественность и единство в Церкви, «один и многие» означают, согласно документу (I. 24), «образ и подобие Божьи». Аналогия «один и многие» (1 Кор. 10:17) по отношению к епископам не является «какой-либо платонической типологией “иконического” соответствия» (I. 27), выходит за рамки сравнения Шмемана и является явным маркером евхаристической экклезиологии Зизиуласа. Вместе с тем применение Быт. 1:26 к Церкви является основной темой также экклезиологии Вольфа.

Язык используемых аналогий делится на язык, в котором метафоры, символы, основаны исключительно на человеческом опыте (I. 36), носят

¹⁹¹ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 8.

¹⁹² Zizioulas. Being as Communion... P. 134.

¹⁹³ Шмеман А., прот. О понятии первенства в православной экклезиологии // Вестник русского студенческого христианского движения. — 1961. — № 62—63. — С. 58.

«относительный, промыслительный и небуквальный характер» и который имеет тенденцию стать идолопоклонническим (I. 35); и на другой, «иконический» язык (например, когда Бога называют Отцом, Сыном и Святым Духом (I. 39)), «основанный на уникальном характере церковной *koinonia*» (I. 36). К какому именно виду аналогий относятся вышеприведённые параллели, в документе не говорится. При этом заявляется, что никакой аналогии Троицы не отдаётся предпочтения — ни психологической, как «сводящей Лица к аспектам одной субстанции»; ни социальной, как «не выражающей адекватно единосущие, одновременность единства и троичности» (I. 4). Однако при этом документ постулирует определённую жёсткую связь между триадологией и экклезиологией: «Если бы единый Бог был первичен по отношению к Троице и тождествен единой божественной субстанции, тогда субстанция и единство предшествовали бы личности и множественности как в Церкви, так и в Боге. Последствия для экклезиологии были бы очень серьёзными... Локальные церкви были бы подчинены структуре универсальной Церкви... и Церковь была бы тоталитарной властью над личностью» (I. 25).

Аналогия «один и многие» в документе простирается в христологическом преломлении на отношение Христа и отдельных верующих, которых Он в Себя включает. Такое понимание «деиндивидуализирует Христа и делает Его настоящей личностью». Оно подразумевает взаимное пребывание верующих и Сына друг в друге в Евхаристии («кто ест Мою Плоть и пьёт Мою Кровь пребывает во Мне и Я в нём», Ин. 6:56) (II. 39) и имеет явную параллель с представлением Зизиуласа о том, что в Евхаристии человек становится церковной личностью и до самой сути каждый пребывает в каждом. Такое представление Вольф принимает¹⁹⁴, однако, понимает такой перихорезис не как проникновение «я» одного человека в «я» другого, а в смысле принадлежности и открытости¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Volf. Exclusion and Embrace... P. 130.

¹⁹⁵ Idem. After Our Likeness... P. 211.

Ключевым понятием в экклезиологии и Вольфа и Зизиуласа является «соборная личность», которая фигурирует в документе при рассмотрении связи священства и Церкви. Соборная личность служит для поддержания взаимоотношений. Епископ выступает от имени общины, в которой он является живым образом церковного единства и поэтому является таковой соборной личностью (VI. 16). В качестве альтернативы двум взглядам на служение священника — функционального и онтологического в смысле наделяемого качества индивидуальной душе священника — в документе предлагается решить эту дилемму на основе онтологии отношений (VI. 25). Здесь же отрицается учение о неизгладимой печати священства в связи с возможностью лишения сана (VI. 22—25). Вопрос о практике многократного переназначения из мирян во священники не рассматривается.

2.2. Диалог с Всемирной лютеранской федерацией

Заседания Смешанной православно-лютеранской комиссии по диалогу¹⁹⁶ начинают проводиться с 1981 г., двадцать лет спустя решения на Всеправославном совещании укрепляют отношения с Церквями Реформации. После выяснения общих позиций по теме Божественного откровения, вероучительного авторитета в Церкви, а также понимания спасения, в 2000 г. на десятом заседании комиссия подходит вплотную к теме Церкви и её Таинствам, посредством которых, как сказано в согласованном документе, верующие участвуют в «Communio/Koinonia» Троице Божия¹⁹⁷. Именно тогда впервые говорится об участии человека в общении Пресвятой Троицы. На последующих встречах развиваются различные аспекты Евхаристии, в том числе её

¹⁹⁶ Lutheran-Orthodox Joint Commission [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/lutheran-orthodox-dialogue/#_ftnref11.

¹⁹⁷ Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene / H. Meyer, J. Oeldemann u. a., Hg. Paderborn/Frankfurt. 2003. Bd. 3. S. 109.

эсхатологическое (Евхаристия как эсхатон) и экологическое (как освящение) значения, находящие параллели в наиболее выдающихся разработках богословия митр. Иоанна (Зизиуласа). В дальнейшем диалог шёл по данной теме не так гладко из-за непризнания лютеранами жертвенного характера Евхаристии и из-за смуты, внесённой на заседании 2006 г. с православной стороны, получившей отзыв в Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви, что, однако, слабо касается круга тем рассматриваемой нами полемики. На заседании в 2011 г. снова проводится мысль о том, что «общение святых отражает koinonía Святой Троицы. Церковь вводится в общение со Святой Троицей»¹⁹⁸.

До 2000 г. в согласованных документах слово «общение» встречается всегда в словосочетании «с Богом» или «в Боге». Какое именно общение Святой Троицы имеется в виду во время последующих совместных диалогов, текст документов не разъясняет никакими ссылками, за исключением одного комментария в документе «Природа и свойства Церкви» (2011 г.): «Святая Троица живёт божественной и архетипичной любовью и сообщает её миру. Следовательно, наша мотивация к миссии коренится в общении Святой Троицы, как сообщается нам в послании Отцом Своего Сына»¹⁹⁹. Исходя из этого можно понять, что речь идёт об общении Святой Троицы как об общей любви Трёх Лиц. Тогда становится ясно, что именно отражает общение святых и в чём участвуют верующие во Христа.

Наибольший интерес представляет тема ординированного священства и апостольского преемства²⁰⁰, которая включает следующие пункты, содержащие как историческую, богословскую перспективу в их взаимоотношении с царственным, или всеобщим священством, так и вопросы рукоположения

¹⁹⁸ “This communion of saints reflects the koinonia of the Holy Trinity”. E.1. The Nature and Attributes of the Church. I.4 // Lutheran-Orthodox Joint Commission. 2017 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/lutheran-orthodox-dialogue/#_ftnref11.

¹⁹⁹ Ibid. E.2. The Mission of the Church I.3. “The Holy Trinity lives and communicates divine and archetypal love to the world. Therefore, our motivation for mission is rooted in the communion of the Holy Trinity, as it is communicated to us in the Father’s sending of his Son”.

²⁰⁰ Ordained Ministry/Priesthood // Lutheran-Orthodox Joint Commission. 2017 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/lutheran-orthodox-dialogue/#_ftnref11.

женщин. Лютер стремился, с одной стороны, противостоять неверному пониманию ординированного священства как более духовно близкого ко Христу, а с другой стороны, вдохновить аристократию на реформацию Церкви, которую не смогли провести епископы (36). По этой причине возник разрыв преемства, который лютеране оправдывают нуждой реформированной Церкви в ординированном священстве (43). В документе не упоминается тема переназначаемости священства, по которой у православных и лютеран также имеются разногласия, поэтому в двух пунктах (24 и 38), где по-разному говорится об обладании (possession) священной властью, можно было бы православной стороне внести соответствующее прояснение.

В настоящее время лютеране требуют от своих церквей-сестёр признания ведомства ординированных женщин (59), оправдывая такую практику устранением препятствия в виде отсутствия должной подготовки и образования женщин (52). С 2007 г. лютеране стали приглашать епископов, имеющих историческое преемство, к посвящению их новых епископов (43). Это вызвано разногласиями в среде самих лютеран по вопросу, является ли непрерывным историческое преемство их епископов (42). Однако лютеране не считают поставление служителя во епископа новым рукоположением, так как они относят всех ординированных к одному ведомству (one Office of Ordained Ministry) (32). В принципе, хотя и признавая за рукоположением множество сакраментальных характеристик, они не называют его Таинством по невыясненной причине: либо из-за смыслового выбора, либо из-за более глубоких рассуждений, как отмечается в документе (30).

2.3. Диалог с реформатскими (кальвинистскими) церквями

Носителем эгалитарной парадигмы наименее иерархического церковного управления, с которым Православная Церковь поддерживала официальный

богословский диалог в последнее время на мировом уровне, является Всемирный альянс реформатских церквей (World Alliance of Reformed Churches). С 1996 г. по 2005 г. в течение пяти сессий в центре работы богословской комиссии находилась тема Церкви, её свойств Единства, Святости, Соборности и Апостольства, а также тема Таинств Крещения и Миропомазания. Были опубликованы совместные заявления²⁰¹, этому вопросу посвящён один из томов «Экуменических исследований»²⁰². Десятилетний период богословского диалога с реформатами показал, что после выхода в свет монографии Вольфа, взаимный интерес между православными и теми, кого представлял Вольф, на некоторое время сильно возрос.

На первой из пяти сессий богословской комиссии, посвящённых экклесиологии (пятой по счёту, начиная с официальных встреч) был констатирован тот факт, что единство Церкви «является вопросом веры, по которому не может быть никакого компромисса»²⁰³. Совместные заявления представляют общие точки соприкосновения и одновременно указывают на расхождения по данному вопросу в двух традициях. В качестве общего основания было положено традиционное для экуменического диалога понятие *κοινωνία*: обе традиции «понимают, что это *общение* основывается на *общении* в триедином Боге и является его выражением»²⁰⁴. Общение с Богом — то, к чему люди призваны. Бог действует в истории, чтобы установить это общение, Божью Святую Церковь. На этой первой же сессии реформаты заявили о своём исповедании невидимой и видимой Церкви, которое выражает Божественное и человеческое измерение в богословии. Две природы Христа отражаются в

²⁰¹ Orthodox-Reformed International dialogue: Convergences on the Doctrine of the Church (1996—2005) // Reformed world. 2007. Vol. 57(1), March. P. 86–101. Deut. Übersetz: Reformiert/Orthodoxer Dialog. Übereinstimmung in der Lehre von der Kirche. Internationaler orthodox-reformierter Dialog 1996—2005 // Dokumente wachsender Übereinstimmung. Leipzig, 2012. Bd. 4. S. 981–997.

²⁰² Manole N. Ekklesiologische Perspektive im Dialog zwischen den orthodoxen und reformatorischen Kirchen // Ökumenische Studien. Münster, 2004. Bd. 31.

²⁰³ Orthodox-Reformed... P. 86.

²⁰⁴ Ibid. P. 87.

реформатской эkkлезиологии «сверху» и эkkлезиологии «снизу»²⁰⁵. Согласно им, Тело Христово проявляется там, где истинно проповедуется Евангелие и правильно подаются Таинства. Стороны сошлись во мнении о необходимости рассмотрения в качестве отправной точки к общему согласию темы Крещения и его взаимосвязи с Церковью как Телом Христовым.

Через два года комиссия продолжила свою работу, и во второй раз заседания были посвящены изучению видимого и невидимого проявления Церкви, начиная с Предвечного совета, творения и отпадения первых людей, прервавшее видимое проявление тайны Церкви. Затем следуют ветхозаветные времена, наконец, Боговоплощение Главы Церкви. В совместном заявлении подчёркивается историческая видимая форма существования Церкви — это апостольская община, к которой присоединяются новые члены через Таинство Крещения. В заявлении включен важный пункт евхаристической эkkлезиологии — центральное положение Евхаристии в вопросе единства, общения со Христом, членства в Его Теле.

На третьем заседании комиссии по теме эkkлезиологии было достигнуто важное соглашение о том, что, как правило, Крещение — это тройное погружение в воду, совершаемое посвящённым в сан священником. Была подчёркнута связь Крещения с Миропомазанием, подобная связи Пасхи и Пятидесятницы, неотделимости христологии и пневматологии в православном христианстве: «Таинство Христа и Церкви как конституируется, так и усваивается в Духе и через Духа»²⁰⁶. В Православном Предании Миропомазание, благодаря которому христиане становятся участниками «царственного священства» Церкви, отличается, но неотделимо от Таинства Крещения, тогда как реформаты «заклучают полноту Духа в крещальной благодати»²⁰⁷, и для них конфирмация заключается в публичном исповедании веры.

²⁰⁵ Orthodox-Reformed.... P. 87.

²⁰⁶ Ibid. P. 90.

²⁰⁷ Ibid. P. 91.

Остановившись на этом вопросе, комиссия перешла к главной теме встречи — апостольству. Это основная тема, которая задаёт контекст современной и, возможно, будущей полемики между православными и протестантами. В то время как хранителем неповреждённого Евангелия, согласно православным, является епископат, реформаты рассматривают любое человеческое посредство между Христом и верующим народом, обладающим священством, как попытку внесения человеческих преданий, затмевающих собой особое служение Христа, не нуждающееся ни в каком ином человеческом священстве. Вопрос о церковной иерархии является краеугольным камнем преткновения и несогласия на данном этапе, и ему недостаёт новых подходов к решению. Более подробный его анализ будет предложен в следующей части работы.

Что касается затронутой на четвёртой встрече в Румынии темы святости и святых, то она связана с различием в восприятии реальности Церкви обеими конфессиями²⁰⁸. Православная сторона утверждала, основываясь на Еф. 5:25—27, что «святость — в первую очередь врождённое свойство Церкви как Тела Христова в смысле воплощения»²⁰⁹. Святость человеческой природы Христа передаётся человечеству, пребывающему в Апостольской общине через Святого Духа, дарованного в день Пятидесятницы. Канонизация святых показывает, что святость Церкви является не абстрактной идеей, а конкретной реальностью. Реформаты рассматривают Церковь как человеческую общину верующих, которая всегда находится в процессе совершенствования²¹⁰, а её святость — не как «свободный благодатный дар», а как «условие предоставления Завета богоизбранному народу»²¹¹. Также они выступают за признание святости в отношении Божьего правления всей тварью, святости «всякой жизни» (в противном случае теряется понятие святости Бога), что исключает отделение

²⁰⁸ Orthodox-Reformed... P. 97.

²⁰⁹ Ibid. P. 94.

²¹⁰ Ibid. P. 95.

²¹¹ Ibid. P. 97.

святого и секулярного. «Святость Церкви не может служить оправданием исключительным полномочиям»²¹². Реформаты, ссылаясь на Кальвина, считают, что призывание святых в молитвах, «как кажется, устраняет уникальную посредническую роль Христа». К вышесказанному можно добавить следующий комментарий: как кажется, мнение реформатского «святого» Кальвина (в заявлении сказано, что таковые имеются со своей агиографией и почитанием) более устраняет посредническую роль Христа, чем молитвы святым среди православных, так как из того, что ходатайство реформатских святых после их смерти бесполезно и что обращение к ним означает отказ от Посредника Христа, не следует, что это имеет место для всех святых.

Тема соборности и миссии Церкви, рассмотренная на пятой (девятой по общему счёту) встрече в октябре 2005 г., была последней по экклесиологии. Православные и реформаты согласны в том, что каждая локальная церковь должна быть истинным проявлением Единой Соборной Церкви, но расходятся в понимании того, что является «маркерами» этого истинного проявления. Реформаты исторически были вынуждены выделить в качестве «маркеров» чистую проповедь Слова Божия, совершение Таинств, заповеданных Самим Христом, и осуществление «власти ключей». Тогда как для православных «маркеры» Церкви, как помечено в заявлении, — это святые Таинства²¹³. Отсутствие согласия в понимании соборности между православными и реформатами ослабляет христианскую миссию. В связи с этим исторически сформировавшиеся особенности церквей не должны служить препятствием к преодолению прошлых конфликтов. Участники собеседований совместно отвергли прозелитизм как «отсутствие уважения к экклесиологической идентичности другого» и осудили «идеологию секуляризма, препятствующую

²¹² Orthodox-Reformed... P. 97.

²¹³ Ibid. P. 101.

участвовать церковному пониманию и практике в формировании нашей общей жизни»²¹⁴.

Следующая встреча православных и реформатов в Волосе (Греция) осенью 2007 г. для проведения двустороннего богословского диалога была посвящена уже эсхатологии в соответствии с Никео-Цареградским Символом веры²¹⁵.

2.4. Перспективы дальнейшего диалога

Многосторонние диалоги по экклесиологии исчерпали заявленные темы природы, единства, святости, соборности, апостольства и миссии Церкви, выявив общие положения и расхождения. И православные, и протестанты признают атрибуты Церкви, изложенные в Никео-Цареградском Символе веры. Более подробное исследование богословских оснований может дать более широкий взгляд на проблему разделения между православными и протестантами. Такова работа, например, Николая Маноле «Экклесиологические перспективы диалога между православной и реформатскими церквями»²¹⁶. Диссертация содержит компактное изложение православной и реформатской экклесиологии, в результате выявляющее различие в понимании вопросов свободы и древнецерковного Предания. Автор также рассматривает данные темы, в особенности вопрос о Таинствах Крещения, Причащения и Рукоположения (которое протестанты не считают Таинством), с перспективы лимских документов и экуменического движения в целом.

²¹⁴ Orthodox-Reformed... P. 101.

²¹⁵ Представитель Русской Православной Церкви принял участие в православно-реформатском богословском диалоге [Электронный ресурс]. — Режим доступа: patriarchia.ru/db/text/309442.html.

²¹⁶ Manole N. Ekklesiologische Perspektiven im Dialog zwischen den orthodoxen und reformatorischen Kirchen // Ökumenischen Studien. Münster, 2004. Bd. 31.

Маноле задаётся вопросом о возможности согласования описательного языка у православных, то есть неоплатонических аналогий (имеется в виду учение об обожении) и онтологического характера реального символизма с одной стороны, и аргументационной основы реформатов на юридическом языке моделей оправдания с другой²¹⁷. Различие этих концепций выражается в богословских построениях по следующим направлениям: притязание на обладание истиной и поиск истины; вера Церкви и индивидуальные суждения; соборные вероопределения и конфессиональное предание; богословие Таинств и богословие Креста²¹⁸. Богословский язык литургической «жизни» и опыта Православной Церкви и реформатский язык конкретного «исследования», с которым связывается представление о Боге, могут вместе образовать язык «переживания».

Представляется перспективным развивать общие взгляды на Церковь как на Таинство, как на общение (*κοινωνία*) и как на собрание верующих. Однако данные аспекты интерпретируются по-разному, что связано с переносом критики Римокатолической церкви на Православие. Протестанты рассматривают Таинство как единократное событие спасения во Христе. Интегративный характер Евхаристии в их общине, выражающей скорее не личностное, а функциональное представление о Теле Христовом, отходит на второй план у протестантов. Это связано с восприятием Церкви как эсхатологического народа Божия. У протестантов собрание верующих, начиная с Лютера, воспринимается не только как противоположность иерархически-юридическому пониманию римской церкви, но и сакраментальному пониманию Церкви как *κοινωνία*²¹⁹. В то время как в Православной Церкви носители сана играют непосредственную существенную роль, протестантское богословие зиждется на однократном событии спасения. Несмотря на эти разногласия, существуют определённые точки соприкосновения.

²¹⁷ Manole. Op. cit. S. 201.

²¹⁸ Ibid. S. 201–202.

²¹⁹ Ibid. S. 205.

На наш взгляд, самой насущной проблемой в понимании природы и свойств Церкви и связанной с ней наиболее тяжёлой дискуссией²²⁰ было и остаётся отсутствие согласия по поводу апостольского преемства, которое православные видят главным образом в передаче благодати Святого Духа согласно установленному чину, а протестанты — в чистоте преемства апостольской проповеди. Для православных — там, где отрицается епископат, не может быть и чистоты проповеди, а для протестантов — не может быть сообщён Святой Дух там, где к евангельскому учению проповедниками привносятся человеческие мнения.

На третьем еkkлезиологическом заседании (седьмом по общему счёту) с реформатами в Питтсбурге в 2000 г. было заявлено, что для православных Евхаристия является основой неразрывной цепи апостольского преемства, обеспечиваемой епископатом²²¹. В то же время реформаты, хотя и склонны придавать нормативное значение пресвитерии, однако, по их мнению, человеческое священство таит в себе опасность затмить священство Христа²²². При этом протестантская позиция выглядит явно не последовательно: если Христос — единственный Священник, роль которого может затмевать в церкви другой человек, тогда откуда берётся склонность признавать пресвитерий, наконец, почему тогда идея всеобщего священства играет такую важную роль именно в разъяснительных текстах со стороны реформатов? Если по этой причине священство не входит в существенное свойство Церкви, тогда это также должно касаться и всеобщего священства. Как кажется, именно возникший в антилатинской полемике страх замены Христа понтификом в действительности затмевает роль Великого Архиерея, когда опасность чина среди реформатских служителей переносится на абсолютно любое священство. Каким критерием пользуются протестанты, когда говорят, что в любой Церкви священство — это

²²⁰ Manole. Op. cit. S. 385–387.

²²¹ Orthodox-Reformed... P. 92.

²²² Ibid. P. 93.

препятствие, а не подспорье, находящееся между мирянами и Христом, установленное Им Самим?

Согласно протестантам, говорить об особом священстве, носителях сана, избранных Святым Духом — означает возвращаться к ветхозаветному законодательству. Кальвин посвящает в «Наставлениях в христианской религии» этому вопросу отдельную часть²²³. Он ссылается на послание к Галатам ап. Павла, который пишет о законе как о детоводителе ко Христу, и возвращение к нему приравнивает к отпадению от Евангелия²²⁴. Слово «священник» нигде не употребляется в Новом Завете по отношению к какому-либо служителю в Церкви. Отсюда реформаты приходят к выводу о том, что заместителями Христа в общине должны быть *служители* (*ministerium*) Таинства, а не священники. «Это служение, хотя и не выводится из всеобщего священства, но на нём основано»²²⁵.

В чём тогда заключается существенное отличие служителя от священника, если это не только разница в словах? Митр. Иоанн (Зизиулас) в своей ранней статье «Священнослужение и посвящение», вошедшей в сборник «Бытие и общение»²²⁶, раскрывает лежащую в основе западных споров дилемму о том, обладает ли посвящённый индивидуум переданным исторически линейным апостольским преемством или делегированной ему общиной харизмой и властью²²⁷. По его мнению, сам подход с точки зрения автономного субъекта, а не конкретной еkkлезиальной общины, к выбору между «католической» и «протестантской», «онтологической» и «функциональной» альтернативам вызывает массу трудностей. Митр. Иоанн предлагает рассматривать посвящение с перспективы экзистенциальных²²⁸ взаимоотношений в эсхатологическом смысле

²²³ Calv. Inst. IV 19. 30, 31.

²²⁴ Manole. Op. cit. S. 346.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Ch. 6. Ministry and Communion / Zizioulas. Being as Communion... P. 209–246.

²²⁷ Zizioulas. Being as Communion... P. 209.

²²⁸ Экзистенциальное состояние бытия — «способ существования», в котором бытие является самим собой (*being... is itself*) и в то же самое время о нём нельзя говорить как о находящемся «в самом себе», но только как оно «соотносится с» (*“relates to”*). Zizioulas. Being as Communion... P. 236.

на языке посланничества, антропологических терминах обожения и типологии²²⁹. Несмотря на то, что неизгладимая печать священства носит у греческих отцов скорее характер отношений, а не онтологический, для протестантов остаётся важным то, что она не должна быть неотъемлемой, как подчеркивает Маноле²³⁰. Лютер, как известно, отрицал сакраментальный характер священства на том основании, что оно не зиждется на обещании дарования благодати, как это имеет место в Писании Нового Завета относительно Таинств Крещения и Причащения, а с ним и неизгладимость печати священства на том основании, что она не должна создавать конкуренции печати, даруемой в Крещении²³¹. То же касается и Кальвина, который, хотя и признавал сакраментальный характер рукоположения, однако не считал его третьим Таинством Церкви, так как оно не имеет всеобщий характер. Кальвин, согласно Маноле, также не признавал неизгладимость печати священства²³².

Откуда в протестантизме возникает представление о том, что сан является отъемлемым, переназначаемым? Мы можем отталкиваться в рассуждениях от тех же наблюдений митр. Иоанна (Зизиуласа), а именно, по поводу причинности, каузальности рукоположения²³³. Следует признать, что этот вопрос также является слабым местом в католическом богословии, если проблему сана рассматривать с точки зрения осуществления единства Церкви, которое он должен обеспечивать. У вольного понимания неотъемлемости примата ап. Петра в этом контексте имеется обратная сторона. Можно было бы исторически проследить преемство от такого понимания к протестантскому представлению о невидимой церкви.

Дилемма между «институциональным» и «харизматическим» — это то, с чем митр. Иоанн также имеет дело, говоря о самой серьёзной проблеме,

²²⁹ Zizioulas. *Being as Communion...* P. 227–230.

²³⁰ Manole. *Op. cit.* S. 333–334.

²³¹ *Ibid.* S. 342.

²³² *Ibid.* S. 350–351.

²³³ Zizioulas. *Being as Communion...* P. 215.

касающейся апостольского преемства: «одно из самых величайших и исторически необъяснимых несчастий для Церкви наступило тогда, когда (я не знаю, как) самый харизматический из всех актов, а именно посвящение в священный сан, стал считаться не — или даже анти-харизматическим понятием. В этом можно подозревать скрытое влияние неоплатонизма на христианское богословие, возможно, появившееся очень рано в его истории», например, у Оригена²³⁴. Именно такое различие между действительным фактом и его значением мы находим в сердцевине языческой философии, а не иерархию в корпусе сщмч. Дионисия, которую ошибочно принимают за эманацию²³⁵.

Без рассмотрения богословского базиса для каждой из позиций при наличии зафиксированного общего мнения по основным вопросам продвижение дальнейшего диалога по экклезиологии не может быть достаточно обеспечено. В работе Маноле сложнейшему вопросу о церковных чинах посвящена отдельная часть²³⁶. От признания церковного чина общины зависит признание самой церкви. С экуменической точки зрения тоже было бы привлекательно создать универсальное церковное священство, но откуда тогда будет происходить его единство? С другой стороны, зачем некоторые церкви стремятся к единству, если они признают, что в их общине единство уже достигнуто?²³⁷ Наконец, существенным элементом противоречий является проблема дефекта священства (*der Amtsdefectus*). Православные, католики и англикане согласно признают повреждение у реформатов апостольского преемства епископского и священнического служения, которое если и осуществляется, то неординированными епископами вследствие полного или частичного отказа от Таинства Рукоположения²³⁸.

²³⁴ Zizioulas. *Being as Communion...* P. 192.

²³⁵ Ibid. P. 96.

²³⁶ Manole. *Op. cit.* S. 324–381.

²³⁷ Ibid. S. 372.

²³⁸ Ibid.

Разница в вопросах экклезиологии, включая вопросы оправдания, сакраментологии, коренится в различии двух отправных точек. Первая касается правильности проповеди Слова Божия, то есть верного смысла текста. Вторая заключается в верном свидетельстве о Том, о Ком говорит Писание (Деян. 8:34). Последняя, очевидно, предпочтительнее для древней Церкви, а также для эпохи Вселенских Соборов, занимавшимися выяснением того, Кем является Христос (Мф. 16:15). При таком условии необходимо вытекает и правильное понимание священного текста, обратное часто оказывается неверно.

Маноле приводит три модели единства, прорастающих на экуменической арене. Первая из них называется «органическое единство»²³⁹ и отражает представление Православной, Римо-католической и Англиканской церквей. Это видимое единство, реализуемое в *κοινωνία* и включающее себя традиционное священноначалие. Вторую модель Маноле называет «федеративным соглашением», она подразумевает сохранение конфессиональной идентичности. Такое единство достигается в некоторых лютеранских, реформаторских и объединённых церквях Европы, например, церкви вальденсов и церкви братьев в Чехии²⁴⁰. Описание идеи этого единства можно отчасти найти в главе 1.2 нашей работы, в которой приводится его богословское обоснование, предложенное графом Цинцендорфом, у которого чешские братья нашли в своё время приют, гернгут. Третья модель «соборная», является экуменическим продуктом, чем-то средним между предыдущими двумя. «Согласно этой модели церкви должны создать такое общество, которое было бы способно не только созывать Вселенский Собор, но и повсеместно внедрять его обязательные решения»²⁴¹. В качестве альтернативы для органической объединительной концепции в рамках данной модели предлагается «согласованное разнообразие» (*versöhnter Verschiedenheit*). Как одно с другим совместимо на практике, вызывает множество

²³⁹ Manole. Op. cit. S. 374–375.

²⁴⁰ Ibid. S. 375–378.

²⁴¹ Ibid. S. 378–381.

вопросов, хотя данная модель и подразумевает служение единству со стороны епископата.

Для тех, кто ищет способ объединения церквей, читать основополагающие реформатские документы будет тяжело, так как в силу исторических обстоятельств Кальвин ищет не компромисса, но всё больше обоснований для отделения от Римо-католической церкви. Совместные согласительные документы можно рассматривать в их стремлении к оптимальному равновесию интересов двух сторон. Если провести грубую аналогию церквей-участников богословского диалога с агентами свободного рынка²⁴², то документы, которые они подписывают, должны представлять своеобразный согласованный оптимум. На наш взгляд, для протестантов разумным шагом, который бы им ничего не стоил, было бы признать новое наименование священника для своих служителей, но только лишённых полномочий жертвоприношений, кроме тех жертв, естественно, которые духовно приносят все верующие в рамках всеобщего священства. Если же они отказываются от наименования священника, тогда придётся поднимать вопрос о наличии соответствующего помазания.

2.5. Неофициальная полемика²⁴³

В данном разделе мы даём обзор доступных нам опубликованных полемических моментов, присущих современной протестантской критике православной экклезиологии, и ответов на эту критику со стороны православных полемистов. Хотелось бы и с неофициальной стороны путём сравнения лучше прояснить рассматриваемую в работе полемику Вольфа и Зизиуласа. Исследование экклезиологических вопросов церковной самоидентичности

²⁴² Современное общество рассматривает религию как одну из услуг, и, соответственно, терминология рынка уже давно описывает социальное положение и функционирование свободных церквей. Ср. Volf. *Op. cit.* P. 6, 18, 22.

²⁴³ Данный раздел в несколько расширенном виде повторяет материалы статьи Ситало А. Обзор современной православно-протестантской полемики. *Экклесиология // Богословский Вестник* 2018. № 31 (Вып. 4). С. 35–62.

привели в недавнее время большую группу евангелистов из Северной Америки в Православие, а именно двух тысяч евангелистов из семнадцати конгрегаций от Аляски до Атланты в 1987 г. Этот факт показывает, что тема экклезиологии является перспективной с точки зрения ведения диалога с протестантизмом в будущем. Об этом рассказал в своей книге «Возвращение в Православие» священник Питер Гиллквист²⁴⁴, бывший член «Студенческого движения за Христа» (Campus Crusade for Christ). Оставив это движение, не приглашая никого специально и никого не отталкивая от своей общины²⁴⁵, Гиллквист вместе с группой единомышленников занялся изучением вопросов экклезиологии и поисками новозаветной Церкви в XX веке. Они убедились, что им необходимо сначала проследить по первоисточникам, начиная от I века, изменения в богослужении, истории Церкви и вероучении, что они и выполняли в течение многих месяцев. Применяя шаг за шагом в своей практике результаты изысканий, наконец, рассматривая обстоятельства великой схизмы, исследователи пришли к выводу, что «Восток прав, противопостав папству, он прав, отвергнув прибавку *filioque*», и что по вероисповеданию они сами являются православными²⁴⁶. Однако потребовалось еще десять лет на переосмысление евангелистских взглядов и на знакомство с различными православными юрисдикциями в Америке, прежде чем Гиллквист и его соратники вошли в полное общение с Церковью. Это событие не осталось незамеченным и наравне с другими подобными привлекло внимание многих протестантских критиков, чьи публикации мы рассмотрим в данной части.

Протестантские богословы критикуют православное учение за мнимое отступление от библейских истин в вопросах авторитета Предания, сотериологии, средствах благодатного освящения, обращения к святым в молитвах и за другие «преграды», препятствующие, по их мнению, личной встрече православных со Христом. Во многом это стало происходить благодаря массовому выходу

²⁴⁴ Guillquist P. *Becoming Orthodox: A Journey to the Ancient Christian Faith*. Ben Lomond, California, 1989. Рус. пер.: Гиллквист П. *Возвращение домой: От протестантизма к Православию*. Духовная жизнь в Америке. М., 1996.

²⁴⁵ Ibid. P. 23.

²⁴⁶ Ibid. P. 58.

православного христианства в XX в. за традиционные рамки своего распространения в исторические пределы западных конфессий. Русская эмиграция за рубежом, участие православных в экуменическом движении, знакомство и принятие православной веры в США, свобода вероисповедания в бывших коммунистических странах — таково поле, на котором встречаются друг с другом умы православного и протестантского богословия.

Мы рассмотрим пять групп публикаций вокруг критических исследований и высказываний в адрес православного вероучения со стороны англоязычных протестантских ученых и полемистов — кальвинистов Д. Уилсона с сотрудниками, евангелика Д. Кленденина, богословской комиссии Лос-Анджелесского Библейского Института, баптистов П. Негруца и М. Спэнна. В выборе этих случаев мы опирались на опубликованный список «Анти-Православие», представленный свящ. Джоном Шрёделем²⁴⁷.

2.5.1. Судебные полномочия Церкви

Некоторое время ряд антиправославных статей, опубликованных в начале 90-х гг. в кальвинистском журнале «Credenda Agenda»²⁴⁸, не находил опровержения, так как в них представление о Православии «было настолько искаженным, что их сочли недостойными ответа»²⁴⁹. Журнал, который «пытается насладиться любым поводом для верующих посмеяться»²⁵⁰, получил несколько нареканий со стороны различных деноминаций, и ряд номеров, включавших критику Православной Церкви, редакция впоследствии закрыла для доступа. Несмотря на то, что один из авторов полемических публикаций изменил свою точку зрения и принес публичное покаяние, редактор Д. Уилсон, известный

²⁴⁷ Schroedel J, fr. Anti-Orthodox [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.orthodoxwiki.org/Anti-Orthodox>.

²⁴⁸ Во что следует верить, что нужно делать (лат.)

²⁴⁹ The UnReformed Truth. A Response to the Credenda Agenda [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://orthodoxinfo.com/inquirers/credenda_response.aspx.

²⁵⁰ About Credenda [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.credenda.org/index.php/About-Us/about-credenda.html>.

апологет реформированного христианства, основатель Сообщества реформированных евангелических церквей (Communion Of Reformed Evangelical Churches, CREC), продолжает распространять неверное представление о православном богословии и Церкви, поэтому ответ на публикации остается актуальным.

Начиная с 1998 г. группой православных авторов готовилась серия ответов «Нереформированная истина» на ресурсе «Православный информационный центр» (Orthodox Christian Information Center)²⁵¹ по разным темам: сотериология, обожение, иконопочитание и поклонение, Писание и Предание, Православие и неоплатонизм, мнимый кальвинизм патриарха Кирилла Лукариса и, наконец, тема авторитета в Церкви. Рассмотрим критику православной экклезиологии в статье «Восточное инославие»²⁵² старейшины Ортодоксальной пресвитерианской церкви (Orthodox Presbyterian Church) Д. Джонса и ответ на нее в статье «В милях от истины» дьякона (ныне священника) Джона Уайтфорда и П. Барнса²⁵³.

Основным отступлением Джонс считает сходство Церкви и императора, занятие верховной позиции церковными властями в связи с неясностью Божьего письменного откровения и развитие ими своих «более ясных» традиций: «Церковь приобретает скорее судебные полномочия [magisterial authority], чем служебные [ministerial authority]. Это не Христова Церковь»²⁵⁴. «Здесь Джонс, несомненно, рассматривает Православие через линзу средневековых папских злоупотреблений», — так отвечают православные апологеты, обличая его тактику установления «вины по ассоциации». Как далее в статье цитируется «Окружное послание восточных патриархов» 1848 г. (§ 17), никакие церковные власти, ни патриархи, ни Соборы, напротив, не могли ввести что-нибудь новое, ибо

²⁵¹ The UnReformed Truth...

²⁵² Jones D. Eastern Heterodoxy // Credenda Agenda. 1994. Vol. 6, No. 5.

²⁵³ Whiteford J., Barnes P. Miles from the Truth. A Response to "Thema: Eastern Heterodoxy" [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://orthodoxinfo.com/inquirers/thema_response.aspx.

²⁵⁴ Цит. по: Whiteford, Barnes. Miles from the Truth...

«хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ»²⁵⁵. Вся история Православной Церкви, например, во времена разбойничьих Соборов, монофелитских споров и Ферраро-Флорентийской унии, показывает, как миряне защищали веру, когда иерархи отпадали в ересь. «Пророческая природа Церкви *всегда* имеет преимущество над административным аспектом Церкви, когда возникает нужда, — подытоживает данный контраргумент другими словами та же ответная статья, — превосходство пророчества над саном отражает православное понимание того, что Церковь сдерживается волей Христа, что выражается в Священном Предании. Верность Священному Преданию, которая тождественна послушанию Христу, — тот стандарт, по которому судят о Православии любого церковного организма с апостольской преемственностью»²⁵⁶. Здесь апологеты привлекают известную идею соборности, которая является воплощением пневматологического («пророческого») аспекта Церкви.

Главным вопросом, без решения которого споры преимущественно будут тщетными и из которого проистекают все разногласия с протестантами, как замечает Барнс, является фундаментальный вопрос о происхождении авторитета (nature of authority). Для Православия его решением будут слова апостола Павла: «Церковь... столп и утверждение истины»²⁵⁷, а для протестантов — Библия. К заключению по остальным вопросам будут приходить в зависимости от того, к чему апеллируют в разговоре: либо к согласному учению святых, либо к изъяснительным рамкам ключевых деятелей Реформации²⁵⁸. С этим утверждением нельзя не согласиться: Церковь, Священное Предание, благодатный духовный опыт — это грани одних и тех же реалий. В целом, деятельность одного из старейших и обширных ресурсов — «Православного информационного центра» — заслуживает высокой оценки с точки зрения православной апологетики, что можно увидеть и на примере реакции на

²⁵⁵ Цит. по: Whiteford, Barnes. Miles from the Truth...

²⁵⁶ Whiteford, Barnes. Miles from the Truth...

²⁵⁷ 1 Тим. 3:15.

²⁵⁸ Whiteford, Barnes. Miles from the Truth...

протестантскую статью «Почему я не православный», которая будет рассмотрена ниже.

Если сравнить данный случай с критикой Вольфа, то для неё тоже свойственно недопонимание характера авторитета в Православной Церкви и слабое его различение от римо-католиков. В отличие от православных апологетов, идущих традиционным путём в данном случае, Зизиулас подходит к данному вопросу о происхождении авторитета через установление соответствия внутритроичных структур структурам церковной общины, что оказывается, как как станет видно далее, во многом ошибочным шагом, так как в Троице Отец не выделяется авторитетом

2.5.2. Эксклюзивность Церкви

Статья американского евангелистского исследователя православной патристики Д. Кленденина, автора репрезентативной подборки чтений о Православии²⁵⁹, вызвала большой резонанс в виде целого ряда ответов с православной стороны. «Обычно больше всего противятся вере те, — пишет его православный критик чтец (ныне священник) П. Джексон, — кто более всего в ней невежественен, поэтому случай Кленденина выделяется. Он — человек, который изучил Православие, написал о Православии и жил в православной стране»²⁶⁰. Пространное объяснение Кленденина «почему я не православный» было опубликовано в журнале «Христианство сегодня»²⁶¹. Его внимание было привлечено обращением к Православию в 1987 г. «верных Библии, искупленных Кровью, возвещающих Евангелие, христоцентричных, с самого рождения бывших таковыми евангелических протестантов», что в то же время является «маленьким окном на более широкое явление»²⁶². Когда появилась возможность, Кленденин

²⁵⁹ Clendenin D. Why I'm Not Orthodox. An Evangelical Explores the Ancient and Alien World of the Eastern Church // Christianity Today. 1997. January 6. Vol. 41, No. 1. P. 21–31.

²⁶⁰ Jackson P. Why Isn't Clendenin Orthodox (Conclusion) // Orthodox America. 1997. Vol. XVII, No. 2. P. 149–150 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.roca.org/OA/150/150f.htm>. P. 150.

²⁶¹ Clendenin. Why I'm Not Orthodox... P. 32–41.

²⁶² Ibid. P. 32.

лично отправился в Россию в 1991—1995 гг., устроившись преподавателем в МГУ на бывшей кафедре научного атеизма, где работал над книгой, в которой сравнивал Православие и протестантский евангелизм²⁶³. Книга была опубликована в 1994 г. и включала подборку статей православных авторов по темам богословия, богослужения, Предания, обожения и отношений к неправославным христианам. Примерно в это же время он встретился с П. Барнсом²⁶⁴, еще находившемся в поиске истинной Церкви. Ответом Кленденина на слова Барнса (возможно, не только его одного): «Ты выполнил отличную работу, сравнив в своей книге две традиции. Почему ты еще не обратился в Православие?»²⁶⁵ — и стала в 1997 г. статья в журнале.

В 1995 г. Кленденин вступил в евангелистское «Межуниверситетское христианское содружество» (InterVarsity Christian Fellowship), с 2004 г. вёл веб-журнал «Путешествие с Иисусом» (Journey with Jesus). П. Барнс в том же 1995 г. принял Православие в Антиохийском Патриархате и в следующем году создал Православный информационный центр²⁶⁶. В 1999 г. он написал экклезиологическую по тематике антиэкуменическую книгу «Неправославные. Православное учение о христианах вне Церкви»²⁶⁷, часть которой посвятил ответу на статью Кленденина²⁶⁸, о чём будет сказано ниже.

В статье журнала «Христианство сегодня» Кленденин кратко вводит американского читателя в курс дела относительно истории и современного положения Православия в мире, дает поверхностный взгляд на практику богослужения, учение о Таинствах, обожение, иконопочитание, взаимоотношение Писания и Предания и др., ссылаясь, между прочим, на свои впечатления от разговоров с частными лицами, в том числе и из духовенства. Что касается

²⁶³ Clendenin. Why I'm Not Orthodox... P. 32.

²⁶⁴ Патрик Барнс – автор ряда книг о Православии, полемист.

²⁶⁵ Clendenin. Why I'm not Orthodox... P. 32.

²⁶⁶ Один из первых православных ресурсов в сети Интернет. Orthodox Christian Information Center.

²⁶⁷ Barnes P. The Non-Orthodox. The Orthodox Teaching on Christians Outside of the Church. Salisbury, MA, 1994.

²⁶⁸ Ibid. P. 56–62.

экклезиологии, Кленденин затрагивает в своей критике две вещи: эксклюзивность Церкви и место в ней Священного Писания. Он пишет: «Можно найти людей, которые интерпретируют эту экклезиологическую эксклюзивность более мягко. Некоторые бы поспорили, что самые лучшие православные ученые — Георгий Флоровский и Иоанн Мейендорф в качестве двух примеров — допустили бы такую мягкость. Однако ясной позицией Православия остается заявление о том, что она — единая истинная Церковь». Вместо этого Кленденин подводит к мысли о том, что поскольку и православные, и протестанты придерживаются в главном одного и того же, в частности, Никео-Цареградского Символа веры, постольку «необязательно присоединяться к Православию, чтобы погрузиться в патристическое прошлое с радостью, благодарностью и чувством ответственности перед этим “великим облаком свидетелей” последних двух тысячелетий»²⁶⁹.

Возражения на статью Кленденина, особенно по поводу его инклюзивного подхода, находятся в ряде публикаций православных авторов. П. Барнс свидетельствует, что не смог оставаться в протестантизме узнав, что «протестантская экклезиология находится в прямом противоречии смыслу Символа, как его понимала древняя Церковь и как его до сих пор утверждает Православие»²⁷⁰. Священник Дж. Уайтфорд поясняет: «Отцы, изначально писавшие этот Символ, не включали еретиков и раскольников в их понимание Единой Церкви — фактически те же самые Соборы анафематствовали конкретно ереси и расколы. Пока нам не предоставлена свобода вносить такой смысл, какой мы хотим; если мы исповедуем Никейский Символ, мы можем исповедовать только одну объединенную Церковь — объединенную верой и Таинствами»²⁷¹. Джексон дополнительно обращается с критикой к сторонникам общего для протестантов учения о невидимой Церкви, предлагая ответить на два вопроса: «1) Откуда появилась Библия? и 2) почему Вы не можете крестить сами себя?

²⁶⁹ Clendenin. Why I'm not Orthodox... P. 36.

²⁷⁰ Whiteford J. My Response to Dan Clendenin's Article "Why I'm Not Orthodox" [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://orthodoxinfo.com/inquirers/clendenin.aspx>.

²⁷¹ Ibid.

Чутьочку размышлений над любым из вопросов откроет необходимость признания реальности видимой Церкви. Библия не упала с неба, она была составлена и передана Церковью. И никто не может сам себя крестить, потому что должна быть органичная связь с Телом»²⁷².

По мнению Кленденина, хотя именно эксклюзивность Православия становится заманчивой для людей, ищущих «истинную, новозаветную Церковь»²⁷³, однако в православной эkkлезиологии вопрос о положении неправославных однозначно не решен. В статье он передает, как задал вопрос православному священнику: «Мог бы я как протестантский богослов считаться настоящим христианином (whether I, as a Protestant theologian, might be considered a true Christian)?» Его ответ был: «Я не знаю». Кленденин, словно упрекая в непрямоте и боязни лишиться паствы, критикует в связи с этим мешающее евангелизации пособничество государства Православной Церкви и негостеприимство к иностранным миссионерам, выраженное, например, на встрече в 1996 г. Общества по изучению Восточного Православия и евангеликализма (Society for the Study of Eastern Orthodoxy and Evangelicalism, SSEOE) в словах священника С. Харакаса²⁷⁴.

В своей книге «Неправославные» Патрик Барнс предполагает, что Кленденин сделал неправильный вывод из неопределенного ответа священника, который говорил не в эkkлезиологическом ключе, а в смысле спасения самого вопрошавшего Кленденина²⁷⁵. Барнс разделяет два аспекта статуса неправославных: церковный (ecclesial) и вечный (eternal). Однозначно определяя церковный аспект инославных как «вне Церкви», он говорит, что «вопрос вечной участи неправославного человека следует оставлять открытым»²⁷⁶. Иными словами, вопрос Кленденина был сформулирован не для выяснения церковного

²⁷² Jackson. Why Isn't Clendenin Orthodox... P. 150.

²⁷³ Clendenin. Why I'm not Orthodox.... P. 36.

²⁷⁴ Ibid. P. 37.

²⁷⁵ Barnes. The Non-Orthodox. P. 60–61.

²⁷⁶ Ibid. P. 28.

аспекта его статуса как неправославного христианина, а для выяснения аспекта вечности, который относится к сотериологии, относительно понимания которой также имеются определенные расхождения между Православием и протестантизмом, что выходит за рамки нашего рассмотрения.

Говоря об отношении Священного Писания и Предания, Кленденин проводит четкое разделение: реформаторы ставят авторитет Писания над Церковью, а Православие не различает авторитета Церкви и Священного Писания, помещая последнее не над, а скорее внутри Церкви, или даже ставя авторитет Церкви выше, поскольку православные согласны в том, что Писанию следует верить «не как-нибудь по-своему, но именно так, как изъяснила и предала оно Кафолическая Церковь»²⁷⁷. «Но реформаторы настаивают на том, что Библия толкует сама себя, и через Духа Святого Бог наставляет её читателей непосредственным и индивидуальным образом, а не связывает их совесть *предположительно*²⁷⁸ надежным учением Церкви, — отмечает критик, — именно этот взгляд поднимает Писание над Церковью и фактически поощряет частные толкования, что православный богослов Георгий Флоровский однажды назвал “трехом Реформации”²⁷⁹»²⁸⁰.

Прекрасный ответ на такое мнение об авторитете Писания над Церковью дает в своем «Обзоре Православия путем ответа Дэниелу Кленденину» А. Теодоридис: «Глава Церкви — не Библия, а Христос²⁸¹. Главный краеугольный камень Церкви — не написанное Слово, а Христос, Слово воплощенное²⁸². Христос — это основание, вместе с пророками и апостолами²⁸³. Ни Библия, ни папа, а вера в Иисуса Христа как Сына Божия — скала, на которой строится

²⁷⁷ Послание восточных патриархов о православной вере 1723 г.

²⁷⁸ Курсив мой.

²⁷⁹ Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация: избранные труды по богословию и философии. СПб, 2005. С. 535.

²⁸⁰ Clendenin. Why I'm not Orthodox... P. 41.

²⁸¹ Еф. 4:18, Гал. 5:22 и т. д.

²⁸² Еф. 2:20.

²⁸³ Еф. 2:20; 1 Кор. 3:11.

Церковь²⁸⁴»²⁸⁵. Акцент на главенстве авторитета Христа — единого, *делающего свободными*²⁸⁶ — исключает распространенные опасения несвободы при обращении к Писанию в Православной Церкви.

По теме экклезиологии статья Кленденина подняла ряд вопросов, ясно отражающих современное различие между православным и протестантским взглядами. Во-первых, это касается понимания авторитета над Церковью: у протестантов авторитет имеет Писание, а в Православии авторитет над Церковью в руках Христа, Царя Царства благодати. Во-вторых, понимание тождественности Церкви Символа веры с Православной Церковью, с одной стороны, и взгляд протестантизма на основы (essentials) как на несущественное отличие, с другой. И наконец, вытекающий отсюда нецерковный статус неправославного, но, в протестантском понимании, «рожденного свыше» человека, с одной стороны, а с другой — протестантское понимание того, из кого состоит Церковь и кто в нее входит. Хотя в статье мысль о невидимой Церкви не развивается, но православные критики пользуются случаем, чтобы подчеркнуть отклонение этого учения и протестантского понимания экуменизма от смысла, вкладываемого в Символ веры его составителями. Видимо, автору статьи «Почему я не православный», как исследователю Православия, не хватило, чтобы таковым стать, более явного включения неприятия протестантских экклезиологических моделей в число существенных положений христианской веры. С другой стороны, ошибочность суждения о том, что Святой Дух наставляет читателей Библии «прямым и индивидуальным образом»²⁸⁷, уже достаточно была показана, если вспомнить ответы на первые два вопроса в процитированном в его же статье «Послании восточных патриархов» 1723 года.

²⁸⁴ Мф. 16:16–18.

²⁸⁵ Theodoridis A. An Overview of Orthodoxy by Way of a Reply to Daniel Clendenin [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://orthodoxinfo.com/inquirers/clendenin_response.aspx.

²⁸⁶ Ин. 8:36.

²⁸⁷ Clendenin. Why I'm not Orthodox... P. 41.

Здесь, как и в предыдущем случае полемики, также видно особое место вопроса об авторитете, который у Вольфа помещается внутри локальной общины. У Зизиуласа в экклезиологии, ориентированной на епархию, вопрос о соотношении местного и вселенского авторитета не до конца прояснён и вызывает критику. Вместе с тем, если вернуться к двум вопросам Джексона, хотя Вольф и называет самокрещение Джозефа Смита «неудачным», он оправдывает его тем, что тот не знал «истинной церкви»²⁸⁸, что нельзя считать удовлетворительным. Точно так же вопрос о происхождении Священного Писания как главной части апостольской традиции не может быть разрешён в рамках конгрегационалистской экклезиологии Свободных церквей. Эти рамки Вольф несколько украшает, но по существу за них не выходит.

2.5.3. Критика четырех свойств Церкви

История массового обращения и присоединения к Антиохийскому Патриархату американских евангелистов в 1987 г. побудила еще одного влиятельного протестанта опубликовать критическую статью «В поисках истинной апостольской Церкви: что евангелики должны знать о восточном Православии» в «Журнале христианских исследований» (Christian Research Journal)²⁸⁹. Дж. Калвесмаки (ныне православный священник) отметил²⁹⁰, что критика Православия президентом Баптистского союза Румынии и ректором университета «Эммануил» П. Негруцем, хотя наиболее читаема, однако не так качественна, по сравнению со статьями Д. Кленденина или протестантских богословов православно-реформаторских консультаций ввиду ошибок различного характера. Разберём его нападки на православную экклезиологию в порядке

²⁸⁸ Volf. *After Our Likeness...* P. 153.

²⁸⁹ Negrut P. Searching for the True Apostolic Church: What Evangelicals Should Know about Eastern Orthodoxy // *Christian Research Journal*. 1998. Vol. 20, No. 3. P. 26–36.

²⁹⁰ Kalvesmaki J. What Evangelicals should Know about Negrut's Assessment of Eastern Orthodoxy [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.loimission.net/wp-content/uploads/2014/08/KalvesmakiJ-What-Evangelicals-should-know-about-Negruts-assessment-of-Eastern-Orthodoxy.pdf>. P. 1.

следования свойств Церкви в Символе веры: единство, святость, соборность и апостольство.

Во-первых, Негруц пишет, что «Православие не является монолитным блоком, который имеет единую традицию и церковную жизнь... В широком смысле восточная традиция охватывает все христианские церкви, которые отделились на раннем этапе от западной традиции (Рима), следом за одним из древних патриархатов»²⁹¹. Негруц смешивает коптскую, несторианскую сирийскую, армянскую и др. церкви и на основе этого пытается критиковать Восточную Православную Церковь (Eastern Orthodox Church), в то время как она не включает в себя все эти течения восточного христианства и находится с ними в противоречии. Калвесмаки показывает абсурдность такого взгляда, основанного на логической ошибке классификации, проводя аналогию с попыткой доказать, например, раздробленность Лютеранской церкви исходя из множественности церквей протестантской традиции.

Во-вторых, Негруц делает верное утверждение о Православной Церкви, что «учения её Церковей необходимо должны быть последовательными и согласованными» при условии её «непогрешимости»²⁹². В главе «Содержание Предания» он приводит в пример кажущиеся разногласия в словах богословов Константинопольского патриарха, архиепископа Михаила греческой архиепископии Северной и Южной Америки, митрополита Каллиста (Уэра) и Клапсиса, как будто «действительно определенные православные богословы не могли согласиться по вопросу о содержании их предания»²⁹³, — это означало бы непоследовательность и несогласованность учений Восточной Православной Церкви, чье «богословие превосходит богословие какого-либо одного учителя»²⁹⁴. Негруц, вслед за Константинопольским патриархом, различая апостольские предания и церковные, местные, не напрямую апостольские традиции, утверждает, что при отсутствии ясной

²⁹¹ Negrut. Searching for the True Apostolic Church... P. 27.

²⁹² Ibid. P. 26.

²⁹³ Kalvesmaki. What Evangelicals should Know... P. 3.

²⁹⁴ Ibid.

систематизации по данному вопросу «Церковь рискует придать каноническим Писаниям одинаковый статус с корпусом дополнительных учений и приписать апостольский авторитет определенным учениям и практикам, которые вполне могут иметь только церковное происхождение»²⁹⁵. Однако одно не следует из другого, как подчеркивает Калвесмаки: «почему неточность влечет за собой нестабильность»²⁹⁶, которой опасается Негруц? Более того, это никак не ставит под сомнение святость, непогрешимость Церкви. Наконец, позиции четырех названных авторов взаимно совместимы, если ознакомиться с цитируемыми в статье источниками. Совместимыми оказываются и критерии, которыми указанные богословы пользуются при определении содержания Предания.

В-третьих, в статье Православная Церковь изображена как группа общин, разделенных по национальному признаку, отстаивающих свои культурные интересы, как «скопление конфликтующих традиций, богословий, церковных структур», что «вызывает вопросы относительно универсальности и единства Церкви, особенно во время политической или военной напряженности между нациями, поддерживаемыми православными сестрами-церквями»²⁹⁷. В связи с этим Негруц делает вывод, что «нельзя стать православным вообще»²⁹⁸, только, например, грекоправославным, русским православным и т. п. Калвесмаки соглашается со справедливостью критики этноцентричности и наличия параллельных юрисдикций на одной территории: «Каково оправдание в этой ситуации? Никакого. Мы, православные, находимся в длительном процессе выправления этих вещей»²⁹⁹. Однако административная разобщенность, которая «скорее кажущаяся, чем реальная», никак не влияет на единство в вере, участие в одной Евхаристии — «подлинном символе единства» — и на соборность: «Православная Церковь, какую культуру ни взять, придерживается одних

²⁹⁵ Negrut. Searching for the True Apostolic Church... P. 29.

²⁹⁶ Kalvesmaki. What Evangelicals should Know... P. 3.

²⁹⁷ Negrut. Searching for the True Apostolic Church... P. 27.

²⁹⁸ Ibid. P. 26.

²⁹⁹ Kalvesmaki. What Evangelicals should Know... P. 2.

верований и догм». Далее, «должны ли мы верить, что *любая* группа, пересекающая линию этничности, уже каким-либо образом внутренне разделена?» Если да, то при таком подходе можно предположить, что и сами «евангелики внутренне разделены между собой только из-за того, что охватывают много культурных и этнических идентичностей». Во многом вопреки утверждению о том, что «нельзя стать православным вообще», говорит и исторический аргумент, что «в Восточную Православную Церковь всегда входили и будут продолжать входить все новые этнические идентичности»³⁰⁰.

Наконец, автор подвергает сомнению апостольство Православной Церкви, под влиянием современной науки утверждая, что «апостольское Предание претерпело трансформации в процессе передачи и толкования, что вылилось в формирование отличающейся от него церковной традиции [distinct ecclesiastical (church) tradition]»³⁰¹. Иллюстрацией является то, что помимо содержания Предания, по мнению Негруца, православные богословы не имеют единого подхода к принципам его передачи. Теория «двух источников» — Священного Писания и неписаного Предания — доминирует в Православии, как ошибочно пишет Негруц, со времен Средневековья (Тридентского Собора). Теории «одного источника», Священного Предания, придерживаются современные православные ученые, особенно те из них, которые участвуют в экуменическом диалоге. Так, московское согласительное исповедание между православными и англиканами 1976 г. запрещает «рассматривать Писание и Предание как два отдельных “источника Откровения”»³⁰². Альманах же греческой архиепископии Северной и Южной Америки за 1962 г. утверждает, что Писание и Предание «равны»³⁰³.

Если принимать всерьёз аргументацию в пользу искаженности апостольского Предания, то можно прийти к абсурдным выводам, ведь изменчивость формы с течением времени не означает изменения содержания

³⁰⁰ Kalvesmaki. What Evangelicals should Know... P. 2.

³⁰¹ Negrut. Searching for the True Apostolic Church... P. 28.

³⁰² Cit. ex: Negrut. Searching for the True Apostolic Church... P. 28.

³⁰³ Ibid.

подобно тому, как тело человека изменяется, но в любом возрасте он остается тем же человеком. «Православные не утверждают того, что не было *никаких* изменений в нашей истории, но только что не было *существенных* изменений... — отвечает Калвесмаки, — существует сердцевинное Предание, которое хранится неприкосновенно»³⁰⁴. Однако Негруц не стремится показать перечислением нарушений конкретных догматов, каким именно образом оно отклонилось от апостольского Предания. Он предпочитает представить православных богословов противоречащими друг другу по вопросу об одном или двух источниках. Но, похоже, его статья «первая заявляет, что православное богословие поражено этим противоречием»³⁰⁵. На деле же никакого противоречия нет. Если внимательно рассмотреть московское исповедание 1976 г., то различие Писания и Предания им не запрещается, наоборот, оно используется по тексту документа.

П. Негруц в своей критике обращается также к другим православным темам: обожения, непознаваемости Бога, божественных энергий, грехопадения. Как и в суждениях об экклезиологии, он допускает ряд исторических и логических неточностей и ошибок и проявляет недостаточное знакомство с Православием. Его критик Дж. Калвесмаки называет статью Негруца упущенной возможностью «развить понимание и примирение между евангеликами и православными верующими»³⁰⁶. Вместо того, чтобы заимствовать, как это делает Вольф, из Православия понятия общения, Негруц, наоборот, пытается показать его такую же раздробленность, которая присуща протестантским церквям. Впрочем, Вольфу приходится ослаблять жесткое требование (Зизиуласа) пребывания всех христиан одного места под одним епископом, и даже требование (Калвесмаки) пребывания всех христиан в общении друг с другом, требованием открытости, которое, однако, имеет опасную обратную сторону. С другой стороны, Зизиулас, опираясь на каппадокийское богословие в его, как ему кажется, противоречии западному богословию блаж. Августина, больше

³⁰⁴ Kalvesmaki. What Evangelicals should Know... P. 2.

³⁰⁵ Ibid. P. 3.

³⁰⁶ Ibid. P.5.

провоцирует таких богословов, как Негруц, делать выводы о разобщённости православных учений и их неконкретности.

2.5.4. Посредничество в деле спасения

Интересен случай разбора евангелистским Лос-Анджелесским Библейским Институтом (Biola) православного вероучения в связи с переходом трёх членов преподавательского состава в Антиохийскую Православную Церковь, о чем говорится в журнале «Христианство сегодня» в статье «Высшее образование: университеты исследуют обращения в Православие»³⁰⁷. Толчком послужила озабоченность студентов и преподавателей дискриминацией, которой подвергаются евангелистские миссионеры в странах православного большинства в Восточной Европе и России³⁰⁸.

Согласно правилам американских семинарий, руководители факультетов и администрации подписывают исповедание веры (Statement of faith), включающее утверждения о непогрешимости Писания, о Боге Троице, искуплении, Церкви и др. В 1998 г. назначенная комиссия провела исследование: могут ли православные члены факультета подписать исповедание веры их школы в согласии со своей совестью. В отчете разбираются православное и протестантское вероучения по таким вопросам, как оправдание только верой, новое рождение посредством Слова, достаточность принятия Христа своим Спасителем, авторитет Писания над Преданием, Церковь, её эксклюзивность и иерархия, канонизация святых, молитвы об усопших, мариология, иконопочитание, отрицание наследования вины первородного греха. Документ привлекает свидетельства таких богословов, как И. Кармирис, протоиерей Иоанн Мейендорф, митрополит Каллист (Уэр), протоиерей Сергей Булгаков и др.

³⁰⁷ Swanson S. A. Higher Education: Universities Question Orthodox Conversions // Christianity Today. 1998. Vol. 42, No. 9. P. 21.

³⁰⁸ Stammer L. B. Biola University Finishes Probe of Orthodox Faculty // Los Angeles Times. 1998, May 09. P. 28 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.latimes.com/archives/la-xpm-1998-may-09-me-47852-story.html>.

В отчёте резюмируется, что православные учения, явно отрицающие оправдание только верой и утверждающие необходимость добрых дел и Таинств для спасения, найденные в православной литературе, не совместимы с положениями Института об оправдании и авторитете Писания. Однако на встрече с администрацией православные сотрудники заявили, что процитированная в отчете литература не отражает всего положения дел, и что не только они сами, но и другие богословы их Церкви считают положения Института совместимыми с Православием. После встречи они остались на своих должностях при условии продолжения богословского диалога³⁰⁹. Однако профессора Международного Колумбийского Университета Эдварда Роммена³¹⁰ попросили уйти из другой евангелистской школы даже после того, как он заявил, что по-прежнему может подписать исповедание Университета, поскольку его убеждения этому не противоречили. Единственная существенная разница, по его мнению, была в эсхатологии: университет придерживается хилиастских верований³¹¹. Впрочем, последнее относилось к необязательным богословским особенностям исповедания.

Д. Ферберн, протестантский специалист по патрологии, в своей высокой оценке работы комиссии Лос-Анджелесского университета, в частности, подчеркивает, что «православная экклезиология в лучшем случае затрудняет православных в доброй вере служить на факультетах евангелистских семинарий»³¹². Ему отвечает в том же журнале англиканский профессор Дж. Брей, соглашаясь с выявленными различиями между евангелистами и православными и, по сути, развивая идею Дональда об «индивидуализме» протестантов и «коллективизме», взаимосвязанности Православия: православные получают

³⁰⁹ Swanson. Higher Education... P. 21.

³¹⁰ Ныне известный проповедник и настоятель храма Преображения Господня в Северной Каролине, Моррисвилль. Православная Церковь в Америке, епархия Юга.

³¹¹ Swanson. Higher Education... P. 21.

³¹² Fairbairn D. Don Fairbairn Responds to the Biola Statement on Eastern Orthodoxy // East-West Church Ministry Report. 2000. Vol. 8, No. 3. P. 8–10.

Святого Духа через внешнее посредство, а «евангелисты акцентируют скорее правильное принятие Таинств, чем действительность их преподания»³¹³.

Рассмотрим эклезиологические различия, затронутые комиссией. Во-первых, утверждая, что человек возрождается «действием Святого Духа посредством Слова Божия», то есть ответной верой на Писание, исповедание Института, как объясняет комиссия³¹⁴, неявно предполагает, что никакое другое посредство не является необходимым. В то же время Православная Церковь учит о необходимости Таинств и, как следствие, иерархии. Епископ является «источником всех Таинств»³¹⁵, и через эту абсолютно необходимую иерархию и подаются благодатные средства обожения и спасения, а «ответ верующего на Слово» недостаточен для того, чтобы получить эту благодать³¹⁶. Прерогатива епископа такова, что «божественная благодать не подается вне истинной Церкви»³¹⁷. Таково явное противоречие между Православием и протестантизмом в понимании структуры и апостольской роли в Церкви.

Другая, связанная с первой, эклезиологическая тема, затронутая в отчете, — эксклюзивность Церкви, противоречащая евангелистской вере в невидимую вселенскую церковь и множество видимых церквей, где бы ни провозглашалось Евангелие. Согласно православному учению, как отмечается в

³¹³ Bray G. Gerald Bray Responds to the Biola Statement and Don Fairbairn // East-West Church Ministry Report. 2000. Vol. 8, No. 3. P. 10.

³¹⁴ Saucy R. L., Coe J., Gomes A. W. Task Force Report: Eastern Orthodox Teachings in Comparison with The Doctrinal Position of Biola University. LA, 1998. P. 19.

³¹⁵ На это выражение из Символического документа ссылается митр. Каллист (Уэр) в своей книге «Православная Церковь: введение в восточное христианство» (Ware T. The Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity. London, 1993. P. 248–249), откуда его и включает в отчет комиссия Библейского Института (Цит. по: Saucy et al. Task Froce Report... P. 25.): «Звание Епископа так необходимо в Церкви, что без него ни Церковь Церковью, ни Христианин Христианином не только быть, но и называться не может. Ибо Епископ... есть живой образ Бога на земле и... обильный источник всех Таинств Вселенской Церкви, которыми приобретает спасение» (Послание восточных патриархов о православной вере 1723 г.).

³¹⁶ Saucy et al. Task Force Report... P. 28.

³¹⁷ Saucy et al. Task Force Report... P. 49. Цитата взята у крупного исследователя догматических текстов XX в. Иоанна Кармириса. Karmiris J. Concerning the Sacraments // Eastern Orthodox Theology: A contemporary reader / Ed. D. B. Clendenin. Grand Rapids, 1995. P. 30.

отчете, церковь невидимая (рожденная благодатью) и видимая (община искупленных на земле) — едина. Вместе с тем доклад комиссии подчеркивает наличие внутри Православия разногласий об отсутствии спасения вне Церкви. В нем приводится ряд цитат из трудов протоиерея Сергия Булгакова и митрополита Каллиста (Уэра), из которых делается вывод о том, что православные допускают спасение неправославных, так как невозможно определить Церковь, познаваемую только опытным путем, «одними внешними критериями или необходимыми и достаточными условиями»³¹⁸.

С православной стороны один из апологетов совместимости Православия и протестантизма в главных вопросах Б. Нассиф, основатель Общества изучения восточного Православия и евангеликализма в Фуллеровской семинарии, считает, что такие университеты, как Международный Колумбийский Университет, Уитон-колледж и Фуллеровская богословская семинария по своему статусу являются межденоминационными и их консервативная богословская позиция должна позволять совместить православные взгляды с возможностью преподавать там и обучаться³¹⁹. С ним согласен профессор социологии Р. Флори из университета Viola: «Школам придется определиться, будут ли они только протестантскими и евангелистскими, либо открытыми для всех, кто верит тому, чему учит Библия»³²⁰.

Как видится, работа Лос-Анджелесской университетской комиссии и инициировавшая её полемика имеют историческое значение беспристрастного сравнения самими протестантами их вероучения (актуальной его части для поступления в вуз) с Православием, хотя и в лице богословов в основном XX века. Интересно, что она показывает некоторые особенности православного богословия XX века, в частности разногласия по вопросу об отношении к остальному христианскому миру. В конкретных жизненных ситуациях

³¹⁸ Saucy et al. Task Force Report... P. 53, 54.

³¹⁹ Nassif B. Eastern Orthodoxy and Evangelicalism: The Status of an Emerging Global Dialogue // Scottish Bulletin of Evangelical Theology. 2000. Vol. 18, No. 1. P. 53–54.

³²⁰ Swanson. Higher Education... P. 23.

неожиданно отрицательным фактором явилось «поведение Православия на большой арене»³²¹ по сохранению своей традиции (даже, быть может, при попустительстве со стороны церковных властей незнакомства членов Церкви со Священным Писанием) в ответ на усилия протестантских миссионеров любой ценой проповедовать Евангелие вплоть до отрыва от Священного Предания.

Большим потенциалом в подобной полемике обладают интуиции и построения митр. Иоанна (Зизиуласа), которые разъясняют место иерархии как результата установления взаимоотношений и переход от индивидуализма к единству, обусловленному Одним в Церкви, а также его эkkлeзиология территориального общения. Вольф в некотором смысле также идёт на уступки, говоря о рукоположенном священстве как *bene esse* Церкви³²² при всей его антииерархической риторике. При попытке Вольфа заимствовать у католиков и православных, он даже доходит до утверждения того, что «не существует церковно не опосредованной веры»³²³, что потенциально могло бы смягчить критику православных преподавателей евангелистскими университетами. При создании, однако, согласительного исповедания с инославными, необходимо следовать принципу непротиворечия *керигмы* и *догмы*, то есть открыто провозглашаемого и скрываемого от посторонних учения Церкви. Решить задачу о соответствии этому принципу тезисов митр. Иоанна (Зизиуласа) на данном этапе в полной мере мы не ставим.

2.5.5. Священное Предание как преграда

Методичка «Как свидетельствовать людям с православным прошлым: из преград убеждений строя мосты к личной вере»³²⁴, вышедшая в 2001 г., является обобщением опыта миссионерской работы в Москве (в 1994—1998 гг.) М. Спэнна и одновременно его докторским проектом, одобренным Юго-Восточной

³²¹ Swanson. Higher Education... P. 23.

³²² Volf. After Our Likeness... P. 152.

³²³ Ibid. P. 163.

³²⁴ Spann M. Witnessing to People of Eastern Orthodox Background: Turning Barriers of Belief into Bridges to Personal Faith. Alpharetta, GA, 2001.

баптистской богословской семинарией (Southwestern Baptist Theological Seminary). Работа коротко рассматривает историю, учение и практику Православной Церкви и предлагает возможные варианты развития диалога с людьми, у которых на почве различных православных «верований» возникли преграды (ср. «твердыни»³²⁵) на пути «личного» общения с Богом. Среди таких «верований» — обязательность Священного Предания, подчеркнутая трансцендентность Бога, обожение, благодатность Таинств, длительность процесса спасения, молитвы святым, почитание икон, мощей, религиозный национализм. В работе предлагается сравнение этих взглядов с евангелическими, объяснение, каким образом они являются преградами с привлечением примеров из жизни российской действительности. Аккумулируя взгляды на Православие с перспективами Кленденина и Ферберна, Спэнн использует непрямой подход к спорным вопросам, советуя не непосредственно критиковать конкретные практики, например иконопочитание, а подчеркивать в разговоре относящиеся к ним библейские (с его точки зрения, то есть баптистские) принципы.

На сайте «Православие сегодня» в 2007 г. была опубликована ответная проповедь под названием «Баптисты нацеливаются в православных» священника Ричарда Демитриуса Эндрюса³²⁶ из греческого православного прихода в Америке. Священник Ричард не оспаривает, в отличие от разобранных ранее случаях полемики, каждый раз неверную трактовку цитируемых Спэнном мыслей Священного Предания и современных православных богословов (библиография включает свыше десятка имен). Однако он использует главный мотив баптистской работы для того, чтобы показать, в каких случаях упомянутые моменты неверно интерпретируются самими православными и действительно оказываются преградами, а также, как к ним нужно правильно относиться. То же касается и экклезиологических тем. Однако, по его мнению, это не означает, что поставленные в методичке проблемы не ждут детального разбора.

³²⁵ 2 Кор. 10:4.

³²⁶ Andrews R. D., fr. Baptists Target the Orthodox [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.orthodoxytoday.org/view/andrews-baptists-target-the-orthodox>.

Касательно темы Предания, проповедник соглашается, что «некоторые православные, веруя, что Церковь обладает Истиной, и так как они являются членами Церкви, считают, что им не нужно искать и изучать Истину», Писание и святых отцов. Отношение к Таинствам как к «прямому подключению к Божией благодати, которое автоматически или магически спасает нас», приводит к тому, что после Венчания или Крещения ребенка люди исчезают из церковной жизни. «Если мы кланяемся и лобызаем иконы, думая, что эти жесты сотрут или компенсируют грех в нашей жизни, то мы глубоко ошибаемся». Эндрюс соглашается со Спэнном, что из святых делают идолов, когда только *им* молятся, а не Христу. Что касается национализма, он также находит неверным следующее суждение, например: «Я из потомков греков; я автоматически православный и, возможно, лучший христианин, чем негрыки или неправославные». К счастью, подобные представления сходят на нет, поскольку Церковь официально осудила филетизм как ересь, замечает проповедник³²⁷.

Как видно из последнего примера, непрямой подход при ответе на критику очень важен. Обличение с учительной властью отрицательных примеров одновременно показывает, что приведенные примеры не являются нормой в практике Православной Церкви. Спэнн составил критику, пропустив нормативную базу, регулирующую церковную жизнь, перейдя от общих положений к конкретным, быть может крайним, случаям, которые он рассматривает. С другой стороны, если верить его пятилетнему баптистскому опыту проповеди в Москве, то составленный неплохой ознакомительный материал, за вычетом евангелистской погрешности, можно было бы употребить и с пользой.

В данном случае мы видим некоторые параллели с методологией и ходом полемики Зизиуласа и Вольфа. Вольф построением альтернативной экклезиологии являет образец не прямой критики оппонента. В вопросе, в котором очевидна погрешность, касающаяся клонирования отношения Отца и Христа,

³²⁷ Andrews. Op. cit.

Зизиулас уводит дискуссию от традиционно эkkлезиологических тем к связи между общением и инаковостью, что ставит во многом продолжение полемики вне рассматриваемого нами контекста. При сохранении несогласия с оппонентом в главном и согласии во второстепенных вопросах его ответ может выглядеть полемически слабым, что и имеет место в обоих сравниваемых случаях. В случае эkkлезиологии Вольфа удовлетворительный детальный её разбор можно найти у Бидвела³²⁸.

2.6. Вывод

Современная православно-протестантская полемика показывает насущную необходимость развивать направление эkkлезиологии, повестка которой требует более полного осмысления со стороны протестантов. Без выяснения того, кто определяет «существенные» истины, положения веры оказываются, исходя из опыта прения сторон, в основном бесплодны³²⁹. Именно испытание на прочность этого «церковного принципа» протестантизма путём научного исследования стало толчком к поиску эkkлезиологической самоидентичности и «возвращения домой» множества евангеликов, как показывает ряд свидетельств, помимо уже упомянутых у Гиллквиста.

В заключение части, посвящённой официальным диалогам следует отметить, что богословская проблематика полемики М. Вольфа и митр. Иоанна (Зизиуласа) больше всего находит отражение в ходе современного диалога Православной церкви с англиканами. Это видно, судя по глубине общих обсуждаемых вопросов: эkkлезиологии общения, отражения Троичного общения в церковном, сопоставление локальных церквей и Лиц Пресвятой Троицы,

³²⁸ Bidwell K. J. «The Church as the Image of the Trinity». A Critical Evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model. Eugene OR, 2011.

³²⁹ Whiteford, Barnes. Miles from the Truth...

сопоставления Божественной сущности и универсальной церкви, отражения перихорезиса Лиц в обществе людей, понятия церковной личности. Переход Вольфа в юрисдикцию епископальной церкви США является событием, знаменующим наш вывод. Теперь, если диалог и полемика находятся в одних и тех же границах, а значит, имеют общие перспективы, тогда мы имеем в качестве возможного шага развития полемики отражаемый в последующем документе диалог с англиканами дискурс.

Речь идёт о документе «По образу и подобию Божию: антропология, исполненная надежды» (Буффало, 2015)³³⁰. В нём отражение общения Троицы в Церкви отходит на второй план. Даже слово «общение» употребляется преимущественно в отношении к людям. В этом документе практически нет позиций, по которым наблюдается расхождение между православными и англиканами, и он также может послужить образцом для совместного заявления с другими, в том числе Свободными церквями по данной теме. Акцент делается на жертвенности человека в Церкви. В качестве ключевого термина используется слово личностность (personhood). Человеку, обладающему личностностью присущи отношения с другими для реализации себя в общении, что является отражением образа Божия³³¹. Перихорезис Лиц Пресвятой Троицы является образцом для человеческого гостеприимства³³².

Для сравнения областью интересов Вольфа после завершения его эkkлeзиологического тезиса также становится антропология «исключения и объятия»³³³, которую он считает спутником его первого изыскания³³⁴. Здесь также фигурирует понятие церковной личности, однако вопросы собственно эkkлeзиологии отходят на второй план.

³³⁰ In the Image and Likeness of God: a Hope-Filled Anthropology // The International Commission for the Anglican-Orthodox Theological Dialogue. 2015 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.anglicancommunion.org/ecumenism/ecumenical-dialogues/orthodox.aspx>.

³³¹ Ibid. P. 19–20.

³³² Ibid. P. 7.

³³³ Volf M. Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation. Nashville, 1996.

³³⁴ Idem. After Our Likeness... P. 7.

Современные неофициальные полемические темы с протестантами во многом связаны с экклезиологией (роль Предания, Таинств, молитвы святым) и сотериологией (обожение). По мере более глубокого знакомства протестантских исследователей с Православием из аутентичных источников, а не с помощью метода ассоциаций с римо-католицизмом, критика по этим направлениям становится менее заостренной. Книги становятся более осмысленными и, скорее, просветительскими, например, Дональда Ферберна «Иными глазами»³³⁵ и особенно Роберта Лезэма (Robert Letham)³³⁶. Но рассмотрение последних выходит за рамки нашей работы в виду их достаточно невысокой полемичности. «Такие вопросы, как почитание святых и использование икон, весьма далеки от сути различий между нами, несмотря на то, что на них первых натываются наши чувства», — пишет Ферберн³³⁷. Хотя для Ферберна главной областью расхождений является недостаток юридика в православной сотериологии, вопросы православной экклезиологии являются для него, как и для других, большим препятствием, впрочем, малообъяснимым. Камнем преткновения и соблазна является тема эксклюзивности Церкви у Кленденина, который не смог не отметить её привлекательную для протестантов сторону. У него же появляются идеи сфабриковать промежуточную православно-протестантскую экклезиологическую модель. Некоторую попытку этого мы видим и у Вольфа. Все это свидетельствует о том, что в XXI веке тема Церкви будет иметь решающее значение.

Однако для того, чтобы заниматься полемикой, необходимо представлять себе, какие положения данного раздела православного вероучения привлекают особое внимание оппонентов, ознакомиться с опытом предыдущих инцидентов, аргументами сторон и источниками, которые ими используются. Мы выделили основные «изъяны», на которые направлена зачастую несправедливая критика

³³⁵ Fairbairn D. *Eastern Orthodoxy through Western Eyes*. Louisville, 2002.

³³⁶ Letham R. *Through Western Eyes: Eastern Orthodoxy: A Reformed Perspective*. Geanies House, 2007.

³³⁷ Fairbairn D. Don Fairbairn Responds to the Biola Statement on Eastern Orthodoxy // *East-West Church Ministry Report*. 2000. Vol. 8, No. 3. P. 8–10.

восточного Православия. Это, во-первых, антикатолическая критика полного захвата власти иерархией. Затем, раздробленность Православия на множество конфликтующих этнических Церквей, имеющих различные предания. Более вдумчивая критика касается прерогативы епископа и необходимости Таинств. В центре критики всегда оказывается самосознание Православной Церкви как единственной истинной Церкви, сохранившей в полноте неповрежденную единую спасительную веру, что очевидно противоречит протестантским экклезиологическим идеям о «невидимой церкви», экуменизме и теории ветвей. В связи с этим, наконец, весьма часто в рассмотрение протестантов попадает вопрос о статусе инославных с православной точки зрения и отсутствие окончательного ответа на этот вопрос в трудах современных православных богословов. Мы частично рассмотрели успешные варианты ответов на эту полемику, однако подробный анализ их сильных и слабых сторон остается за её рамками. По сравнению с ними ответ Зизиуласа при всей своей потенциальной плодотворности страдает недостатком конкретности.

Источники, на которые ссылаются оппоненты, черпая свое видение Православия, — это в основном книги современных авторов и богословов XX века, известные по их переводам на английском языке: «Православная Церковь» митрополита Каллиста (Уэра), труды протоиерея Георгия Флоровского, протоиерея Иоанна Мейендорфа, В. Н. Лосского, протоиерея Сергия Булгакова, протоиерея Александра Шмемана. Из греческих авторов — Иоанн Кармирис, митрополит Иоанн (Зизиулас), Константинидис и др. Хорошая и часто используемая подборка чтений о Православии, как было отмечено, составлена евангеликом Д. Кленденином.

Стремясь дать целостное экклезиологическое представление, особенно в ответе на неоднозначный вопрос о статусе инославных, православные авторы привлекают более расширенный патристический материал. П. Барнс в специальной книге по данной теме «Неправославные. Православное учение о христианах вне Церкви» анализирует выдержки из трудов свт. Филарета

(Дроздова), свт. Игнатия (Брянчанинова), сщмч. Илариона (Троицкого) и других русских богословов, которые оказываются востребованными для решения вопросов современности. Наконец, в ответ на обнаружившуюся тенденцию утверждать о своей причастности к вере святых отцов в главных вещах при сохранении протестантского наследия, православные авторы, с одной стороны, напоминают о том, какие именно вещи для отцов были «главными», с другой — показывают их несовместимость с протестантскими идеями, хотя сам факт наличия критики эксклюзивности Церкви с их позиции делает эту несовместимость очевидной.

ГЛАВА 3. АНАЛИЗ ПОЛЕМИКИ

За закрытыми дверями заседаний экуменических встреч и богословских комиссий по диалогу порой может проходить некая дискуссия, и в результате до широкой аудитории доходит согласованный документ, в котором может не быть отображено всего реального противостояния, за ним скрывающегося. Главное кредо официальных переговоров — рост консенсуса по дискуссионным темам. При этом возникает проблема документального обеспечения другого важного традиционного аспекта встречи между инакомыслящими — полемики. Poleмика — разновидность спора, отличающаяся тем, что основные усилия участвующих сторон направлены на утверждение своей точки зрения по обсуждаемому вопросу. Считается, что раб Господень должен быть тихим со всеми и не участвовать в подобных столкновениях (2 Тим. 2:24), но «злоба еретиков и богохульников принуждает нас делать незаконное, восходить по крутизне, изъяснять неизреченное, предполагать недопустимое»³³⁸. Таким способом через облечение в слова православного исповедания возникали догматические определения вероучительных положений Вселенских Соборов.

Иногда в полемике встречается такая ситуация, когда одна из сторон делает смелый шаг, который, казалось бы, должен положить конец и навести ясность в рассматриваемой теме. Но сделанный шаг не имеет достаточного обоснования, и противник находит способ из сомнительного тезиса, принимаемого на веру его оппонентом, сделать такой логически верный вывод, который бы подтверждал его собственную позицию и опровергал позицию оппонента, приводя, таким образом, к патовой ситуации. Для того чтобы продолжать полемику, первой стороне приходится отходить на прежние, более крепкие позиции, иначе, чтобы одержать победу, она вынуждена начать самой себе противоречить. Такая специфика полемики, которая может возникать на закрытых встречах, не позволяет выносить

³³⁸ Hilaire de Poitiers. La Trinité. II 2.

всё их содержание на всеобщее обозрение, накладывая своеобразное «эмбарго», чтобы оставить пространство для публичного маневра.

Случай с полемикой Мирослава Вольфа и митр. Иоанна (Зизиуласа), которая прослеживается в их публикациях, уникален тем, что он, с одной стороны, частично открывает широкой публике тот ход мыслей на экуменических собеседованиях, который наложил исторический отпечаток на согласительные документы. С другой стороны, он вскрывает любопытную ситуацию, похожую на описанную выше. Если тезис митр. Иоанна об особом соответствии бытия Троицы структурам Церкви при всё более тщательном рассмотрении теряет обоснование, то наступает время, когда православной стороне диалога придётся возвращаться на более выверенные позиции и, возможно, в чём-то опровергать свою предыдущую точку зрения. Так ли это или не так, можно увидеть, проведя для начала анализ данной полемики.

3.1. Общее в богословии митр. Иоанна (Зизиуласа) и М. Вольфа

Прежде чем перейти к анализу разногласий митр. Иоанна и М. Вольфа, а также к верным и ошибочным местам их богословских представлений, следует обратить внимание на проблемные в богословском отношении места, объединяющие их позиции.

Во-первых, Зизиулас и Вольф согласны в том, что между Восточным и Западным взглядами на триадологию и экклезиологию существует глубокое различие. Об этом говорит в своём исследовании К. Бидвел, к которому мы перейдём позже³³⁹. Там же он подвергает сомнению данный тезис.

Во-вторых, Зизиулас и Вольф согласны в том, что триадология должна определять экклезиологию по известному выражению «Церковь как образ

³³⁹ См. ниже 4.4.1. К. Бидвел.

Троицы». Оба они утверждают, что церковная община должна уподобляться в своём идеале внутритроичным отношениям, заключающимся в перихорезисе. Однако на этом утверждении они не останавливаются. Каждый видит в своём тринитарном аспекте, который они освещают, принципиальную, если не эксклюзивную, апологетическую роль. Каждый, защищая свою позицию, доходит до того, что закрывает возможность для альтернативного идеального церковного устройства. При этом они оба одинаково придают римо-католической триадологии такую же истолковательную роль для римо-католической экклезиологии, как и каждый для своей соответственно.

В-третьих, оба богослова видят в богословском понятии общения (*communio, κοινωνία*) ключ к разрешению экуменических усилий. Это понятие, таким образом, занимает центральную роль в их как триадологии, так и экклезиологии.

Наконец, необходимо отметить их общую склонность к решению проблемы индивидуализма богословскими методами, что придаёт обоим позициям тенденциозную окраску.

3.2. Критика протестантских концепций митр. Иоанном (Зизиуласом)

В начале будет рассмотрено, какие протестантские взгляды критиковал митр. Иоанн (Зизиулас) в своих работах, предшествующих полемике с Вольфом, среди которых можно выделить две главные: «Единство Церкви в Божественной Еucharистии и епископе в первые три века» (1965 г.)³⁴⁰ и «Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви» (1985 г.)³⁴¹. Будут разобраны четыре критических положения, из чего станет видно, какие из них провоцируют реакцию с

³⁴⁰ Ιωάννης (Ζηζιούλας), μητρ. Η ενότης της εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία και τω επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήνα, 1990. Eng. transl.: Zizioulas J. Eucharist, Bishop, Church. Brookline, 2001.

³⁴¹ Idem. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. NY, 1985.

протестантской стороны и на какие из них Мирослав Вольф явно или неявно стремится дать ответ.

3.2.1. Индивидуализм в эkkлезиологии

В качестве отправной точки для критики протестантской эkkлезиологии митр. Иоанн (Зизиулас) указывает учение о невидимой церкви³⁴², развиваемое в пиетистском богословии лютеранства, ярким представителем которого в XIX—XX вв. является Р. Зом, «заложивший фундамент индивидуализма в эkkлезиологии». Согласно такому представлению, «Церковь ничего в сущности собой не представляет, кроме невидимой реальности; несколько предопределённых и верующих (*predestinatorum et credentium*), чьи группы образуют параллельные линии, встречающиеся только на бесконечности»³⁴³. В такой схеме не может найти место единство «в Евхаристии и Епископе», но оно рассматривается под влиянием гегельянской тюбингенской школы только через идеалистическую призму, то есть как разрозненные группировки, подчинённые объединяющим идеям (например, эллинизму или иудаизму), что можно описать как различные «христианства до Христианства»³⁴⁴.

Несмотря на возникновение школы А. Гарнака, оппозиционной идеям Зома и Тюбингена, а позднее так называемой «эсхатологической школы», индивидуалистические толкования эkkлезиологии никогда полностью не исчезали³⁴⁵. Зизиулас в дальнейших своих трудах вплотную занимается этой мыслью, не раз к ней возвращаясь, считая, что индивидуалистические понятия апостольской преемственности в разных формах определяют западное

³⁴² См. 1.1.

³⁴³ Zizioulas J. *Eucharist, Bishop, Church*. Brookline, 2001. P. 27.

³⁴⁴ *Ibid.* P. 11.

³⁴⁵ *Ibid.* P. 28.

богословие³⁴⁶. Согласно таким представлениям, жизнь во Христе рассматривается как «внутреннее психологическое состояние каждого индивидуума»³⁴⁷.

Можно выделить следующие взгляды, по мнению Зизиуласа, отражающие эkkлeзиологический индивидуализм. Во-первых, утверждение о несовместимости сущности религии и духа закона, озвученное впервые Зомом и распространяемое школой Р. Бультмана и Э. Бруннером³⁴⁸. Зизиулас называет такое разделение «харизматического» и «институционального» аспектов Церкви «устранением истории, уходом в эсхатологию смысла событий», «неоплатоническим дуализмом»³⁴⁹. Очень рано христианская история испытывала подобное влияние, заметное, например, в «различии, проводимом Оригеном между действительным фактом и его смыслом, которое ведёт к контрасту между харизмой и служением»³⁵⁰.

Во-вторых, «системы сотериологии, которые не вдохновлены патристическим богословием, породили... своего рода индивидуалистический пиетизм», то есть при сохранении ипостатических аспектов устранение экстатических аспектов («ипостась без экстаза»)³⁵¹. По мнению Зизиуласа, это является препятствием перехода от биологического к эkkлeзиальному существованию, так как необходимо, чтобы и эрос и тело, как выразители соответствующих аспектов личности, перестали быть носителями «страстей» отнoлогической необходимости, диктуемой природой исключительности, индивидуализма и смерти. Произведение человеческой личностью с освобождающимся экстатическим движением своей ипостаси из будущего выражается в Евхаристии³⁵². Напротив, в протестантской эkkлeзиологии, как

³⁴⁶ Zizioulas. Being as Communion... P. 181.

³⁴⁷ Idem. Eucharist, Bishop, Church... P. 28.

³⁴⁸ Ibid. P. 28.

³⁴⁹ Idem. Being as Communion... P. 181, 186.

³⁵⁰ Ibid. P. 192.

³⁵¹ Ibid. P. 53.

³⁵² Ibid. P. 63.

неявно следует из указанной предпосылки, эрос отвергнут и разрушается, без чего экклезиальная ипостась перестаёт быть «любовью, свободой и жизнью»³⁵³.

Здесь также прослеживается направление критики экуменизма³⁵⁴, а именно тезиса о том, что «различные общины в мире могут просто объединиться через любовь или веру своих *отдельных членов*». При таком условии единство превращается в «абстрактный вопрос на уровне субъективных эмоций или верований», а экстатический характер личности бывает нарушен. В богословии Зизиуласа «ехваристическая община должна всегда быть и *локальной*, и всегда иметь приоритет над универсальным единством», так как она является средой существования христианина здесь и сейчас, частью которой христианин постигает самого в себя и реализуется экстатически³⁵⁵.

Наконец, проявление того же индивидуализма, только в форме «локализма», выражено, согласно Зизиуласу, в протестантской концепции локальных церквей, полностью не зависимых друг от друга, протестантском «провинциализме»: «в некоторых протестантских церквях локальная церковь (смысл которой не всегда ясен) сохраняет приоритет и почти истощает концепцию Церкви»³⁵⁶. Однако мистический и сакраментальный взгляд на природу Церкви в древнем христианстве парадоксально объединяет отношение к каждой Церкви как «всей Церкви» (1 Кор.14:23), в то время как все полные Церкви вместе представляют собой ту же Единую Церковь, только находящуюся во *всём* мире³⁵⁷. Здесь следует сказать о сравнении локальных Церквей с «полными циклами, которые не могут быть добавлены друг ко другу, а совпадают один с другим и, наконец, с Телом Христовым и первоначальной апостольской Церковью». Это сравнение отражает понятие «единства в идентичности»³⁵⁸,

³⁵³ Zizioulas. Being as Communion... P. 53.

³⁵⁴ См. 1.2.

³⁵⁵ Zizioulas. Being as Communion... P. 237.

³⁵⁶ Ibid. P. 25.

³⁵⁷ Zizioulas. Eucharist, Bishop, Church... P. 252.

³⁵⁸ Idem. Being as Communion... P. 158.

которое отлично от единства в коллективности — «универсализма», над которым, как, впрочем, и над «локализмом», возвышается по своей природе Евхаристия³⁵⁹.

Гарнак усматривает дилемму между локальностью и универсальностью в древнем христианстве, и Зизиулас с ней категорически не соглашается, считая её искусственной и навязанной «современными идеалами прав человека и космополитизма»³⁶⁰, очередной формой диалектики «*индивидуального и тотального*» тюрбингенской школы³⁶¹, чуждой ментальности древней Церкви. Такой взгляд предполагает эволюцию единства Церкви от индивидуализма через локализм, кончая образованием мировой римо-католической организации. Каким образом Зизиулас оспаривает последний тезис, будет рассмотрено в следующей части.

3.2.2. Представление об историческом становлении соборности

Тезис о постепенном «становлении соборности» и «романизации» ранней Церкви встречается как в римо-католической, так и в протестантской историографии. Причём одинаково трактуя события становления Церкви в мировом масштабе, представители обоих исповеданий дают им прямо противоположные оценки: одни придают такому развитию промыслительное значение, другие — воспринимают его как постепенный отход от прежних форм и иллюстрацию необходимости реформации. Рассмотрим, как митр. Иоанн критикует этот взгляд, «краеугольный камень протестантской историографии», который продвигал, в частности, А. Гарнак, желавший, по собственному признанию в конце жизни, удалить его из своих работ³⁶².

Постепенное «становление соборности» в истории древней Церкви усматривается в процессе проявления власти клира над мирянами с одной стороны, а с другой — усиление единства Церкви с центром в столице империи

³⁵⁹ Zizioulas. Being as Communion... P. 25.

³⁶⁰ Idem. Eucharist, Bishop, Church... P. 13.

³⁶¹ Ibid. P. 12.

³⁶² Ibid. P. 26, 29.

Рима. Соборность считается результатом борьбы локализма и универсализма с последующей победой универсализма, прогрессом к концу II в. от разделения и разнообразия к единству. Основу для такого представления формирует идея о наличии многих домашних церквей внутри одной локальной Церкви. Как навязывает недавняя протестантская историография, изначально существовали общины, в которых не было епископов. С ростом ересей и гонений роль епископского чина возрастает. Множественность собраний сохраняется ещё во времена Дидахе. Однако признаки проникновения «духа организации и закона», по мнению Зома, можно видеть уже в первом послании свт. Климента Римского. Начиная с него, а также посланий свт. Игнатия Антиохийского, мы наблюдаем переход к одному собранию вместо нескольких и всё большему возвышению роли епископа. Наконец, в результате развития законнического духа в Церкви, незыблемой становится аксиома, сформулированная свт. Киприаном Карфагенским и свт. Игнатием Богоносцем: «Церковь в епископе» и «где епископ, там и Церковь»³⁶³.

Митр. Иоанн старается показать, что никакой дилеммы в смысле диалектического развития в древней Церкви по этому поводу не существовало. Противостояние, которое всегда было в Церкви, относится к схизмам и ересям³⁶⁴. Самосознание же Церкви развивалось вокруг Евхаристии и епископа, который её возглавляет³⁶⁵, как это видно в творениях тех же святых отцов, и находится в неизменном согласии с духом Писания. Таким образом, Церковь всегда имела все существенные признаки онтологической категории соборности (кафоличности), и в этом смысле она Соборна уже изначально. Разумеется, соборность не следует смешивать с историческим процессом романизации. Евхаристический критерий, предложенный митр. Иоанном (Зизиуласом), позволяет подойти к рассматриваемой проблеме универсализации в древней Церкви с православной точки зрения.

³⁶³ Zizioulas. *Eucharist, Bishop, Church...* P. 28, 163, 228, 249–250.

³⁶⁴ Ibid. P. 111.

³⁶⁵ Ibid. P. 13.

Протестанты со времён антикатолической полемики стремились представить время якобы становления соборности, романизации Церкви как можно более поздним, как будто это нечто в сущности плохое для бытия Церкви. Однако с признанием важности церковного единства в рамках экуменического движения, протестантские церкви, напротив, видоизменяют своё понимание и утверждают, что они по-своему являются соборными³⁶⁶. Это последнее утверждение также вызывает критику у Зизиуласа, которая будет рассмотрена далее.

3.2.3. Соборность у протестантов

Изучение церковной соборности сегодня чрезвычайно важно и полезно. Предлагаемые построения по данной теме, а именно теорию «коллективной личности», отождествление Раба Господня и «многих», чьи грехи Он берёт на Себя, митр. Иоанн, с одной стороны, не забывает подкреплять ссылками на аналогичные разработки протестантских авторов³⁶⁷. С другой стороны, упоминает А. С. Хомякова с его критикой западной мысли, в частности, протестантизма, нарушившего принцип соборности³⁶⁸.

Основные выводы в применении к экуменической дискуссии Зизиулас представляет отдельно в своём исследовании о Евхаристии и соборности³⁶⁹. В них подвергаются критике понятие «автономной соборности»; гуманистические попытки установить соборность «совместностью» и «открытостью»; сохранение разделений (нарушение кафоличности) в Евхаристии, например, дуализм между духовным и материальным; представление об обладании харизмой индивидуумами; ложные трактовки апостольского преемства. Все эти замечания относятся к протестантской экклезиологии, хотя в самом тексте это делается неявно.

³⁶⁶ Zizioulas. Eucharist, Bishop, Church... P. 11, 29–30.

³⁶⁷ Ibid. P. 72, 74.

³⁶⁸ Idem. Being as Communion... P. 124.

³⁶⁹ Ibid. P. 158–169.

Во-первых, социологический взгляд на соборность, по мнению митр. Иоанна, должен быть производным от христологического понимания, что Церковь — Тело Христово, и только потом находить эkkлeзиoлoгичeскoе воплощение. Соборность — это не категория нравственности — того, насколько община «повинуется Христу... делает определенные вещи или ведет себя определенным образом». Сердцевиной соборности является ехваристический опыт общины единства всего тварного в Лице Христа. Этот опыт возвышается над дилеммой между соборностью как объективным даром для обладания или как заданной целью³⁷⁰.

Во-вторых, соборность динамична и обладает пневматологическим аспектом, что не может быть следствием гуманистических попыток «открытости» и «совместности». Здесь Зизиулас при своей дружественной к экуменическому движению риторике имеет в виду открытость христианских общин друг к другу и ту волю к объединению, которую они по-человечески проявляют. Он пишет: «никакой план прогрессивного движения к соборности невозможно достигнуть на чисто историческом и социологическом уровне». Здесь же он упоминает о необходимости Миропомазания и трансцендентность эсхатона по отношению к истории³⁷¹.

В-третьих, митр. Иоанн не забывает упомянуть в своей критике спиритуализм, который присущ протестантскому пониманию Евхаристии. Соборность (καθ' ὅλον, «сообразно целому») должна проявляться ещё и в том, чтобы преодолевать все без исключения разделения. Однако это нарушается, когда понимать основные элементы Евхаристии как просто духовные, а не и материальные в том числе³⁷².

³⁷⁰ Zizioulas. Being as Communion... P. 158–160.

³⁷¹ Ibid. P. 160–162.

³⁷² Ibid. P. 162.

Наконец, вопросы обладания харизмой и саном, которые отвечают за проявление соборности в пространстве и времени, будут рассмотрены в контексте критики Зизиуласом протестантского священства в остальных его работах.

3.2.4. Рукоположение протестантов

Многие протестантские историки основывают свои доводы в пользу пресвитерианского и иного устройства изначальной Церкви исключительно на аргументах «от умолчания» исторических документов. Путаницу и противоречия вводит ошибочный взгляд протестантской историографии на рост числа епископов якобы в процессе «становления соборности» Церкви, тогда как исторические свидетельства говорят, наоборот, об уменьшении доли епископов с ростом числа христиан, что как раз и приводило к расширению их административных прав и обязанностей³⁷³. В реальности же такой взгляд на избыточность епископата в глазах отпрысков Реформации возник как результат потери епископом роли предстояния за Евхаристией на Западе³⁷⁴.

При всех перечисленных недостатках центральным положением, которое здесь критикует Зизиулас, является трактовка рукоположения как делегирования церковью определённых функций и полномочий тому или иному лицу, наделение его чем-то просто «функциональным». Противоположным вариантом в ложной дилемме является «онтологическая» трактовка обладания саном, которую вместе с «функциональной» трактовкой порождает «онтология объективизации, в которой человек определяется как *индивидуум*»³⁷⁵. Традиционно понимаемая в протестантизме идея священства всех верующих ныне подкрепляется библейскими исследованиями с их акцентом на отсутствие «епископа» в книгах Нового Завета³⁷⁶. Порождаемая индивидуалистической онтологией

³⁷³ Zizioulas. Eucharist, Bishop, Church... P. 62–63, 81, 228.

³⁷⁴ Idem. Episkope and Episkopos in the Early Church: a Brief Survey of the Evidence // Episkopé and Episkopate in Ecumenical Perspective. Faith and Order, 1980. Vol. 102. P. 39, 41.

³⁷⁵ Idem. Being as Communion... P. 226. В чём конкретно заключается фундаментальная погрешность такой онтологии с точки зрения Зизиуласа в экклезиологическом контексте, мы рассмотрели выше 3.1.1.

³⁷⁶ Ibid. P. 215.

объективизация харизмы помещает рукоположенного служителя вне или над общиной, как будто он приобретает самостоятельное значение³⁷⁷.

Согласно Зизиуласу, рукоположение следует рассматривать с перспективы экстатических отношений внутри общины, то есть исходя из любви, которая порождает состояние (1 Кор. 12—13), в котором человек не просто «функционирует», и которое невозможно онтологически изолировать. Вместо вышеупомянутых категорий Зизиулас предлагает рассматривать рукоположение в святоотеческих категориях посланничества (предстательства), движения к преображению и символизма³⁷⁸. Это совсем другой тип богословия, в котором не возникает ложной дилеммы, на одной из тупиковых альтернатив которой протестанты строят своё учение о рукоположении.

В процессе спора между католиками и протестантами возникло много разнообразных сложных богословских проблем, которые влияют на современную экуменическую ситуацию: «реальное присутствие за Евхаристией, апостольское преемство через епископа или без него, рукоположение как неизгладимая печать [*character indelibilis*] или просто функционирование», «даёт ли рукоположение кандидату что-то перманентное и онтологическое или что-то чисто функциональное? Существует ли апостольское преемство, с помощью которого Дух передаётся через поколения?»³⁷⁹ Все эти вопросы, не разрешимые в миссионерско-историческом западном типе пневматологии, могут быть разрешимы в восточной пневматологии, обусловленной эсхатологией. Например, ставшая центральной во время Реформации тема «Слова Божия, сталкивающегося с Церковью, проповедуемого Церкви и индивидуумам в Церкви, передаваемого в истории, так сказать, из прошлого в настоящее и распространяемая индивидуумами в мире» становится «как эхо, идущее из будущего, идущее в мир

³⁷⁷ Zizioulas. *Ordination et communion* // *Istina*, 1971. Vol. 16. P. 9.

³⁷⁸ *Idem*. *Being as Communion...* P. 225–229.

³⁷⁹ *Idem*. *Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie* // *Communio Sanctorum: Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*. Genève, 1982. P. 150, 152.

как община, как *плоть* или Тело Логоса, так сказать, как сама Церковь» в пневматологии восточного типа³⁸⁰.

В отношении источника, целей и формы священнослужения протестанты рассуждают, подчёркивая задачу Церкви по обслуживанию потребностей мира: «вид служения должно диктовать требование времени». Богословски это означает, что священнослужение берёт своё начало не столько от воскресения и общения с *воскресшим* Христом, сколько от креста; скорее из истории, чем от эсхатологии³⁸¹. Разумеется, такое мышление чуждо Православию, так как эсхатология не должна играть последнюю роль в экклезиологии, как это имеет место у протестантов³⁸².

3.3. Ответ М. Вольфа на критику

Мы уже рассматривали особенности богословия учителя Вольфа Юргена Мольтмана, оказавшего на своего ученика основное влияние³⁸³. И если продолжить цепочку развития протестантских экклезиологических идей, о которой мы говорили в первой главе, то на богословие Вольфа, подобно как на Мольтмана оказали влияние идеи отца Думитру Станилое, существенно повлияла экклезиология общения (*κοινωνία*, κοινωνιό) локальных церквей, представляемая много лет на экуменической арене митр. Иоанном (Зизиуласом). В 1980-х годах приобщившись к экуменизму, Вольф понимает пользу идеи общения церквей, помещённой в более обширные рамки тринитарного общения. Он ставит своей

³⁸⁰ Zizioulas. Implications ecclésiologiques... P. 151.

³⁸¹ Idem. Die eucharistische Grundlage des Amtes / Red. R. Thöle und I. Friedeberg // Philoxenia. Fürth, 1986. Bd. 2. S. 68, 69.

³⁸² Idem. La Mystère de l'Église dans la Tradition Orthodoxe // Irénikon, 1987. Vol. 60. P. 326.

³⁸³ См. выше 1.4.

целью обогатить все великие «темы протестантской эkkлезиологической мелодии католическими и православными голосами»³⁸⁴.

В этом разделе нашей задачей будет раскрыть внутреннюю логику ответа, в котором Вольф, безусловно, остаётся верен всему спектру протестантских эkkлезиологических идей. Вместе с тем, однако, он пытается полностью или частично снять остроту антипротестантской критики, предлагая новые разработки, которые представляют собой неохваченное поле для критики, равно как поднимают новые вопросы в области эkkлезиологии.

3.3.1. Исправление эkkлезиологического индивидуализма

Главным направлением работы Вольфа как богослова, если обратиться хотя бы к заглавиям его трудов, можно считать стремление к объединению, взаимопрощению, объятию, ради которых автор готов идти на многие жертвы и уступки и призывает к тому своих последователей. Это касается как культурной, так и его экуменической деятельности, в рамках которой он ставит задачу исправления индивидуалистических тенденций в эkkлезиологической модели Свободных церквей с целью поддержания её динамического развития. Вольф придерживается социальной модели Троицы, следуя за своим учителем Мольтманом, который видел в отсутствии этой модели на Западе причину развития индивидуализма³⁸⁵.

Центральной идеей в «По подобию Нашему» является критика эkkлезиологического индивидуализма Свободных церквей с их индивидуалистической верой и спасением и переход «от ложной автономии самозамкнутых индивидов, чьи взаимоотношения до самой своей сути договорные», к «отказу от “отделяющегося я” и концептуализации себя в сети взаимоотношений»³⁸⁶. Индивидуалистическая модель противоположна эkkлезиологическому «холизму» (или «коллективизму») и «недооценивает

³⁸⁴ Volf. *After Our Likeness...* P. xi.

³⁸⁵ Moltmann J. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre.* München, 1980. S. 216.

³⁸⁶ Volf. *After Our Likeness...* P. 2–3.

огромное эkkлезиологическое значение конкретных взаимоотношений с другими христианами», в которых человек становится и живёт как христианин³⁸⁷. На практике обусловленный «традиционными, историческими и эстетическими процессами плюрализации» индивидуализм любой модели соборности в церкви относителен³⁸⁸. Вольф, полагаясь на гибкость протестантской традиции, выводит на поверхность теоретическое измерение, лежащее в основе их общинной жизни, так как отношения людей со Христом в любом случае опосредовано их взаимоотношениями друг с другом³⁸⁹.

В индивидуалистическом понимании, например, как у Дж. Смита, которого приводит в пример Вольф, спасение совершается исключительно между человеком и Богом и не опосредуется Церковью³⁹⁰. Участие в жизни Церкви тогда является исключительно послушанием или поддержанием человеческой слабости³⁹¹. Однако, как отмечает Вольф, взаимоотношения Бога с людьми, сотворёнными по Его образу, естественным образом не допускают деградации к индивидуализму³⁹². При соответствии автономных церковных личностей «автономным центрам действия» в Троице отпадает необходимость в индивидуалистическом обосновании прав человека, которые станут ему принадлежать не только ради него самого, но теперь и ради его общения с другими и с Богом³⁹³. Всё это приводит к необходимости осознания церковной личностью её обусловленности этими взаимоотношениями: «мы должны учиться думать о свободных и равных личностях как общинных существах с самого начала, а не объяснять их принадлежность обычным результатом их “свободного”

³⁸⁷ Volf. *After Our Likeness...* P. 134, 159.

³⁸⁸ Ibid. P. 262–263.

³⁸⁹ Ibid. P. 24, 160.

³⁹⁰ Ibid. P. 161–162.

³⁹¹ Ibid. P. 172.

³⁹² Ibid. P. 183–184.

³⁹³ Ibid. P. 220.

выбора»³⁹⁴. Иначе говоря, предложение Вольфа заключается в переосмыслении человеком своей идентичности.

Вольф соглашается с Зизиуласом относительно «существенной социальности спасения» и приходит к выводу о том, что церковь — это не средство, а цель³⁹⁵. При всей разнообразности вариантов учения о невидимой церкви Вольф придерживается мнения, выраженного у Дж. Смита и в Вестминстерском исповедании³⁹⁶. Вместе с тем он осознаёт опасность оправдания этой идеей отделения от видимых церквей. Он утверждает, что «невидимая церковь — *общение святых* — существует конкретно только во множественности видимых церквей»³⁹⁷. При этом богословский догмат «не существует церкви помимо локальной церкви»³⁹⁸, формулируемый Вольфом, становится важным шагом к признанию социальности спасения и отхода от индивидуализма в Свободных церквях. Его исправление заключается у Вольфа во введении, с одной стороны, понятия церковной, или соборной личности, обладающей определённой идентичностью, а с другой стороны, в развитии измерения соборности в протестантской экклезиологии.

3.3.2. Соборность локальной церкви

Выше мы упоминали исследования Зизиуласа относительно протестантской историографии соборности. Вольф отвечает на критику ссылкой на лютеранские, кальвинистские и другие протестантские источники, где ясно видно, что церкви, возникшие во время Реформации, утверждали о своей соборности с самого начала, отказывая притом в этом атрибуте Римо-католической церкви³⁹⁹. Наряду с ними такое же мнение от имени Свободных церквей высказано в трудах

³⁹⁴ Volf. *After Our Likeness...* P. 3.

³⁹⁵ Ibid. P. 172–175.

³⁹⁶ Ibid. P. 270.

³⁹⁷ Ibid. P. 173.

³⁹⁸ Volf M. *Catholicity of “Two or Three”*: Free Church Reflections on the Catholicity of the Local Church // *Jurist*. 1992. No. 52. P. 535.

³⁹⁹ Idem. *After Our Likeness...* P. 526.

Дж. Смита. Тем самым Вольф становится в ряд богословов, высказывающихся о соборности с положительной точки зрения, однако, как мы увидим, соборность церкви у него может быть только относительна, что снимает закономерный вопрос: где была соборная Церковь незадолго до Реформации? То есть Вольфу чужд миф об историческом становлении соборности.

С позиции Свободных церквей Вольф предлагает рассмотреть понятие соборности локальной церкви. Это понятие обуславливает соборность личности, так как церковь соборна, если каждый её член является соборной личностью⁴⁰⁰. Церковная личность конституируется не Духом Бога, а «посредством множественных отношений с другими конкретными христианами, и в особенности посредством взаимоотношений с конкретной общиной, в которой он или она живёт по вере и крестится»⁴⁰¹. Её соборность обусловлена перихорезисом Лиц Пресвятой Троицы, растёт с опытом спасения, по мере её вмещения в себя «всего Христа» и предвкушает глобальную социальность Божьего народа «в новом творении»⁴⁰².

Если по аналогии говорить о соборности локальной церкви, то она соборна настолько, насколько отражает свойства эсхатологического собрания. Таким образом, её историческая соборность становится относительным понятием, «минимумом соборности» по сравнению с эсхатологическим «максимумом» соборности⁴⁰³. В связи с этим известные «двое или трое» тоже могут иметь относительное измерение соборности, так как, если верить баптистскому исповеданию веры (1611), «каждая конгрегация имеет Христа в целостности, со всеми средствами спасения»⁴⁰⁴. Эта конгрегация может считаться не частью, а полностью всей Церковью (ὅλον), так как эсхатологическое собрание только предвкушается, его ещё не существует. Поэтому в тезисе Зизиуласа о реализации

⁴⁰⁰ Volf. *After Our Likeness...* P. 542.

⁴⁰¹ Ibid. P. 544.

⁴⁰² Ibid. P. 544–545.

⁴⁰³ Ibid. P. 533–534.

⁴⁰⁴ Cit. ex: Ibid. P. 536.

универсальной Церкви в локальной церкви термин «реализация» Вольф считает неуместным.

Отвечая на проблему индивидуализма локальной церкви, поднимаемую Зизиуласом, Вольф ссылается на исследование Р. Бэнкса, посвящённое домашним церквям в Новом Завете, и заключает, что таковых в одном городе могло находиться несколько⁴⁰⁵. Это означает необязательность в одном городе одной церкви, к которой все христиане должны принадлежать. Однако Вольф осознаёт опасность деградации Свободных церквей в клубы по интересам. Он предлагает более слабый критерий церковности по сравнению с критерием, высказанным Зизиуласом: не *обязательность* включения всех христиан в одну церковь делает её соборной, а всего лишь её *универсальная открытость* ко всем, исповедующим Христа⁴⁰⁶. В отличие от требования *принадлежности* соборной личности к церковной общине, «открытость ко всем другим церквям может быть достаточным условием соборности церкви», так как изолированный индивид сам не может предвкушать соборности Божьего народа, а церковь может, так как это община⁴⁰⁷.

Этот изобретённый критерий «минимума соборности» сыграет в построении Вольфом критики немаловажную роль в нашем дальнейшем рассмотрении. Соборность оказывается в нашем веке всегда частичной. Церкви, не признающие этого, не предвкушают эсхатологической соборности как полагается. Тем временем в завершение раздела будет рассмотрено, каким образом Вольф отвечает на критику функционализма протестантских служителей и отсутствия у них апостольского рукоположения.

3.3.3. Пастырское измерение соборности

В модели соборности Свободных церквей присутствие Христа не опосредовано отношением с универсальной Церковью, которой ещё нет. Точно

⁴⁰⁵ Volf. *After Our Likeness...* P. 542.

⁴⁰⁶ Ibid. P. 542.

⁴⁰⁷ Ibid. P. 544–545.

так же соборность служителей не может быть опосредована универсальной Церковью. То, что каждая община довлеет совершать какие-либо священнодействия и сама избирать для них служителей, прекрасно укладывается в баптистское исповедание, на которое опирается Вольф⁴⁰⁸.

Вместе с тем для Вольфа оправдан вопрос о внешнем аспекте соборности: каковы её признаки, отсутствие которых ставит соборную самоидентичность общины под сомнение? Помимо рассмотренных признаков открытости и предвкушения, в которых должна воспитываться соборная личность, Вольф выделяет ещё и экуменически признанный критерий соборности — верность апостольской традиции. Впрочем, эта верность может пониматься разными церквами по-разному, например, «как синхроническое, так и диахроническое» толкование церковной общиной апостольских писаний⁴⁰⁹.

Критерий верности апостольской традиции дополняет критерий открытости указанием на те христианские группы, по отношению к которым должна быть открыта церковная община, чтобы быть по-настоящему соборной. Согласно Вольфу, верность апостольской традиции не означает зависимости от исторического преемства, которая редуцирует соборность к униформизму⁴¹⁰.

Итак, оказывается, что, в то время как Зизиулас понимает под локальной церковью епархию, возглавляемую епископом, Вольф под тем же словом понимает отдельный приход, который сам может поставлять епископа и находиться в общении с другими приходами, верными апостольской традиции. То есть в Православии модель Вольфа в этом смысле может отражать не епархию, а, например, митрополию или автокефальную Поместную Церковь. Вместе с тем следует продолжить вопрос Вольфа о внешнем аспекте верности апостольской традиции, на который он сам не даёт ответа. Не случайно в другом месте его работы апелляция к ней оказывается избыточным довеском к критерию

⁴⁰⁸ Volf. *After Our Likeness...* P. 537.

⁴⁰⁹ Ibid. P. 540.

⁴¹⁰ Ibid. P. 526.

открытости, и он упоминает о его достаточности уже без лишних оговорок⁴¹¹. Действительно, вопрос о границах верности апостольской традиции помог бы увидеть в верности историческому преемству помимо формы, также и содержательную сторону.

3.4. Критика концепций Зизиуласа М. Вольфом⁴¹²

Объект нашего исследования можно рассматривать в двух парадигмах: классической полемики защитника православного учения о Церкви от нападок его противника-еретика или как обмен мнениями крупных современных экуменических богословов, совместно определяющих будущее межконфессионального диалога. В обоих случаях важной составляющей при конфессиональном православном подходе к проблеме будет разбор критики православного представителя с протестантской стороны, с дальнейшим анализом правомочности предъявляемых претензий и учётом того, что критикуемые концепции сами могут не быть укоренены в церковной традиции. Наш подробный разбор критики Мирославом Вольфом экклесиологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) был опубликован в 2016 г. в «Богословском вестнике», раздел «Сравнительное богословие»⁴¹³.

Центральное место в экклесиологии Зизиуласа занимает евхаристическая экклесиология, традицию которой в XX веке заложил труд прот. Николая Афанасьева «Церковь, первенствующая в любви»⁴¹⁴. Вольф указывает на эту

⁴¹¹ Volf. *After Our Likeness...* P. 280, 545.

⁴¹² Данный раздел в несколько расширенном виде повторяет материалы статьи Ситало А. Критика Мирославом Вольфом экклесиологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Богословский Вестник 2016. № 22–23 (Вып. 3–4). С. 298–320.

⁴¹³ Ситало А. Критика Мирославом Вольфом экклесиологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Богословский Вестник 2016. № 22–23 (Вып. 3–4). С. 298–320.

⁴¹⁴ Afanassieff N. *The Church which Presides in Love* // *The Primacy of Peter*. London, 1963. P. 57–110.

исходную предпосылку, с которой и ему предстоит работать⁴¹⁵. Он дает ссылку на критику трудов Зизиуласа по интерпретации трудов греческих отцов Церкви: «Его трактовка патристических писаний, в частности его интерпретация субъективизма каппадокийцев, в последнее время подверглась резкой критике»⁴¹⁶. «Даже столь доброжелательные комментаторы Зизиуласа, как Пол Макпартлан, указывают ему на необходимость внести дополнительную ясность в понятие коллективной личности»⁴¹⁷.

Но при этом он сохраняет в качестве опорного материала экклезиологию так называемых Свободных церквей, характеризующуюся конгрегационалистским устройством и отделённостью от государства⁴¹⁸. Сравнивая себя с участниками разрушения берлинской стены, Вольф выдвигает лозунг «Церковь — это мы!»⁴¹⁹, чтобы в этот раз разрушить иерархические стены традиционной Церкви.

Вольф стремится показать, «что экклезиология Свободных церквей вполне приемлема с догматической точки зрения»⁴²⁰. Одним из достоинств он считает её бóльшую открытость для изменяющихся форм общества. Чтобы восстановить в его понимании справедливость в экуменическом диалоге и сбалансировать категоричность иерархических Церквей, сделать их более «открытыми» по отношению к Свободным, Вольф ведет разработку «не иерархической, а по-настоящему общинной экклезиологии на основе неиерархического учения о

⁴¹⁵ Volf. *After Our Likeness...* P. 73. См. также: Zizioulas J. *Eucharist, Bishop, Church*. Holy Cross Orthodox Press. Brookline, 2001. P. 25.

⁴¹⁶ Volf. *After Our Likeness...* P. 75. См. также: Bori, P. C. *L'unité de l'Eglise durant les trois premiers siècles // Revue d'histoire ecclésiastique*. 1970. No. 65. P. 56–68.

⁴¹⁷ Volf. *After Our Likeness...* P. 74.

⁴¹⁸ Свободные церкви — это общины, объединенные преимущественно горизонтальными взаимоотношениями и слабо выраженными вертикальными иерархией и административными структурами. Между прочим эта экклезиология с некоторыми ограничениями (например, отделённость от государства, что, кажется, уже не актуально) может охватывать и общины православных мирян, находящихся в диаспоре и по какой-то причине не имеющих священника.

⁴¹⁹ Volf. *After Our Likeness...* P. 9.

⁴²⁰ *Ibid.* P. 22.

Троице»⁴²¹. Однако, пытаясь наладить такой «богословский мост», Вольф сам попадает в крайность, исключая из числа церквей те общины, которые не удовлетворяют его собственному критерию «открытости»: локальная церковь «должна признать все остальные общины во времени и пространстве церквами и быть открытой для диахронического и синхронического общения с ними»⁴²². Без сомнения, такая модель не может быть принята из-за несоответствия историческим реалиям (всегда существовали непризнаваемые еретические общины), внутренней противоречивости (следует ли, согласно критерию, признавать церквами и быть открытыми к тем общинам, которые критерию не следуют?) и нежизнеспособности, из-за которой, вероятно, Вольф и перестал со временем работать по данной теме в своих публикациях.

Вольф по достоинству высоко оценивает исследования Зизиуласа в области неопатристического синтеза, отношений между жизнью триединого Бога, онтологией человеческой личности и природой Церкви, которые он противопоставляет разрушительному для жизни и общества индивидуализму.

Однако сам Вольф собирается вступить в спор с Зизиуласом не как с историком или философом, а скорее, как с богословом-систематиком. Он определяет методологию своего исследования по плану самого Зизиуласа, переходя от онтологии личности на тринитарном уровне к сущности и структуре эkkлезиологического общения, то есть в «порядке сущности» (*ordo essendi*), к учению о Церкви исходя из учения о Троице, образом Которой Церковь является. Он начинает с идеи иерархии внутри Троицы, отождествления субъектов Христа и Церкви, того, каким образом из индивидуума возникает в Церкви общественная личность. Затем он касается модели взаимоотношения епископа и мирян, какие следствия вытекают из того, что общение всех епископов друг с другом одновременно и в историческом контексте обусловлено евхаристическим событием. Вольф заканчивает своё рассмотрение эсхатологической

⁴²¹ Volf. *After Our Likeness...* P. 4.

⁴²² *Ibid.* P. 157.

сверхреализованностью в Церкви, правомерностью перенесения принципа «один — многие» с локального уровня на уровень вселенский.

3.4.1. Идея иерархии внутри Троицы

Главный антитезис Вольфа проходит через всю книгу и отражается в её заглавии на английском языке. Он, соглашаясь с Зизиуласом, делает следующий вывод: если человек создан по образу Божьему⁴²³, то и Церковь, как состоящая из людей, соответственно, тоже. Но в то время как митрополит Иоанн развивает идею о монархии в Троице до утверждения необходимости иерархии в Церкви, Вольф развивает учение о перихорезисе Лиц Пресвятой Троицы до утверждения в ней соборности (в экуменическом смысле)⁴²⁴.

Сам Мирослав Вольф не признает в Троице ни иерархию, ни монархию (единоначалие⁴²⁵). Он сторонник «полицентричных симметричных взаимоотношений между многими», о которых только и может идти речь, если говорить о Троице. Более того, как он продолжает говорить в триадологическом контексте, для него «единство Церкви, поддерживаемое мон-архией — властью одного! — носит монистический характер и не имеет ничего общего с Троицей»⁴²⁶. Возможно, эта неразборчивость в значениях греческого слова ἀρχή (не только «власти», но и «начала»), а также употребление им, вслед за Панненбергом, термина «монархия» в смысле «общей работы [operation] трех Лиц»⁴²⁷ привели к непониманию Вольфом учения митрополита Иоанна (Зизиуласа) о единстве в Троице⁴²⁸.

⁴²³ Быт. 1:26.

⁴²⁴ Volf. *After Our Likeness...* P. 208–213.

⁴²⁵ В русском переводе книги Вольфа — «единовластие».

⁴²⁶ Volf. *After Our Likeness...* P. 217.

⁴²⁷ Ibid. P. 216. Панненберг следует традиционным представлениям о монархии и епископальной структуре Церкви. Вольф ошибочно указывает его в числе своих единомышленников. См. Bidwell K. J. «The Church as the Image of the Trinity». *A Critical Evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model*. Eugene OR, 2011. P. 34.

⁴²⁸ Volf. *After Our Likeness...* P. 79.

Митрополит Иоанн противопоставляет монистической онтологии, которая утверждает единство в Боге через первичность единой Божественной Сущности по отношению к Ипостасям, – обоснование единства через личность Отца как единого источника Сына и Духа. Однако Вольф, посвящая разбору этой темы первую часть главы, не находит у Зизиуласа ответа на вопрос, почему для единства как в Боге, так и в Церкви нужен Один (the one): в Троице — единовластный Отец, причина Сына и Духа; а в Церкви — соответствующий иерарх. «Создается впечатление, что он... напротив, проецирует иерархическое обоснование единства на учение о Троице с позиции вполне определенной экклезиологической теории»⁴²⁹. Однако митрополит Иоанн ясно пишет: «Иерархия в Троице возникает... из единства Жизни и одновременно особенности каждого Лица в Его отношении к другим Лицам»⁴³⁰. Асимметричное различие Зизиуласом отношений «конституирования» Сына и Духа через Отца и «обуславливания» Отца Сыном и Духом без дополнительного более точного разъяснения представляется Вольфу нелогичным (обуславливание Отца и есть Его «конституирование» вопреки асимметрии) и только намеком на обоснование идеи внутренней иерархии Бога⁴³¹. В то же время Вольф в главе «Троица и Церковь» своей книги искусно устраняет необходимость последовательных (unilinear) иерархических отношений между Божественными ипостасями. Как он пишет, эти отношения можно опустить («the unilinear hierarchical relations can disappear from the trinitarian communion»), так как «созидание Сына и Духа Отцом ничего не говорит о структуре их отношений... Кроме того, сами понятия иерархии и подчинения недопустимы в сообществе совершенной любви между ипостасями, обладающими всеми божественными качествами»⁴³². Вслед за своим учителем Мольтманом он утверждает, что «в контексте отношений между божественными ипостасями Отец не главенствует над остальными; он не Первый, а один из нескольких... Для отношений между ипостасями Троицы не

⁴²⁹ Volf. *After Our Likeness...* P. 79.

⁴³⁰ Zizioulas. *Die pneumatologische Dimension...* S. 141.

⁴³¹ Volf. *After Our Likeness...* P. 80.

⁴³² *Ibid.* P. 217.

характерна... иерархическая пропасть между одним и многими»⁴³³. Этими выводами Вольф подрывает всю доказательную базу митрополита Иоанна (Зизиуласа) в обоснование иерархичности Церкви исходя из триадологии.

3.4.2. Субъектное отождествление Христа и Церкви

В основе всей экклезиологии Зизиуласа, по мнению Вольфа, лежит субъектное отождествление Христа и Церкви в Евхаристии: «Зизиулас воспринимает тождественность Христа и Церкви в личностных категориях. “Я” Церкви⁴³⁴, её “личная идентичность” — это “Я” Христа. Зизиулас демонстрирует тождественность Христа и Церкви на примере евхаристической молитвы»⁴³⁵. Вольф аргументированно, на основе цитат из статей самого Зизиуласа, проводит этот тезис через всю книгу, не соглашаясь с ним по ряду пунктов.

Он пишет: «В 1 Кор. 12, 12 Павел как будто отождествляет локальную Церковь со Христом. *“Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, — пишет Павел, — так и Христос”*⁴³⁶. Однако едва ли из этого можно заключить, что Павел говорит о равноценности общины и Христа, который живет вечно». Вольф предлагает вслед за экзегетическими трудами Э. Швайцера, Хеок-Вук Парка, Р. Гандри толковать понятие тела Христова «не как единый организм, а, с позиции *тела-общины*, как совокупность, составляемую каким-то образом *из многих личностей*», «в контексте единства мужчины и женщины в одном теле»⁴³⁷, который Зизиулас, как ему кажется, не рассматривает⁴³⁸. «Органическая природа единства тела непосредственно связана с его *материальностью*», — утверждает Вольф. Так как тело, состоящее из многих материальных человеческих существ, в

⁴³³ Volf. *After Our Likeness...* P. 217.

⁴³⁴ Это выражение, которое обозначает приобретаемую через его Главу самоидентичность церковного Тела, Зизиулас заимствует у Карла Адама (Adam K. *Das Wesen des Katholizismus*. Düsseldorf, 1927. S. 24: «Christus des Herrn ist das eigentliche Ich der Kirche» («Христос Господень — собственное Я Церкви»)). Zizioulas J. *Eucharist*, Bishop, Church. Brookline, 2001. P. 15, 35.

⁴³⁵ Volf. *After Our Likeness...* P. 99.

⁴³⁶ См. также 1 Кор. 1:13, 6:15.

⁴³⁷ Volf. *After Our Likeness...* 142.

⁴³⁸ *Ibid.* P. 100.

любом случае приходится толковать образно, не обязательно оставляя за ним и органический характер: «Христианин *есть один дух с Господом*⁴³⁹ и именно в этом качестве составляет часть Его Тела»⁴⁴⁰. Если следовать Вольфу, Зизиулас опасается⁴⁴¹, что разотождествление Церкви и Христа приведет к Его индивидуализации, и актуализация личности людей в Церкви через смерть индивидуума и рождение личности (что Вольф назвал «онтологической деиндивидуализацией» (ontological deindividuation)) станет невозможной⁴⁴². Вольф же в принципе выступает против такого подхода к локальной и вселенской Церкви, к слиянию «в однообразное множество посредством христологического события»⁴⁴³: «подобно тому как мужчина не может считаться субъектом по отношению к женщине... Христос а fortiori не может быть субъектом по отношению к Церкви, которая состоит из множества людей»⁴⁴⁴. Здесь, к сожалению, у Вольфа нет оценки православного понятия относительного усвоения Христом нашего лица⁴⁴⁵, а также представления о реальном присутствии Христа в Евхаристии, не позволяющее полностью спиритуализовать сравнение Церкви с Телом Христовым.

Вольф, руководствуясь своими представлениями об объединении людей во Святом Духе, пытается показать, что «Церковь нельзя однозначно назвать ни общественным организмом, ни ассоциацией... Церковь не может считаться организмом, ведь человек не просто рождается в ней, он рождается заново. Для нового рождения христианина необходима личная вера с её волевыми и когнитивными аспектами»⁴⁴⁶. Таким образом, критика органической природы Церкви важна для Вольфа еще и с точки зрения протестантского учения о

⁴³⁹ 1 Кор. 6:17.

⁴⁴⁰ Volf. *After Our Likeness...* P. 142.

⁴⁴¹ Ibid. P. 100.

⁴⁴² Ibid. P. 83.

⁴⁴³ Ibid. P. 189.

⁴⁴⁴ Ibid. P. 144.

⁴⁴⁵ См., например: Jean Damascène. *La Foi Orthodoxe*. 3.25 (69), 4.18 (91).

⁴⁴⁶ Volf. *After Our Likeness...* P. 179–180.

Крещении. Согласно этому учению, Крещение совершается только при наличии сознательного и волевого акта крещаемого (что исключает крещение по вере восприемников). Для самого Вольфа Церковь представляет сочетание обоих типов общественных отношений по М. Веберу: и как то, где человек рождается, и как то, куда человек добровольно вступает⁴⁴⁷.

3.4.3. Становление личности в Церкви

Мирослав Вольф бóльшую часть разбора учения митрополита Иоанна посвящает его персоналистским воззрениям: «Вся онтология личности Зизиуласа — а значит, и его взгляд на спасение и Церковь — держится на попытке онтологического обоснования субстанции через личность»⁴⁴⁸. Сам Вольф придерживается следующих взглядов: «Христианином человек (person) становится уже будучи субъектом... личностная природа человека (personhood) лежит в основе его субъектности (being a subject), которую можно считать не предпосылкой, а следствием становления личности (person)... Бог делает человека (human being) личностью (person) посредством общественных (и природных) взаимоотношений»⁴⁴⁹. Таким образом, Вольф не соглашается с тем, что спасительная благодать преобразует человека в личность, в то время как опора экклезиологии Зизиуласа ему видится в различении личности (person) и индивида (individual)⁴⁵⁰, возникшем в результате грехопадения и преодолеваемым в Церкви.

Исходя из своих протестантских позиций, Вольф подвергает это основательной критике: «Зизиулас совершает две взаимоопределяющие антропологические ошибки в своем понимании христианского посвящения. Рассматривая людей, живущих без Христа, как изолированных индивидов и отрицая когнитивное и волевое посредничество в спасении, он отрицает и

⁴⁴⁷ Volf. *After Our Likeness...* P. 180.

⁴⁴⁸ Ibid. P. 77.

⁴⁴⁹ Ibid. P. 185.

⁴⁵⁰ Ibid. P. 81.

сущностную социальность, и субъектность людей»⁴⁵¹. Однако из рассмотрения самого Вольфа выпадает традиционное православное представление о том, что человек, сотворенный по образу Божию, обретает подобие Божие в Церкви — то, чему, судя по названию, его книга и должна быть посвящена.

Человек становится личностью в Теле Христовом, в Крещении происходит его деиндивидуализация, когда он вступает в Церкви в отношения, *идентичные* отношениям Христа с Отцом⁴⁵², — за это Вольф критикует Зизиуласа, аргументируя, что «духовное клонирование не производит на свет личность. Можно ли найти иной, оправданный с антропологической точки зрения путь избежать угрозы индивидуализма?»⁴⁵³

Зизиулас «упорно придерживается своего христологического обоснования личности (personhood), поскольку в противном случае ему пришлось бы признать, что каждый человек вступает в отношения со Христом (через веру) в качестве уже сформировавшейся личности»⁴⁵⁴. Это «означало бы провозглашение своей индивидуальности, что несовместимо с жизнью в сообществе верующих»⁴⁵⁵. В результате отнесения ко Христу всей личной активности, свободы и доброй воли, характерной для союза с Ним людей, происходит исключение, по Вольфу, не только способности человека производить в себе веру (как у Реформаторов), но и самого опыта веры как таковой. «Человек, став личностью во Христе, уже не может перестать быть ею; возможность сказать «нет» означала бы, что природа личности берет начало не в общении, а в отдельном человеке»⁴⁵⁶.

Наконец, не ясно, *что* становится источником уникальности человека в Церкви, если не его биологическая ипостась. Если это личность

⁴⁵¹ Volf. *After Our Likeness...* P. 185.

⁴⁵² Ibid. P. 87.

⁴⁵³ Ibid. P. 182.

⁴⁵⁴ Ibid. P. 182.

⁴⁵⁵ Ibid. P. 96.

⁴⁵⁶ Ibid. P. 96.

Божественной сущности, то это будет эквивалентно становлению индивидуумов личностями, то есть будет равно персонализации, без их деиндивидуализации⁴⁵⁷, таким образом подобный взгляд не исключает индивидуализма. Если отношения Отца и Сына — тогда *как* каждый человек может представлять собой полноту Христа как корпоративной личности и при этом быть способным отличать себя от других?⁴⁵⁸ Если же источником уникальности является место в общине, и она определяется *человеческими* взаимоотношениями, что трудно себе представить, то это место, согласно Зизиуласу, должно быть закрепленным (*secure*)⁴⁵⁹, что неприемлемо для Вольфа. Критикуя биполярную модель Церкви, он пытается показать, что община Зизиуласа способна дать людям уникальность только по группам.

3.4.4. Биполярная модель Церкви

Говоря о церковных структурах, Вольф подводит итог неприятию общего для Ратцингера и Зизиуласа «разрыва — точнее, асимметричной биполярности — между епископом и общиной», а затем представляет полицентрично-симметричную модель: «В ходе своего исследования я постарался показать, что Церковь — не единый субъект, а множество взаимозависимых субъектов, что посредническую роль в спасении играют не только священнослужители, но и все остальные члены общины и, наконец, что Святой Дух созидает Церковь не столько посредством официальных церковных служений, сколько через совместное исповедание»⁴⁶⁰. «Биполярное понимание Церкви в 1 Кор. 14, 16 можно найти только привнеся более поздние литургические структуры в послание Павла, поскольку у Павла “аминь” должно звучать из уст не одного конкретного *ordo*, а всех членов Церкви без исключения в ответ на литургическое обращение, которое может провозгласить любой из собравшихся»⁴⁶¹. Полицентричность

⁴⁵⁷ Volf. *After Our Likeness...* P. 87.

⁴⁵⁸ *Ibid.* P. 89.

⁴⁵⁹ *Ibid.* P. 88.

⁴⁶⁰ *Ibid.* P. 224.

⁴⁶¹ См. 1 Кор. 14:26.

церковной жизни противопоставляется биполярности...»⁴⁶². В этом месте Вольф не учитывает исторические реалии богоустановленного ветхозаветного священства, которое было принципиально иерархичным так же, как и новозаветное.

Здесь стоит проиллюстрировать данный факт тем, как, во-первых, само Писание говорит о разных слоях священства. Помимо всеобщего священства избранного Божьего народа («а вы будете у Меня царством священников и народом святым», Исх. 19:6), Моисеево законодательство определяет предписания ещё для «великого священника, из братьев своих, на голову которого возлит елей помазания, и который освящён» (Лев. 21:10), т. е. для первосвященника, который один пожизненно поставлялся на смену Аарону. Отдельные класс — «священники, сыны Аарона» (Лев. 21:1), иначе род Ааронов, храмовые священники, и левиты, то есть колена Левиино, которое Господь отделил «чтобы носить ковчег завета Господня, предстоять пред Господом, служить Ему и благословлять именем Его» (Втор. 10:8). Степень посвящения была связана с уровнем допуска во святилище и правом приближаться и приносить богослужебные жертвы. Та или иная степень священства была обусловлена законом рождения и носила в определённом смысле неизгладимый характер.

В Новом Завете Первосвященником является Иисус Христос, который в связи со сменой законодательства (Евр. 7:12) избирается из колена Иудина, как и Аарон из колена Левиина (Евр. 5:4). При этом сохраняется священство избранного народа (1 Пет. 2:9). Писания Апостолов указывают на наличие епископов, пресвитеров (Тит 1:5) и диаконов (Деян. 7) — особых служителей в христианской среде, в той или иной степени приступающих к жертвеннику, от которого не имеют права вкушать служащие скинии (Евр. 13:10).

⁴⁶² Volf. *After Our Likeness...* P. 225.

Далее Вольф пишет: «Поскольку по эту сторону Божьего творения добровольная интеграция в Церкви остается недостижимым идеалом, иерархические отношения внутри Церкви по образцу Троицы по-прежнему означают отчасти вынужденное подчинение главенству одного»⁴⁶³. Принцип Вольфа (базирующийся на симметричных внутритроичных отношениях Мольтмана) заключается в следующем: «чем более характерно для Церкви симметрично-децентрализованное распределение власти и добровольное взаимодействие, тем более она соответствует модели тринитарного сообщества»⁴⁶⁴. Хотя Зизиулас отходит от идеи моноцентричности Ратцингера и во внутритроичных отношениях, и в Церкви, все равно «он продолжает настаивать на необходимости иерархии». Однако, как пишет Вольф, «в отличие от Ратцингера и Зизиуласа, Павел помещает одного в ряд множества одних, что соответствует полицентричной структуре общины»⁴⁶⁵.

Вольф заявляет, что он работает не в контексте немонацентричного биполярного (как у Зизиуласа), а в контексте полицентричного эгалитарного понимания Церкви с коллегиальным священством: «пост священнослужителя... нельзя получить раз и навсегда... как церковное признание — отнюдь не всегда дается на всю жизнь... Вот почему рукоположение, в отличие от крещения, может повторяться». «Принципиальное согласие с идеей временного исполнения священнослужителями своих обязанностей вполне соответствует характеру современного общества, для которого характерно синхроническое многообразие и частые диахронические перемены в профессиональной сфере»⁴⁶⁶. Поэтому он не соглашается с Зизиуласом и вообще с разделением на две группы людей, «из которых одна обладает одним общим священством, а другая еще и наделена особым»⁴⁶⁷, для него скорее следует говорить о двух сторонах служения каждого

⁴⁶³ Volf. *After Our Likeness...* P. 236.

⁴⁶⁴ Ibid. P. 236.

⁴⁶⁵ Ibid. P. 247.

⁴⁶⁶ Ibid. P. 251.

⁴⁶⁷ Ibid. P. 246.

члена Церкви⁴⁶⁸. *Дух, который дышит, где хочет*⁴⁶⁹, может давать, а может отнимать у человека дар священства в зависимости от церковной целесообразности.

Справедливо отметить, что Зизиулас неоднократно подчеркивает взаимность в Церкви епископа и мирян, говорит о значимости последних «в евхаристическом сообществе, рассматривая и их как посвященных в строгом смысле слова *χειροτονία* (“избрание”, “рукоположение”)⁴⁷⁰ (так как над всеми православными христианами совершается Таинство Миропомазания). Несмотря на это, Вольф считает, что в учении Зизиуласа происходит обесценивание чина мирян: «Если епископ действительно олицетворяет Христа, то смиренное “аминь” — единственная подобающая реакция... за тем, кто претендует на место Бога, можно только следовать»⁴⁷¹. Вот за счет чего происходит сотериологическое и эклезиологическое усиление епископа. И если в отношении Троицы еще можно делать спорные попытки трактовать возникновение такого асимметричного порядка приоритетности, как утверждает Зизиулас, «свободного в общении любви»⁴⁷², то «что касается отношений между епископом и общиной, это лишь пустые слова, рискующие перерасти в идеологию». По этой причине Вольф подвергает сомнению⁴⁷³ подлинность того, что предложенный Зизиуласом «иконный» подход к церковным институтам⁴⁷⁴ действительно отвергает «пирамидальные понятия». Об этих понятиях Зизиулас пояснит позднее в «Communion and Otherness»⁴⁷⁵: «*Таксис* и иерархия в определенный исторический период подверглись искажению под влиянием легалистических идей, что в конце

⁴⁶⁸ Volf. *After Our Likeness...* P. 246.

⁴⁶⁹ Ин. 3:8.

⁴⁷⁰ Volf. *After Our Likeness...* P. 113.

⁴⁷¹ Ibid. P. 114.

⁴⁷² Zizioulas J. *Die eucharistische Grundlage des Amtes* / Red. R. Thöle und I. Friedeberg // *Philoxenia*. Fürth, 1986. Bd. 2. S. 77.

⁴⁷³ Volf. *After Our Likeness...* P. 112.

⁴⁷⁴ Zizioulas. *Being as Communion...* P. 137–139.

⁴⁷⁵ Idem. *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. NY, 2006. Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр. *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*. М., 2012. С. 407.

концов, как известно, привело к Реформации как реакции на эти искажения. Учение о Троице, как я пояснил выше, указывает на понятие иерархии, которая свободна от монистических и легалистических или пирамидальных церковных структур»⁴⁷⁶. Все же те доводы прозвучали для Вольфа неубедительно, ибо такой подход Зизиуласа, отражающий его понимание связи между одним и многими, неизбежно обосновывает порядок рангов (*Rangordnung*)⁴⁷⁷, лежащий как в основе «пирамидальных структур» католиков, так и православной иерархии.

Вольфу как бы не хватает прямых доказательств, чтобы вслед за Зизиуласом объяснить многообразие отношений в Церкви с помощью её иерархичности⁴⁷⁸, на которую он реагирует, по-видимому, как на единственный дифференцирующий фактор: «Попытка дать обоснование иерархии, ссылаясь на разнообразие конкретных задач, не очень убедительна, поскольку такое разнообразие, очевидно, вполне совместимо с эгалитарными взаимоотношениями»⁴⁷⁹. Иерархия не нужна, так как, во-первых, она возникает «не потому, что каждый человек выполняет свою особую задачу, а потому что эти особые задачи определяются в соответствии со строгим порядком приоритетности». Во-вторых, если её выводить, как это делает Зизиулас из различий в Пресвятой Троице Ипостасей, Которых причиной является Отец, то в Церкви не нужен тот один, который будет причиной различия между людьми, давая им разные служения, так как люди приходят уже различные (“persons who are already distinct are assigned to different tasks”)⁴⁸⁰. В-третьих, «к каждому *ordo*, по определению, принадлежат самые разные люди, эта принадлежность не может лечь в основу уникальности человеческой личности»⁴⁸¹. То есть иерархичность Церкви, по мнению Вольфа, приводит не к многообразию отношений, а наоборот, к тому, что «миряне оказываются в иерархически структурированной биполярности одного и многих,

⁴⁷⁶ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 189–190.

⁴⁷⁷ Zizioulas. Die eucharistische Grundlage... S. 69.

⁴⁷⁸ Volf. After Our Likeness... P. 87–88.

⁴⁷⁹ Ibid. P. 114–115.

⁴⁸⁰ Ibid. P. 115.

⁴⁸¹ Ibid. P. 88.

где они не только остаются в подчиненном положении как целое, но и на деле являются незначительными как индивиды»⁴⁸².

3.4.5. Некогнитивность диа- и синхронического общения

Вольф считает, что препятствием для принятия персоналистской концепции Зизиуласа, помимо православного учения об иерархии, прямо вытекающего из этой концепции Зизиуласа, являются также и противоречия в вопросах когнитивной составляющей веры, которая, «по мнению Зизиуласа, не может вести к общению, поскольку этот акт совершается каждым человеком независимо от остальных»⁴⁸³. Личный когнитивный акт сознания (протестантская вера Вольфа) не включен в процесс становления личности у Зизиуласа (в интерпретации Вольфа), так как обособляет индивидуумов⁴⁸⁴. И если евхаристическое собрание Зизиуласа без него обходится, то это в таком случае делает несущественной и связанную с Евхаристией апостольскую преемственность (диахроническое общение) и евхаристическое общение с другими локальными Церквами (синхроническое общение).

Для Вольфа важен вопрос: «Почему преемственность каждой локальной Церкви и Церкви апостольской можно гарантировать именно и только рукоположением, восходящим к апостолам?»⁴⁸⁵ «Опосредованное в таинстве рукоположения пребывание локальной общины в единстве со всей Церковью или её происхождение от церковной организации отнюдь не является обязательным условием её церковности (status of being “with-the-larger church” or “from-the-larger church” is not an indispensable condition of ecclesiality), — отвечает Вольф на православное и католическое требование, чтобы епископ пребывал в *communio* со всеми остальными епископами во времени и пространстве. — Актуальные сакраментальные взаимоотношения между Церквами — чрезмерно сильное

⁴⁸² Volf. *After Our Likeness...* P. 215.

⁴⁸³ Ibid. P. 95.

⁴⁸⁴ Ibid. P. 105.

⁴⁸⁵ Ibid. P. 117.

условие церковности каждой отдельной Церкви». Однако оно не обязательно, так как, по его словам, можно воспринимать локальную Церковь помимо её отношений с вселенской Церковью, ибо созидательное присутствие Христа опосредуется целой сетью других взаимоотношений. Эти взаимоотношения суть «общинное исповедание веры», которое и «делает локальную Церковь Церковью»⁴⁸⁶, пусть и не находящейся в явной связи с другими общинами, но и не находящейся от них в изоляции.

Обязательность именно и только рукоположения как гарантии исторической преемственности от апостолов Вольф видит в исходной предпосылке евхаристического богословия Зизиуласа: «Если пневматологически эсхатологическая причастность Церкви жизни триединого Бога опосредована не когнитивно, а в совместном евхаристическом событии, то и историческая преемственность едва ли может быть опосредована преемственностью учения, когнитивно воспринимаемого и передаваемого. Церковная преемственность [у Зизиуласа] тоже должна быть опосредована в событии, точнее, в непосредственно связанном с Евхаристией событии *χειροτονία* (“рукоположение”)⁴⁸⁷. В свою очередь, критика некогнитивности передачи веры в этом смысле позволяет Вольфу обойти условие общения во времени и пространстве.

3.4.6. Сверхреализованная эсхатология

Еще одним порочным следствием подхода отождествления «Я» Христа и «Я» Церкви считают «сверхреализованную эсхатологию» Зизиуласа⁴⁸⁸. Он утверждает, что, помимо движения по направлению к эсхатону в Евхаристии, Царство Божие в ней воплощается во всей своей полноте, что исключает возможность неискупленности. Кроме того его учение вызывает вопросы, например, может ли индивид быть и одновременно еще не быть личностью?⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Volf. *After Our Likeness...* P. 156.

⁴⁸⁷ Ibid. P. 117.

⁴⁸⁸ Вольф ссылается на своего предшественника по критике Байяржона: Baillargeon G. *Perspectives Orthodoxes sur L'Église Communion: L'oeuvre de Jean Zizioulas*. Paris, 1989. P. 256ff.

⁴⁸⁹ Volf. *After Our Likeness...* P. 101–102.

Нерешенным является вопрос, каким образом следует рассматривать Тело Христово — народ Божий — в промежутках между совершением Евхаристии.

Взамен Вольф предлагает рассмотреть идею Г. Мюлена не о Христе, а о Святом Духе как «единой личности во многих лицах»⁴⁹⁰. Вольф таким образом пытается опровергнуть второй аргумент Зизиуласа в обоснование иерархичности Церкви в sacramентальном отношении как отражения эсхатологического Царства⁴⁹¹, уходя от необходимости признать, что только евхаристические сообщества составляют Церковь в полном смысле.

Вольф заявляет, что он старается примирить два противостоящих понимания церковной соборности: епископальное — обязательность общения со всей полнотой Церкви, гарантируемое апостольским преемством; и конгрегационалистское — свобода от излишних формальных ограничений путем ослабления критерия соборности. При этом он предлагает свое понимание — эсхатологическую соборность: «Если Дух Божий живет в Церкви в качестве грядущего нового творения, значит, каждая Церковь может быть лишь *отчасти* соборной... Сотериологические и экклезиологические утверждения, содержащие понятие *πλήρωμα* (“полнота”)⁴⁹² и лежащие в основе такого понимания соборности, с первого взгляда противоречат идее несовершенства соборности. В них Церковь описывается как “полнота Наполняющего все во всем”. Однако эти слова относятся к небесной, эсхатологической Церкви, а что касается земных церквей, они, с богословской точки зрения, только предвосхищают будущее совершенство»⁴⁹³.

Для решения проблемы сверхреализованной эсхатологии, возникающей при отождествлении Зизиуласом каждой из многих локальных церквей с единственной истинной Церковью (которая по определению не может быть одной

⁴⁹⁰ Volf. *After Our Likeness...* P. 188.

⁴⁹¹ Zizioulas. *Being as Communion...* P. 138.

⁴⁹² Еф. 1:23; Кол. 2:10.

⁴⁹³ Volf. *After Our Likeness...* P. 368–369.

из многих), Вольф предлагает категорию предвосхищения, в котором через Святого Духа и локальная, и вселенская Церкви пересекаются особым образом⁴⁹⁴. По мнению Вольфа, открытость другим конгрегациям и миру — обязательное межцерковное условие церковности, так как, во-первых, «по эту сторону эсхатологического собрания Божьего народа о Церкви нельзя говорить в единственном числе»⁴⁹⁵ в принципе. Во-вторых, у локальной Церкви нет необходимости сакраментально зависеть от всех прошлых и нынешних церквей, не являющихся тождественными эсхатологическому собранию народа Божьего, в которое они будут включены⁴⁹⁶. В-третьих, «изолируя себя от других Церквей, община либо заявляет о своей вере в иного Христа, либо на деле отрекается от общего для всех церквей Христа, веру в Которого она исповедует, Спасителя и Господа всех церквей и всего мира»⁴⁹⁷.

3.4.7. Универсальность диалектики «один — многие»

Если любая локальная церковь идентична со вселенской, как отождествляет Зизиулас, то, по мнению Вольфа, она, строго говоря, вовсе не является локальной церковью, а «конкретным воплощением вселенской Церкви в конкретном месте»⁴⁹⁸. Диалектика «один — многие», повторяющая направленность тринитарных иерархических отношений внутри епархии (епископ — священники и миряне), мешает идее объединения всех локальных церквей, так как Зизиулас связывает этой диалектикой «местные Церкви и их епископов не только на уровне патриархии, но и (с некоторой осторожностью) на уровне вселенской Церкви»⁴⁹⁹.

Вольф рассматривает вопрос пространственной соборности локальных Церквей у Зизиуласса, отмечая, во-первых, изменение со временем взглядов

⁴⁹⁴ Volf. *After Our Likeness...* P. 140.

⁴⁹⁵ Ibid. P. 157–158.

⁴⁹⁶ Ibid. P. 156–157.

⁴⁹⁷ Ibid. P. 157.

⁴⁹⁸ Ibid. P. 141.

⁴⁹⁹ Ibid. P. 107.

последнего, который вначале⁵⁰⁰ говорил, «в лучшем случае, о порядке приоритетности почестей» среди епископов, а затем⁵⁰¹ о том, что первый среди них «придает... синоду скорее онтологический статус, нежели просто почести»⁵⁰². Во-вторых, Зизиулас, рассматривая отношения между Церквами с точки зрения отношений между ипостасями Троицы, приводит отношения между епископами и папой (таково прочтение Макпартлана)⁵⁰³ в соответствие с отношениями между отдельным христианином и епископом. В таком случае возникает непоследовательность: ведь «странствующая вселенская Церковь не является евхаристическим сообществом и потому, в строгом смысле этого понятия, не может считаться явлением эклезиологическим и христологическим»⁵⁰⁴. К критике этого переноса евхаристического богословия на вселенский уровень можно отнести и то, что здесь «можно с успехом рассуждать об одном как необходимом условии для дифференцированного единства многих, не обращаясь при этом к вопросу об онтологических составляющих одного и многих»⁵⁰⁵. Иными словами, тринитарное определение структуры общинности — отправная предпосылка Зизиуласа — становится излишней на вселенском уровне. В-третьих, вызывает проблему вопрос об избрании епископа синодом, которое происходит вне евхаристической общины, без участия и решения всей локальной Церкви и обуславливает наличие духовных даров у епископа заседанием синода. Если быть последовательным, Зизиуласу следовало бы «предложить нечто подобное избранию епископов по жребию»⁵⁰⁶ в евхаристическом собрании... Хотя Зизиулас, несомненно, пытается сохранить символическую связь между локальной и вселенской Церквами, отчасти даже отождествляя их вопреки своим

⁵⁰⁰ Zizioulas. Die eucharistische Grundlage... S. 73.

⁵⁰¹ Idem. Les conférences épiscopales comme institution causa nostra agitur? / Ed. H. Legrand, J. Manzanares et A. García y García // Les conférences épiscopales: Theologie, Statut canonique, avenir. Paris, 1988. P. 504.

⁵⁰² Volf. After Our Likeness... P. 118.

⁵⁰³ McPartlan P. G. The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue. Edinburgh, 1993. P. 203–211.

⁵⁰⁴ Volf. After Our Likeness... P. 121.

⁵⁰⁵ Ibid.

⁵⁰⁶ См. Деян 1:26.

намерениям, в этом явно ощущается превосходство вселенской Церкви»⁵⁰⁷. И, наконец, практика рецепции решений Собора локальными Церквами через простое «аминь» вступает в противоречие с центральным положением локальной общины, «которая единственная вправе называться Церковью в первоначальном смысле этого слова»⁵⁰⁸.

Что касается рукоположения, то, по мнению Вольфа, «если бы оно было результатом Таинства (совершаемого вселенской или локальной Церковью), это стало бы вызовом всевластию Духа, ибо нам пришлось бы с точностью предсказать, когда, как и в отношении кого будет действовать Святой Дух»⁵⁰⁹. Вольф считает неубедительной конкретизацию Зизиуласом роли мирян, произносящих «аминь» при рукоположении епископов, так как эти условия, во-первых, носят символический характер и еще не могут считаться «явным свидетельством того, что в каждом рукоположении действует вся Церковь и её глава Христос». Во-вторых, сами эти условия могут иметь смысл, только если под Церковью понимать всю вселенскую Церковь, которая, по Вольфу, есть «богословская абстракция»⁵¹⁰.

Наконец, «Зизиулас отстаивает территориальный принцип, согласно которому в каждой конкретной местности (городе) может существовать только одна Церковь и к ней должны принадлежать *все* живущие там христиане... Но убедительно ли такое в наше дни? Трудно представить, как это территориальное условие соборности может быть реализовано в больших городах, не говоря уже о современных мегаполисах. Чисто территориальное понимание поместности сегодня практически лишено всякого смысла... любые попытки *территориального* отражения в Церкви эсхатологической соборности Божьего

⁵⁰⁷ Volf. *After Our Likeness...* P. 252.

⁵⁰⁸ Ibid. P. 123.

⁵⁰⁹ Ibid. P. 249.

⁵¹⁰ Ibid. P. 250.

народа кажутся бесплодными»⁵¹¹, — так Вольф подвергает критике каноническое условие «один город — один епископ»⁵¹², выражаемое митрополитом Иоанном.

3.4.8. Вывод

Пришло время подвести итог и суммировать те вопросы, которые ставит Вольф в отношении эклезиологии Зизиуласа.

А. Группа вопросов в отношении к необходимости «Одного» в Троице и Церкви: почему единоначалие Отца необходимо для сохранения единства Бога? или почему единственной альтернативной гарантией божественного единства остаётся первичность субстанции в онтологии? Как может служить именно единоначалие (а не сама личность Отца) основанием для необходимости одной личности для церковного единства?

Б. На каком основании личностные идентичности (то есть «Я») Христа и Церкви совпадают, если Писание также сравнивает их с женихом и невестой?

В. Что является источником уникальности человека в Церкви?

Г. Чем иерархическая модель сегодня может быть лучше эгалитарной?

Д. Почему преемственность каждой локальной Церкви и Церкви апостольской гарантируется именно и только некогнитивным рукоположением, восходящим к Апостолам?

Е. Как при сверхреализованной эсхатологии решается проблема возможности быть и одновременно не быть личностью, отсутствия возможности неискупленности? Каким образом следует рассматривать тело Христово — народ Божий — в промежутках между совершением Евхаристии?

⁵¹¹ Volf. *After Our Likeness...* P. 277.

⁵¹² I Вселенский Собор, правило 8.

Ж. Почему ко всей вселенской Церкви, не являющейся евхаристическим сообществом, применяется диалектика «один — многие»? Почему избрание епископа синодом происходит на внеевхаристическом собрании?

3.5. Ответ митр. Иоанна (Зизиуласа) на критику

Книга «Общение и инаковость»⁵¹³ митр. Иоанна (Зизиуласа) была опубликована в 2006 году, через 10 лет после появления «По подобию Нашему» Вольфа. Она посвящена дальнейшему выявлению богословского триадиологического фундамента в антропологии и экклезиологии, содержит ответ критикам предыдущих работ автора и состоит из восьми глав: новой редакции пяти ранее опубликованных сочинений и трех глав, представляемых впервые («Что значит быть иным», «Отец как причина», «Церковь как "мистическое" Тело Христово» — это 1, 3 и 8 главы соответственно).

Не все вышеперечисленные вопросы находят ответ в дальнейших трудах Зизиуласа. Однако в свете дискуссии по поводу персонализма и толкования отцов-каппадокийцев, которой автор посвящает отдельный параграф 4 главы и ряд примечаний в своей книге, необходимо сделать некоторые замечания, которые связаны с методологией нашего рассмотрения полемики Зизиуласа с Вольфом.

Первое замечание касается понятия «общения» (κοινωνία). К сожалению, в числе рассматриваемых в книге дискуссионных тем вопрос о цитировании Слова о Святом Духе свт. Василия Великого упоминается только вскользь⁵¹⁴. Это касается места из 18 главы, где сказано, что в Божием естестве «единение — в

⁵¹³Zizioulas J. *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. NY, 2006. Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр. *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви*. М., 2012.

⁵¹⁴ Зизиулас. *Общение и инаковость...* С. 238.

общении Божества» («ἐν τῇ κοινῳνίᾳ τῆς θεότητός ἐστὶν ἡ ἔνωσις»)⁵¹⁵. Эта цитата часто становится основополагающей для утверждения об «общении Лиц» Пресвятой Троицы — прообраза для построения богословского персонализма и утверждения о замене отцами понятия сущности как онтологической категории понятием «общение»⁵¹⁶. Однако в патристическом тексте такой предпосылки не видно, так как слово «общение» (κοινῳνία) может употребляться как в отношении к отдельным ипостасям, обозначая перихорезис, так и в отношении к природе, обозначая единосущие, как, например, в приведённом примере слово «Божество» указывает на Божественную природу, но не ипостась⁵¹⁷. При таком положении дел может кардинально меняться смысл применения в работах митр. Иоанна ключевого термина «общение» (κοινῳνία), который в указанном месте свт. Василия Великого означает не общение Лиц Пресвятой Троицы (от «быть общим» или, как иногда понимают по-русски, от слова «общаться»), но общение Божества, то есть факт общности Божественной природы. В отношении общения именно Лиц у свт. Василия также есть выражения, которые приводит митр. Иоанн, например, «общение Духа с Отцом и Сыном»⁵¹⁸. Это общение может быть указано по естеству (что то же самое, что «общение Божества»), по действиям, в славословии, в речениях, наименованиях. Так как можно говорить об общении Лиц по их взаимопроникновению, то есть перихорезису, как сам митр. Иоанн учит⁵¹⁹, тогда нам следует отметить, что такое общение, κοινῳνία, будет играть основополагающую роль равно у Зизиуласа и у Вольфа. И в этом, как и в том, что внутритроичная структура отражается в церковной общине, они будут находить согласие.

Определённые наблюдения относительно выражения «общение Божественных Лиц в Святой Троице» в проекте документа Критского Собора

⁵¹⁵ Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. 18.

⁵¹⁶ Zizioulas. Being as Communion... P. 134.

⁵¹⁷ «Слова Божество мы не можем сказать об Ипостаси». Jean Damascène. La Foi Orthodoxe. 3.11 (55).

⁵¹⁸ Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. 19, 22.

⁵¹⁹ «Общение [communion], то есть perichoresis и онтологическая взаимозависимость Трёх Лиц». Зизиулас. Общение и инаковость... С. 163.

«Миссия Православной Церкви в современном мире» были обнародованы в апреле 2016 г. в Обращении Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви⁵²⁰ и в третьем письме митр. Иерофея (Влахоса) Святому Синоду Греции касательно тех же проектов документов предстоящего Собора. В частности, в нём утверждается, что «в Троицином Боге существует *различие* Божественных Лиц, но не *общение* Лиц. Иными словами, Отец сообщает Своё естество Сыну через рождение и Святому Духу через исхождение. Отец таким образом сообщает Своё естество другим Лицам, но не Своё Лицо или ипостасное свойство. Итак, существует общение природы-естества, взаимопребывание и взаимопроникновение Лиц, а не общение Лиц»⁵²¹.

Второе замечание касается инаковости («*ἕτερότητα*»). В святоотеческой литературе традиционно используется иное понятие разности («*ἕτερότης*») для указания как существенной, так и ипостасной разности. Несмотря на это Зизиулас настаивает, что в случае разности, или различия, может не подразумеваться та уникальность, то есть асимметричная «абсолютная или радикальная онтологическая инаковость», «абсолютная метафизическая экстериторность» на уровне личности, которую он вкладывает в своё понятие. Его инаковость — это «*особенное и уникальное отношение (σχέσις), в котором определённый “иной” выделен в качестве уникального Иного*»⁵²².

Подобно тому митр. Иоанн отвечает на обвинение критика А. Дж. Торранса в следовании влиянию светской философии. Он утверждает, что использует методы экзистенциального персонализма только для описания тупикового состояния предоставленной себе самой человеческой личности⁵²³ и разрабатывает «концепцию личности, которая была бы отражением

⁵²⁰ Опубликовано обращение Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви в связи с Всеправославным Собором [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/92468.html>.

⁵²¹ Курсив добавлен. Hierotheos (Vlachos), met. Third Letter To The Holy Synod Of Greece Concerning The Draft Documents Prepared For The Upcoming Pan-Orthodox Council [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://orthochristian.com/91319.html>.

⁵²² Зизиулас. Общение и инаковость... С. 88.

⁵²³ Там же. С. 181, прим.

божественной, а не человеческой личности»⁵²⁴, то есть по образу Лиц Пресвятой Троицы. С одной стороны, такой проект не будет оторванным от жизни, с другой — такой персонализм был бы богословским, имеющим основание в Троице. Этими онтологическими предпосылками автор руководствуется при рассмотрении триадологии, христологии, антропологии, пневматологии. «Несомненно, — он пишет, — в экклезиологии важно сохранять те же онтологические принципы, что применялись нами в других разделах догматики», например, «свободу инаковости»⁵²⁵.

Критики митр. Иоанна называют множество имён богословов, от которых они прослеживают неправославное влияние на Зизиуласа. Следуя Ж.-К. Ларше⁵²⁶, нам кажется, явление греческого персонализма в современном Православии следует рассматривать в общем контексте вместе с богословием Х. Яннараса, в котором ересь «борьбы с природой» прослеживается наиболее отчётливо⁵²⁷.

Участие в дискуссии об особенностях каппадокийского богословия не является целью данной работы. Для нас важна степень обоснованности тезисов, которые применяются митр. Иоанном в экклезиологии⁵²⁸, постольку, поскольку они употребляются в доказательстве преимущества православной экклезиологии перед католической и протестантской и в полемике с Вольфом в частности. Однако вес таких доводов нуждается в отдельном дополнительном исследовании, так как если они строятся на сомнительных предпосылках, то не могут быть рекомендованы для развития и применения на практике, подлежа только учёту и ознакомлению. Наибольший интерес для нас представляют те из них, которые

⁵²⁴ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 228.

⁵²⁵ Там же. С. 48.

⁵²⁶ Larchet J.-C. *Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues inter orthodoxe et inter chrétien contemporains.* Paris, 2011. Собственно критике персоналистических теорий Яннараса и Зизиуласа посвящена последняя, четвертая глава монографии.

⁵²⁷ Яннарас Х. *Вера Церкви. Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной.* — М., 1992.

⁵²⁸ Подобных, например, следующему: «правильнее всего говорить о единстве Божества, пользуясь понятием *κοινωνία*, а не понятием сущности». Зизиулас. Общение и инаковость... С. 239.

имеют достаточное обоснование и являются перспективными для дискуссии с протестантизмом.

3.5.1. «Один» в Боге и Церкви

Критикуя аналогию единства Пресвятой Троицы и Церкви в богословии Зизиуласа, Мирослав Вольф задал вопрос, почему для единства как в Боге, так и в Церкви нужен Один (the one): в Троице — единоначальный Отец, причина Сына и Духа; а в Церкви — соответствующий иерарх? По его мнению, ничего этого для единства не требуется⁵²⁹. У Зизиуласа мы находим развёрнутый ответ о бытии Бога с философской и богословской точек зрения. Необходимость «Одного» («Единого») для бытия он показывает, начиная с Аристотеля и Платона, утверждавшего в диалоге «Парменид», что «если Единое не существует, то ничего не существует», минуя, правда, Плотина и неоплатоников, и заканчивая ссылкой на авторитет отцов-каппадокийцев, в частности свт. Григория Богослова, для которого единство зиждется на согласии других Лиц с «Единым из числа Их»⁵³⁰.

Митр. Иоанн постоянно повторяет православный тезис о Лице Отца как единственном ἀρχή в Боге. Без «Одного» теряется связь с божественным бытием, которое в свою очередь не может быть «беспричинным, то есть саморазворачивающимся и потому логически необходимым бытием»⁵³¹. Если бы было не так, то есть не было бы выделенного Одного из Троицы, «были бы в конечном счёте лишь Многие — если только не ввести объединяющее понятие, такое как “Триединство”, которое подразумевало бы что-то вроде четвертого основания в божественном бытии»⁵³². В этом ключе строится ответ на

⁵²⁹ Volf. *After Our Likeness...* P. 79.

⁵³⁰ Зизиулас. *Общение и инаковость...* С. 19, 169–170.

⁵³¹ Там же. С. 44–45.

⁵³² Там же. С. 44. Исправлен по оригиналу (Zizioulas. *Communion and Otherness...* P. 35) перевод словом «Многое» термина «Μαпу», так как он взят из библейского употребления (напр., Рим. 12:5) и должен иметь множественное число: «Многие».

публикацию А. Торранса⁵³³, в которой автор просит предоставить более «убедительные доводы, объясняющие, почему “в высшей степени важно”, чтобы мы *не* полагали внутрибожественное общение Триединства основанием всего сущего»⁵³⁴. Это по сути тот же самый вопрос, который задаёт Вольф, предлагая, как и Гантон, представление об обоюдном конституировании всех Трёх Лиц⁵³⁵.

Для единства в Боге нужен Один, и это будет Отец (а, следовательно и в евхаристической общине один «отец» — епископ), по мнению Зизиуласа, потому что, во-первых, по-другому объяснить это единство можно только единой сущностью или другим образом, который будет не так сильно от него отличаться, как, например, общение. Во-вторых, в противном случае искажается онтологическое понимание библейского выражения «от Отца» из Символа веры, и уничтожается идея онтологического происхождения в божественном бытии⁵³⁶.

При наличии верных интуиций в богословии Зизиуласа о критике перихорезиса как объединяющего начала в Троице⁵³⁷, можно, в связи с неаккуратным и неточным выражением его мысли, заметить недостаток полноты и некоторую категоричность, неявное наделение Божественных свойств лишним философским смыслом и терминологией, приводящим к произвольным выводам о возможном взаимоотношении этих свойств. К примеру, то, что вся Троица, Бог, обладает свободой, не чуждо тому, что Она безвиновна и безначальна хотя бы по отношению ко времени⁵³⁸. То есть существенные свойства безвиновности и свободы не вступают в противоречие, если, конечно, не полагать в основание рассуждений греческую философию наравне с богословием и шить, таким образом, одежду из двух видов ткани (Втор. 22:11).

⁵³³ Torrance A. *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation*. Edinburgh, 1996.

⁵³⁴ *Ibid.* P. 293. Цит. по: Зизиулас. Общение и инаковость... С. 172.

⁵³⁵ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 175.

⁵³⁶ Там же. С. 172–173.

⁵³⁷ Хотя то же самое можно говорить и о критике общения (κοινωνία), как объединяющего начала в Троице.

⁵³⁸ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 44–45.

Критикуя западное общество за ограниченность их богословия августинизмом, которое приводит к индивидуализму и всем остальным бедами и проблемам, как верно замечает митр. Иоанн, он сам проявляет чрезмерную жесткость, допускает «перегиб» и впадает в другую крайность. Особенно это видно, когда в размышлениях об августиновом «субстанционалистском» решении митр. Иоанн доходит до абсурдного возложения на него ответственности за отказ от субстанционалистского подхода к Богу на Западе и появление современного атеизма⁵³⁹. Это замечают и другие исследователи⁵⁴⁰. В этом случае корректней было бы говорить о *чрезмерном акценте, недолжном увлечении* или *узкой ограниченности* учения об одной субстанции, что, возможно, и подразумевает Зизиулас. Однако проблема заключается в том, что он нигде явно не обозначает разумную границу здравого применения данного подхода: напротив, августинизм у него всегда возникает с негативной коннотацией. Создаётся впечатление, что святые отцы воюют на два лагеря: с одной стороны блаж. Августин и его последователи, с другой — отцы каппадокийцы. Таким образом, уврачевание множества дихотомий в западном богословии, о которых говорит митр. Иоанн (Зизиулас), происходит у него за счёт создания одной большой дихотомии внутри Православия.

3.5.2. Мистическое Тело Христа

Глава, посвящённая примирению противоречий западной экклесиологии⁵⁴¹ — «духа или чина» — претендует на развитие темы, начатой в предыдущих публикациях в свете появившихся после них комментариев. Как было отмечено выше⁵⁴², Вольф в своей критике Зизиуласа задаёт вопрос о степени распространения аналогий, которые находятся в Священном Писании относительно союза Христа и Церкви. Зизиулас связывает евхаристическую экклесиологию с аналогией Головы и Тела, из которой вытекает отождествление

⁵³⁹ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 194.

⁵⁴⁰ Bidwell. Op. cit. P. 132, 152.

⁵⁴¹ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 370–397.

⁵⁴² См. 3.4.2. Субъектное отождествление Христа и Церкви.

субъектов Христа и Церкви. Однако Вольф не соглашается с последним выводом, ограничивая аналогию более аллегорическим, духовным пониманием, предпочитая аналогию брака жениха и невесты.

Зизиулас в своём ответе не пытается примирить две аналогии и разрешить вопрос, каким образом у жениха и невесты может совпадать личностная идентичность. Он даже не возвращается к прошлому тезису о субъектном отождествлении Христа и Церкви в евхаристической молитве. Однако закладывает более глубокое основание для разрешения дилеммы, из которой невольно исходят протестанты и Вольф в своих размышлениях. Обращаясь к святоотеческому наследию древней церкви — «Дионисиевым писаниям», мистическому богословию прп. Максима Исповедника, митр. Иоанн показывает, что слово «мистический» употреблялось «как определение самого институционного»⁵⁴³.

Как этот святоотеческий подход помогает ответить на критику Вольфа? Снова, имея в виду споры библеистов по поводу понимания выражения «Тело Христово» у ап. Павла, Зизиулас уходит от подробного рассмотрения его смысла, но апеллирует к историческому отождествлению этого термина с Церковью в христологическом, экклезиологическом и евхаристическом значениях в ранней Церкви и разграничению этих понятий в период схоластики⁵⁴⁴. Именно последнее изменение привело к пониманию *Corpus mysticum* как *только* церкви в её «идеальном и незримом существовании, “общении святых”, которое превыше и вне нашего повседневного опыта»⁵⁴⁵, что, кстати, прослеживается и у Вольфа в его спиритуалистском понимании.

Следующим шагом к решению проблемы единства во Христе служит рассмотрение халкидонского богословия, которое приводит к выводу о том, что «единство не разрушает, но... служит *утверждением и осуществлением*

⁵⁴³ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 372.

⁵⁴⁴ Там же. С. 374–375.

⁵⁴⁵ Там же. С. 375.

*инаковости»*⁵⁴⁶. Затем этот общий принцип Зизиулас применяет к экклезиологии. Однако вывод этого тезиса не очевиден, так как халкидонское богословие говорит о единстве не ипостасей, как в нашем случае, а природ во Христе. Причём дальнейшая персоналистская оговорка о том, что единство присуще лицу, а не природе⁵⁴⁷, не проясняет, а затемняет дело: не ясно, что является реальной основой для богословских выводов: решения Халкидона или новая онтология, предлагаемая Зизиуласом?

Тем не менее, несмотря на существенные недостатки, логика ответа хорошо прослеживается: даже при отождествлении субъекта Христа и Церкви, единство во Христе в принципе сохраняет инаковость. Неприятие же каппадокийского учения, наоборот, приводит к тому, что личностная идентичность сводится к основанному на идее личности (personality) утилитаризму⁵⁴⁸. Утилитаризм проявляется в отрицании единства церковного и исторического, евхаристического Тела Христова, отрицание за Церковью органического характера, корнящееся в средневековой схоластике.

3.5.3. Инаковость и уникальность

Проблема «духовного клонирования» в богословии Зизиуласа обратила на себя внимание не одного исследователя⁵⁴⁹. Возможно, именно поэтому возникли очерки «Общение и инаковость», представляющие собой попытку «дополнить и уравновесить» предыдущую книгу «Бытие как общение»⁵⁵⁰, особенно касательно онтологии инаковости. Насколько эта онтология помогает ответить на вопросы, вызванные в полемике с протестантом Вольфом относительно становления личности в Церкви?

⁵⁴⁶ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 379, 397.

⁵⁴⁷ Там же. С. 380.

⁵⁴⁸ Там же. С. 186.

⁵⁴⁹ См. 4.1.2. Архим Кирилл (Говорун), 4.1.3. Митр. Пантелеимон (Мануссакис).

⁵⁵⁰ Зизиулас. Общение и инаковость... С. xi.

Первое, что следует отметить, — Зизиулас сохраняет определение личности, которую он, с одной стороны, противопоставляет индивиду, а с другой — сущности и энергии, лишая последних способности «модифицировать» бытие. То, что личность способна «модифицировать» своё бытие, «не теряя при этом своей онтологической уникальности и инаковости»⁵⁵¹, остаётся проблематичным с точки зрения невозможности для личности перестать находиться в Церкви.

Повсюду в своей работе Зизиулас утверждает, что согласно пониманию личности (*personhood*) как общения в инаковости, «личностное единение не исключает, а напротив, порождает инаковость и своеобразие»⁵⁵². Примером является то, как совершается обожение тех, кто находятся «во Христе»: «через наше усыновление *по благодати* (= в Духе) в качестве сынов в Сыне — именно на ипостасном уровне, в *ипостаси Сына*»⁵⁵³.

Однако здесь следует попутно заметить, что святые отцы, на которых ссылается Зизиулас, говорят не о включении ипостасей сынов в *ипостась* Сына, а о способности сынов к принятию *в себя* Божества благодаря принятию Сыном в Себя человечества⁵⁵⁴. Это является общим местом в Православии и отражается в словах прп. Максима Исповедника о «воипостасном и реальном усыновлении»⁵⁵⁵, то есть об усыновлении, происходящем в *самых* сыновних ипостасях. Чтобы представить иное понятие, Зизиулас считает достаточным сослаться на сотелесность (*incorporation*) во Христе (Еф. 3:6) и сообразность Ему в назывании Бога Отцом⁵⁵⁶. Однако хорошо было бы при этом прояснить, как оно коррелирует с уже существующим понятием относительного усвоения Христом нашего лица, то есть, не одной Церкви, а всего человечества? Насколько далеко оно отстоит от

⁵⁵¹ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 36.

⁵⁵² Там же. С. 39.

⁵⁵³ Там же. С. 38–39.

⁵⁵⁴ Athanase d'Alexandrie. Traité II contre les ariens. 59.

⁵⁵⁵ Maximus Confessor. Mystagogia. 20.

⁵⁵⁶ Зизиулас. Общение и инаковость... Там же. С. 38.

повторения несторианской ереси о сынах и лице единения во Христе? И если речь идёт о пребывании «во Христе» как о несообщимом, уникальном свойстве Его *ипостаси*, то как возможно в таком случае говорить о пребывании «в Отце» и «в Духе»?

Самым существенным недостатком ответа Зизиуласа с точки зрения антипротестантской полемики здесь является то, что, споря с Лосским, утверждавшим, что Лицо не может содержать в себе другие лица, Зизиулас не разбирает до конца аргументы своего оппонента, а конкретно — аргумент, касающийся аналогии Жениха и Невесты. Именно эту аналогию приводит Вольф в качестве контраргумента против субъектного отождествления Христа и Церкви. Для него, как и для Лосского, эта аналогия показывает, что Церковь как Невеста — это другая ипостась, иной субъект, другое сознание.

Мы рассмотрели темы, которые митр. Иоанн поднимает в трёх новонаписанных главах, касающихся инаковости, монархии Отца и мистичности Тела Христова. Умолчание по остальным вопросам, поставленным Вольфом, может означать следующее: либо ответ на них был дан ранее (и тогда его следует конструировать из уже имеющегося богатого материала), либо эти вопросы не столь актуальны и имеют меньшее значение по сравнению с упомянутыми выше.

3.6. Критика концепций М. Вольфа Зизиуласом

В своём ответе митр. Иоанн в нескольких местах ведёт диалог с Вольфом и школой Ю. Мольтмана, иногда соглашаясь и ссылаясь на их взгляды по отдельным вопросам, иногда высказывая критические соображения. Мы ограничимся рассмотрением экклезиологической темы, как обнаруживающей наибольшее число разногласий. Митр. Иоанн использует в главах «Инаковость и

бытие Церкви»⁵⁵⁷ и «Отец как причина»⁵⁵⁸ пример Вольфа как образец протестантской экклезиологии, стоящий в числе имплицитно негативных примеров наряду с католической экклезиологией, выраженной в совместном труде К. Ранера и Й. Ратцингера.

В первой главе митр. Иоанн обнаруживает, что приоритет локальной общины для конгрегационалистов настолько велик, что они даже не задаются «вопросом о единственности Церкви, по крайней мере в её видимой форме»⁵⁵⁹. В третьей главе подвергается критике методология подхода школы Мольтмана, исходящая из предпосылки, «что монотеистическое монархианство породит опасные религиозно-политические идеологии»⁵⁶⁰. При таком подходе «все иерархические понятия рассматриваются как угрожающие общению и инаковости»⁵⁶¹, — так митр. Иоанн поясняет возникшие опасения в протестантской среде. При этом он старается показать, что так как «инаковость является не симметричной, но *асимметричной*», значит, по определению является «иерархической»⁵⁶², чем, по-видимому, полностью лишает силы аргумент против иерархичной экклезиологии. К такому выводу он приходит в восьмой главе, в которой подвергает критике в принципе ложную дилемму между Amt (институциональным служением) и Geist (Духом), развиваемую в протестантской среде на основе схем А. Гарнака и Р. Зомма.

3.6.1. Проблема инаковости и приоритетность локальной и вселенской Церкви

Митр. Иоанн в своём кратком ответе на критику Вольфа по вопросу о том, чей приоритет выше, локальной или вселенской (универсальной) Церкви⁵⁶³

⁵⁵⁷ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 48.

⁵⁵⁸ Там же. С. 186.

⁵⁵⁹ Там же. С. 48

⁵⁶⁰ Там же. С. 185.

⁵⁶¹ Там же. С. 186.

⁵⁶² Там же. С. 184.

⁵⁶³ Там же. С. 47–48.

подтверждает свою давнюю идею о том, что «природа Евхаристии не указывает в направлении приоритета локальной Церкви, но в направлении *одновременности*, равенства локальной и вселенской Церквей»⁵⁶⁴. Католическая эkkлезиология, которая отдаёт приоритет вселенской церкви перед локальной, и протестантская эkkлезиология, которая предпочла отдать приоритет локальной общине, — обе сталкиваются с нерешённой проблемой инаковости.

Здесь стоит ещё раз кратко рассмотреть, как онтологический принцип инаковости и связанный с ней принцип свободы применяется митр. Иоанном во всех предыдущих разделах догматики. В триадологии инаковость возвышается до первичного состояния бытия приписыванием принципа онтологической причинности частному, Божественной личности⁵⁶⁵, что тесно связывает его с принципом персонализма. Такой отказ от связанной, по мнению Зизиуласа, с языческой онтологией причинности на уровне сущности «предполагает *свободу и любовь*: в причинности такого рода нет никакого принуждения или необходимости»⁵⁶⁶.

Митр. Иоанн различает два типа христологии. Касательно первого типа, когда Христос рассматривается как индивидуум, митр. Иоанн указывает на неслиянность — сохранение инаковости природ Христа в Боговоплощении в Его Лице (снова связь с принципом персонализма)⁵⁶⁷. В христологии второго типа, когда речь идёт об икономии Святой Троицы⁵⁶⁸, принцип инаковости усматривается в роли Христа уже не как индивидуума, а в пневматологическом

⁵⁶⁴ Zizioulas. Being as Communion... P. 133

⁵⁶⁵ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 44. В оригинале: "...Attachment of the notion of ontological causality to divine personhood and their rejection of causality at the level of substance". Idem. Communion and Otherness... P. 34.

⁵⁶⁶ Там же. С. 153.

⁵⁶⁷ Здесь митр. Иоанн, по-видимому, немного отходит от единообразия применения принципа инаковости и последовательности рассуждений о свободе, что делает соответствующие выводы достаточно проблематичными. Если в триадологии под «иными» имелись в виду ипостаси, то здесь «иные» — природы. Однако отсылки к ним в заключении даются в прежних формах: «Бог и человек... остаются иными и потому онтологически свободными». (Там же. С.46).

⁵⁶⁸ Zizioulas. Being as Communion... P. 110.

аспекте — «Одного» как корпоративной личности, «последнего Адама» (1 Кор. 15:45), пришедшего возглавить новое человечество («Многие»). В этом аспекте «Один», то есть Христос, Которого можно назвать Господом только Духом Святым (1 Кор 12:3), Который есть, следовательно, «в абсолютной степени реляционное бытие [das Wesen]»⁵⁶⁹, не предшествует «Многим», существующим *одновременно*, а не «затем». Мысль о том, что «Многим должна принадлежать в бытии Церкви основополагающая, а не второстепенная роль»⁵⁷⁰, вытекающая из синтеза христологии и пневматологии, основанном на догмате рождения на земле Христа от Святого Духа, всегда присутствует в статьях и книгах Зизиуласа⁵⁷¹.

Наконец, в экклезиологии «местные Церкви являются... такими же первичными, как и вселенская Церковь»⁵⁷² благодаря тому же пневматологическому аспекту теперь уже в событии рождения Церкви в день Пятидесятницы. Благодаря непрестанному присутствию Святого Духа в Церкви в Таинстве Евхаристии «событие одного Христа принимает форму событий (множественное число), которые являются такими же основными, первичными онтологически как само событие одного Христа»⁵⁷³.

Главным выводом из последовательного применения принципа инаковости во всех разделах догматики является то, что в Евхаристии разрешается противоречие в приоритетах между локальной и вселенской Церковью, которые имеют одинаковый приоритет, так как один и тот же Христос во Святом Духе как является фундаментом вселенской Церкви, так и преподаётся за богослужением Литургии. Принцип инаковости в экклезиологии (то, что «один» не может ничего делать без «многих») митр. Иоанн иллюстрирует 34 Апостольским правилом церковного управления в регионе⁵⁷⁴. Устранение в инославной экклезиологии

⁵⁶⁹ Zizioulas. Die pneumatologische Dimension... S. 136.

⁵⁷⁰ Зизиулас. Общение и инаковость... С.48.

⁵⁷¹ Zizioulas. Die pneumatologische Dimension... S. 135–136.

⁵⁷² Idem. Being as Communion... P. 133.

⁵⁷³ Ibid. P. 132–133.

⁵⁷⁴ Ibid. P. 135.

этих принципов обусловлено в католицизме — признанием особой роли Римского епископа, в протестантизме — вырождением служения церковного единства, епископского сана как такового.

Далее, что касается критики Вольфом, как было рассмотрено выше⁵⁷⁵, тезиса Зизиуласа об отождествлении вселенской и локальной Церкви, Вольф утверждает, что за пределами евхаристического собрания «ничто на земле не вправе называться телом Христовым, или, строго говоря, церковью»⁵⁷⁶, поэтому на вселенском уровне слово «Церковь» употребляется лишь как отражение локальной Церкви, а не в собственном смысле. Событие пятидесятницы, которое для Зизиуласа выражает конституирующий принцип единства Церкви в пневматологическом аспекте, для Вольфа актуально в смысле предвосхищения, как эсхатологическая задача⁵⁷⁷. Это связано с тем, что Вольф, как того требуют Свободные церкви, отдаёт приоритет локальной Церкви⁵⁷⁸.

В ответ на данный вопрос митр. Иоанн подробно не конкретизирует, почему в экклезиологии Вольфа в структуре и в самом служении Церковь не выражает и не реализует онтологический принцип свободы инаковости. Однако, сравнивая православное богословие с протестантизмом, он опирается на отличительную черту православной экклезиологии — Святость Церкви: «мы утверждаем, что по своей сути церковь свята и безгрешна», хотя ей и присуще «онтологическое и космическое измерение греха, то есть смерть, разрыв общения и конечная *диастасис* (разделение и распад) существ»⁵⁷⁹. С таким взглядом связаны две вещи. Во-первых, это метанойя (покаяние), без которого невозможна святость, и одновременно отрицание протестантского триумфализма, противного покаянию: «отвержение иного или просто страх перед ним вызывает в нас беспокойство и

⁵⁷⁵ См выше 3. 2.8.

⁵⁷⁶ Volf. *After Our Likeness...* P. 120–121.

⁵⁷⁷ Ibid. P. 267–268.

⁵⁷⁸ Однако это не совсем так. См. Ibid. P. 130.

⁵⁷⁹ Зизиулас. *Общение и инаковость...* С. 4.

побуждает к покаянию»⁵⁸⁰. Во-вторых, это образец предельно высокой экклезиологии и вытекающей из неё антропологии и космологии, который чем выше, тем глубже покаяние. Таким образом правильного отношения между общением и инаковостью митр. Иоанн видит Бога-Троицу, чему, по мнению, митр. Иоанна, не соответствует протестантская экклезиология и, в частности, экклезиологи Вольфа.

Общий для всех разделов догматики принцип, изложенный у митр. Иоанна наиболее подробно в отношении триадологии, требует помимо «многих» «одного» как их причины, как гарантии их онтологической полноты, равенства, не необходимого, а свободного бытия⁵⁸¹. По этой логике, в которую не совсем укладывается схема Вольфа, «иные» обязаны тем, что они абсолютно особенные, абсолютно свободные, их источнику, порождающему их в свободно изъявляемой любви⁵⁸². Отрицание принципа причинности ведёт к эгалитаризму, «в котором инаковость в конечном итоге сводится к функционализму»⁵⁸³.

Безусловно, такой ответ в виде общих принципов, без конкретики, даёт большой простор как для творческого осмысления, так и для дальнейших спекуляций, в том числе безответственных. Однако является ли такой ответ в случае с полемикой с Вольфом достаточным?

Когда у Вольфа речь касается соответствия «Божественная природа — вселенская Церковь» и «Божественные лица — локальные церкви», то он, осознавая, что обе традиции — и Западная и Восточная — придерживаются представления об «одной, численно идентичной природе», предлагает от него отказаться, считая его не вполне Никейским⁵⁸⁴. Вольф, следуя своему учителю Мольтману, «совершает решительный шаг, который в сущности отвергает христианский монотеизм», — как оценивает предложение Вольфа его наиболее

⁵⁸⁰ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 5.

⁵⁸¹ См. например, там же. С. 167–168.

⁵⁸² Ср., например, там же. С. 185.

⁵⁸³ Там же. С. 186.

⁵⁸⁴ Volf. *After Our Likeness...* P. 202–203.

крупный исследователь Бидвел⁵⁸⁵. Подобное обоснование прекращения межхристианского диалога можно было бы ожидать от Зизиуласа, которое, на наш взгляд, было бы достаточным.

Однако митр. Иоанн апеллирует к принципам, уходящим корнями в актуальное богословие его времени, и предлагает усматривать реализацию некоторых, желательных из них, в разделах православного богословия, попутно раскрывая, как устраняются нежелательные. Такой синтетический метод, как было сказано, помимо того, что несёт в себе потенциально много произвольных интерпретаций, показывает ещё и то, *что именно* в межконфессиональном диалоге, который ведут митр. Иоанна и Мирослав Вольф, играет решающую роль при выборе в пользу того или иного богословия.

3.6.2. О Единой Церкви в её видимой форме

Митр. Иоанн подчёркивает недостаток протестантской экклесиологии, заключающийся в том, что она не задаётся «вопросом о единственности Церкви [the one Church], по крайней мере, в её видимой форме»⁵⁸⁶. В качестве примера такой экклесиологии он приводит монографию Вольфа «По подобию нашему». Отсутствие института единства логически влечёт, с точки зрения митр. Иоанна, отсутствие института многообразия в протестантской экклесиологии и является главной проблемой для инаковости.

Действительно, Вольф, рассматривая в качестве видимой истинной Церкви только локальную общину, приходит к утверждению о том, что «по эту сторону эсхатологического собрания Божьего народа о Церкви нельзя говорить в единственном числе». Историческая «Единая Церковь» не может, как следствие из его логики, считаться Церковью, так как не является сама по себе отдельной конгрегацией, а лишь сообществом таковых⁵⁸⁷. Принципиальное отрицание единственности Церкви, как мы видим, связано у Вольфа с необходимостью

⁵⁸⁵ Bidwell. Op. cit. P. 47.

⁵⁸⁶ Зизиулас. Общение и инаковость... P. 48.

⁵⁸⁷ Volf. After Our Likeness... P. 158.

введения более широкого контекста ожидаемого грядущего собрания «эсхатологического Божьего народа». Как мы показали в I Главе, такая идея является ключевой в протестантском экуменизме, восходя к XVIII в. Граф Цинцендорф, который первый ввёл сам термин «экуменический», называл это эсхатологическое собрание явлением «всей ойкумены христианства»⁵⁸⁸, видимыми прообразами которой являются двое или трое, собранные во имя сокрытого Христа, являя Его невидимое Тело.

С позиции оценки Зизиуласом эклизиологических идей Вольфа можно таким образом перейти к оценке экуменического богословия в целом, к деятелям которого Вольф явно себя причисляет. Действительно, приоритет у исторически ранних экуменистов («моравских братьев») отдавался созданию общины, в которой могли бы ужиться все конфессии христианства, как иллюстрации христианской диаспоры, собранной «во время жатвы» (ср. Мф. 13:30). Искажённое отражение эсхатологии в эклизиологии, которое дало толчок возникновению протестантских эклизиологических идей невидимой церкви, получило у гернгутеров наиболее полное институциональное развитие, выраженное в особой организации их общин. Можно установить явные параллели с принципами организации американских Генеральных Синодов, в которые гернгутеры внесли свой вклад, и экуменических съездов XX—XXI вв. Но, что касается видимой формы Единой Святой («Una Sancta») Церкви, в подтверждение тезиса Зизиуласа для сравнения приведём выдержку из Торонтской декларации 1950 г., некоторые положения которой сформулированы так, что вопрос о границах Церкви участникам Всемирного Совета Церквей принципиально никогда не будет возможно разрешить: Церкви-члены «признают, что есть члены Церквей “за стенами” ее, что они “равным образом” принадлежат к Церкви и даже что есть “Церковь вне Церкви”»⁵⁸⁹. Такой вопрос оказывается также бессмысленным, когда единственным институтом, обеспечивающим

⁵⁸⁸ См. 1.2. Экуменизм.

⁵⁸⁹ «Торонтская декларация» 1950 года [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.orthohetero.ru/index.php/doc-ecum/51>.

возникновение любой Церкви, являются любые двое или трое, собранные во имя Христа.

В противовес апелляции Вольфа и «конгрегационалистов» к идее эсхатологического народа Божия, невидимого сейчас в смысле единой Церкви, но являющегося в конце времен, рассмотрим предложенные Зизиуласом интуиции для развития православной «эсхатологической экклезиологии», которая вытекает из евхаристической экклезиологии митр. Иоанна. В Евхаристии, участие в которой обеспечивает видимое единство Тела Христова, реализуется антиномия «история — эсхата». При этом на Западе обнаруживается негативная тенденция того, как «Церковь кончается, став полностью “исторической”»⁵⁹⁰, приобретая образ этого мира. Историчность же Церкви, наоборот, должна быть обусловлена «эпиклетическим аспектом» (от «ἐπίκλησις» — призывание), то есть «Церковь просит от Бога то, что она исторически уже получила во Христе, как если бы она не получила этого вообще»⁵⁹¹, — как формулирует признак здоровой Церкви в своей книге «Бытие и общение» митр. Иоанн.

Партнёрам по экуменической дискуссии, оперирующим дилеммой «институт или событие»⁵⁹², которая также разрешается в Евхаристии, митр. Иоанн предлагает в качестве базиса для любой экклезиологии, которая, как минимум, в отношении к членам Церкви применяет понятие «образа Божия», тезис об икономии Святой Троицы, т. е. «дел Христа и Духа в истории»⁵⁹³. Из трёх Лиц Пресвятой Троицы «становится историей»⁵⁹⁴, воплощается, именно Сын, и только Он один. При этом Он становится «последним Адамом» («ὁ ἔσχατος Ἀδάμ», 1 Кор. 15:45). Отец же и Дух в икономии участвуют, хотя и нераздельно с Сыном, но по-другому. Для экклезиологии это имеет то значение, как дальше развивает мысль митр. Иоанн, что «икономия постольку, поскольку она

⁵⁹⁰ Zizioulas. Being as Communion... P. 20.

⁵⁹¹ Ibid. P. 185.

⁵⁹² Ibid. P. 205.

⁵⁹³ Ibid. P. 19.

⁵⁹⁴ Ibid. P. 130.

воспринимает историю и имеет историю, является *только одной* и что это есть *событие Христа*⁵⁹⁵. Единственность икономии является залогом того, что «Исторический Иисус и эсхатологический Христос становятся одной реальностью»⁵⁹⁶. Таким образом, исходя из связи эсхатологии и единственности икономии, можно переходить к проблеме единства видимой Церкви, которая, будучи *собрана* из рассеяния (ἐκ-κλήσια) *в одно место* («ἐπὶ τὸ αὐτὸ», «вкупе», 1 Кор. 11:20), «через приобщение к вечной жизни Троицы, становится “Телом Христовым”»⁵⁹⁷.

Здесь митр. Иоанном сделано очень важное указание на последствия, которые могут возникнуть, если рассматривать «общественный характер уже обрётённого нами спасения... с точки зрения *пневматологии*», а не христологии, каким путём богословы экуменического движения стремятся в своей экклезиологии отойти от органического восприятия Церкви как Тела Христова. В частности, Вольф выбирает, вопреки Зизиуласу, Духа в качестве «единой личности во многих лицах»⁵⁹⁸. Однако если икономия в экклезиологии рассматривается как событие не Христа, а Духа, Который имеет другой образ участия в деле спасения, «если мы введем время и историю или в Отца, или в Духа», то это будет большой ошибкой: «мы автоматически отвергнем их особенности в икономии»⁵⁹⁹, то есть, что Отец и Дух, в отличие от Сына, не воплощаются. Более того, сам синтез истории и эсхатологии может оказаться недействительным, а Церковь в её земном виде остаться в нынешней форме страдальческого существования, каковым его делает присутствие и активность в истории Антихриста⁶⁰⁰, чья фигура всегда возникает, когда расшатывается тождественность исторического Иисуса и обещанного Израилю Мессии.

⁵⁹⁵ Zizioulas. Being as Communion... P. 130.

⁵⁹⁶ Ibid. P. 206.

⁵⁹⁷ Ibid. P. 206.

⁵⁹⁸ Volf. After Our Likeness... P. 188–189.

⁵⁹⁹ Zizioulas. Being as Communion... P. 130.

⁶⁰⁰ Ibid. P. 186.

Можно привести и другой аргумент, который перекликается с предложенным митр. Иоанном. Единство видимой Церкви — это то, что обеспечивается тождественностью видимого священства, что в свою очередь должно оставаться непреложным принципом. Митр. Иоанн развивает эсхатологический подход также к вопросу об апостольской преемственности (общении во времени) и общении в пространстве — тому, что составляет тождественность иерархии, о чём будет идти речь ниже. Если единственность видимой Церкви принципиально не выявляема, то мы неизбежно сталкиваемся с потенциально неограниченным количеством качественных изменений Завета с Богом, например с Нового на более новый, новейший и т. д., ибо «с переменю священства необходимо быть перемене и закона» (Евр. 7:12). Разумеется, если вопросы икономии доходят до таких пределов, то они могут рассматриваться уже только вне христианства.

3.6.3. Общение, инаковость и иерархические понятия

Митр. Иоанн наряду с принципами общения и инаковости, охотно приемлемыми в христианском богословском сообществе, защищает принцип иерархичности, необходимый для православных⁶⁰¹ и католиков, однако не очевидный для протестантов. Мирослав Вольф критикует подчинённое положение мирян в такой экклесиологии, в которой находит отражение единовластие Отца и, пользуясь словами самого Зизиуласа, «своего рода субординация Сына по отношению к Отцу»⁶⁰². Мы рассматривали в разделе, посвящённом Вольфу⁶⁰³, каким образом он критикует биполярную модель Церкви у Зизиуласа за унификацию литургической функции мирян. Эта исключительно респонсорная функция — отвечать «Аминь» на действия епископа от имени

⁶⁰¹ Следует заметить, что принцип иерархичности в том виде, как он проецируется в триадологию, в православной среде не всеми принимается и порой вызывает отторжение (См., например, критику навязанной инаковости в богословии Зизиуласа у Loudovikos N. Person Instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' Final Theological Position // The Heythrop Journal. 2011. Vol. 52. Iss. 4. P. 692). Впрочем, это отчасти касается экстраполяции и других богословских принципов Зизиуласа.

⁶⁰² Volf. After Our Likeness... P. 215. Zizioulas. Being as Communion... P. 89.

⁶⁰³ См. выше 3.4.4. Биполярная модель Церкви.

Христа — приводит к «отношению к чину мирян как к недифференцированному единству»⁶⁰⁴. Вольф в принципе отвергает понятия иерархии и субординации в «общине совершенной любви»⁶⁰⁵, поэтому Зизиулас записывает его в число тех, которые «все иерархические понятия рассматривают как угрожающие общению и инаковости»⁶⁰⁶.

Мирослав Вольф, предлагая собственную конгрегационалистскую экклезиологию, которая примиряла бы как антииерархичность свободных церквей, так и общины, в которых институциональные структуры являют служение Слова и отправление Таинств, тем не менее, остаётся в рамках неиерархического протестантизма. Из опасения нежелательных последствий для экклезиологии следует, по мнению митр. Иоанна, то, что такое богословие «естественно и вполне понятно, входит в конфликт с каппадокийским учением об Отце как “причине”»⁶⁰⁷. Однако трактовка самого Зизиуласа триадологии каппадокийцев для Вольфа выглядит скомпрометированной в виду существующей критики и вызывает у него много вопросов⁶⁰⁸. В ответе своим критикам в 3 главе «Отец как причина», митр. Иоанн ещё раз подробно разбирает православный принцип монархии Отца и связанные с ним выводы касательно принципов личности, свободы, инаковости и иерархии. Достаточен или нет такой ответ, мы не можем с точностью исследовать в данной работе в виду ограничения её тематикой экклезиологии. Однако необходимо рассмотреть, как сделанные митр. Иоанном выводы непосредственно сказываются на онтологическом характере установления и опыта личностных отношений между священнослужителями и прихожанами церкви.

Вне зависимости от корректности степени аналогии между триадологическим и экклезиологическим уровнями, главным возражением с

⁶⁰⁴ Volf. *After Our Likeness...* P. 215.

⁶⁰⁵ *Ibid.* P. 217.

⁶⁰⁶ Зизиулас. *Общение и инаковость...* С. 186.

⁶⁰⁷ Там же. С. 187.

⁶⁰⁸ Volf. *Op. cit.* P. 75–81.

православной стороны в лице Зизиуласа является то, что церковные структуры у Вольфа «мыслятся в категориях функции, а не онтологии»⁶⁰⁹, что «инаковость в конечном итоге сводится к функционализму, а личностная идентичность — к утилитаризму»⁶¹⁰. Эти два принципа — онтологизм и функционализм в богословии митр. Иоанна несут полярную окраску. Функционализм, к которому сводится инаковость, вытекает из эгалитаризма, порождённого отрицанием принципа причинности, коренящейся в свою очередь в личности (принцип персонализма) — гаранте онтологической свободы. Функциональное понимание иерархических отношений устраняется отражением в Церкви «единоначалия» (μοναρχία) прежде всего не «в старом нравственном или функциональном смысле данного термина», то есть «в смысле единства воли и согласия мысли»⁶¹¹, не на том субстанциональном уровне, на котором, по наблюдениям митр. Иоанна, каппадокийцами отрицается причинность божественного бытия⁶¹². Понимание единоначалия в церковной иерархии отражается в смысле раскрываемой каппадокийцами онтологической причинности того, как Три Лица соотносятся друг с другом — той категории, в рамках которой была сказана фраза «Отец мой более Меня» (Ин. 14:28)⁶¹³. Отрицание за этим асимметричным, «иерархическим» выражением «более Меня» временных, нравственных, функциональных, ценностных категорий и категории значимости⁶¹⁴ обуславливает восприятие в свою очередь служения церковных чинов не как нечто условное, не как простую функциональность, а «как нечто незаменимое и онтологически значимое для других (1 Кор. 12)»⁶¹⁵.

В экклезиологии Вольфа и других конгрегационалистов так или иначе существуют дающие (проповедующие слово и отправляющие таинства), и есть

⁶⁰⁹ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 187.

⁶¹⁰ Там же. С. 199.

⁶¹¹ Там же. С. 170.

⁶¹² Zizioulas. Communion and Otherness... P. 128.

⁶¹³ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 179

⁶¹⁴ Там же. С. 184.

⁶¹⁵ Там же. С. 189.

получающие (слушающие слово, принимающие крещение и т. д.). То обстоятельство, что дающие не являются постоянными носителями сана, превращает священнослужителя «в знак, лишённый онтологического содержания»⁶¹⁶. Отсутствие постоянных отношений между дающими и принимающими, по выражению митр. Иоанна, — это функционализм,⁶¹⁷ который «лишает служение церкви всякого мистического содержания»⁶¹⁸, вводимого идеей иконической онтологии приобщения реалиям будущего века через ожидание Царства⁶¹⁹.

Митр. Иоанн в качестве ещё одной из основных причин неприятия иерархии и отрицательных ассоциаций, ею вызываемых, называет её связь с монизмом, доминирующим в католическом богословии, делающим принцип инаковости вторичным по отношению к единству, превращая иерархию в средство принуждения к единству, а судебные и правовые понятия включая в составную часть экклезиологии⁶²⁰. Митр. Иоанн согласен с оценкой Вольфом католического богословия Й. Ратцингера, когда «Лица — это “только отношения”, а церковные структуры рассматриваются через призму единой сущности Бога»⁶²¹. Но так как ничего этого не наблюдается в Православии, основывающемся во многом на богословии каппадокийцев, то указанные опасения по поводу православного взгляда на иерархию являются безосновательными.

⁶¹⁶ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 389.

⁶¹⁷ Там же. С. 188–189

⁶¹⁸ Там же. С. 389.

⁶¹⁹ Там же. С. 38

⁶²⁰ Там же. С. 187.

⁶²¹ Там же.

3.7. Вывод

В своих публикациях инославные христиане стремятся вступить в диалог с митр. Иоанном, видным православным богословом, и его предшественниками, на чьи труды он опирался. Особенно это касается тех богословов, которые стремятся устранить камень преткновения, лежащий на пути широкомасштабного участия Православной Церкви в экуменическом движении и контакте. Этим камнем на протяжении XX века было несогласие по теме Церкви. Проблематизировать эkkлезиологию свободных протестантов посчитал своей задачей на этом поприще ученик школы Мольтмана Мирослав Вольф. Наверное, это наиболее известная из современных попыток. И хотя Вольф в итоге сам перешел в Епископальную церковь США, его идейные последователи идут по проложенной исследовательской тропе, а его оппонентам, что интересно, в среде самих протестантов она дала повод для защиты диссертаций⁶²².

Если отношения Православной Церкви с другими конфессиями должны строиться «на скорейшем и более правильном уяснении последними всей эkkлезиологической тематики, особенно в области учения о таинствах, благодати, священстве и апостольском преемстве в целом»⁶²³, то ввиду всего вышесказанного необходимо обратить пристальное внимание на заявленные Вольфом ошибки и неточности в положениях эkkлезиологии митрополита Иоанна (Зизиуласа): иерархичность в Троице, субъектная тождественность Христа и Церкви, деиндивидуализация в Крещении, сверхреализованная эсхатология, биполярность института Церкви, идентичность вселенской и локальной Церквей, территориальный принцип соборности, обязательность диа- и синхронического общения и иерархичности в Церкви. Это рассмотрение актуально в силу активного свидетельства, которое несет Православная Церковь о полноте

⁶²² Bidwell K. J. *The Church as the Image of the Trinity*. A Critical Evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model. Eugene OR, 2011.

⁶²³ Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4361154.html>.

Христовой истины и о своих духовных сокровищах. Тому, кто собирается свидетельствовать среди протестантов, находящихся в теме данного диалога, необходимо отказаться от некоторых выражений, заимствованных из экклезиологии митр. Иоанна (Зизиуласа), некоторым потрудиться подвести другое обоснование, некоторые тезисы переформулировать в других терминах, а некоторые положения смело взять на вооружение.

Митр. Иоанн не отвечает на все предъявленные к его системе претензии. Ответная критика протестантизма, в которой он упоминает Вольфа, представлена у него вскользь при развитии фундаментальной онтологии инаковости и сводится к тому, что функционализм в конгрегационалистской экклезиологии нарушает инаковость и входит в противоречие с каппадокийским учением об Отце как причине. Он усугубляется тем, что конгрегационалистов не заботит вопрос о единстве Церкви в её видимой форме. Их представления об иерархии сложились под влиянием католического монизма и требуют очищения.

ГЛАВА 4. КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ПОЛЕМИКИ

Методология рассмотрения влияний диалога митр. Иоанна и Мирослава Вольфа на современные экклезиологические исследования заключается в выявлении, во-первых, каким образом данный диалог связан с целью, преследуемой в конкретном исследовании. Во-вторых, какие аспекты полемики между Вольфом и Зизиуласом освещаются автором. В-третьих, как сам автор оценивает результаты данной полемики. И наконец, каким образом его частные выводы влияют на то направление, которым он занимается в своей сфере деятельности.

Мысли Мирослава Вольфа как человека, возвысившего голос в пользу свободных церквей, часто стали повторять другие протестанты, как будто идеи Вольфа являются мерой и эталоном выражения тринитарных истин. Создание экуменических мостов и эгалитарная экклезиология как образ «социальной» Троицы в Церкви вызвали большой отклик в протестантской среде. Однако мы перейдем к ним постепенно, начав с рассмотрения откликов православных авторов.

4.1. В трудах православных авторов

4.1.1. Архим Кирилл (Говорун)

Среди православных богословов отзыв архимандрита Кирилла (Говоруна) на полемику Мирослава Вольфа и митр. Иоанна (Зизиуласса) делает наибольший, существенный и глубокий вклад в рассмотрение сути затрагиваемых противоречий. Возможно, на крайне либеральный взгляд архим. Кирилла повлияло его тесное сотрудничество с Вольфом в Йельском университете с 2012 по 2014 гг. Он был первым, кто написал рецензию на книгу «По подобию

Нашему», изданную в его отечестве, в Черкассах на Украине, на русском языке⁶²⁴. К этой полемике архим. Кирилл неоднократно возвращался в трудах по экклезиологии⁶²⁵ и в недавно вышедшей книге «Строительные леса Церкви»⁶²⁶.

Рецензия называет работу Вольфа «одним из лучших аналитических обзоров»⁶²⁷ экклезиологии Зизиуласа и Ратцингера. Вместе с тем взгляды Мирослава Вольфа на триадологическое обоснование Церкви, в частности, на вопросы иерархии, по мнению Говоруна, «более адекватно отражают принципы православной экклезиологии, чем например, триадологическая экклезиология митрополита Иоанна (Зизиуласа)»⁶²⁸. Экклезиология Вольфа имеет преимущество по сравнению с экклезиологией митр. Иоанна в том, что «митрополит Иоанн строит свою теорию иерархии на основании иерархичности Святой Троицы, а Мирослав Вольф — на основании равенства Лиц Троицы»⁶²⁹. В своих дальнейших работах архим. Кирилл активно применяет взгляды Вольфа в православном контексте.

В то время как можно согласиться с замечанием архим. Кирилла, что Зизиулас идёт своим путём в богословии, так что его «вряд ли можно помещать на срединный путь» православной традиции,⁶³⁰ тем не менее вызывает большое сомнение, действительно ли строит Вольф вообще какую-либо теорию иерархии, если он сам пишет, что ставит целью разработку неиерархической экклезиологии⁶³¹ и старается избежать крайности «отжившего иерархического

⁶²⁴ Кирилл (Говорун), архим. Рецензия на: Вольф Мирослав. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы. Черкассы: «Коллоквиум», 2012. 424 с. ISBN 978-966-8957-38-3 // Труды Київської духовної академії. 2013. № 18. С. 353–355.

⁶²⁵ В книге Кирилла (Сергея) Говоруна «Метаэкклезиология: Хроники церковного сознания», которая вышла в 2015 г. в американском издательстве. Novorun C. Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness. NY, 2015.

⁶²⁶ Novorun C. Scaffolds of the Church. Towards Poststructural Ecclesiology. Eugene, OR, 2017.

⁶²⁷ Говорун. Рецензия... С. 354.

⁶²⁸ Там же. С. 355.

⁶²⁹ Там же.

⁶³⁰ Там же. С. 354.

⁶³¹ Volf. After Our Likeness... P. 4.

холизма», как отмечено в рецензии⁶³². Если Вольф настаивает на том, что ближе всех к образу существования Святой Троицы церковная модель, в которой «жизнь и устройство Церкви не могут быть сосредоточены вокруг епископа»,⁶³³ следует признать более справедливой оценку Зизиуласа экклезиологии Вольфа как представителя так называемых свободных церквей. Она «неиерархическая (если не антииерархическая)», — констатирует Зизиулас⁶³⁴. Хотя Вольф, действительно, «не отвергает церковной институциональности», которую предполагает общественный характер спасения⁶³⁵.

Через два года после рецензии вышла книга «Метаэкклезиология: Хроники о самосознании Церкви»,⁶³⁶ написанная в годы сотрудничества в Йельском Университете⁶³⁷, в которой архим. Кирилл в целом размышляет о том, что является инвариантом самосознания Церкви, не изменявшимся сквозь апостольские века, позднюю античность и средние века, время Реформации и просвещения, XX век экклезиологии, и, наконец, век постмодерна. Одним из важных выводов, к которому он подводит читателя через всю книгу, является то, что иерархические структуры «не могут отождествлять себя с Церковью — правом на такое тождество обладают лишь общины»⁶³⁸.

Среди представителей «транстрадиционных» евхаристической, персоналистской, экуменической экклезиологий, появившихся в XX веке, Говорун называет Пола Тиллиха, Юргена Мольтмана, Мирослава Вольфа и др.⁶³⁹ Характеризуя экклезиологии и их инициаторов в историческом контексте, из двух участников рассматриваемой полемики (Зизиулас и Вольф), архим. Кирилл

⁶³² Говорун. Рецензия... С. 355.

⁶³³ Там же.

⁶³⁴ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 186.

⁶³⁵ Говорун. Рецензия... С. 355.

⁶³⁶ Novorun C. *Meta-Ecclesiology: Chronicles on the Church Awareness*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

⁶³⁷ Ibid. Acknowledgments.

⁶³⁸ Кирилл (Говорун), архим. *Община как природа Церкви // Вестник русского христианского движения*, 2016. №205. С.45–64

⁶³⁹ Novorun. *Meta-Ecclesiology...* P. 125–138.

выдвигает на передний план Мирослава Вольфа, который строит свою синтетическую работу на протестантской традиции, в особенности на трудах Мольтмана, заимствуя из «общинной экклезиологии Йозефа Ратцингера и персонализма Иоанна (Зизиуласа)»⁶⁴⁰. Проведённый Вольфом анализ «особенно полезен при критическом подходе к богословию митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) (р. 1931) и евхаристической экклезиологии, ассоциированной с его именем»⁶⁴¹.

Хотя Зизиулас использует и одновременно критикует труды протоп. Николая Афанасьева, «богословская матрица мысли Зизиуласа, однако — как неоднократно повторяет Говорун — это не евхаристическая экклезиология, которую представляет Афанасьев, а персонализм»⁶⁴². Говорун подчёркивает поразительные сходства персоналистского богословия Гериберта Мюлена и докторской диссертации Зизиуласа, опубликованной в 1965 г. через год после публикации Мюленом «*Una mystica persona*» и не содержащей на неё ссылок ни в диссертации, ни в позднейших работах митр. Иоанна⁶⁴³. Различие заключается в том, что Мюлен отождествлял «я», ипостасный центр, Церкви с «Я» не Христа, как Зизиулас, а с «Я» Святого Духа. Но для Вольфа равно не понятно «каким образом Дух может конституировать несколько личностей в церкви в более великое “Я”»⁶⁴⁴. О схожей критике со стороны Вольфа субъектного отождествления Христа и Церкви у Зизиуласа мы говорили ранее⁶⁴⁵. Рассказывая о богословии Зизиуласа, архим. Кирилл повторяет основные четыре пункта критики Вольфа в примечаниях⁶⁴⁶.

Во-первых, в тезисе Зизиуласа «первенство Отца обеспечивает единство Божества», Вольф подозревает проекцию иерархической экклезиологической

⁶⁴⁰ Hovorun. *Meta-Ecclesiology...* P. 128.

⁶⁴¹ Ibid. P. 129.

⁶⁴² Ibid. P. 133.

⁶⁴³ Ibid.

⁶⁴⁴ Volf. *After Our Likeness...* P. 189.

⁶⁴⁵ См. выше 3.4.2. Субъектное отождествление Христа и Церкви.

⁶⁴⁶ Hovorun. *Meta-Ecclesiology...* P. 134, 197, 198.

теории на учение о Троице, так как такой постулат, по мнению Вольфа, подразумевает необходимость безличной численной единичности, что несовместимо с самим принципом персонализма⁶⁴⁷. Во-вторых, концепция Церкви как «корпоративной личности» Христа, вызывающая у архим. Кирилла вопросы с точки зрения ипостасного единства,⁶⁴⁸ приводит к недоработкам в учении о спасении, по Вольфу, так как свободное принятие благодати по вере всегда подразумевает утверждение индивидуальности⁶⁴⁹, а не личностности. В-третьих, согласно Вольфу, непоследовательно искать обоснование уникальности и конкретности личности в отношениях Сына и Отца⁶⁵⁰. В-четвертых, Вольф указывает на то, что «если епископ — действительно, тот же Христос, то что-то другое кроме “Аминь”, было бы неподходящим» со стороны мирян. Он также обращает внимание на то, что «епископ занимает положение более высокое по сравнению с отдельным мирянином, чем с мирянами в целом»⁶⁵¹.

Для архим. Кирилла богословие Зизиуласа является весьма проблематичным ещё и с той точки зрения, что «Иоанн (Зизиулас) проецирует свои экклезиологические идеи... на взаимоотношения внутри и между локальными Православными Церквями». Зизиулас метафизически обосновывает первенство как на региональном, так и на вселенском уровне единоначалием Отца во Святой Троице⁶⁵². Другие православные богословы утверждают, что первенство не имеет метафизического обоснования и может быть вопросом договоренности⁶⁵³.

Если в книге «Метаэкклезиология» выводы Говоруна по теме церковной иерархии шли попутно с утверждением идеи общины, то в книге «Строительные леса Церкви. На пути к постструктуралистской экклезиологии», которую он также

⁶⁴⁷ Hovorun. *Meta-Ecclesiology...* P. 134, 197–198.

⁶⁴⁸ Ibid. P. 134.

⁶⁴⁹ Ibid. P. 198.

⁶⁵⁰ Ibid.

⁶⁵¹ Ibid.

⁶⁵² Ibid. P. 134.

⁶⁵³ Ibid.

начал писать в Йельском Университете, территориальные, юрисдикционные и др. структуры и иерархия (которые сравниваются в книге со стенами, рвами, крепостями, пирамидами, стратами и границами) являются главной проблемой. Они представлены как то, что скрывает изначальную природу Церкви, находясь около неё, не будучи присущими ей изначально, подобно строительным лесам вокруг здания: «иерархия пришла заменить ранний христианский эгалитаризм, и служители стали “иерархами”»⁶⁵⁴. В книге автор развивает идею заимствований иерархий в Ареопагитском корпусе у Прокла и распространения этой неоплатонической идеи в Церкви.

Говоря о переходе от структурализма к постструктурализму, Говорун утверждает, что для Церкви эпоха модерна была полезна тем, что помогла ей взглянуть на себя через зеркало отделённого от неё модернизированного общества и «увидеть множество своих экклезиологических грехов»⁶⁵⁵. В числе «освободительных проектов» XX века от злоупотреблений церковных структур внутри Православия автор упоминает богословие протоп. Николая Афанасьева, прот. Иоанна Романидиса, прот. Александра Шмемана и митр. Иоанна (Зизиуласа). Евхаристическая экклезиология последнего, хотя и основана на категории персонализма, «смягчающего острые линии деления между церковными стратами», однако, имея предысторию средневековых злоупотреблений, иллюстрирует возможность использовать этот инструмент как для разборки стен внутри и вне Церкви, так и для их реконструкции. В частности, как следует из критики Вольфа, задачи епископа и мирян «превращают евхаристическое собрание в строго двухполюсное событие», и таким образом поляризация в Церкви оказывается неустранённой⁶⁵⁶.

Архим. Кирилл (Говорун) применяет конвенциональный подход к вопросу об иерархии в Церкви,⁶⁵⁷ который противоположен реляционно-онтологическому

⁶⁵⁴ Hovorun. *Scaffolds of the Church...* P. 9.

⁶⁵⁵ Ibid. P. 194.

⁶⁵⁶ Idem. *Scaffolds of the Church...* P. 195–196.

⁶⁵⁷ Ibid. P. 181.

подходу, развиваемому Зизиуласом. Он критикует экклезиологию митр. Иоанна примерно по тем же самым пунктам, что и Вольф, который в свою очередь является сторонником эгалитаризма. Принципиальный антииерархизм модерна позволяет ему только развивать идею языческих корней иерархии, а не вырабатывать критерии, разграничивающие, что в церковных структурах обусловлено метафизически, а что конвенционально. Реформаторский подход архим. Кирилла в его желании ослабить, как он говорит, «строительные леса» священного чина в Церкви сближается с тотальным протестантским функционализмом.

4.1.2. Митр. Пантелеимон (Мануссакис)

Митрополит Пантелеимон (Мануссакис) упоминает о дискуссии Зизиуласа и Вольфа в своём труде «Бог после метафизики»⁶⁵⁸, когда, говоря о конкретности личности в экзистенциальном перекресте «имманентности и трансцендентности, сущности и экзистенции, сакрального и профанного»,⁶⁵⁹ он приходит к утверждению о том, что проблеск, «осияние эфемерного таит в себе явление вечного», то есть Божественную эпифанию. Мануссакис дополняет антиномичную обратную интенциональность Жана-Люка Мариона⁶⁶⁰ наброском того, что он называет «просопической редукцией» («выведение за скобки»⁶⁶¹ «сиюминутного различия» в терминах Кьеркегора) для того, чтобы обосновать онтологическое первенство невыводимой из остальных категорий «этовости», личностности. Этот вывод повторяется в предыдущих рассуждениях о метафизическом перекресте между концептом и инаковостью Бога, делая человеческую личность «*топосом* божественной эпифании и подлинным “феноменом” Бога»⁶⁶².

⁶⁵⁸ Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. К, 2014.

⁶⁵⁹ Там же. С. 173.

⁶⁶⁰ Отношения (любви, прежде всего) первичней субъекта.

⁶⁶¹ Мануссакис. Бог после Метафизики... С. 110.

⁶⁶² Там же. С. 133.

Конкретность личности у митр. Пантелеимона является одним из двух аспектов лица (просопон). Топологический аспект отвечает на вопрос «как», описывая наш приход в бытие. Тропологический аспект отвечает за «уникальную и несводимую *этовость* (лат. *haecceitas* от *haec*, “этот”))⁶⁶³, если пользоваться терминологией Иоанна Дунса Скотта. С одной стороны, анализ личности и личностного бытия у Мануссакиса обязан фундаментальным трудам митр. Иоанна. С другой стороны «теология Зизиуласа, с её чрезмерным акцентом на общности (*communion*) Церкви, может нести угрозу понятию инаковости»⁶⁶⁴, по мнению митр. Пантелеимона. Митр. Иоанн «начинал с богословского понимания личности и затем пытался облечь плотью его антропологические импликации»⁶⁶⁵. Поэтому митр. Пантелеимон решил акцентировать внимание на противоположном подходе в данной тематике, несмотря на то, что проблема индивидуализации является в философии, по его выражению, наиболее «озадачивающей», гораздо более сложной, чем рассуждения об абстракциях⁶⁶⁶.

В «интереснейшей»⁶⁶⁷ дискуссии Мирослава Вольфа и митр. Иоанна (Зизиуласа) для митр. Пантелеимона важно главным образом неоднократное указание Вольфа на то, что «теология Зизиуласа не обосновывает конкретность личности»⁶⁶⁸. Вольф критикует представление Зизиуласа о становлении личности в Церкви — деиндивидуализацию субъекта, вступившего в Церкви в отношения, *идентичные* отношениям Христа с Отцом. «Попытка обосновать её [конкретность личности] отношением Сына к Отцу рискует обратить каждую личность в “человеческого клона” Христа»⁶⁶⁹.

В своём варианте ответа на критику Вольфа Мануссакис отходит от чрезмерного акцента Зизиуласа на общности (*communion*) и предлагает

⁶⁶³ Мануссакис. Бог после Метафизики... С. 97.

⁶⁶⁴ Там же. С. 98.

⁶⁶⁵ Там же. С. 97.

⁶⁶⁶ Там же. С. 98.

⁶⁶⁷ Там же. С. 98.

⁶⁶⁸ Там же.

⁶⁶⁹ Там же. С. 98.

богословский анализ инаковости святых как не лишённых собственной конкретности, но при этом остающихся *alter Christus*, снимая тем самым противоречие между конкретностью личности и аспектом общения. Святые стали святыми не вопреки собственной конкретности, «а именно благодаря ей, следовательно, они вовсе не духовные “клоны Христа”»⁶⁷⁰. Сыновнее отношение Слова к Отцу, однообразное с точки зрения вечности, как один луч солнца, который преломляется с точки зрения временности в призме истории, дробится на множество уникальных и разнообразных цветов и предстаёт многообразным, отображая «весь спектр путей, которыми человек на свой лад становится *христообразным*»⁶⁷¹. Здесь у митр. Пантелеимона сыновние отношения с Богом Отцом, в которые вступают святые благодаря своему усыновлению через Сына, находятся в параллели с осиянием тварных умов по мере их сил Божественной благодатью.

Таким образом, разногласие Вольфа и Зизиуласа по данному вопросу у самого Мануссакиса используется в качестве примера разрешения экзистенциального противоречия с помощью вводимого им философского инструментария. Он также рецепирует богословскую перспективу Вольфа на одновременно всеобщность Божия зова и его индивидуальность⁶⁷² (Ин. 10:3 — «он зовет своих овец по имени»). В целом, богословие имени, конкретности, требует развития философского аппарата и уточнения, одновременно представляя собой одну из тайн будущего века («и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» Откр 2:17).

⁶⁷⁰ Мануссакис. Бог после Метафизики... С. 98.

⁶⁷¹ Там же.

⁶⁷² Там же. С. 144–145.

4.1.3. А. Шишков

А. В. Шишков в своей статье, посвящённой критике структуры церковного управления в евхаристической экклезиологии,⁶⁷³ говоря о радикальном «коллективизме» евхаристической экклезиологии митр. Иоанна (Зизиуласа), упоминает замеченные Вольфом и Мануссакисом её недостатки. Автор статьи занимается вопросом сочетания пристального внимания к теме личности у Афанасьева и Зизиуласа с их неспособностью адекватно описать индивидуальные практики церковной жизни. А. В. Шишков, опираясь в том числе на мнение Вольфа как авторитетного исследователя, приходит к заключению о том, что «для Зизиуласа епископ является корпоративной личностью локальной церкви», который «имеет как бы два тела — физическое и экклезиальное»⁶⁷⁴. Через включение в Таинстве Евхаристии в «корпоративную личность» осуществляется преодоление якобы разрушительной индивидуальной воли, что «подразумевает синергетическое соединение воли всех членов в одну “корпоративную” волю», угрожающее инаковости превращением каждой личности в «человеческого клона Христа»⁶⁷⁵. Интерпретации такой модели «могут стать основанием для репрессий с её помощью любых проявлений индивидуального в церковной общине»⁶⁷⁶. Для избежания тотализирующего эффекта универсализации свойства Евхаристии соединять членов Церкви воедино А. В. Шишков предлагает включать в рассмотрение другие ракурсы Евхаристии, такие как «Евхаристия как дар» или «Евхаристия как аскетическое делание»⁶⁷⁷, чтобы сбалансировать характер структур церковного управления в евхаристической экклезиологии.

⁶⁷³ Шишков А. В. Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 1 (57). С. 25–38.

⁶⁷⁴ Там же. С. 31.

⁶⁷⁵ Там же. С. 34–35.

⁶⁷⁶ Там же. С. 35.

⁶⁷⁷ Там же. С. 36.

4.1.4. Д. Джулеа

Доклад «Пересмотр общения и истины после диалога Вольфа и Зизиуласа» профессора доктора священника Драгоша Джулеа на шестом Симпозиуме по румынской православной духовности в Университете Торонто в 2013 г.⁶⁷⁸ обращается к вопросу о роли веры в экклезиологии Зизиуласа в свете критики у Мирослава Вольфа. В своём рассмотрении богословия Зизиуласа Джулеа пытается сохранить фундаментальное прозрение митр. Иоанна о том, что Истина построена в общении [truth is built in communion]⁶⁷⁹, при этом он восстанавливает размерность субъективности, которая, по его мнению, «как таковая, не играет никакой роли в богословии Зизиуласа, в котором особенный акцент делается на совершенстве или полноте бытия в общении»⁶⁸⁰.

Джулеа добавляет некоторые уточнения с феноменологической точки зрения по данной теме к диалогу Вольфа и Зизиуласа, чей ответ на критику он находит не только в книге «Общение и инаковость» (2006 г.) но и в «Лекциях по христианской догматике», изданных в 2008 г.⁶⁸¹ Джулеа использует трансцендентальный переворот Канта и некоторые древние интуиции Климента Александрийского для того, чтобы показать своего рода диалектичность веры и то, что верующий человек подобен тому, кто говорит «Верую, Господи, помоги моему неверию!» (Мк. 9:24), и чтобы на основе этого «ввести в дискуссию размерность безвестности, эпистемологической тени, экклезиальной фрагментации»⁶⁸².

⁶⁷⁸ Giulea D. Re-envisioning Communion and Truth after Volf-Zizioulas Dispute. Presentation at the 6th Symposium of Romanian Orthodox Spirituality, Trinity College at the University of Toronto, ON, 2013 // The Faith Almanah. Toronto, 2014 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.romarch.org/pags.php?id=4445>.

⁶⁷⁹ У Зизиуласа «истина становится идентичной общению». Zizioulas. Being as Communion... P. 99–101.

⁶⁸⁰ Giulea. Op. cit.

⁶⁸¹ Zizioulas J. Lectures in Christian Dogmatics. London, 2008.

⁶⁸² Ibid.

Вольф утверждает, что «вера не играет никакой роли в сотериологии и эkkлезиологии Зизиуласа»⁶⁸³. Рассуждая о Церкви и исповедании веры, он отталкивается от вопроса, поднятого митр. Иоанном (Зизиуласом) о зависимости способа приобщения благодати (индивидуалистического или общинного) от способа передачи веры⁶⁸⁴. Мы отчасти затрагиваем этот критикуемый пункт некогнитивности диа- и синхронического общения в главе, посвящённой разбору данной полемики⁶⁸⁵. Джулеа не соглашается с предлагаемой интерпретацией рассуждений Витгенштейна о вере как о теологической грамматике христианского бытия, которую Вольф даёт, используя схожую терминологию, утверждая, что «не существует чистой, не опосредованной церковью веры»⁶⁸⁶. Напротив, существуют области неопосредованной, личной веры «вне всякой христианской грамматики и языковой игры», подобно как в размышлениях о боли и эмоциях того же Витгенштейна⁶⁸⁷. Таким образом, подходя с другой стороны к феномену веры, Джулеа отчасти переходит в данном диспуте к защите Зизиуласа, показывая, что вера не обязательно должна носить полностью эkkлезиальный характер, как абсолютизирует Вольф.

Джулеа указывает на возможное осознание Зизиуласом в результате критики Вольфа недостатков богословского взгляда на несубъективность веры, приводя ссылки на разрабатываемое понимание веры как евхаристического события общения с Богом, как осознания человеком своей жизни как дара от Бога и отношения благодарности и славословия в евхаристическом этосе⁶⁸⁸, как поворота к истинной жизни, как элемента, позволяющего видеть реальность в истине (на основе Евр. 11:1), как скачка от социальной самоидентичности к самоидентичности небесного гражданства, как вопроса свободы и жизни в

⁶⁸³ Volf. *After Our Likeness...* P. 95.

⁶⁸⁴ *Ibid.* P. 160.

⁶⁸⁵ См. 3.4.5. Некогнитивность диа- и синхронического общения.

⁶⁸⁶ Volf. *After Our Likeness...* P. 163.

⁶⁸⁷ Giulea. *Op. cit.*

⁶⁸⁸ Зизиулас. *Бытие как общение...* С. 124, 125.

Духе⁶⁸⁹. Зизиулас, «говоря о грехе и временности, как всё ещё части земной Церкви»,⁶⁹⁰ по мнению Джулеа, оставляет пространство для необходимого введения измерения эпистемологической тени в конструирование истины в земном существовании «неполно и как в зеркале», «гадательно» и «фрагментарно», что уточняет взаимоотношения и динамику между личной и церковной верой, а также познаваемой верой истины.

4.1.5. С. Бортник

Диссертация Сергея Бортника посвящена систематическому рассмотрению богословия митр. Иоанна (Зизиуласа), который «признан в международном контексте как “голос Православия”»⁶⁹¹, относится к классикам богословия XX в.⁶⁹² В качестве методологии работы избрано сквозное рассмотрение по принципу аналогии, при котором все темы из областей богословия, антропологии, экклезиологии собираются вокруг базовых понятий бытия, личности, общения. В основе принципа аналогии лежит утверждение о том, что Церковь и человек являются образом троичного Бога, что является главным лейтмотивом всех богословских проектов Зизиуласа. Как отмечает прот. Иоанн Мейендорф по поводу данной тенденции в его работах, «православное учение о человеке и Церкви нельзя раскладывать по тщательно разделенным секциям богословской науки — "богословие", "экклезиология", — ибо все это становится просто бессмысленным, если к ним подходить отдельно»⁶⁹³. По сути, рассмотрение богословия Зизиуласа в диссертации Бортника основывается на том же принципе

⁶⁸⁹ Джулеа здесь даёт ссылку на соответствующие разработки в Лекциях по догматике митр. Иоанна (Зизиуласа): Zizioulas J. *Lectures in Christian Dogmatics*. London, 2008. P. 34, 37.

⁶⁹⁰ Giulea. *Op. cit.*

⁶⁹¹ Bortnyk S. *Kommunion und Person. Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung*. Münster, 2014. S. 13.

⁶⁹² *Ibid.* S. 20.

⁶⁹³ *Ibid.* S. 24.

аналогии, как и работа Мирослава Вольфа, которая является «интересным примером такого прочтения»⁶⁹⁴.

Обсуждая в заключительной главе рецепцию богословия Зизиуласа, Бортник приводит в нескольких местах мнение Вольфа как одного из специалистов по данной теме. В частности, в обсуждении радикальных методологических принципов Зизиуласа⁶⁹⁵ автор ссылается на критику со стороны Вольфа описания становления личности в Церкви. У Зизиуласа в результате того, что личностность человека имеет божественное происхождение, будет реализована только в Царстве Божием как предел совершенствования человека, сотворённым изначально несовершенным, «человек может стать личностью только в обществе с личностным Богом, единственным, кто по праву называется личностью в первоначальном смысле этого слова»⁶⁹⁶.

При обсуждении методологии Зизиуласа по вопросу о двойной отологии (образа и подобия, данности и цели⁶⁹⁷, природы и личности, биологической и церковной ипостаси), а также о приоритете Божественного, Бортник приводит наблюдение Вольфа о том, что «по мысли Зизиуласа, сотворение и грехопадение сливаются воедино»⁶⁹⁸. Такое наблюдение возникает из-за понятийной неясности у Зизиуласа и неудовлетворительной систематизации, вследствие чего противопоставление им личности и природы создаёт впечатление крипто-манихейства⁶⁹⁹. Бортник занимает более благоприятную для Зизиуласа позицию по сравнению с другими критиками, такими как архим. Кирилл (Говорун) и Ж.-К. Ларше.

Несмотря на наиболее критический из всех взгляд Вольфа, Бортник приводит его оценку подхода митр. Иоанна: «отдельные эkkлeзиологические идеи

⁶⁹⁴ Bortnyk. Op. cit. S. 24.

⁶⁹⁵ Ibid. S. 329.

⁶⁹⁶ Цит. по: Ibid. S. 331. Cp. Volf. After Our Likeness... P. 83.

⁶⁹⁷ В оригинале «Gabe und Aufgabe». Bortnik. Op. cit. S. 333.

⁶⁹⁸ Цит. по: Bortnik. Op. cit. S. 333. Cp. Volf. After Our Likeness... P. 81.

⁶⁹⁹ Bortnik. Op. cit. S. 333, 341

могут быть вполне приемлемы и полезны с экуменической точки зрения, даже если их богословское обоснование продолжает вызывать сомнения»⁷⁰⁰, что говорит о многообразном влиянии богословия Зизиуласа на современную мысль

4.1.6. Е. Пилипенко

Статья не касается полемики Вольфа и Зизиуласа напрямую. Вольф выступает в ней как инспирирующий фактор для размышлений об экуменическом видении *κοινωνία*. Рассматривая тему единства как сакраментального события, автор, в частности, обращается к вопросу, поднимаемому Вольфом в его книге «По подобию Нашему»: «каким образом Церковь может соответствовать Троице в контексте истории» как Божий народ-странник?⁷⁰¹ Этот вопрос обладает особенной «экклесиологической взрывоопасностью», так как представляет широкое поле для творческих интерпретаций. Митр. Иоанн (Зизиулас) предлагает православный подход к решению данной проблемы, отражённый в его ответе своим критикам («Общение и Инаковость»). В его богословии нет «взаимности в смысле друг на друга направленной взаимной активности Лиц, как это часто бывает в ... моделях Троицы современного западного богословия», входящих в диссонанс с традиционным учением о Троице⁷⁰² и, как следствие, пониманием Таинств и *κοινωνία*. Рассмотрение Лиц Пресвятой Троицы как трёх отдельных центров волевой активности является проблемой в триадологии В. Панненберга, на которого Вольф неоднократно ссылается⁷⁰³.

Другим вопросом, поднимаемым Вольфом является то, в чём заключается соответствие между Троицей и Церковью, и где границы такой аналогии⁷⁰⁴. Шагом по направлению к приемлемому для всех ответу было бы решение

⁷⁰⁰ Volf. *After Our Likeness...* P. 75.

⁷⁰¹ Pilipenko E. *Einheit als sakramentales Ereignis. Überlegungen zur ökumenschen Koinonia-Vision aus der Perspektive der orthodoxen Theologie* // Hg. Th. Bremer, M. Wernsmann. *Ökumene — überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch (Quaestiones disputatae; 259)*. Freiburg im Br., 2014. S. 227.

⁷⁰² Pilipenko. *Op. cit.* S. 228.

⁷⁰³ Volf. *After Our Likeness...* P. 215.

⁷⁰⁴ *Ibid.* P. 191–200

избегать «субстанционально, нелично обусловленной необходимости Божественного бытия» через развитие «тринитарно обоснованной» личностной причинностью «онтологии свободы и реляционной инаковости»⁷⁰⁵. С учётом замечаний Вольфа, иллюстрацией такого шага может стать экклезиология Зизиуласа. По такому пути «экуменико-экклезиологический метод объединения будет гораздо больше приближаться к раскрытию изначально заданного и непрерывно всё ещё продолжающегося единства (как в Троице)»⁷⁰⁶.

4.1.7. Ф. Стрижачук

Преподаватель Одесской семинарии исследует влияние тринитарной истолковательной темы как главного ключа создания систематического богословия на экклезиологию протестантов-евангелистов⁷⁰⁷, начиная, главным образом, с Карла Барта и возрождения интереса к этому учению в XX в. «По мнению Барта, доктрина Троицы является не просто одной из многих доктрин христианского богословия, но, по сути, она определяет все остальные доктрины»⁷⁰⁸, — отмечает автор. При этом истолковательной темой в принципе может быть, например, «Слово Божье, непогрешимость Писания, Божья любовь, эсхатология и др.», однако такой выбор должен быть обоснованным⁷⁰⁹.

Эстафету, переданную Бартом (и, из числа католиков, Ранером), подхватили Вольфхарт Панненберг и Юрген Мольтман. В их изложении речь идёт о Троице сразу после темы самооткровения Бога во Христе, то есть домостроительства спасения. После того, когда главной темой становятся атрибуты Отца, Сына и Святого Духа, то оказывается, что они у Них одни и те же, что обосновывает единство Бога⁷¹⁰. Мольтман в пользу социальной модели Троицы в перихорезисе

⁷⁰⁵ Pilipenko. Op. cit. S. 228.

⁷⁰⁶ Ibid. S. 229.

⁷⁰⁷ Стрижачук Ф. Влияние тринитарного богословия на учение о Церкви // «Богословские размышления»: Спецвыпуск ОБС. Одесса, 2014. С. 105–121.

⁷⁰⁸ Стрижачук. Указ. соч. С. 111.

⁷⁰⁹ Там же. С. 105–106.

⁷¹⁰ Там же. С. 112.

отказывается от психологической модели блаж. Августина, вызвавшей, по его мнению, появление иерархических⁷¹¹ структур как в государстве, так и в церкви⁷¹².

Далее доктрина Троицы приобретает методологическую функцию и находит применение в учении о Церкви⁷¹³, например, у Вольфа, выступающего одним из авторов публикации по тринитарному богословию от богословов традиции Свободных церквей. Вольф примыкает к общинной, неиндивидуалистической экклезиологии, которую он находит у Йозефа Ратцингера и Иоанна (Зизиуласа). Однако он отвергает их идею, что церковь является единым коллективным «субъектом», «невидимой сущностью, отличной от конкретных исторически обусловленных собраний людей», и утверждает, что это собрание личностей во имя Христа⁷¹⁴. Вольф понижает значение вселенской церкви в пользу локальных общин. Стрижачук отмечает также и другие темы разногласия с традиционным учением в области экклезиологии — по мнению Вольфа, «церковь создаётся Святым Духом, а не посредством официальных служителей», поэтому она должна быть полицентрична⁷¹⁵. В статье отмечен также тот «вызов», который представляет собой экклезиология Вольфа пиетическим и индивидуалистическим тенденциям в протестантизме.

В статье упоминаются вопросы, в которых Вольф не согласен с Зизиуласом, а именно: становление личности в церкви (по мнению Вольфа, «ни церковь, ни личность не опережают друг друга»⁷¹⁶); полицентричность церкви (согласно Вольфу, «божественная и церковная общности создаются плюралностью, а не сингулярностью»); отрицание связи диалектики один — многие с официальным служением. Автор кратко и адекватно даёт небольшой контекст развития влияния

⁷¹¹ У Мольмана понятие монархии, иерархии, как было показано выше (1.4), связано с подавлением, угнетением, эксплуатацией.

⁷¹² Стрижачук. Указ. соч. С. 113.

⁷¹³ Там же. С. 114.

⁷¹⁴ Там же. С. 115.

⁷¹⁵ Там же. С. 116.

⁷¹⁶ Там же.

триадологии на эkkлезиологические идеи Мольтмана и Вольфа. Статья интересна также тем, что приводит краткую оценку эkkлезиологии Вольфа другими евангелистами — Гренцом и Фиддесом, хотя и слабо связанную с полемикой с Зизиуласом. Анализ отзывов инославных авторов является перспективным направлением, которому мы следуем в нашей работе.

4.2. В трудах католических авторов

4.2.1. Р. дель Колле

Обзорная статья Ральфа дель Колле считается римо-католическим ответом на эkkлезиологию Вольфа⁷¹⁷. Дель Колле комментирует отличительные черты богословия *communio* у Вольфа. Первое, на что он обращает внимание, — это сакраментальность общения и, как следствие, взаимоотношения видимой и невидимой церковью⁷¹⁸, — вопросы, решаемые традиционно по-протестантски. Сюда же относятся ожидания эсхатологического собрания и веры в полноценное присутствие Христа в локальной общине, раздающего все необходимые духовные дары⁷¹⁹. Дель Колле затем обращает внимание на особую роль исповедания веры в протестантской общине Вольфа, которая опосредует присутствие Христа⁷²⁰.

Дель Колле переходит к тезису Вольфа о значении триадологии, что «эkkлезиология Свободных церквей... более верна троичной динамике, чем эkkлезиологии Великой Церкви, Востока и Запада, ориентированные на иерархию»⁷²¹. Дель Колле отвечает здесь двояко: относительно верности оценки позиции оппонентов Вольфом и относительно адекватности собственных его

⁷¹⁷ Del Colle R. Community and Trinity: the Free Church Ecclesiology of Miroslav Volf — a Catholic Response // *Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies*. 2000. No. 22. P. 303–327.

⁷¹⁸ Ibid. P. 305–306.

⁷¹⁹ Ibid. P. 306–307.

⁷²⁰ Ibid. P. 307–309.

⁷²¹ Ibid. P. 311.

построений⁷²². Разумеется, автор здесь концентрируется больше на диалоге Вольфа с Ратцингером, однако он затрагивает также и полемику с Зизиуласом как представителем Православия, что мы рассмотрим далее.

По мнению дель Колле, как Ратцингеру, так и Зизиуласу Вольф своим «глубоким богословием» создаёт конкуренцию, предлагая следующие «серьёзные эkkлезиологические вопросы, с которыми каждый вынужден разобратся»: каким образом бытие Церкви может быть обосновано троичным общением Лиц?⁷²³ Почему в епископальной эkkлезиологии компрометируется «полицентричная и симметричная взаимность» Трёх Божественных Лиц, в то время как Их единство является результатом *взаимопроникновения* Друг в Друга, а не в традиционном порядке взаимоотношений рождения и исхождения от Отца соответственно Сына и Духа?⁷²⁴ С помощью этих вопросов Вольф «в поисках троичного и антропологического преломления понятия личности, настолько ключевого для любой эkkлезиологии общения», стремится «демонтировать приверженность к иерархическим церковным структурам — более централистскую старого Рима, менее для нового Рима»⁷²⁵.

Вольф, признавая существенную видимость церкви, сохраняет критическое отношение к православной позиции, которая помещает конституирование церковности локальных церквей и их общения в приоритете епископского служения⁷²⁶. Хотя он более симпатизирует мнению Зизиуласа о том, что «одна церковь существует строго как множественность локальных церквей», Вольф, однако, указывает, что тринитарная модель его монархии ведёт к «иерархическому доминированию епископа в жизни церкви». Дель Колле ставит под сомнение аккуратность такого представления Вольфом о сакраментальности

⁷²² Del Colle. Op. cit. P. 312.

⁷²³ Ibid. P. 304, 311.

⁷²⁴ Ibid. P. 310, 312.

⁷²⁵ Ibid. P. 305.

⁷²⁶ Ibid. P. 306, 313.

церковной жизни, которое искажает сочетаемое с троичной моделью пневматологическое измерение, утверждаемое Зизиуласом⁷²⁷.

Вольф опирается на более близкое к Свободным церквами богословие веры с целью испытать на прочность sacramентальные традиции католицизма и Православия⁷²⁸. Зизиулас утверждает, что личность возникает только посредством Крещения. Для Вольфа такое представление, с одной стороны, ограничивает онтологическую истину личности человека в падшем состоянии, а с другой стороны, по существу сокращает деятельность крещёной личности до одного лишь «аминь» в ответ на служение священноначалия Церкви. Дель Колле отмечает также связанное с этим замечание Вольфа о том, что Зизиулас для сохранения богословской целостности веры «полностью устраняет субъективную веру»⁷²⁹.

В статье дель Колле Ратцингер и Зизиулас идут почти всегда в параллели. Критические замечания и наблюдения по поводу экклезиологии Вольфа могут быть полезны для её оценки и с православной стороны. В частности, ценно его замечание о пневматологическом обосновании Зизиуласом sacramентальности, ставить резонность которой под сомнение — значит ставить под сомнение православную пневматологию. Однако дель Колле даёт не панорамный анализ, а, скорее, попытки найти общий язык посредством разъяснения позиции Ратцингера и дальнейших вопросов для обсуждения.

4.2.1. А. Даллес

Небольшая рецензия кардинала Айвери Даллеса на книгу Мирослава Вольфа «По подобию Нашему»⁷³⁰ называет следующие темы, по которым Зизиулас (с Ратцингером) и Вольф придерживаются различных точек зрения:

⁷²⁷ Del Colle. Op. cit. 312–313.

⁷²⁸ Ibid. P. 305.

⁷²⁹ Ibid. P. 308.

⁷³⁰ Dulles A. Review of After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity, by Miroslav Volf // First Things. 1998. No. 87. P. 50–52.

иерархия против демократического и эгалитарного стиля организации; божественность и неизменность установленных церковных институтов вопреки провиденциальному и харизматическому их характеру; органическая против межличностной социальной модели; необходимость общения с универсальной церковью и существенная «поместность» церкви; эксклюзивность Православной (и Римо-католической) церкви и открытость церквей Вольфа⁷³¹. Особенное внимание уделяется футуристической эсхатологии Вольфа, которая стоит в оппозиции Зизиуласу, впадающему, как находит Вольф, «в чрезмерно реализованную эсхатологию — критика, которая возвышала свой голос также с католической точки зрения»⁷³². Однако Вольф не избегает противоположной крайности в равновесии между «уже — ещё нет».

Помимо этого критического замечания в отношении Вольфа, Даллес предлагает ещё ряд. Во-первых, в Писании нет ссылок на «ретроактивное» влияние Сына и Духа на Отца. Во-вторых, представленная социальная модель Троицы не избегает пропасти тритеизма. Законное понятие перихорезиса в данном случае от этого не избавляет. В-третьих, не является установленным фактом то, что Свободные церкви успешны на современном рынке, а церкви, контролируемые клириками, под угрозой упадка. В конце Даллес указывает на то, что он для себя нашёл ценным у Вольфа, а именно «богословие харизмы и его наблюдения о необходимости активировать во всём слишком пассивный чин мирян»⁷³³.

4.2.2. Н. Джессон

Так как труд Вольфа со стороны богословия Свободных церквей предлагает для рефлексии глубокое проникновение в суть вопроса, продолжая привлекать значительное внимание в экуменических академических кругах, статья помощника католического епископа, канадского богослова Николаса Джессона

⁷³¹ Dulles. Op. cit. P. 50–51.

⁷³² Ibid. P. 52.

⁷³³ Ibid. P. 52..

«Где двое или трое собраны: экклезиология Свободных церквей Мирослава Вольфа»⁷³⁴ рассматривает идею тринитарной личности, сначала у Ратцингера (Церковь как «Christus totus»), затем у Зизиуласа (тринитарный персонализм) и, наконец, он переходит к идее Вольфа «Церкви как вероисповедального собрания». Как специалист по диалогу между Католической Церковью и евангелистами Джессон интересуется в первую очередь тем, насколько тринитарная экклезиология Вольфа, разработанная в процессе экуменического диалога с Православием и Римо-католицизмом, перекликается с действительными интересами Свободных церквей и других евангелистов⁷³⁵, чья экклезиология по большей части является христоцентричной. Ответ на этот вопрос помогает ему определить существенные элементы евангелистской экклезиологии.

Так как и православные, и католики акцентируют внимание на том, что Церковь является образом Троицы, таким образом, расхождение в их понимании Троицы приводят к расхождениям в экклезиологии⁷³⁶, а именно, утверждение Зизиуласа о том, что конституирующим в Боге является не единое Божество, а только Отец: «Зизиулас... игнорирует онтологические понятия личностности в пользу теории тринитарного персонализма, выраженного во взаимных отношениях»⁷³⁷. Второй момент — то, что «своего рода подчинение» в Троице у Зизиуласа обуславливает разные чины христиан. И здесь Джессон частично воспроизводит критику с перспективы «пневматологической» экклезиологии Вольфа триадологии Зизиуласа, его особенной формы персонализма, выраженной в асимметричном перихорезисе⁷³⁸. Третьей особенностью является то, что «в отличие от римского понимания рукоположения, православное понимание не включает онтологическое изменение»⁷³⁹. Наконец, Джессон, следуя за Вольфом, рассматривает умеренные изменения с течением времени взглядов Зизиуласа на

⁷³⁴ Jesson N. A. Where Two or Three are Gathered: Miroslav Volf's Free Church Ecclesiology. Toronto, 2003.

⁷³⁵ Ibid. P. 1.

⁷³⁶ Ibid. P. 7.

⁷³⁷ Ibid. P. 6.

⁷³⁸ Ibid. P. 9–10.

⁷³⁹ Ibid. P. 10.

применение парадигмы «один — многие» по отношению епископа к другим епископам⁷⁴⁰.

Джессон предлагает своё прочтение идеи церковной личности (personhood) у Зизиуласа, отличное от Вольфа, на основе православного понятия «обожение». Вольф критикует Зизиуласа за то, что у него церковное бытие оказывается «пунктирным» и не подразумевает никакого прогресса: опыт церковной ипостаси осуществляется во время Евхаристии с её «сверхреализованной эсхатологией» и прекращается, когда конгрегация возвращается в мир. Такого временного измерения нет у Зизиуласа, как замечает Джессон. Процесс обожения, становления у него связан с регулярным *предвкушением* Царства Божия. Сам Вольф, подобно Зизиуласу, определяет церковь как собрание, следовательно, его критику можно применить к нему самому. Также он предлагает чисто футуристическую эсхатологию, делающую любое сакраментальное предвкушение Царства эфемерным⁷⁴¹.

При рассмотрении экклезиологии Вольфа в её отличии от экклезиологии Ратцингера и Зизиуласа, помимо общих моментов, таких как взаимоотношение локальной и универсальной церкви⁷⁴² и отождествление Лица Христа и Церкви, по блаж. Августину⁷⁴³, Джессон указывает ещё на то, что Вольф по вопросу веры «разнится с Зизиуласом, который обеспокоен тем, что познавательная рефлексия усиливает индивидуальную идентичность как “иного”, и таким образом мешает процессу становления личности»⁷⁴⁴. Джессон таким образом, согласно цели своей работы, устанавливает соответствие социологического термина «Свободные церкви» и богословского именованя «церкви верующих»⁷⁴⁵ (по аналогии с «крещением верующих», то есть отрицающим крещение детей).

⁷⁴⁰ Jesson. Op. cit. P. 11.

⁷⁴¹ Ibid. P. 13–14.

⁷⁴² Ibid. P. 15.

⁷⁴³ Ibid. P. 16.

⁷⁴⁴ Ibid. P. 21.

⁷⁴⁵ Ibid. P. 26.

Экклезиология Вольфа, которую, тем не менее, нельзя до конца отнести к экклезиологии Свободных церквей, по мнению Джессона, является по своей сути антропоцентричной и вызывает много вопросов в отношении прямой проекции на триадологию «собственных представлений Вольфа об идеальных человеческих взаимоотношениях», которая сама по себе является проблематичной⁷⁴⁶.

4.3. В трудах англикан

4.3.1. Д. Найт

Англиканин Дуглас Харви Найт — редактор сборника статей с подзаголовком «Личность и Церковь»⁷⁴⁷ по критической оценке богословия митр. Иоанна (Зизиуласа) и его видения Церкви как места актуализации личности и свободы⁷⁴⁸. Так как тематика личности, раскрываемая на основе отцов Церкви в богословии Зизиуласа, является вызовом для современности, авторы сборника стремятся дать богословский и философский контекст выдвинутым положениям.

Рассмотрим, в какой связи упоминается критика Вольфа экклезиологии Зизиуласа. Во-первых, как образец вопросов, задаваемых Зизиуласу по поводу иерархии и общения: «способствует ли акцент Зизиуласа на монархии Отца развитию иерархического и клерикального взгляда на общество, который бы угрожал общению личностей?»⁷⁴⁹ Во-вторых, как преувеличение Вольфом существующей недоработки у Зизиуласа по поводу личности и конкретности, а именно убеждения, что «человеческая личность не от мира сего, но имеет божественное происхождение»⁷⁵⁰. Это касается вопроса «приписывания

⁷⁴⁶ Jesson. Op. cit. P. 26.

⁷⁴⁷ The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / Ed. Douglas H. Knight. Hampshire, 2007.

⁷⁴⁸ Ibid. Annotation

⁷⁴⁹ Ibid. P. 4. Volf. Op. cit. P. 79–80.

⁷⁵⁰ Ibid. P. 104. Volf. Op. cit. P. 85.

человеческой способности не оправданно большего»⁷⁵¹. Автору статьи, затрагивающей эту тему, кажется, что для Зизиуласа «тварное личностное существо, просто из того факта, что оно является тем, что оно есть, уже включает вечность»⁷⁵². Возможно, такое недопонимание связано с конфессиональной особенностью Колина Гантона как представителя реформаторского богословия, склонного преувеличивать «рабство воли».

В другой статье о диалектике необходимость-свобода автор Дуглас Фарроу, рассматривая вопрос о соборности и корпоративной личности Христа, занимает сторону Зизиуласа в споре с Вольфом, не верящего на основании отсутствия дифференцирующего принципа, что все ипостаси в Церкви «могут конституироваться через те же сыновние отношения, которые конституируют бытие Христа»,⁷⁵³ как то утверждает Зизиулас. По предположению Фарроу, Вольф, избегая благоразумного утверждения, что «вся человеческая личностность опосредована Христом, и таким образом включает форму обожения и причастия Богу»,⁷⁵⁴ упускает из виду, что «как существует место для различия Личностей в Боге, так есть и место для различия личностей во Христе, то есть в обоженном и персонализированном человечестве. Быть личностным — это и есть быть различным»⁷⁵⁵. Нехристологический подход Вольфа к вопросу о человеческой личностности «устраняет силу [богословия] Зизиуласа, равно как и его слабость». Впрочем, интуиции Вольфа по поводу опасности последствий диалектики между необходимостью и свободой, которые развивает митр. Иоанн (Зизиулас), верны. Однако опасность заключается не в ассоциации природы с необходимостью и личностности с свободой, как утверждает Вольф, а в их взаимном противопоставлении⁷⁵⁶.

⁷⁵¹ The Theology of John Zizioulas... P. 104.

⁷⁵² Ibid.

⁷⁵³ Ibid. P.116–117.

⁷⁵⁴ Ibid. P. 117.

⁷⁵⁵ Ibid.

⁷⁵⁶ Ibid. P. 121

Фарроу умело показывает несостоятельность критики Вольфа по другому вопросу, комментируя его следующий неверный вывод из богословия оппонента: «как при конституировании личности теряется конкретность этой личности, и индивидуум поглощается во Христа, так и самой Церкви угрожает поглощение во Христа». Фарроу отмечает, что такой подход Вольфа не учитывает, что, по Зизиуласу, причина бытия — это конкретное (в Троице — Личность Отца, в Церкви — Христа), а не общее. С нашей стороны мы можем добавить, что такой вывод Вольфа неверен ещё и потому, что конкретность личности у Зизиуласа является одной из аксиом.

С другой стороны, Фарроу, отвергая сакраментальный номинализм Вольфа, отчасти соглашается с поставленной им проблемой: по мере сокращения логического зазора между Христом и Церковью, сокращается и уникальное небесное служение Христа, а «местная Церковь принимает вселенский авторитет и эсхатологический вес, которые ей по-настоящему не принадлежат»⁷⁵⁷. Сложность рассмотрения Христа как корпоративной личности заключается в невозможности там, где Зизиулас употребляет именование «Христос», семантически сделать замену на «Иисус». У Фарроу также возникает вопрос, почему евхаристическое событие опосредует «исторического Иисуса и эсхатологического Христа»⁷⁵⁸, а не Иисуса Христа в Его эсхатологическом образе существования и историческую реальность народа Бога.

Фарроу предлагает отказаться от равнозначного употребления термина «личность» по отношению к Богу и человеку. Тогда, не принимая альтернативного, «существенно количественного» подхода Вольфа к церковной полноте и единству, можно квалифицировать утверждение о полноте локальной Церкви, которое также присутствует у Зизиуласа, следующим образом. Локальная Церковь является в полном смысле Церковью как связанная со Христом и со всей Церковью в прошлом, настоящем и будущем. Но она не является вселенской

⁷⁵⁷ The Theology of John Zizioulas... P. 117.

⁷⁵⁸ Ibid. P. 118.

(полной) Церковью, а всего лишь её выражением и проявлением, если общинная жизнь является аналогом, а не формой божественного перихорезиса, и «если Христос Сам не является Церковью»⁷⁵⁹.

Наконец, критика Вольфа рассматривается Полом Коллинзом как попытка разработать экклезиологию общения, приближенную к модели Зизиуласа, в рамках возрождения интереса к учению о Троице и экуменических тенденций конца XX века⁷⁶⁰. Наряду с католической моделью – попытками Тийяра⁷⁶¹ и других богословов, – модель Вольфа не обращается к вопросу концептуализации и воплощения в жизнь церковной власти, её формах. Как следствие, «эти богословы используют термин *koinonia*, защищая консервативное понимание церковного устройства и власти»⁷⁶². Но и у Зизиуласа обсуждение того, как церковная власть должна воплощаться в жизнь, оказывается на периферии. Главным в его экклезиологии является истолкование «одного» и «многих» у ап. Павла (1 Кор. 10:17), переплетённое с экклезиологическим и евхаристическим толкованием «*επι το αὐτο*» (1 Кор. 11:20) — собрания в одном месте.

Коллинз предлагает, опираясь на критику Вольфа, рассмотреть гипотезу о том, что церковные структуры не основаны на традиционном понимании божественной *κοινωνία*. В пользу этой гипотезы говорит то, что на уровне локальной церкви существуют отношения, обратные троичным: здесь не Личность Одного конституирует общение, а наоборот, личности конституируются церковным общением⁷⁶³. Вторым аргументом является то, что, как и согласно Вольфу, у Зизиуласа только епископ определён как конкретная и свободная личность, «такая община, конституированная через одного, имеет приоритет

⁷⁵⁹ The Theology of John Zizioulas... P. 120.

⁷⁶⁰ Collins P. Authority and Ecumenism // The Theology of John Zizioulas... P. 147–158.

⁷⁶¹ Tilliard J.-M. Church of Churches: The Ecclesiology of Communion. Collegeville, MN. 1992.

⁷⁶² Collins. Authority and Ecumenism... P. 153.

⁷⁶³ Ibid. P. 155–156.

перед индивидуумом»⁷⁶⁴. Подобный аргумент встречается позднее также и у архим. Кирилла (Говоруна).

Сборник статей о богословии митр. Иоанна (Зизиуласа) даёт определённый спектр оценок полемики с Вольфом, отчасти заимствуя его аргументы, отчасти не соглашаясь и опровергая их. Тактика Вольфа во многом укладывается в схему постлиберального англиканства, к которой Алан Браун относит в своей статье и подход Йельской школы⁷⁶⁵: «Англиканский постлиберализм не стремится опровергнуть позиции Зизиуласа прямолинейной аргументацией. Скорее, предполагая его собственные философские рамки, он перечитывает объяснение мысли Отцов, от которых зависит Зизиулас»⁷⁶⁶. Именно так поступает и Вольф, основывая английскую версию своей критики на тех же парадигмах («По подобию Нашему» — Быт. 1:26, перихорезис Лиц Пресвятой Троицы также берется из православного предания).

Интересно заметить, что в качестве православной альтернативы в рамках постлиберализма той же Йельской школы в книге приводится обзор критического подхода свящ. Джона Бэра. В отличие от Вольфа, который перенимает персоналистский подход своего оппонента, и Говоруна, который следует своим постструктуралистским идеям, Бэр критически смотрит в принципе на методологические попытки построения «фундаментальной онтологии... “бытия” или “общения”»⁷⁶⁷.

4.3.2. Дж. Й. Х. Вонг

Не о всех исследователях возможно доподлинно выяснить, к какой конфессии они принадлежат. Мы помещаем диссертацию Джеффри (Йи Хеонг) Вонга в этом разделе, следуя его попутному замечанию о своей принадлежности к

⁷⁶⁴ Collins. Authority and Ecumenism... P. 155–156.

⁷⁶⁵ Brown A. On the Criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodox Theology. // The Theology of John Zizioulas... P. 38–41.

⁷⁶⁶ Ibid. P. 41.

⁷⁶⁷ Ibid. P. 45.

англиканам⁷⁶⁸. В его исследовании эклезиологии Зизиуласа («Один и Многие») видно, что он является сторонником епископального управления, в большой степени святоотеческой письменности и... теории ветвей. Возможности Ново-Зеландского университета Отаго позволили ему собрать наиболее полную библиографию исследовательских сравнений Зизиуласа с другими богословами (в количестве 37) до 2015 г.⁷⁶⁹

В своей работе Вонг знакомит читателей с евхаристической эклезиологией Зизиуласа в развитии, рассматривает его патристические источники и, наконец, приводит диалог Зизиуласа со его критиками, одним из которых выступает Мирослав Вольф. Вместе с Вольфом из многочисленного ряда критиков Вонг избирает ещё только двоих: православных священников Димитрия Батреллоса и Николауса Людовикоса. Все они, по словам Вонга, объединены общей претензией к «чрезвычайному возвышению епископа, которое стремится принизить... пресвитера и мирян»⁷⁷⁰.

Становясь на сторону Зизиуласа, Вонг замечает, что, если познакомиться с православной епископской Божественной Литургией, когда епископ молится вместе с народом, а дьякон возносит молитву от имени мирян, то это будет не двухполюсное событие, состоящее из клира и мирян, а «многогранное сослужение Евхаристии»⁷⁷¹. Но, по Вольфу, наличие чинов не позволяет отнести к каждому члену Церкви как ко Христу во время Евхаристии, как утверждает Зизиулас. Отвечая на эту критику, Вонг объясняет словами Зизиуласа, что он здесь имеет в виду церковную ипостась, которая «эсхатологически преображается в образ Христа»⁷⁷². Вольф возражает, что из-за сверхреализованной эсхатологии Зизиулас не оставляет места для «богословски необходимого присутствия неискупленности». Но Вонг отвечает за него, что

⁷⁶⁸ Wong J.Y.K. John Zizioulas' Ecclesiology Of 'the One And The Many'. Otago, 2019. P. 257.

⁷⁶⁹ Wong. Op. cit. P. 277-281.

⁷⁷⁰ Ibid. P. 179, 212.

⁷⁷¹ Ibid. P. 125, 194.

⁷⁷² Ibid. P. 101, 125, 195.

такое обвинение имело бы силу, если бы Зизиулас не подчёркивал постоянно, что «Царство — и сейчас, и в то же время ещё не наступило»⁷⁷³.

Когда Вольф ставит под сомнение взаимность асимметричных отношений между епископом и мирянами, Вонг приводит в качестве пояснения утверждаемую Зизиуласом экзистенциальную связь верных через рукоположение во Святом Духе (1 Кор. 12:29)⁷⁷⁴. Все члены Церкви рукоположены на какое-то служение, и естественным образом необходим некий чин, носящий объединяющий характер. В подтверждение того, что человек остаётся уникальным и неповторимым при таких отношениях, приводится триадологическая аналогия, из которой и берётся понятие иерархии⁷⁷⁵. Источником противоречия и слабостью в богословии Зизиуласа в протестантских кругах более 20 лет назад считалась ключевая идея Зизиуласа о монархии Отца, которая связана с понятием церковной иерархии. Сейчас критика должна уже учитывать ответ Зизиуласа в главе «Отец как причина» его книги «Общение и инаковость»⁷⁷⁶. Протестантские критики, включая Вольфа, считает Вонг, «не принимают во внимание весь диапазон трудов Зизиуласа, чтобы внятно и всецело выразить богословие Зизиуласа»⁷⁷⁷.

Вольф ставит под сомнение епископальный критерий церковности Зизиуласа, приводя для сравнения епархию, наполненную предрассудками и национализмом с одной стороны, и с другой стороны конгрегацию баптистов, сквозь гонения сохраняющих свою веру. Здесь Вонг замечает логическую подмену — Зизиулас говорит не о достаточности епископальности, а только о необходимом критерии церковности⁷⁷⁸. Однако Вонг признаётся, что ему тяжело согласиться с Зизиуласом, что Церковь обязана быть епископальной по природе.

⁷⁷³ Wong. Op. cit. P. 225, 226.

⁷⁷⁴ «Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя?» Ibid. P. 197.

⁷⁷⁵ Wong. Op. cit. P. 197-198

⁷⁷⁶ Ibid. P. iii, 208, 210.

⁷⁷⁷ Ibid. P. v.

⁷⁷⁸ Ibid. P. 196.

«Сделать епископальные церкви единственно истинными церквями в этом мире — означает исключить многие общины христианской веры»⁷⁷⁹.

Какие корректировки предлагает Вонг «в духе реляционной онтологии Зизиуласа, когда идентичность формируется только по отношению к другим», чтобы достигнуть согласия между епископальными и неепископальными церквями? Одним из предложений является вернуться к экклезиологии прихода прот. Николая Афанасьева, интерпретируя её так, что раз ни одна церковь не может быть сама по себе, то и рассматривать «Единой Святой, Соборной и Апостольской»⁷⁸⁰ ни одна церковь себя не может. Прочие предложения Вонга включают в себя равноправие «лица» и «природы» в онтологии и примирение с наследием блаж. Августина⁷⁸¹. Так легко богословие в духе Зизиуласа укладывается в протестантском сознании при замене моноконфессионального контекста многоконфессиональным.

4.4. В трудах реформатов

4.4.1. К. Бидвел

Одним из откликов с критической стороны является книга пресвитерианина Кевина Дж. Бидвела с предисловием Роберта Лезэма, его научного руководителя по Уэльскому университету. В 2011 г. Бидвел в этом университете защитил докторскую диссертацию, которая стала основой для книги «Церковь как образ Троицы. Критическая оценка экклезиологической модели Мирослава Вольфа»⁷⁸². Оба богослова относятся к умеренной реформаторской пресвитерианской

⁷⁷⁹ Wong. Op. cit. P. 196.

⁷⁸⁰ Ibid. P. 252.

⁷⁸¹ Ibid. P. 224-238.

⁷⁸² Bidwell K. J. «The Church as the Image of the Trinity». A Critical Evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model. Eugene OR, 2011.

традиции. Если обратиться к книге Лезэма «Взгляд с Запада: Восточное Православие: с реформаторской перспективы»⁷⁸³, вышедшей немного раньше в 2007 г., то в отношении к Православию в ней ставится в первую очередь не полемическая, а, скорее, ознакомительная задача. Такое отношение даже более благосклонно, чем в предшествующей подобной книге-знакомстве «Иными глазами... Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие» Дональда Ферберна, вышедшей в 2002 г.⁷⁸⁴.

Казалось бы, оставаясь протестантом, Бидвел не должен принимать идею ординированного священства, как она фигурирует в Православии, однако слишком «свободная» эkkлезиология Свободных церквей оказывается настолько неприемлемой в его строгой пресвитерианской традиции, что он становится на сторону, противоположную позиции Мирослава Вольфа. С этой точки зрения его критика Вольфа наиболее интересна и актуальна для православного апологета, так как помогает найти в самой протестантской традиции те места, от которых он может оттолкнуться в своей работе, взглянув на критику Вольфом эkkлезиологии митр. Иоанна (Зизиуласа) с третьей стороны.

Ещё одной причиной, по которой Бидвелу ближе позиция Зизиуласа, является то влияние, которое оказала тринитарная евхаристическая эkkлезиология на систематических богословов реформатской традиции — Колина Гантона, Дональда Маклеода, Томаса Торранса, Роберт Лезэма и др. Особенно следует отметить Колина Гантона, «дорогого друга и коллегу» митр. Иоанна, одного из двух, кому была посвящена монография Зизиуласа «Общение и инаковость» (вторым был отец Георгий Флоровский). Возрождение патристических исследований, по выражению Бидвела «часто приводит к новому браку между Восточной и Западной школами» тринитарного богословия⁷⁸⁵.

⁷⁸³ Letham R. Through Western Eyes: Eastern Orthodoxy: A Reformed Perspective. Geanies House, 2007.

⁷⁸⁴ Fairbairn D. Eastern Orthodoxy through Western Eyes. Louisville, 2002.

⁷⁸⁵ Bidwell. Op. cit. P. 2.

Бидвел рассматривает предпосылки богословия «социальной» Троицы Вольфа в трудах его учителя Юргена Мольтмана, Вольфхарта Панненберга, Кэтрин Моури Лакунья и других. Затем он даёт критическую оценку выбору Вольфом эkkлезиологии Джона Смита в качестве варианта для эkkлезиологии Свободных церквей. Разбору диалога Вольфа с Ратцингером и Зизиуласом посвящены последующие главы. Завершает работу разбор остальных глав книги Вольфа: «Что делает церковь церковью», «Вера, личность и Церковь», «Троица и Церковь», «Церковные структуры», «Соборность Церкви», преимущественно содержащих его эkkлезиологические взгляды.

В какой степени Вольф преемствует Смиту?

Бидвел ставит под вопрос утверждение Вольфа о том, что Смит является «голосом Свободных церквей». В результате его исследования оказывается, что, действительно, в спорах по вопросу о том, куда нужно обращаться, следуя повелению «скажи Церкви» (Мф. 18:17), Смит больше всех защищает мнение, что в данном случае под словом «Церковь» понимается сама конгрегация (к которой люди присоединяются, дав обет), имеющая право лишать служителей их места и членов — общения⁷⁸⁶. Смит — «кульминация сепаратистского движения»⁷⁸⁷, и его труды «ставят перед глазами читателя ясную цель — различить истинную и ложную Церковь»⁷⁸⁸. Поэтому повестка чистых церквей «истинного порядка» или «церквей отделения» от Церкви Англии никак не согласуется с экуменической программой Вольфа, рассматривающей «общение собратьев как друзей и друзей как собратьев»⁷⁸⁹. Безосновательно обобщать, как делает Вольф, что английские сепаратисты — это ранние Свободные церкви⁷⁹⁰.

Далее, Вольф, как замечает Бидвел, делает три «драматических хода» для того, чтобы «прийти к совершенно новому построению того, что делает церковь

⁷⁸⁶ Bidwell. Op. cit. P. 66.

⁷⁸⁷ Ibid. P. 63.

⁷⁸⁸ Ibid. P. 74.

⁷⁸⁹ Volf. After Our Likeness... P. 181.

⁷⁹⁰ Bidwell. Op. cit. P. 75.

церковью»⁷⁹¹. Во-первых, Вольф отмечает убеждение Смита в отсутствии церковности в епископальных церквях как «выражение сектантской узости мышления и гордости»⁷⁹². Во-вторых, Вольф добавляет общинное исповедание веры во Христа Спасителя через Крещение и Вечерю Господню как необходимые ингредиенты дополнительно к церковным признакам Смита. В-третьих, бичует дискриминационное отношение общины по отношению к другим общинам. Такая радикальная переработка учения о Церкви Смита приводит Вольфа в реальности к «дискриминации по отношению ко многим лидерам английского сепаратистского движения», так как по его новым критериям те же общины Смита должны услышать от Господа «Я никогда не знал вас»⁷⁹³.

Для Смита было бы странно услышать о поддержке Вольфом феминистской экклезиологии и рукоположения женщин. В связи с модализмом Смита Бидвел высказывает сомнение в том, что «экклезиология является следствием и проявлением учения о Троице, которого придерживается богослов». Сама мысль об экуменическом движении чужда для мышления Смита в связи с его всецелым отказом в соборности иным церквям. Наконец, сам Смит верил в прогрессирующее откровение и прошёл через ряд перемен, начиная с пуританина, затем сепаратиста, далее будучи баптистом, кончая меннонитом. Обращение к какому-то одному аспекту его богословия в определённый момент жизни не учитывает всю панораму его изменчивых убеждений, оспариваемых его современниками. Вольф недостаточно принимает во внимание исторический, богословский контекст, разногласия по этому вопросу исследователей, а также разнообразие более репрезентативных представителей сепаратистского движения, согласно исследованию Бидвела⁷⁹⁴.

⁷⁹¹ Bidwell. Op. cit. P. 75.

⁷⁹² Volf. After Our Likeness... P. 134.

⁷⁹³ Bidwell. Op. cit. P. 76.

⁷⁹⁴ Ibid. P. 77–85.

Основные предпосылки богословия Вольфа

Вольф на базе определённого набора предпосылок приступает к работе по критике Римокатолической и Православной церквей. Таковую программу задаёт ему теология освобождения. Помимо устранения иерархических структур Бидвел отмечает рукоположение женщин в числе аксиом, которые Вольф и Мольтман берут за основу в своих богословских построениях. Однако угнетающая иерархия — почти единственное, к чему сводит Вольф все эkkлезиологические болезни своих оппонентов, что, конечно, невозможно сделать, так как эkkлезиология многомерна и неразрывно связана с другими разделами богословия⁷⁹⁵.

В первой главе нашей работы мы выделили четыре протестантские эkkлезиологические идеи, которые исторически возникали последовательно и в той или иной степени оказывали влияние на современных протестантских авторов, в том числе Вольфа: учение о невидимой церкви, экуменизм, подход теории ветвей и эгалитаризм. В нашем исследовании мы опирались на классификацию эkkлезиологических идей, данную в принятом в Русской Православной Церкви документе об отношении к инославию. Бидвел в своём исследовании исходит из работ самого Вольфа и выделяет восемь утверждений, которые Вольф принимает как данность, без доказательств. Почти все они лежат в эkkлезиологическом контексте и с разных сторон повторяют то, что мы уже рассмотрели.

Первая предпосылка касается неиерархического учения о Троице, которая зиждется на трудах «тех, кто защищает тринитарный эгалитаризм», при этом сноска содержит одно только имя Мольмана⁷⁹⁶. Сам Вольф утверждает голословно, что «в обществе совершенной любви между Лицами, имеющими общие Божественные свойства, понятие иерархии... непостижимо»⁷⁹⁷, и это

⁷⁹⁵ Bidwell. Op. cit. P. 42.

⁷⁹⁶ Ibid. P. 46.

⁷⁹⁷ Volf. After Our Likeness... P. 217.

проекция «земных иерархий на небесное сообщество»⁷⁹⁸. Мы можем согласиться с утверждением Вольфа в той части, что к Самому Богу это именование никак не приложимо, и небесной иерархией именуются Ангельские чины, а не Троица. Однако за отвержением этого именования Вольф отвергает то, *что* Зизиулас именуется иерархией: единоначалие Отца и, более широко, монотеизм, который, по мнению Вольфа, «оказывает губительное влияние на процесс формирования идентичности»⁷⁹⁹.

Вторая предпосылка касается эгалитарной экклезиологии, которая является следствием выбора Гал. 3:28 («нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе») «все контролирующим отрывком, через который Вольф перетолковывает всю Библию»⁸⁰⁰. Вот слова самого Вольфа: «я просто не буду обращать внимание на культурно обусловленный субординатизм и буду истолковывать утверждения в рамках эгалитарного понимания... задаваемого Гал. 3:28»⁸⁰¹. Вольф делает самого себя субъективным интерпретатором библейского откровения.

Третья предпосылка — это соответствие между Троицей и Церковью, которое он предполагает, впрочем, как и Зизиулас. Вольф пытается доказать, «каким образом те, кто собран во имя Христа, даже если их трое, могут быть иконой Троицы»⁸⁰², необоснованно опираясь на тексты сщмч. Киприана, Оригена, Тертуллиана, как показывает Бидвел⁸⁰³. Вольф делает оговорку в главе «Троица и Церковь», что не будет давать детальное объяснение социальной модели тринитарных отношений, заимствуя её у Мольтмана⁸⁰⁴, хотя посвящает значительное время критике этой модели у Зизиуласса и у Ратцингера. Причём обвиняя Ратцингера в том, что церковная иерархия у него оправдывается

⁷⁹⁸ Volf. *The Trinity Is Our Social...* P. 407.

⁷⁹⁹ Bidwell. *Op. cit.* P. 47.

⁸⁰⁰ Ibid. 54.

⁸⁰¹ Бидвел ссылается на Volf. *Exclusion and Embrace...* P. 182–183.

⁸⁰² Volf. *After Our Likeness...* P. 197.

⁸⁰³ Bidwell. *Op. cit.* P. 193–194.

⁸⁰⁴ Volf. *After Our Likeness...* P. 198.

иерархией в Троице, он не замечает, что учение об иерархии у Ратцингера обосновывается христологией (слова Христа, обращённые к Петру в Мф. 16:18), а не триадологией⁸⁰⁵. Как мы говорили выше, то, что Свободные церкви времён Смита следовали модалистскому восприятию Божества и не связывали Церковь и Троицу, также служит явным контрпримером для данной предпосылки.

Четвертая предпосылка — отвержение дефективных «церковного индивидуализма» с одной стороны, и «старомодного иерархического холизма» с другой, в обмен на церковную социальность⁸⁰⁶. Но как избавиться от индивидуализма, если в учении о Троице придерживаться представления «о трёх индивидуумах в постмодернистском западном смысле, как предполагает Панненберг (и Вольф поддерживает) фразой “живые реализации отдельных центров действия”»⁸⁰⁷? В дополнении к этому Бидвел отмечает, что отсутствие объяснений у Вольфа касательно связи между локальными церквями и их изоляции от универсальной церкви, открывает возможность для обвинений его богословия в «корпоративном индивидуализме»⁸⁰⁸, что некоторые церковные лидеры сочли бы «рецептом церковной анархии»⁸⁰⁹.

Пятая предпосылка — одобрение феминистского богословия и рукоположения женщин. Вольф безоговорочно утверждает: «я сейчас не говорю конкретно о рукоположении женщин; я принимаю его как нечто само собой разумеющееся»⁸¹⁰. Бидвел показывает влияние на такое отношение Вольфа со стороны его жены Гандри-Вольф и Мольтмана, которое проявляется, например, в книге «Исключение и объятие»⁸¹¹.

⁸⁰⁵ Bidwell. Op. cit. P. 119.

⁸⁰⁶ Volf. After Our Likeness... P. 3.

⁸⁰⁷ Bidwell. Op. cit. P. 212.

⁸⁰⁸ Ibid. P. 147.

⁸⁰⁹ Ibid. P. 231.

⁸¹⁰ Volf. After Our Likeness... P. 2.

⁸¹¹ Bidwell. Op. cit. P. 37.

Шестая предпосылка ставит задачей сделать исследование экуменическим: «сегодня обновлённая оценка Церкви имеет значение только как экуменический проект»⁸¹². Это означает избежать крайностей епископальной модели и изначальной модели Свободных церквей, старавшихся создать единственно верную экклезиологию. Вместо этого ставится цель разрешить и сделать желательным вариативность церковных моделей⁸¹³. Бидвел, однако, показывает, что выдвинуть экуменическое положение ни Вольфу, ни Мольтману не удаётся. Это касается как отвержения монотеизма, так и учения о Троице, которое является отступлением как от западной и восточной традиций⁸¹⁴, так и от какой-либо из существующих парадигм традиции вообще, будучи основано на современных философских размышлениях о человеческой идентичности⁸¹⁵. С неприятием как иерархических католической, православной экклезиологий, так и «по-сектантски узколобой и гордой» экклезиологии Смита в чистом виде с её отказом в церковности епископальным церквам, Вольф отстраняется от обеих и не выполняет поставленную экуменическую задачу⁸¹⁶.

Одним из решающих вопросов для Вольфа становится необходимость передачи веры, которую Бидвел выделяют как отдельную, седьмую аксиому у Вольфа. Как и у Зизиуласса, передача веры у него рассматривается как корпоративный процесс⁸¹⁷. Однако при этом особое восприятие Мф. 18:20 «удаляет место передачи веры, по мнению Вольфа, от центральности публичной проповеди или рукоположенного служения, и вместо этого помещает её посреди всей церкви»⁸¹⁸. Как показывает Бидвел, Вольф здесь ошибочно ссылается на Рим. 10:8—10 — место, которое, вопреки его пониманию, всё же предполагает

⁸¹² Volf. *After Our Likeness...* P. 19.

⁸¹³ *Ibid.* P. 21.

⁸¹⁴ Bidwell. *Op. cit.* P. 206.

⁸¹⁵ *Ibid.* P. 158.

⁸¹⁶ *Ibid.* P. 206

⁸¹⁷ Bidwell. *Op. cit.* P. 140.

⁸¹⁸ *Ibid.* P. 184.

некоторых особых вестников⁸¹⁹. По поводу таких попыток, замечает Бидвел, «Кальвин... осудил бы Вольфа (и Смита) за то, что они “выдумывают новшества от ветра головы своея”»⁸²⁰. За разъяснением о соответствии Церкви в Коринфе эклезиологической модели Вольфа, ссылающегося на 1 Кор. 12—14, Бидвел обращается к исследованию первого послания свт. Климента Римского, которое нигде не показывает ни того, что решением пасторских проблем является эгалитаризм, ни того, что учение о Боге может служить прообразом церковных структур⁸²¹.

Последняя, восьмая предпосылка Вольфа касается эсхатологии как стимула для реформирования локальных церквей в соответствии с универсальной церковью в «новом творении», находящейся в общении с Троицей. То, что такая универсальная церковь ещё не существует, вызывает нарекания в номинализме, неоправданных привилегиях «многих» над «одним» и другие вопросы⁸²². Бидвел показывает, что эта предпосылка существует благодаря тематике трудов Мольтмана («Богословие надежды»)⁸²³. Эсхатологическая надежда предполагает ожидание будущего эволюционного развития богословия и Церкви и поощряет полномасштабные богословские изменения в ключе диалектики Гегеля⁸²⁴.

Освещение диалога Вольфа с Иоанном (Зизиуласом)

Бидвел кратко формулирует основную мысль, озвученную Зизиуласом в разных плоскостях в книге «Бытие как общение», то есть идею Церкви как «Одного и многих» по образу Троицы. Он также упоминает её отличия от евхаристической эклезиологии Афанасьева, её экуменическое значение и на её основе критику Римо-католицизма и индивидуализма⁸²⁵. Следующей парадигме,

⁸¹⁹ Bidwell. Op. cit. P. 190–191.

⁸²⁰ Ibid. P. 183.

⁸²¹ Ibid. P. 225–227.

⁸²² Ibid. P. 232.

⁸²³ Ibid.

⁸²⁴ Ibid. P. 15.

⁸²⁵ Ibid. P. 123–128.

состоящей из семи отличительных предпосылок, он даёт характеристику «школы Зизиуласа». Во-первых, это учение о Боге, развиваемое на основе единоначалия (μοναρχία), порядка (τάξις), общения (κοινωνία) и различия (διαφορά). Во-вторых, утверждение о различии между восточным и западным представлением о Троице. В-третьих, Церковь является образом Троицы в вышеуказанных аспектах единоначалия, порядка, общения и различия. В-четвертых, понятие «одного» и «многих» в Троице, выражаемое через епископа и общину. В-пятых, необходимость в епископе, без которого нет ни апостольского преемства, ни связи с универсальной церковью, ни Евхаристии, ни Церкви. В-шестых, понятие κοινωνία как центральная нить в онтологии, триадологии, экклезиологии и антропологии. В-седьмых, равнозначность локальной и универсальной церквей.⁸²⁶

Бидвел резюмирует по каждому из подпунктов критической работы Вольфа, какие из тезисов экклезиологии Зизиуласа подлежат опровержению. По вопросу тринитарной личностности — это субординация Сына и Духа Отцу, а также то, что понятие иерархии присуще идее личности. По теме церковной личностности — то, что вера не играет никакой роли в сотериологии и экклезиологии; а также исключение в них человеческого выбора и самого опыта веры. По вопросу церковного общения Бидвел повторяет замечание Вольфа об игнорировании Зизиуласом новозаветных метафор жениха и невесты, пастыря и стада в отношении ко Христу и Церкви. В отношении структур общения Вольф отмечает, что у Зизиуласа навязаны иерархические структуры⁸²⁷.

Далее Бидвел резюмирует то, как Вольф критикует Зизиуласа при построении авторской экклезиологии. По вопросу «что делает церковь церковью?» имеется расхождение с православной моделью в том, что присутствие Христа в общине опосредуется независимо от епископа, находящегося в каноническом общении. Касательно вопроса передачи веры Вольф критикует Зизиуласа за то, что человек «теряется» за его понятием Церкви, согласно

⁸²⁶ Bidwell. Op. cit. P. 143–145.

⁸²⁷ Ibid. P. 133–138

которому личность в Церкви не является независимой, и за то, что до вступления в неё люди по природе не воспринимаются им как социальные существа. Вольф отвергает все асимметричные и биполярные представления Зизиуласа и обязательность присутствия епископа при рукоположении, указывающие на приоритет универсальной церкви над локальной⁸²⁸.

Бидвел отмечает, что парадигма Вольфа достаточно близка к парадигме Зизиуласа, поэтому он не столь интенсивно критикует его как Ратцингера. Можно выделить три общие черты в богословии Вольфа и Зизиуласа, а именно: это признание существования различия в тринитарной парадигме между Востоком и Западом; истолковательная роль учения о Троице в экклезиологии; важность понятия «общения» в богословии Троицы и Церкви. При этом касательно последнего утверждения, как Вольф, так и Зизиулас, по мнению Бидвела, «попадают в ловушку, проецируя эти допущения на католическое богословие»⁸²⁹.

Вольф «не даёт адекватного ответа на ясную картину, предлагаемую Зизиуласом, в которой одинаковая по важности роль выделяется для универсальной и локальной церкви»⁸³⁰. Другим важным наблюдением Бидвела является то, что Вольф, как ему кажется, в книге «По подобию Нашему» рассматривает единственный атрибут божественной любви, соглашаясь с Мольтманом, что благодаря ему «Лица Троицы конституируют Себя в завершённое единение»⁸³¹. Бидвел указывает ещё на одну ошибку, а именно то, что Вольф привлекает Панненберга в свои ряды, говоря, что заимствует у него «главные черты социальной модели тринитарных отношений», но на деле отвергая монархию Отца, которую Панненберг утверждает⁸³².

Из книги «Общение и инаковость» Бидвел выделяет те моменты, в которых Зизиулас реагирует на эгалитарную модель Вольфа-Мольтмана,

⁸²⁸ Bidwell. Op. cit. P. 139–142.

⁸²⁹ Ibid. P. 145–146.

⁸³⁰ Ibid. P. 237.

⁸³¹ Ibid. P. 198.

⁸³² Ibid. P. 25–26, 202.

«субстанциалистское тринитарное богословие» Ратцингера и отвечает на критику Вольфа⁸³³. Ответная критика со стороны Зизиуласа касается, во-первых, акцента экклесиологии Вольфа на локальной конгрегации без учёта единой Церкви; во-вторых, доведения до крайности антииерархизма с его взглядом на служение в смысле «функции... в обмен на “организацию и опыт”»; и в-третьих, неприятия Вольфом учения отцов-каппадокийцев о монархии и вытекающего, по мнению Зизиуласа, из него отражения асимметрии в церковных структурах⁸³⁴.

4.4.2. Г. ван ден Бринк

Гийсберт ван ден Бринк в статье «Троичная экклесиология и поиск единства»⁸³⁵ предлагает реформатское прочтение тезисов Вольфа, чья экклесиология основана на свободном выборе верующих индивидов в протестантском толковании Мф. 18:20 «где двое или трое собраны во имя Моё». Вместе с тем, как обозначает ван ден Бринк, Вольф приводит три аргумента в пользу заимствования идеи обращения к Троице как отражению церковной модели, из экклесиологии, ориентированной на общение, например, православной. Во-первых, троичное мышление снимает философскую дихотомию между единством и множественностью. Во-вторых, именно Троица всегда определяет реальность, начиная от посвящения, заканчивая жизнью в Церкви. В-третьих, о связи Троицы и Церкви говорит христианская традиция (у Вольфа это Ориген и свт. Киприан Карфагенский)⁸³⁶.

Ван ден Бринк вместе с тем приводит и оценивает ограничения, которые Вольф видит в данной модели: несводимость друг ко другу богословия и антропологии, эсхатологии и истории⁸³⁷. Если говорить об истории, то соответствие троичной любви в Церкви не может быть идеальным из-за

⁸³³ Bidwell. Op. cit. P. 128–133.

⁸³⁴ Ibid. P. 129–130.

⁸³⁵ Van den Brink G. Trinitarian Ecclesiology and the Search For Unity. A Reformed Reading of Miroslav Volf / Ed. E. Van der Borgh // The Unity of the Church: A Theological State of the Art and Beyond. Brill, 2009. P. 313-325.

⁸³⁶ Van den Brink. Op. cit. P. 316–317.

⁸³⁷ Ibid. P. 317, 318, 320, 321.

человеческой греховности и требует помимо «общения любви» ещё и «общения воли» или «завета со взаимными правами». Отсутствие этого аспекта греха и неискренности у Зизиуласа Вольф называет «сверхреализованной эсхатологией»⁸³⁸.

Далее ван ден Бринк переходит непосредственно к диалогу Вольфа с Ратцингером и Зизиуласом — представителями западной и восточной мысли. Отсутствие онтологического приоритета единой божественной сущности у Зизиуласа соответствует отсутствию «универсальной церкви за или вне пределов многих локальных церквей»⁸³⁹. С этой мыслью соглашается Вольф. Разногласия наблюдаются по вопросу места епископа, который у Зизиуласа отражает монархию Отца в Троице, а по Вольфу, превосходство епископа не соответствует более главной идее равенства. Наконец, хорошо отмечено ещё одно разногласие, касающееся взаимоотношения локальных церквей: они не воплощают универсальную церковь, как и Божественные Лица не тождественны Божественной природе — говорит Вольф, — иначе как их можно было бы различить? Локальные церкви выражают в своей взаимосвязи Божественный перихорезис «в своих близких взаимоотношениях и взаимосвязи»⁸⁴⁰.

Под конец ван ден Бринк приводит собственные критические размышления с реформатской позиции, так как считает, что протестантская традиция наравне с католической и православной заслуживает серьёзного внимания. В поле зрения ван ден Бринка попадает пожелание Н. Джессона Вольфу более позитивной оценки православной троичной экклезиологии Зизиуласа⁸⁴¹. Дело в том, что Вольф, согласно Джессону, остаётся в узах индивидуализма, который присущ изначальной христологической предпосылке о Церкви как о верующих, решивших собраться во имя Христово. Однако ван ден Бринк здесь занимает сторону Вольфа, показавшего, по его мнению, неубедительность и бесполезность

⁸³⁸ Van den Brink. Op. cit. P. 321.

⁸³⁹ Ibid. P. 319.

⁸⁴⁰ Ibid. P. 320.

⁸⁴¹ Ibid. P. 323.

православных ограничений⁸⁴². В статье ван ден Бринка ясно и кратко показана та проблемная плоскость, в которой лежат точки соприкосновения и разногласия между Вольфом и Зизиуласом. Прежде чем идти дальше в выяснении, каким образом локальные церкви отражают троичные ипостасные свойства в известной аналогии Зизиуласа⁸⁴³, чтобы сделать её более конкурентоспособной, следует окончательно разрешить вопрос о правомерности параллели между Божественной природой и универсальной Церковью, с одной стороны, и Божественными Лицами и локальными церквями, с другой.

4.5. В трудах евангелистов

4.5.1. Ф. Л. Шульц

Профессор Агдерского Университета Норвегии предпринимает попытку во имя служения экуменическому диалогу выяснить, какое значение имеет выражение «Тело Христово» для евангелистов,⁸⁴⁴ оговариваясь, что «трудно избежать иронии, когда пишешь об идее *одного* Тела Христова, как её рассматривает конкретный сегмент разделенной Церкви»⁸⁴⁵. Незначительная роль этой библейской фразы для евангелистов, по мнению Шульца, связана, во-первых, с акцентом евангелистов скорее на индивидуальном спасении, чем на социальных аспектах искупления⁸⁴⁶. Во-вторых, евангелисты предпочитают больше автономию локальной конгрегации. В-третьих, вследствие пуританского влияния, претерпевает пренебрежение всё телесное в принципе.

⁸⁴² Van den Brink. Op. cit. P. 323–324.

⁸⁴³ Например, это могут быть свойства происхождения от кириархальной церкви, хотя такие свойства тоже могут не быть уникальными.

⁸⁴⁴ Shults F. L. The «Body of Christ» in Evangelical Theology // Word & World. 2002. Vol. 22, No. 2. Saint Paul, Minnesota. P. 178–185.

⁸⁴⁵ Ibid. P. 178.

⁸⁴⁶ Ibid. P. 183.

Критика Вольфа попадает в его статье в раздел «противоречий и тенденций в евангелистской эkkлезиологии»,⁸⁴⁷ касающихся прав конгрегации и протеста против централизованного папского контроля. Представляя наиболее вразумительным образом эkkлезиологию Свободных церквей в экуменическом диалоге, Вольф стремится «поддержать как евангелистский акцент на содружестве верующих, так и соображение по поводу взаимосвязи локальных церквей с соборной (универсальной) церковью»⁸⁴⁸. Вопреки отождествлению Зизиуласом Тела Христова с Церковью за Евхаристией и взгляду Ратцингера на универсальную Церковь как на единственный субъект Вольф интерпретирует Тело Христово как метафору, которая не столько органичная, сколько общинная, и «выражает само бытие христиан»⁸⁴⁹. Шульц повторяет идею Вольфа об общении церквей в Духе Христовом, через которое как «частично перекрывающиеся» «местная и универсальная церковь конституируются в Церковь». Мы рассматривали эту вводимую Вольфом категорию предвосхищения выше, говоря о критике им сверхреализованной эсхатологии Зизиуласа⁸⁵⁰.

4.5.2. Т. Лазич

Адвентист Тихомир Лазич рассматривает концепцию *koinonía* у Зизиуласа, Ратцингера и Вольфа с более крайней позиции «*prima-tota-sola-scriptura*» в своей магистерской работе⁸⁵¹. Именно критике структуры *communio* в католическом и православном богословии полностью посвящена первая половина труда Вольфа⁸⁵². Работа Лазича интересна с точки зрения реакции на идею «внутреннего присутствия других людей в личности человека», которую Вольф почерпнул из католического понятия *anima ecclesiastica* (у Ратцингера) и православного понятия

⁸⁴⁷ Shults. Op. cit. P. 183–185.

⁸⁴⁸ Ibid. P. 184.

⁸⁴⁹ Ibid. P. 184.

⁸⁵⁰ См. 3.4.6. Сверхреализованная эсхатология.

⁸⁵¹ Lazić T. *Koinonia. A Critical Analysis and Comparison of the Concept of Koinonia within Joseph Ratzinger's, John Zizioulas's and Miroslav Volf's Versions of "Communion Ecclesiology"*. Berkshire, 2008.

⁸⁵² Volf. *After Our Likeness...* P. 25.

соборной личности (у Зизиуласа)⁸⁵³, с тем, чтобы она оказала влияние на протестантскую экклезиологию: «хотя он [Вольф] старается избежать добавочной [supplementary] и утвердить восполняющую [complementary] природу внебиблейских путей божественного откровения, в конечном итоге он приходит к навязыванию классических патристических понятий, нагруженных греческими философскими предпосылками (то есть, *перихорезиса*), динамическим категориям библейской веры»⁸⁵⁴. В противовес классическому пониманию *sola Scriptura* Вольф утверждает, что содержание веры, её понимание и переживание приобретается от Церкви и в самой Церкви⁸⁵⁵. Лазич усматривает у Вольфа методистское четырёхчастное признание веры в Писании, традиции, разуме и опыте.

В понимании Лазича, Вольф пытается создать синтез двух взглядов (множественности в Божественном бытии у Зизиуласа и единственности у Ратцингера), когда повторяет фразу «единство во множественности» (*unity in multiplicity*)⁸⁵⁶. Единство Бога обосновано у Вольфа не личностью Отца (как у Зизиуласа) и не единством сущности (как у Ратцингера), что в обоих случаях формирует иерархическую модель, а перихорезисом, отражающим эгалитаризм⁸⁵⁷.

Что касается представлений о Церкви, Лазич отмечает семь пунктов различия в трёх экклезиологиях — Вольфа, Зизиуласа и Ратцингера — по следующим темам: идентичность Церкви, её структура, официальное служение (*offices*), Таинства, отношение локальной и вселенской церкви, посредническое присутствие Христа, средства достижения *κοινωνία*. Хотя Лазич также рассматривает различия между Зизиуласом и Ратцингером, нас интересуют освещённые в этой части полемические моменты между Зизиуласом и Вольфом.

⁸⁵³ Volf. *After Our Likeness...* P. 4.

⁸⁵⁴ Lazić. *Op. cit.* P. 83.

⁸⁵⁵ Lazić. *Op. cit.* P. 84. Cp. Volf. *After Our Likeness...* P. 163.

⁸⁵⁶ *Ibid.* P. 88–89.

⁸⁵⁷ *Ibid.* P. 89–90.

1. Идентичность. В отличие от Зизиуласа и Ратцингера, Вольф отвергает идею о том, что выражение «Тело Христово» говорит о единстве Церкви и Христа как одного субъекта, и настаивает исключительно на метафорическом его смысле и онтологическом различии Христа и Церкви. Присутствие Христа в христианах благодаря Святому Духу не означает, согласно Вольфу, способность Церкви действовать «со Христом» (как у Зизиуласа) или «во Христе как субъект» (как у Ратцингера), обосновываемая идеей соборной личности⁸⁵⁸.

2. Структура. Вместо пирамидального доминирования (в экклезиологии Ратцингера) и иерархической биполярности (у Зизиуласа) Вольф, следуя Мольтману, утверждает полицентричную симметричную взаимность *многих* по подобию полицентричности в Троице. Однако, как отмечает Лазич, это означает, что церковь тем более соответствует Троице, чем более она симметрична и децентрализована. Важным замечанием является также и то, что, в то время как Ратцингер и Зизиулас «рассматривают структуру церкви как онтологическую необходимость, Вольф утверждает, что конкретные формы отражения Троицы формируются... в том числе различными культурными контекстами»⁸⁵⁹.

3. Официальное служение. Отсутствие существенной необходимости (что не отменяет пользу, *bene esse*) в официальном служении у Вольфа вытекает из предыдущего пункта. «В отличие от Ратцингера и Зизиуласа Вольф помещает “одного” [“one”] в линейную серию многократных “одних” [“ones”] — ситуация, соответствующая полицентричной структуре конгрегации. Таким образом, в каждом официальном служителе выражается некоторое измерение единства всей локальной церкви»⁸⁶⁰. Используя идею священства всех верующих, Вольф критикует епископальную модель за незначительность, подчинённость и приниженность роли мирян, которая, как он считает, им в ней отводится. Он

⁸⁵⁸ Lazić. Op. cit. P. 94.

⁸⁵⁹ Ibid. P. 95–97.

⁸⁶⁰ Ibid. P. 97.

считает, что присутствие Христа в общине осуществляется не обязательно через узкие врата ординированного служения⁸⁶¹.

4. Таинства. Хотя все три богослова считают Таинства неотъемлемой частью церкви, для Вольфа они являются формой выражения и исповедания веры, тогда как для Зизиуласа и Ратцингера — это посредствующий способ присутствия Христа в общине⁸⁶².

5. Церковь и церкви. По этому вопросу между Вольфом и Зизиуласом Лазич наблюдает относительное согласие. Для Вольфа «каждая локальная церковь на самом деле независима и самодостаточна,.. не существует такой вещи как вселенская церковь вне локальной общины... Обе традиции придерживаются мнения, что... локальная церковь не может быть подчинена никакому другому церковному авторитету»⁸⁶³. Впрочем, к таким выводам они приходят исходя из разных посылок, в частности, Зизиулас в таком представлении видит «полное проявление всецелой реальности корпоративного существования Христа», а Вольф начинает с «симметричного и эгалитарного понимания “полицентричного” тринитарного общения»⁸⁶⁴.

6. Посредство Христова присутствия. Конституирующее присутствие Христа в Православной и католической традициях определяется общением всех епископов в пространстве и времени, что выражается словами «во Едину, Святую Соборную, Апостольскую Церковь». Протестантская традиция пытается «дополнить» смысл этого выражения «субъективным измерением веры и преданности». Для Вольфа «церковь является сетью взаимоотношений», через которую, «то есть, через общинное исповедание веры» и осуществляется основополагающее присутствие Христа. Сакраментальное посредство не является

⁸⁶¹ Lazić. Op. cit. P. 97–98.

⁸⁶² Ibid. P. 98–99.

⁸⁶³ Ibid. P. 100.

⁸⁶⁴ Ibid. P. 99–100.

необходимым при условии духовного взаимоотношения каждой локальной церкви с эсхатологическим собранием (вселенской церковью нового творения)⁸⁶⁵.

7. Средства достижения *κοινωνία*. Разговор о способах достижения христианского общения (*κοινωνία*), участия во внутритроичной жизни, во многом повторяет выводы предыдущих пунктов. Зизиулас, в отличие от Ратцингера, признавая взаимное, хотя и асимметричное, отношение «одного и многих», подчёркивает важность чина мирян, «обулавливающих» епископа, но для Вольфа такое признание является незначительным в виду епископальной модели Зизиуласа, не так хорошо подчёркивающей многомерное исповедание всего собрания — канал Святого Духа⁸⁶⁶.

Лазич критически отмечает то общее, что объединяет методологические допущения и аксиомы трёх богословов. Во-первых, это роль «тринитарной парадигмы, которая «используется как критерий для определения сущности, структуры и конфигурации *κοινωνία*»⁸⁶⁷. Во-вторых, это эпистемологические предпосылки касательно «*продолжающегося*» в истории «*церковного откровения*», дополняющего Библию в откровении воли Божией. Что именно здесь вызывает критику у Лазича? То, что у католиков, хотя откровение проявляется через Писание, Предание и магистериум, однако оно не застраховано от злоупотребления властью одним лицом. У Зизиуласа откровение, проявляющееся через Писание, Предание и евхаристическую жизнь, не имеет критериев степени искажения литургической жизни — его главного эпистемологического источника, — когда Евхаристия теряет свой эсхатологический и онтологический характер⁸⁶⁸. Также и у Вольфа Писание, протестантская традиция и многообразное исповедание веры в общине как источник откровения не имеет иммунитета от заражения доктринальной

⁸⁶⁵ Lazić. Op. cit. P. 100–102.

⁸⁶⁶ Ibid. P. 102–104.

⁸⁶⁷ Ibid. P. 104.

⁸⁶⁸ Ibid. P. 36.

нечистотой⁸⁶⁹. В-третьих, уверенность в доступе к «чрезвычайно специфичному и подробному познанию внутреннего бытия и действий Божиих» завершает формирование внутренней логики рассматриваемых богословских систем⁸⁷⁰.

В последней главе Лазич предлагает свой подход к экклезиологии общения, основанный на эпистемологических предпосылках более радикальной концепции *sola Scriptura*, превалирующих над традицией, Евхаристией и иными многообразными формами исповедания веры. Хотя нам кажется справедливым отрицание идеи продолжающегося церковного откровения в смысле завершённости откровения во Христе, однако утверждение Лазича о самоинтерпретируемости библейского текста⁸⁷¹ является, безусловно, необоснованным, так как Библия была написана уже после Христа в период «*продолжающегося апостольского служения*», которое автор не воспринимает как авторитетного истолкователя.

Воспринимая христологию как всеобъемлющую систему, в рамках которой разворачивается всё остальное откровение, Лазич указывает в ней место тринитарной парадигме: «идея человеческого существа, отражающего тринитарный нравственный атрибут любви в церковных отношениях представляет объяснение, которое лучше подходит личностно-динамическим, этическим категориям и категориям завета библейского откровения»⁸⁷². Другие варианты сравнения внутритроичного общения и человеческого общества находятся под угрозой размывания различия божественной и человеческой природ. Это касается в том числе идеи обожения, которую Лазич по ошибке воспринимает в онтологическом ключе. Идеи иерархии и перихорезиса во внутритроичных отношениях кажутся ему результатом размышлений, не основанных на библейском откровении.

⁸⁶⁹ Lazić. Op. cit. P. 106–109.

⁸⁷⁰ Ibid. P. 109.

⁸⁷¹ Ibid. P. 112.

⁸⁷² Ibid. P. 119.

При всех перечисленных недостатках нам представляется верным оценка Лазича общих методологических предпосылок, лежащих в основе рассмотренных им работ Ратцингера, Зизиуласа и Вольфа. Занимая критическую позицию, он выделяет пункты разногласия между богословами, вызванные различными эпистемологическими допущениями, касательно способа и охвата божественного откровения в определении понятия *κοινωνία* и церковной конфигурации. По результатам его исследования, между экклезиологиями Вольфа и Зизиуласа существует одно коренное различие. А именно то, что Зизиулас воспринимает как фундаментальный источник познания истины *общение*, реализованное в Евхаристии⁸⁷³. Для Вольфа вера приобретается от Духа Божьего через *исповедание* веры христианской конгрегации⁸⁷⁴, одним из вариантов которого может быть Евхаристия, что по сути не отличается от того, что предлагает Зизиулас. Другие два эпистемологических допущения — Библия и христианская традиция, — согласно выводам Лазича, у Вольфа и Зизиуласа совпадают.

Если продолжить в том же ключе размышления Лазича о полемике Вольфа и Зизиуласа, то можно прийти к выводам о произвольности использования экклезиологических эпистемологических допущений при изложении триадологии и при ответе на фундаментальный вопрос о том, какое земное общение лучшим образом отражает внутритроичное небесное. Некоторый намек на это даёт Вольф, когда говорит о прикрытии личной заинтересованности в сохранении определённой церковной структуры рассуждениями о неизменности Божьей воли⁸⁷⁵. Зизиулас, помимо прочих предпосылок, на основе своего верного евхаристического опыта приходит к неверному выводу о внутритроичной иерархии и подтверждает им верное иерархическое устройство Церкви; Вольф на основе своего неверного опыта исповедания веры в конгрегации приходит к верному выводу о Божественном перихорезисе и показывает неверное эгалитарное устройство общин. Такая путаница в глазах Лазича доказывает

⁸⁷³ Lazić. Op. cit. P. 34–35. См. также: Turner R. Eschatology and Truth // The Theology of John Zizioulas... P. 30.

⁸⁷⁴ Ibid. P. 84–85. См. также: Volf. After Our Likeness... P. 164–165.

⁸⁷⁵ Volf. After Our Likeness... P. 22.

скомпрометированность не только идеи продолжающегося церковного откровения, но и православного учения о сохранности Священного Предания в Церкви, что побуждает рассмотреть полемику между Вольфом и Зизиуласом ещё с одной стороны: возможно ли дать приводимым ими тезисам однозначную оценку с точки зрения Священного Предания?

4.5.3. Г. Дж. Г. Хилл

Грэхем Хилл – австралийский исследователь эkkлeзиологических и миссиональных⁸⁷⁶ аспектов нового «эмергентного»⁸⁷⁷ христианского движения конца XX — начала XXI вв. Критика Вольфа органично вписывается в рассматриваемую им программу спонтанного возникновения общин в современных цивилизационных рамках и проекта «глобальной церкви» на её основе. Вместе с тем он заимствует у Вольфа определяющий триадологический аспект, в котором видит миссиологический посыл.

В 2009 г. Мирослав Вольф предстаёт в диссертации баптистского пастора Хилла⁸⁷⁸ в качестве основного собеседника, посредством которого в диалог также вовлекаются представители римо-католичества (Ратцингер) и Православия (Зизиулас). Понятие «беседы» является ключевым в эмергентном христианстве, чьи голоса озвучивает Хилл. Вольф выбран из-за той важности, которую он придаёт Свободным церквам, с чьей эkkлeзиологией наиболее всего резонирует постмодернистское «эмергентно-миссионерское церковное движение»⁸⁷⁹. Стоит отметить, что в данном случае понятие церкви здесь относится не к институциональной организации, а к общине, контрастирующей в обществе, подобной евангельским «соли земли», «свету мира», «городу, стоящему на верху

⁸⁷⁶ Миссиональный (missional) — означает относящийся к самому делу христианской миссии в целом. В отличие от «миссионерский» - относящийся к миссионерам или отдельным организациям-миссиям.

⁸⁷⁷ Эмергентными называются структуры, возникающие из хаоса в результате самоорганизации. В этом контексте идёт речь о голосе молодёжной христианской культуры постмодерна.

⁸⁷⁸ Hill G. J. G. *Missional Ecclesiology and the Ecclesiologies of Miroslav Volf, Joseph Ratzinger and John Zizioulas*. Adelaide, 2009.

⁸⁷⁹ Emergent-Missional Church Movement (EMCM).

горы» (Мф. 5:13,14)⁸⁸⁰. Помимо церковной «свободы», которую защищает Вольф на академическом уровне, он также «предлагает сочувствующий, внимательный и ценный переход между эмергентной экклезиологией и традиционными экклезиологиями протестантизма, Восточного Православия и Римокатолицизма»⁸⁸¹. Вслед за попыткой определить суть и содержание эмергентного христианства Хилл анализирует области пересечения, различия и потенциального взаимообогащения в миссиологическом контексте каждой из экклезиологий, участвующих в диалоге.

Какие темы выделяет Хилл в своём обзоре наследия как Вольфа так и Зизиуласа? Во-первых, говоря о природе и «экклезиальности» церкви он отмечает, что Вольф преуменьшает «тайну» невидимой церкви в отличие от Зизиуласа (и Ратцингера)⁸⁸². Во-вторых, вместе с Вольфом Хилл справедливо отвергает внутритроичную «иерархическую биполярность одного и многих» Зизиуласа⁸⁸³. В-третьих затрагивает существующее противоречие вокруг понятия соборности местной церкви: следует ли или не следует какая-либо структура местной церкви из эсхатологической соборности евхаристической общины⁸⁸⁴. И главное, Хилл определяет общую для них идею влияния экклезиологии на миссию. Она основана на онтологии личности в троичном, общинном и антропологическом плане⁸⁸⁵.

Сквозь свою призму баптистских взглядов Хилл определяет важные аспекты в диалоге с эмергентным движением. Это вопросы «веры, личности, тринитарной экклезиологии, и структуры руководства Свободными церквами» у Вольфа и «экклезиологическая важность истины, общения, структур руководства,

⁸⁸⁰ Отсюда название главной книги Хилла, о которой пойдёт речь ниже. Hill G. J. G. Salt, Light, and a City. Ecclesiology for the Global Missional Community: Volume 1, Western Voices. — 2nd ed. — Eugene, OR, 2017.

⁸⁸¹ Hill. Missional Ecclesiology... P. 42.

⁸⁸² Ibid. P. 263.

⁸⁸³ Ibid. P. 270.

⁸⁸⁴ Ibid. P. 275, 315.

⁸⁸⁵ Ibid. P. 324.

евхаристической общины и связи христологии и пневматологии» у Зизиуласа⁸⁸⁶. Среди всех тем, в которых эмергентные богословы выступают участниками спора Вольфа с Зизиуласом, выделяется вопрос об иерархии. Хотя большинство из них выступает против этого принципа, называя иерархию неапостольской⁸⁸⁷, «бюрократической»⁸⁸⁸ и «пороком»⁸⁸⁹, Хилл приводит и положительные отзывы⁸⁹⁰. Создаётся впечатление что Хилл, в целом, соглашается с позицией Зизиуласа о том, что «в любой церковной модели иерархия возникает естественным образом», вопрос — «какая именно иерархия соответствует тринитарной модели»⁸⁹¹.

Интерес представляет и то, каким образом и Вольф, и Зизиулас оказываются по одну сторону диалога. Общим является то, что для них миссионерская природа, присущая церкви, не является столь критичной, как для эмергентных церквей, которые более явно её подчёркивают, следуя протестантской традиции⁸⁹². Вместе с тем эмергентные церкви настроены более пост-модернистски и «пост-евангелистски» в том смысле, что, принадлежа евангелистской традиции, они предлагают критику её систематическому богословию. Здесь Вольф не достаточно критично относится к Свободным церквям, а Зизиулас вообще к этой традиции не принадлежит⁸⁹³.

В 2012, 2017, 2020 гг. Хилл выпускает первое и второе издание своего двухтомника «Соль, свет и город»⁸⁹⁴, посвященного миссиональной экклесиологии. Из разных конфессиональных источников евро-американского и

⁸⁸⁶ Hill. *Missional Ecclesiology...* P. 329, 336-337.

⁸⁸⁷ Ibid. P. 106.

⁸⁸⁸ Ibid. P. 71, 230.

⁸⁸⁹ Ibid. P. 175.

⁸⁹⁰ Ibid. P. 343. Chan S. *Spiritual Theology. A Systematic Study of the Christian Life*. Downers Grove, IL, 1998. P. 51.

⁸⁹¹ Ibid. P. 391-392.

⁸⁹² Ibid. P. 398, 402.

⁸⁹³ Ibid. P. 416.

⁸⁹⁴ Hill G. J. *G. Salt, Light, and a City. Ecclesiology for the Global Missional Community: Volume 1, Western Voices*. — 2nd ed. — Eugene, OR, 2017. 95. Idem. *Salt, Light, and a City. Conformation — Ecclesiology for the Global Missional Community: Volume 1, Majority World Voices*. — 2nd ed. — Eugene, OR, 2020.

национального латиноамериканского, африканского, азиатского и т. д. христианства он черпает темы для создания троичного образа миссионерской церкви, которая строится на принципах *koínonía*. В числе звучащих в книге — голоса таких православных авторов как: Фредерика Мэттьюс-Грин, митр. Иоанн (Зизиулас), иер. Фома Хопко, Виген Гуроян, иер. Думитру Станилое. В числе протестантов — Юрген Мольман, а одним из представителей Свободных церквей является Мирослав Вольф.

Какая существует полемика между Зизиуласом и Вольфом в данном эклезиологическом контексте? Во-первых, повторение отвержения Вольфом биполярных иерархических структур⁸⁹⁵ Зизиуласа. Во-вторых, «многие протестантские читатели не примут предложения Зизиуласа, что Евхаристия — это *locus* истины»⁸⁹⁶, — подчёркивает Хилл. Второстепенность сознательной прокламации Слова Божия по сравнению с сакраментальным измерением является также объектом критики Вольфа.

Вместе с тем Хилл рассматривает идеи обоих авторов по инкультурации и контекстуализации миссиональной церкви⁸⁹⁷. Говоря о христоцентричной миссиональной герменевтике⁸⁹⁸, Хилл приводит слова Зизиуласа о том, что «слишком часто христианское богословие фокусируется всецело на Кресте и страданиях Христа». Учитывая эту неявную критику богословия Мольмана и, опосредованно, Вольфа, Хилл старается объединить их пневматологию, христологию, миссиологию и эклезиологию между собой. Как он это делает в отношении церковных структур — главного пункта противоречия между Вольфом и Зизиуласом?

В целом, по вопросу «духоносных структур» Хилл как сторонник эклезиологии Свободных церквей соглашается с Вольфом. Однако он «озабочен,

⁸⁹⁵ Hill. *Salt, Light, and a City...* Vol. 1. P. 138.

⁸⁹⁶ *Ibid.* P. 65.

⁸⁹⁷ *Ibid.* P. 198.

⁸⁹⁸ *Ibid.* P. 225. См. также *Idem. Global Church: Reshaping Our Conversations, Renewing Our Mission, Revitalizing Our Churches.* Downers Grove, IL, 2015. P. 369.

что некоторые миссиональные экклезиологи стремятся к отвержению установленных церковных форм. Они сбрасывают со счетов важную роль церковных институтов и процедур. Мирослав Вольф не допускает пободных настроений. Не должно быть целью просто замещение установленных церковных форм новыми, более уместными, динамичными формами»⁸⁹⁹. Присутствие животворящего Духа нужно Церкви более, чем децентрализация и эгалитаризм. Большим вызовом является разобщённость миссионерских усилий. «Подлинная миссиональная экклезиология уважает роль других конгрегаций в миссиональном устремлении», она не будет пренебрегать установленными церковными формами⁹⁰⁰. В духе Вольфа и Мольтмана Хилл резюмирует, что структуры должны отражать троичные отношения и иметь условный характер. В продолжение дискуссии критика церковного иерархизма в западной миссионерской колониальной практике⁹⁰¹ сочетается с у него с примером того, как Церковь является образом Троицы во внутренней жизни и внешнем свидетельстве в богословии отца Думитру Станилое, пострадавшего от тирании тоталитарной системы⁹⁰².

Проблема христианской разобщённости в миссионерском деле заставляет Хилла трезво взглянуть на антииерархизм Вольфа. В его исследовании богословия апостола Павла через призму Ганса Кюнга Хиллу недостаёт всего нескольких шагов, чтобы сделать благоприятный для традиционного христианства вывод о невозможности для епископа-миссионера «созидать на чужом основании» (Рим. 15:20) и о библейской необходимости возникновения и поддержания координирующей структуры. В случае отца Думитру Станилое мы видим, насколько важен мученический характер православного свидетельства в наше время, и то, каким образом обращение к его богословию может послужить ключом к разрешению дискуссии Вольфа и Зизиуласа.

⁸⁹⁹ Hill. *Salt, Light, and a City...* Vol. 1. P. 247-248.

⁹⁰⁰ *Ibid.* P. 248.

⁹⁰¹ Hill. *Salt, Light, and a City...* Vol. 2. P. 82, 83.

⁹⁰² *Ibid.* P. 142-145.

Несмотря на то, что православная сакраментальная эkkлезиология Зизиуласа расходится с протестантской и евангелистской эkkлезиологией, для исследования Хилла важна его критика западного христианства, идее которого противоположны и эмергентные церкви. Среди фундаментальных вызовов для западной миссиональной эkkлезиологии, предложенных Зизиуласом, к которым обращается Хилл: необходимость перейти от индивидуализированного, развоплощённого поклонения и приватной веры к важности воплощения и отказу от гностической потусторонней духовности; приоритет подлинного общения *κοινωνία* над «свободой» от инаковости; общинная природа проповеди и истины; критика «исторической амнезии» и связь традиции с эсхатон⁹⁰³.

4.5.4 Йик-Пуи Ау

Книга «Евхаристия как контркультурная Литургия. Разбор богословия Анри де Любака, Иоанна (Зизиуласа) и Мирослава Вольфа»⁹⁰⁴ основан на диссертации Йик-Пуи Ау, «опытного церковного пастора, активно участвующей в общественной жизни Гонконга»⁹⁰⁵. Данное междисциплинарное исследование по богословию, культуре и литургике отвечает на вопрос, может ли Евхаристия быть уместной для конкретных общественных и культурных нужд широкого общества? Если да, то, каким образом? Если, нет, то почему такая неуместность в обществе наиболее значительного церковного Таинства контрастирует с осознанием Церкви своей общественной полезности?⁹⁰⁶

Евхаристия в представлении Ау имеет контркультурную направленность, а именно на устранение социокультурной стратификации, например, греко-римского общества⁹⁰⁷. После мира, дарованного Константином, желание Церкви

⁹⁰³ Hill. *Salt, Light, and a City...* Vol. 1. P. 291-299. См. также *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church* / Ed. Douglas H. Knight. Hampshire, 2007. P. 5-6.

⁹⁰⁴ Au Yik-Pui. *The Eucharist as a Countercultural Liturgy: An Examination of the Theologies of Henri de Lubac, John Zizioulas, and Miroslav Volf*. Eugene, Oregon, 2017.

⁹⁰⁵ Ibid. P. ix.

⁹⁰⁶ Ibid. P. 2.

⁹⁰⁷ Ibid. P. xiii.

оставаться контркультурной вытесняется отчаянной необходимостью справляться с язычниками, наводняющими Церковь⁹⁰⁸. Эгалитаризм Литургии исчезает в Средние века и возрождается во второй половине XX века⁹⁰⁹ в связи с экуменическим диалогом⁹¹⁰. Он по-прежнему направлен против культур индивидуализма, социального исключения, экологической эксплуатации и иерархических культурных тенденций⁹¹¹. Теоретическую основу данной работы формирует представление о том, что Литургия не просто *может* быть, но *должна* быть контркультурной, что означает преобразующей культуру общества, но не противодействующей ей⁹¹².

Выбор Ау в её сравнительном исследовании падает на Анри де Любака как первопроходца евхаристического богословия, митр. Иоанна (Зизиуласа) как известного в экуменических кругах своей евхаристической экклезиологией и Мирослава Вольфа, исследователя контркультурной функции богословия. Во-первых, она анализирует богословское понимание Евхаристии у каждого из них; во-вторых, определяет культурные течения, с которыми каждый из них имеет дело; в-третьих, исследует, как каждый из них противопоставляет данным течениям Евхаристию; в-четвертых, даёт оценку контркультурной функции их интерпретации Евхаристии⁹¹³. В богословии де Любака Ау выделяет в качестве противопоставляемых Евхаристии течений индивидуализм, тоталитаризм и иерархическую⁹¹⁴ культуру; в богословии Зизиуласа — эксплуатацию природы и индивидуализм; у Вольфа — социальное исключение. В конце она даёт оценку трём интерпретациям с точки зрения метафизического, сотериологического и экклезиологического аспектов приобщения Троице и задаётся вопросом, как бы

⁹⁰⁸ Au. Op. cit. P. 5.

⁹⁰⁹ Ibid. P. xiii.

⁹¹⁰ Ibid. P. 1.

⁹¹¹ Ibid. P. xiii–xiv.

⁹¹² Ibid. P. 10.

⁹¹³ Ibid. P. 6, 21–22.

⁹¹⁴ Здесь в смысле иерархии святости и достоинства. Однако протестантское восприятие иерархии чаще всего связано с искусственным противопоставлением всеобщего священства и официального служения (ministerial office).

они могли дополнить друг друга. По мнению Ау, ко всем трём богословам следует адресовать вопрос, каким образом жизнь, связанная с Литургией (*lex vivendi*), относится к образу служения Литургии (*lex agendi*)⁹¹⁵. Только исходя из ответа на него станет ясна ритуально-литургическая эффективность трансформации участников противостояния культурным тенденциям.

Далее мы рассмотрим подробнее только те контркультурные функции Евхаристии, которые Ау определяет в богословии Зизиуласа и Вольфа. В своей критической оценке первого она использует результаты работ Людовикоса⁹¹⁶ и самого Вольфа. При оценке богословия Вольфа Ау привлекает работы Бидвела, кардинала Даллеса, Реймера⁹¹⁷ и Фримана⁹¹⁸. Для нас будут важны те части, в которых рассматривается творческая переработка и критика богословия Зизиуласа со стороны Вольфа.

Интерпретация Евхаристии у Зизиуласа в применении к проблемам окружающей среды, особенно представление о священстве над всем творением, его возглавлении (*recapitulation*) в связи с анафорой признаётся в книге Ау богословски приемлемыми и нуждающимися в развитии⁹¹⁹. Что касается интерпретации им антииндивидуалистической контркультурной функции, то она вызывает сомнение из-за опоры на представление об асимметричных внутритроичных отношениях и соответствующего объяснения асимметричной структуры Евхаристии и Церкви⁹²⁰. Важную роль в исследовании играет критика Вольфа, которая касается трёх моментов: переноса отношений «один — многие» с нетварного на тварный уровень, асимметрии отношений, сверхреализованной

⁹¹⁵ Au. Op. cit. P. 165.

⁹¹⁶ Loudovikos N. Person Instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' Final Theological Position // *The Heythrop Journal*. 2011. Vol. 52. Iss. 4. P. 684–699; Idem. Person Instead of Grace... / Ed. Douglas H. Knight // *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*. Hampshire, 2007. P. 125-132.

⁹¹⁷ Reimer A. J. Miroslav Volf: One of the New Theologians // *Conrad Grebel Review*. 2000. No. 18. P. 3–19.

⁹¹⁸ Freeman C. Where Two or Three are Gathered: Communion Ecclesiology in the Free Church // *Perspectives in Religious Studies*. 2004. No. 31. P. 259–272.

⁹¹⁹ Au. Op. cit. P. 74.

⁹²⁰ Ibid. P. 70.

эсхатологии и биполярности между епископами, пресвитерами и диаконами, с одной стороны, и мирянами, с другой. Мы уже рассматривали эти темы в главе 3.4. Ниже мы обращаем внимание на те акценты, которые расставляет в своём исследовании Ау.

Во-первых, Ау подчёркивает, что «отношение между нетварными качественно отличается от отношения между нетварными и тварными»⁹²¹. Она ссылается на рассуждение Вольфа об особой взаимности взаимопроникновения Божественных Лиц, которой не может быть между Богом и человеком. В действительности, если и говорится о пребывании Троицы в людях и о пребывании, наоборот, верующих «в Духе» (Рим. 8:9), то это не означает пребывания в Духе как субъекте, «иначе бы и они были субъектами действий Духа, точно так же, как и Дух — субъектом их действий», — говорит Вольф, — это означает пребывание в «животворящей атмосфере Духа»⁹²². Здесь же он приводит слова «дух дышит, где хочет... так бывает со всяким, рождённым от Духа» (Ин. 3:8), которые, по его мнению, показывают, что проникновение Духа не может быть взаимным в троичном смысле. Хотя рассуждения Вольфа касаются Духа, пребывающего во многих членах Церкви, они приводят Ау к похожей мысли, что «отношение между Отцом и двумя другими Лицами не идентично отношению между Христом и Его членами»⁹²³, вопреки той параллели, которую проводит Зизиулас.

Во-вторых, в интерпретации Евхаристии у Зизиуласа нет достаточных оснований, почему персоналистский и субстанционалистский подходы к монархии Божества не могут сосуществовать⁹²⁴. Если следствие не обязательно меньше причины, то это означает, что может не быть иерархии, разницы чина и асимметрии. В то время как существует целый спектр иных патристических взглядов на бытие Божие, однобокость в придании каппадокийскому учению о

⁹²¹ Au. Op. cit. P. 73.

⁹²² Volf. After Our Likeness... P. 211.

⁹²³ Au. Op. cit. P. 72.

⁹²⁴ Ibid. P. 71.

монархии «неизмеримой важности» не до конца ясна⁹²⁵. Вольф считает, что Зизиулас подстраивает учение об асимметричной Троице под определённую, а именно иерархическую, церковную модель. Но асимметрия Троицы «препятствует взаимности между человечеством и природой», а значит, компрометирует функцию Евхаристии в её противостоянии эксплуатирующей окружающей среде культуре⁹²⁶. Критика касается также навязанной инаковости, как характеризует Людовикос внутритроичную асимметрию Зизиуласа, которая уменьшает взаимность отношений и неизбежно приводит к тоталитаризму⁹²⁷.

В-третьих, Ау обобщает критику Людовикоса и Вольфа интерпретации Евхаристии у Зизиуласа как трансцендентальной иконы Царства Божия в его «автоматическом институциональном отражении... поверх истории»⁹²⁸. При этом проблема сверхреализованной эсхатологии поднимается с разных сторон: Людовикос, выступая за апофатичность отражения Царства Божия в церковных структурах, корректирует силу этой аналогии условиями «мук рождения, доколе не изобразится в вас Христос» (Гал. 4:19)⁹²⁹; Ау связывает эту критику с автоматическим навязыванием небесных институтов земным⁹³⁰; «Вольф обличает отсутствие внимания Зизиуласа к диалектике “уже — ещё нет”»⁹³¹ в контексте становления личности в Церкви⁹³².

Наконец, Вольф критикует Зизиуласа за иерархическую структуру Евхаристии, а именно за центральное, более активное и высокое по сравнению с довольно пассивными мирянами положение епископа⁹³³. По сути его требования

⁹²⁵ Au. Op. cit. P. 124.

⁹²⁶ Ibid. P. 120–121.

⁹²⁷ Ibid. P. 72.

⁹²⁸ Ibid. P. 73.

⁹²⁹ Loudovikos N. *Christian Life and Institutional Church* / Ed. Douglas H. Knight // *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*. Hampshire, 2007. P. 131.

⁹³⁰ Au. Op. cit. P. 73.

⁹³¹ Ibid. P. 73.

⁹³² Volf. *After Our Likeness...* P. 101.

⁹³³ Au. Op. cit. P. 73.

ограничиваются условным (provisional) характером сана: «мы не знаем, действительно ли поступки человека продиктованы даром, который он получил от Духа... действия Духа непредсказуемы»⁹³⁴; и утверждением о том, что священник не действует от Лица Христа (in persona Christi), то есть не является посредником⁹³⁵. Помимо замечания о сверхреализованности тринитарного монархического бытия в биполярной модели Церкви у Зизиуласа, Ау добавляет следующее пояснение: «Если участники Литургии не чувствуют взаимности, тогда *как*⁹³⁶ их жизнь преобразуется на основе этоса инаковости? как они начнут проявлять взаимность в повседневной жизни?»⁹³⁷ Таким образом, не только Евхаристия, которая является «этосом» инаковости, предлагаемой взамен индивидуализма, но и церковные структуры, основанные на той же идее, по мнению Ау, могут не обладать заявленной функцией⁹³⁸.

Теперь рассмотрим восприятие Ау контркультурной функции в богословии Вольфа. В целом смысл трудов Вольфа заключается в том, чтобы пригласить церкви к самокритике, *насколько* они ответственны за создание социального исключения и не удовлетворяют призыву соборной личности к продвижению мира и примирения. Для этого богословы должны, во-первых, перейти от абстрактного языка к терминам и мнениям «популярного богословия»; во-вторых, верные должны учитывать в повседневной жизни «дистанцию и принадлежность» — диалектику, которую Вольф называет «мягкое различие» (soft difference)⁹³⁹. Критический настрой Вольфа к православному и католическому богословию, создание модели Свободных церквей и большую, чем у Зизиуласа и де Любака, заинтересованность социальным исключением Ау подчёркивает на фоне особенностей биографии Вольфа⁹⁴⁰. В целях сопоставления она замечает, что

⁹³⁴ Volf. After Our Likeness... P. 244.

⁹³⁵ Ibid. P. 152–153

⁹³⁶ Курсив мой.

⁹³⁷ Au. Op. cit. P. 130f.

⁹³⁸ Ibid. P. 73.

⁹³⁹ Ibid. P. 88.

⁹⁴⁰ Ibid. P. 110.

Зизиулас, наиболее полное видение Литургии которого заимствовано из святоотеческой традиции, мог бы задать ему встречный вопрос: «возможно ли, чтобы Вольф предложил предопределённую церковную эгалитарную модель, утверждая перихорезис Троицы?»⁹⁴¹

Касательно экклезиологии *самого* Вольфа Ау подводит итог уже существовавшей критики со стороны, в частности, Даллеса⁹⁴² и отмечает, что хотя Вольф пытается создать неиндивидуалистический подход, его футуристический взгляд на вселенскую церковь приводит к тому, что в настоящий момент нет необходимости локальным церквям находится в актуальном общении друг с другом. Они становятся «более равными», независимыми и более индивидуалистичными⁹⁴³. Хотя Вольф менее всего говорит о Евхаристии, он больше чем де Любак и Зизиулас имеет представление о контркультурной функции богословия⁹⁴⁴. Так как не существует полной аналогии между Божественным и человеческим перихорезисом, на человеческом уровне Вольф вводит аналогичное понятие «объятия» (*embrace*) как ключевое для описания «взаимопробывания личных характеристик»⁹⁴⁵. Однако его богословие встречает трудности при объяснении получения прощения и устранения памяти о злодеяниях, а также образует пробел, касающийся неучастия некоторых злодеев в эсхатологическом объятии. Этот пробел, по мнению Ау, объясним только если Вольф является сторонником идеи о всеобщем спасении⁹⁴⁶.

Также Ау отмечает возможную неадекватность обращения к Евхаристии для противопоставления социальному исключению у Вольфа, что объясняется отсутствием литургического богословия у Свободных церквей⁹⁴⁷. Идею

⁹⁴¹ Au. Op. cit. P. 122.

⁹⁴² Dulles. Op. cit.

⁹⁴³ Au. Op. cit. P. 81.

⁹⁴⁴ Ibid. P. 91.

⁹⁴⁵ Ibid. P. 93.

⁹⁴⁶ Ibid. P. 99.

⁹⁴⁷ Ibid. P. 106.

формируемой Евхаристией соборной, или католической личности [catholic personality], которая имеет для Вольфа решающее значение, ему приходится заимствовать не из протестантской традиции, а у Зизиуласа (и в меньшей степени у Балтазара)⁹⁴⁸. Согласно Вольфу, соборная личность не должна быть исключющей, но открытой другим культурам, при этом она не должна быть открыта ко злу в этих культурах. Она вырастает в «соборной» общине из воссозданных Святым Духом людей для того, чтобы отражать соборное триединство Бога в предвкушении эсхатологического собрания Божьего народа в новом творении⁹⁴⁹.

Позднее в книге «Исключение и объятие» Вольф восполняет то, чего не было в работе «По подобию Нашему»: он указывает конкретный обрядово-литургический способ противостояния исключющей культуре, снова делая заимствование — на этот раз из православного пасхального гимна (с оговоркой об «органистском» характере мысли Зизиуласа): «друг друга обьемем; рцем братие и ненавидящим нас, простим вся Воскресением»⁹⁵⁰. Акцент Вольфа на соборной личности служит указанием для церквей того, что для свидетельства миру требуются не просто социальные программы, а особые личности⁹⁵¹. Ау предполагает, что если сделать идею Зизиуласа об инаковости в Евхаристии более «взаимной» (то есть симметричной), то она сможет стать хорошей стратегией для борьбы с социальным исключением через большую проницаемость культурных границ. Этой идеей Вольф мог бы воспользоваться для формирования соборной личности, способной обнимать инаковость⁹⁵². В качестве восполнения

⁹⁴⁸ Au. Op. cit. P. 101–102.

⁹⁴⁹ Ibid. P. 93.

⁹⁵⁰ Volf M. Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation. Nashville, 1996. P. 130.

⁹⁵¹ Au. Op. cit. P. 106.

⁹⁵² Ibid. P. 139.

недостающего обоснования Ау также предлагает концепцию сакраментально-этического места, взятую из работы католика Филипа Шелдрейка⁹⁵³.

Вольф заимствует у Зизиуласа и творчески перерабатывает на свой лад понятие соборной личности [catholic person], или церковной ипостаси. У обоих богословов оно отражает состояние, которое человек должен достигнуть в Церкви, а значит больше относится к сотериологии. В экклезиологическом контексте, как для Вольфа, так и для Зизиуласа, важно формирование церковной личности в Евхаристии, в которой «мы, преломляя хлеб, распределяем не только Тело распятого и воскресшего Господа, но и многочисленное тело Церкви», а значит «каждый проникает в само бытие каждого»⁹⁵⁴. Вольф развивает эту нехарактерную для спиритуалистского протестантизма тему потому, что интернализация членов общины наглядно иллюстрирует перихорезис Лиц Троицы.

Можно считать общей предпосылку: «для соборной личности нужна соборная община»⁹⁵⁵. Однако на вопрос «что такое соборная община?» оба богослова отвечают по-разному. Для Вольфа таким критерием является рассмотренная нами выше⁹⁵⁶ открытость по отношению к другим церквам: «соборная личность обязана быть евангельской личностью... евангельской личности нужна экуменическая община»⁹⁵⁷. Зизиулас видит соборность общины, следуя традиционному православному учению, в том, что она «возвышается не только над социальными, но и природными разделениями, как это будет иметь место в Царствии Божиим»⁹⁵⁸.

⁹⁵³ Au. Op. cit. P. 102–105. Sheldrake Ph. Spaces for the Sacred: Place, Memory, and Identity. Baltimore, 2001.

⁹⁵⁴ Volf. Exclusion and Embrace... P. 129.

⁹⁵⁵ Idem. A Vision of Embrace: Theological Perspective on Cultural Identity and Conflict // Ecumenical Review. 1995. Vol. 47. P. 198.

⁹⁵⁶ См. 1.3, 1.4, 3.3.2, 3.4.6.

⁹⁵⁷ Volf. A Vision of Embrace... P. 199.

⁹⁵⁸ Zizioulas. Being as Communion... P. 152.

Зададимся вопросом: как разница в понимании соборности должна влиять на разницу в воспитании соборной личности в её стремлении к «принятию» иного, а не исключению? Вольф прямо не говорит, как диалектика дистанцирования от своей культуры и одновременно принадлежности к ней будет работать, если её распространить на конфессиональную принадлежность, как того требует его критерий церкви. Не послужит ли равноправие конфессий оправданием права евангельской личности на еретический выбор? По аналогии с культурой «осуждение как монохромного характера собственной» конфессии, «так и зла во всех других»⁹⁵⁹ конфессиях может одновременно иметь смысл в экуменическом, но не православном богословии, которое подразумевает принятие всего спектра православного учения, единство Священного Предания (Иуд. 1:3) со всем его видимым выражением.

Итак, в качестве одного из культурных течений, которому должна противостоять Евхаристия в её преобразовании общества, Ау рассматривает иерархичность и стратификацию общества. По её мнению, Евхаристия должна вводить эгалитаризм, который под воздействием противных тенденций исчез в раннем христианстве после IV в. и возвращается только со второй половины XX в. Как Вольф, под влиянием теологии освобождения⁹⁶⁰, так и Ау, и отчасти Говорун рассматривают иерархию в Церкви и монархию в обществе как нечто нераздельное друг с другом и одновременно угнетающее. В таком случае предложение модели эгалитарной экклезиологии в их стремлении построить лучшее общество объяснимо. Однако будет ли верно следовать в данном вопросе политологическим и подобным предпосылкам, касающимся, например, неэффективности монархии? На наш взгляд, было бы неверно объяснять все находящиеся в святоотеческих творениях указания на иерархию обстоятельствами того времени. Здесь потребуется провести не просто обзорное историческое исследование, подобное «Строительным лесам Церкви», а более

⁹⁵⁹ Volf. A Vision of Embrace... P. 199.

⁹⁶⁰ Bidwell. Op. cit. P. 50.

патристическое исследование во все времена и повсеместно передаваемого большинством учения, что выходит за рамки данной работы.

4.6. Вывод

Поднимаемые во вторичных трудах полемические темы можно скомпоновать по следующим группам: во-первых, это то, каким образом уникальные отношения Отца и Сына могут дать в Церкви уникальные личности. Рассмотреть богословие инаковости святых для решения этого вопроса предлагает митр. Пантелеимон Мануссакис. Д. Фарроу и А. Шишков также обращаются к этой проблеме. К этой теме с позиции эсхатологии также обращается Вонг. Во-вторых, взаимоотношения между субъектами Христа и Церкви, связанные с понятием Церкви как Тела Христова. Евангелисты, например, Ф. Л. Шульц, развивают восприятие этого выражения как метафоры. У православных, в частности у архим. Кирилла (Говоруна), взаимоотношения Христа и Церкви в представлении Зизиуласа вызывают, как у Вольфа, вопросы с точки зрения учения об ипостасном единстве. В-третьих, критика Вольфа поляризации в локальной общине стала толчком для развития эгалитарной экклесиологии не только у евангелистов, но даже среди православных (Говорун). Наконец, реакцию протестантского сообщества на предложение Вольфа творчески перенять у православных и католиков понятие общения (*κοινωνία*) отражают Лазич (с критически отрицательной стороны) и Йик-Пуи Ау (с положительной стороны).

Наиболее объёмная оценка полемики даётся у К. Бидвела, посвятившего ей отдельную главу своей монографии. Свои критические в отношении и Вольфа и Зизиуласа комментарии к их полемике высказали католические богословы Р. дель Колле, кардинал Даллес и Джессон. Они замечают, что Зизиулас и Вольф впадают в противоположные крайности в равновесии «уже — ещё нет»: у Зизиуласа нет

измерения возвращения в мир конгрегации после Евхаристии, а у Вольфа с его футуристической эсхатологии любое сакраментальное предвкушение эфемерно.

Во вторичных источниках полемика получает оценку также по другим поводам: проблематичность становления личности в Церкви в связи с недостатком систематизации у митр. Иоанна (С. Бортник); недостаток роли веры в экклезиологии Зизиуласа и возможность его корректировки (Д. Джулеа). Жесткое требование епископального церковного устройства стараются сгладить Вонг и Хилл. Проблематичным для эмергентных церквей остаётся вопрос некогнитивного Евхаристического причастия Истины.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Оценка полемики Мирослава Вольфа и митр. Иоанна (Зизиуласа) вызывает сложности в связи с новизной того концептуального поля, на котором она разворачивается. С одной стороны, очевидно экуменическое стремление отыскать «ключ, с которым можно было бы, основываясь на общей вере в Бога как Святую Троицу, богословски подходить почти к каждому экуменическому вопросу»⁹⁶¹. Это сопряжено с особенностью экуменической повестки конца XX в. и развитием понятия общения⁹⁶² (*communio*), помещённого в более широкие рамки тринитарного *communio*⁹⁶³. С другой стороны, такой диалог ставит их участников на зыбкую почву «философской и экзистенциалистской попытки сконструировать... странную смесь метафизики и мифологии», пользуясь выражением о. Джона Бэра⁹⁶⁴. Методология митр. Иоанна нетипична и отличается от обычного систематического изложения догматического богословия. Он ведёт «диалог с современной философией» и находит с ней «точки соприкосновения», выводя «свой персонализм из Троицы»⁹⁶⁵. По сути, она основана на определённых гипотезах: если представить, что в Троице выполняется асимметричная инаковость, то какое богословие, какая Церковь будет Ей наилучшим образом соответствовать?

Вместе с тем следует отдать должное той бескомпромиссности, с которой митр. Иоанн отстаивает такие элементы Священного Предания как необходимость забытого на Западе пневматологического аспекта в Церкви, её иерархичность, онтологическую и эсхатологическую роль Евхаристии, эксклюзивность Церкви, необходимость диа- и синхронического общения её

⁹⁶¹ Novorun. *Meta-Ecclesiology...* P. 137.

⁹⁶² Райзер К. Экуменизм в поисках нового взгляда // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / Под ред. М. Киннемон, Б. Коуп / Пер. с англ. А. Шурбелева, А. Дормана, Т. Тамаевой. М., 2002. С. 81.

⁹⁶³ Volf. *After Our Likeness...* P. v.

⁹⁶⁴ Цит. по: *The Theology of John Zizioulas...* P. 46.

⁹⁶⁵ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 229.

епископата, её единства. Митр. Иоанн исправляет ошибки экклезиологии протоп. Николая Афанасьева. При этом указать на его собственные явно не православные мнения с точки зрения систематики бывает довольно трудно, возможно, благодаря не всегда последовательному применению им программных философских принципов.

Мирослав Вольф принимает правила построения гипотез митр. Иоанна и, исходя из принципа эгалитаризма, усматриваемого им в Троице под видом перихорезиса, по-своему решает вопрос о том, какая экклезиология должна в таком случае ей соответствовать. Ответ Вольфа соответствует методологии критики Йельской постлиберальной школы, которая, предполагая ту же философскую систему оппонента, пересматривает авторов, на которые тот ссылается. Вольф отталкивается от тех же позиций, что и митр. Иоанн, однако даёт другое прочтение его источникам. Во-первых, Вольф заимствует персонализм у Гериберта Мюлена — оттуда же, откуда, по словам архим. Кирилла (Говоруна), митр. Иоанн (Зизиулас) берёт персонализм в основу своей экклезиологии⁹⁶⁶. Это проявляется в идее о корпоративной личности, представленной многими лицами. Во-вторых, Вольф повторяет предпосылку Зизиуласа о том, что в восточном богословии золотого века отсутствует обоснование единства Бога за счёт единичной божественной сущности. В-третьих, через своего учителя Юргена Мольтмана он заимствует мотив сопоставления божественного и церковного общения. Социальная программа русского космиста Николая Федорова, легшая в основу размышлений Вольфа⁹⁶⁷, в свою очередь восходит к заветам святого Сергия Радонежского: «Взирая на единство Святой Троицы, побеждать ненавистное разделение мира сего». Хотя, с одной стороны, ссылка Вольфа на перихорезис Лиц Пресвятой Троицы более соответствует Священному Преданию, чем крипто-субординатизм Зизиуласа, однако стремление увидеть в Троице образец для эгалитарной экклезиологии Свободных церквей доходит у Вольфа до отрицания единичной божественной

⁹⁶⁶ Hovorun. *Meta-Ecclesiology*. P. 133.

⁹⁶⁷ Volf M. *The Trinity Is Our Social Program // Modern Theology*. 1998. Vol. 14, No. 3. P. 403–424.

природы. Впрочем, он осознаёт, что «если бы божественные ипостаси объединялись в сообщество, как это делают обращённые христиане, — по модели, общепринятой в Свободных церквях — речь могла бы идти уже не о Троице, а о троебожии»⁹⁶⁸.

Триадологические предпосылки полемики между двумя современными богословами об отражении в Церкви единоначалия или перихорезиса в Боге можно оценить, обратившись к наследию прп. Симеона Нового Богослова, при жизни которого велись споры об отделении Сына от Отца «мыслью» или «делом». При этом оппонент святого отца «не выражает еретических взглядов, а лишь придаёт чрезмерное значение некоторым выражениям — вполне традиционным, но взятым вне исторического контекста и обсуждаемым в рационалистическом ключе». Такой рационализм прп. Симеон считает «опасным отклонением от Православия и борется с ним»⁹⁶⁹.

Критика у Мирослава Вольфа эkkлезиологии митр. Иоанна (Зизиуласа) имеет основания в протестантских эkkлезиологических идеях прошлого, послуживших формированию особенностей современного конгрегационалистского мышления. В своей монографии в основу уподобления Церкви Пресвятой Троице он кладёт традиционную отсылку к собранию во имя Христа двух или троих (Мф. 18:20), как это понимал Тертуллиан в монтанистический период⁹⁷⁰. На этот текст также опирался Кальвин, который заложил основу понимания соборности невидимой церкви как множества избранных, которые были, есть и будут собраны воедино, как было показано в первой главе нашей работы⁹⁷¹. Это понимание стало основой для реформаторской традиции Свободных Церквей, Джона Смита и самого Вольфа⁹⁷². Цвингли является предшественником Вольфа в идее включения иноверных в христианское

⁹⁶⁸ Volf. *After Our Likeness...* P. 196.

⁹⁶⁹ Иларион (Алфеев), митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 2013. С. 208.

⁹⁷⁰ Volf. *After Our Likeness...* P. 135–136.

⁹⁷¹ См. выше 1.1.

⁹⁷² Volf. *After Our Likeness...* P. 270.

единство⁹⁷³. Богословие Лютера также во многом сформировало его образ мысли⁹⁷⁴. Однако факт возникновения этих идей в III в. вне церковного единства, как это осознаёт Вольф, и их повторение с XVI в. должно было бы, во-первых, послужить сомнением в их перспективности для объединения церквей, во-вторых, поставить под сомнение саму оправданность такой вырванной из контекста аналогии Троицы и Церкви.

Вольф, являясь долголетним участником экуменического диалога с протестантской стороны с православными и католиками, стоит на позициях классической экуменической идеи, превращая её в программу эkkлезиологического протеста «Церковь — это мы», которая изменит самоидентификацию общин Свободных церквей в современном обществе⁹⁷⁵. Соборность у Вольфа окрашена характерным экуменическим признаком грядущего явления Божьего народа, предвосхищением и прообразом которого является имманентное спасение в каждой общине. Он не занимается объяснением существования разделений в христианстве, так как эkkлезиология Свободных церквей позволяет создать постконфессиональную концептуальную систему, скрыв проблему конфессий в более общем понятии локальной общины. Для такой системы не важно, как это, например, имеет место в традиционном христианстве, принадлежат ли две локальные общины одной конфессии или нет. Как и у основоположника экуменической идеи Цинцендорфа, у Вольфа «каждый исповедующий *веру во Христа* вправе прийти в Церковь и активно участвовать в её жизни»⁹⁷⁶.

Для того чтобы устранить главную помеху постконфессионализма — институт охранения конфессионального единства и единства Церкви, Вольф разрабатывает теорию открытости локальной общины, совпадающую своими

⁹⁷³ См., например его книгу Volf M. Allah: A Christian Response. NY, 2011.

⁹⁷⁴ См., например его книгу Volf M. Free of charge. Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace. Grand Rapids, 2005.

⁹⁷⁵ Volf. After Our Likeness... P. 11.

⁹⁷⁶ Курсив мой. Volf. After Our Likeness... P. 158.

предпосылками, промежуточными выводами и особенно практическими следствия с теорией ветвей Уильяма Палмера. Они оба исходят из заданности принципа территориальности в условиях экуменической задачи. Палмер разрабатывает теорию единства между разобщёнными Западной островной и континентальной и Восточной Церквами. Вольф работает с *локальными* общинами. И Палмер, и Вольф стараются констатировать несущественность конфессиональных разногласий. Итоговый практический вывод касается степени открытости церквей, по которой преимущественно и следует судить об их христианстве: «церковь, где царит дискриминация... недостойна этого имени. Даже если бы её члены собирались во имя Христова, исповедуя веру в Него устами, от своего предполагаемого Господа они услышали бы только одно: “Я никогда не знал вас” (Мф. 7:21—23)».⁹⁷⁷ Отличительной чертой теории ветвей в форме Вольфа является её сочетание с учением о невидимой церкви, что необходимо для включения в общение Свободных церквей.

Фундаментом для критики Вольфом церковной иерархии являются социологические предпосылки марксистской теории и теологии освобождения. Для Вольфа любая иерархия является средством угнетения. Иерархию гегемонистских групп, которая господствует над группами более низкого статуса, наиболее отчётливо описывает К. Маркс, в основном, в применении к буржуазии, доминирующей за счёт контроля за капиталом над пролетариатом. Пост-докторская диссертация Вольфа, по наблюдениям Бидвела⁹⁷⁸, — это критическая теория, которая в некотором смысле является идейным продолжением его докторской диссертации «Марксистское понимание труда, богословская оценка». Тема освобождения чётко прослеживается в его богословской критике иерархических моделей, применяемых в богословии и Церкви. Также Маркс предполагал, что рабочий класс примет решение свергнуть буржуазию путём революции. Вольф надеется на основе своего эгалитарного учения о Боге

⁹⁷⁷ Volf. *After Our Likeness...* P. 158.

⁹⁷⁸ Bidwell. *Op. cit.* P. 50.

привести читателя к революционным изменениям в Церкви, таким образом сделав своё видение Троицы социальной программой⁹⁷⁹.

В данной работе была сделана попытка оценить место полемики Вольфа и Зизиуласа в контексте других случаев современной полемики и официального диалога между православными и протестантами по эклезиологическим вопросам. Как оказывается, во всех диалогах доминирует тема Церкви как общения по образу общения Лиц Пресвятой Троицы. Диалог с англиканами 2006 г. больше других повторяет проблематику полемики Зизиуласа и Вольфа, в таких аспектах как: общение Лиц Пресвятой Троицы и его отражение в церковном общении; связанный с общением персоналистский дискурс, зиждимый на различии индивида и личности; соотношение вселенской и локальных церквей; взаимопробывание верующих во Христе и Христа в верующих в Евхаристии. Таким образом, Кипрский документ (2006 г.) во многих пунктах, и главное в вопросе *κοινωνία*, проясняет полемику. Изменение области исследований Вольфа и его переход в епископальную церковь США отражают во многом совпадение эклезиологической проблематики полемики с Зизиуласом и современного течения диалога с Англиканской церковью.

Предпосылки современной полемики с Православием отчасти связаны с богословской обеспокоенностью Вольфа судьбой эклезиологии Свободных церквей на экуменической площадке. Во многом интерес к Православию обусловлен переходом одной из таких «Свободных церквей» пастора Питера Гиллквиста в Антиохийский Патриархат. Poleмика разворачивается по времени практически одновременно с критикой Вольфа (в пределах одного десятилетия). В сфере эклезиологии, хотя эти темы не являются главными в публикациях, она касается роли иерархии в Церкви (судебная власть, объединительная роль, посредническая в деле преподания Таинств). В работе мы рассмотрели варианты ответов, возникавших на данную критику. Их авторы не рассматривают, каково фундаментальное обоснование православной эклезиологии, как это имеет место

⁹⁷⁹ Volf. The Trinity Is Our Social Program...

в случае с Зизиуласом. Их ответы строятся, в основном, на критике протестантского представления об авторитете Библии над Церковью, устранении ложных представлений, возникающих при поверхностном знакомстве с Православием, используют эту возможность, чтобы полнее его раскрыть. Следует отметить, что со стороны современных православных полемистов не наблюдается апологетики того представления о Православии, какое дают труды митр. Иоанна (Зизиуласа). Это может быть связано как с тем, что заострённые полемические протестантские статьи не рассматривают их как источник по православному вероучению, так и с тем, что критические работы, направленные против митр. Иоанна (Зизиуласа), православные полемисты не считают направленными против Православия. Всё это указывает на слабый полемический потенциал работ митр. Иоанна. В отличие от остальных православных полемистов Зизиулас подходит к данному вопросу о происхождении авторитета через установление соответствия внутритроичных структур структурам церковной общины, что оказывается во многом ошибочным шагом, так как в Троице Отец не выделяется авторитетом.

Полемика между Зизиуласом и Вольфом условно проходит пять этапов. Эти этапы включают в себя критику протестантских концепций Зизиуласом в его трудах до 1996 г. Митр. Иоанн обвиняет протестантскую экклезиологию в индивидуализме, который проявляется в вопросах о невидимости церкви, особом понимании апостольского преемства, представлении о несовместимости харизмы и структуры, устранение экстатических аспектов личности, доминировании локальных церквей над универсальной. Он критикует тезис о постепенном становлении соборности и в итоге романизации древней церкви, который разделяют многие протестанты и католики. В протестантском понимании соборности он видит ошибочность её восприятия как нравственной категории, попыток её достижения гуманистическими способами путём открытости и совместности, а также сохранение разделения между духовным и материальным у протестантов в Евхаристии. Функционалистское видение рукоположения, с его

точки зрения, ложно порождает онтологию объективизации, в которой человек рассматривается как индивид.

Вольф пытается исправить обозначенный Зизиуласом протестантский индивидуализм, обращаясь к учению о Троице как модели для социума. Троица является идеальным общением любви, и любому человеческому общению присущ относительный индивидуализм. Однако вместе с тем заложен и положительный потенциал, относительная соборность, не исключая и протестантские церкви, так как в них отношение со Христом в любом случае опосредовано отношением друг с другом. Любая локальная церковь, насколько она отражает свойства эсхатологического собрания, настолько она и соборна. Так как эсхатологическое собрание ещё в действительности не существует, каждая локальная церковь может быть названа всей Церковью, если она удовлетворяет более слабому, чем у Зизиуласа, территориальному критерию: не *обязательность* включения всех христиан данной территории делает её таковой, но *открытость* к ним. Так как локальная церковь является всей Церковью, то, согласно Вольфу, она довлеет сама для совершения всех необходимых Таинств, включая рукоположение.

В результате разбора данной дискуссии нами было выделено семь направлений критики со стороны Мирослава Вольфа. Во-первых, это идея иерархии внутри Троицы, которая, по мнению Вольфа, спроецирована с позиции определённой экклезиологии и создаёт пропасть, не характерную для отношений любви. Другая идея — это отождествление самосознания Христа и Церкви и придание Церкви органического характера, буквальное понимание которого не совместимо с множественностью её участников. Третья идея — то, что в Церкви человек становится личностью, как будто личностное и социальное измерение ему не присущи изначально, причём происходит клонирование идентичных отношений Христа с Отцом. Вольф стремится показать, что даже если исходить из иерархической триадологии Зизиуласа, то разделение на клириков и мирян не является необходимым, и рукоположение может повторяться. Дифференцирующий фактор, необходимый в Троице, не нужен в и так уже

диверсифицированном человеческом обществе. Так как Евхаристия может обходиться у Зизиуласа без личного когнитивного акта сознания, существенного, однако, в исповедании Вольфа, то это исповедание может обходиться и без диа- и синхроничность общения с другими церквами, связанного с Евхаристией. Верность апостольской традиции не должна редуцироваться к униформизму. Несогласие Зизиуласа с относительностью соборности Вольф называет «сверхреализованной эсхатологией», не учитывающей возможность отпадения личности в грех. Критике подвергается также нестыковки переноса Зизиуласом диалектики «один — многие» на универсальный уровень.

Следует похвалить общественное равенство, к которому представляемые Вольфом церкви стремятся по образу Троицы. Однако их отказ от институтов богоуподобления: очищения, просвещения и совершенствования, — дополняет известный протестантский отказ от действительности Евхаристии. В попытке избежать подавляющий тоталитарный фактор, порождённый в западных церковных структурах властолюбивым смещением в одном лице государственной и духовной власти, они впадают в такой же грех. Они по-марксистски воспринимают церковную иерархию как порок государственного неравенства, ответственный за религиозное принуждение. В пылу политической риторики Вольф как бы не замечает, что существование церковной иерархии, следующей за иерархией небесной, не зависит от того, гонит ли её государство или одобряет.

Зизиулас даёт ответ на направленную против него критику в 1-й, 3-й и 8-й новонаписанных главах книги «Общение и инаковость». Согласно Зизиуласу, во-первых, Один в Боге (и в Церкви) нужен с точки зрения верности исповеданию рождения и исхождения «от Отца». Во-вторых, при отождествлении субъектов Христа и Церкви, единство во Христе сохраняет инаковость, как гласит орос Халкидонского Собора. В-третьих, инаковость сохраняется при единении в личности Сына, которая и является источником уникальности в Церкви.

В ответной критике Вольфа Зизиулас исходит из одинакового приоритета локальной и универсальной церкви. В экклезиологии Вольфа, утверждающей

приоритет локальной церкви, устранён институт единства и, как следствие, многообразия и, таким образом, нарушен принцип инаковости, который сводится к простому функционализму. Его эгалитаризм, отрицающий каппадокийское учение о причинности, невысок и недостаточно побуждает к покаянию, ему присущ чуждый триумфализм. В этой модели нет разрешения вопроса единственности Церкви в видимой её форме. Вольф рассматривает в экклезиологии икономию Святого Духа, а не Христа, Который единый от Святой Троицы воплотился, а значит, его синтез истории и эсхатологии оказывается недействительным и по-антихристиански разотождествляет исторического Иисуса и обещанного Мессию. Переназначаемость сана превращает священнослужителя в знак, лишённый онтологического содержания, а служение Церкви — всякого мистического содержания.

В своём ответе митр. Иоанн не касается всех вызванных возражений, но и предложенные им контраргументы обладают рядом недостатков. В новой главе развивает Зизиулас свою давнюю идею о том, что из святоотеческого понятия «монархия Отца», «порядок» и «большой» следует, что «тринитарная модель включает в себя *таксис*, иерархию»⁹⁸⁰. Зизиулас неявно признаёт, что такое употребление термина «иерархия» не застраховано от неточности, однако передаёт смысл аналогии: «кто-то может сказать, что, называя эти отношения иерархическими, мы неверно пользуемся термином, однако термины означают то, что диктует источник, из которого они почерпнуты». То, что Зизиулас здесь хочет донести — «в текстах об “иерархиях” Ареопагитик... предпринята попытка представить евхаристический опыт церкви как реальность», в которой лица участвуют в асимметрических онтологических отношениях дателя и получателя⁹⁸¹. На наш взгляд, именно «асимметрия» будет более точным свойством, которое передаёт здесь аналогию, а не «иерархия», относящаяся в Ареопагитиках к богоуподоблению сотворённых существ: очищению, просвещению и совершенствованию. Сама же Троица во всём этом не нуждается:

⁹⁸⁰ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 188.

⁹⁸¹ Там же. С. 188.

Освящающему не нужно очищение, Светодавцу не нужно просвещение, Усовершенствующему не нужно совершенствоваться. Кроме того, в отличие от Лиц Троицы, церковная иерархия различается учительной, тайносовершительной и судебной властью.

Именно здесь лежит ключ к разрешению проблемы критики, которая воспринимает в исключительно подчинительном субординатистском смысле монархию Отца, представляемую Зизиуласом в триадологии. Именно такое впечатление складывается, например, у А. Торранса⁹⁸², порождаемое мнимым противоречием между отцами-каппадокийцами и отцами-александрийцами. Положение обостряется, когда Зизиулас на противоречие отвечает противоречием: «в Троице есть порядок, или τάξις, поскольку Отец *всегда*⁹⁸³ первый, Сын второй, а Дух третий во всех библейских и святоотеческих текстах, где говорится о Святой Троице»⁹⁸⁴. И в то же время как митрополит Пергамский Зизиулас за каждой Евхаристией произносит: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и причастие Святаго Духа, буди со всеми вами» (2 Кор. 13:13), где второе Лицо ставит первым по порядку, а первое — вторым.

В довершение всего термин «монархия» крепко ассоциируется с государственной формой правления. Следовало бы разъяснить, что, как богословское понятие «иерархия» не применимо к внутритроичной нетварной жизни, так и понятие «единоначалие» в богословском смысле не применимо к творению, не имеющему причины, источника, существования в себе самом. С последним утверждением согласен Зизиулас⁹⁸⁵.

Тем более к церковному иерарху не применимо понятие «отец-монарх». Даже римо-католические исследователи Зизиуласса, которые не против

⁹⁸² Jiang T. A critical study on Zizioulas' ontology of personhood. Hong Kong, 2014. P. 76-78.

⁹⁸³ Курсив в оригинале.

⁹⁸⁴ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 176.

⁹⁸⁵ Там же. С.185. «Личности никогда не являются самосуществующими или самообъяснимыми, но в некотором смысле “опричинены” неким “иным”, “даятелем”, который онтологически “предшествует” им и в этом смысле является “большим”, чем получатель».

употребления «монарх» по отношению к примасу, указывают на проблематичность этой аналогии, когда, традиционно, каждый епископ за Евхаристией — это образ Христа, возносящего от нашего имени жертву Богу-Отцу, а не Самого Бога-Отца⁹⁸⁶.

Некорректное использование Зизиуласом понятия «иерархия» влечёт за собой возможность злоупотребления, которой пользуется Вольф. Его утверждение заключается в том, что, так как внутритроичная «иерархия» не отличается авторитетом, с чем все согласны, так не должна отличаться и иерархия церковная. Таким образом эклезиология Вольфа с нивелированной иерархией становится в глазах критиков, в том числе православных, наиболее правдоподобной. Вольф пользуется той же аналогией, что и Зизиулас, доводя её до логического конца. Ошибка, допущенная Зизиуласом, обрекает на провал попытку отмежеваться от римо-католицизма и донести необходимость образа православной иерархии.

На уровне поместных церквей Зизиулас не до конца проводит аналогию с асимметрией внутритроичных отношений. Первая Церковь-Мать всех Поместных Церквей — это Церковь Иерусалимская. Этой Поместной Церкви соответствует епископ, если следовать принципу «одна Церковь — один епископ» («Ангел Церкви», следуя выражения книги Откровения). Протоцерковь в Сионской горнице стала причиной, «конституировала» бытие и инаковость остальных. Если в этой аналогии ставить какую-либо иную первой, например, Константинопольскую, то здесь получается замена онтологических отношений функциональными. Условным будет любое такое первенство, в том числе и по диптиху, отдававшееся в разное время разным Церквам. В то же время первой в причинном смысле всегда оставалась одна Иерусалимская Церковь.

И в этом пункте мы видим, как митр. Иоанн (Зизиулас), отдавая предпочтение первенству по диптиху Константинопольского Патриарха, на

⁹⁸⁶ McHardy D. Eucharist, Ministry and Authority in the Ecclesiology of John Zizioulas. Edinburgh, 1996. P. 402.

практике оказывается на стороне критикуемых функционалистов-протестантов, забывающих об онтологическом порядке. Именно «в смысле единства воли и согласия мысли, то есть в старом нравственном или функциональном смысле» термина «монархия», когда «единоначалие противопоставляется безначалию и многоначалию, и ударение делается на порядке в противоположность беспорядку и единстве воли и т. д.»⁹⁸⁷ Следует доподлинно выяснить, не лишается ли от этого служение церкви всякого мистического содержания? Не превращается ли священнослужитель в таком случае в знак, лишённый онтологического содержания?⁹⁸⁸ Во всяком случае, сводится к нулю критика в этом направлении протестантского функционализма.

По нашему предположению, следуя предложенной Шмеманом аналогии Троицы и жизни локальных Церквей⁹⁸⁹, Зизиулас сделал вывод об аналогии порядка Лиц Пресвятой Троицы и юрисдикционной иерархии священства, не изменив исходной мысли по сути. По аналогии с иерархией юрисдикций Зизиулас усмотрел иерархию внутритроичную, хотя до этого шла речь о порядке (τάξις) Лиц в Троице. После этого Зизиулас распространил эту аналогию на священную иерархию. Несоответствие православной традиции способа обоснования церковной иерархии свидетельствует об ошибке в триадологии. Иерархия нераздельно связана с очищением, просвещением и совершенствованием, имеет отношение к передаче по чину «осияний» благодати и не имеет отношения к конституированию бытия и отношениям Отец-Сын, Отец-Святой Дух. Её

⁹⁸⁷ Зизиулас. Общение и инаковость... С. 169-170.

⁹⁸⁸ Там же. С. 389.

⁹⁸⁹ «К Церкви, действительно, можно по аналогии применить триадологическое богословие. Как Три Ипостаси в Пресвятой Троице не делят Божественной Природы, но каждая из Них целостно и неделимо обладает и живет Ею, так и природа Церкви — Тела Христова — не делится во множественности Церквей. Но, как и Божественные Лица имеют “счисление”, по выражению св. Василия Великого, так “счисляются” и Церкви, и среди них есть *иерархия*. И в этой иерархии есть *первая* Церковь и первенствующий епископ. Иерархия не умаляет, не “субординирует” Церкви одну другой, но вся цель, все назначение её в том, чтобы каждая Церковь жила всеми и все каждой, ибо эта жизнь в каждой и каждой во всех и есть тайна Тела Христова, “полноты, наполняющей все во всем”». Шмеман А., прот. О понятии первенства в православной экклезиологии // Вестник русского студенческого христианского движения. — 1961. — № 62—63. — С. 58.

обоснование внутритроичными отношениями может привести к внутритроичному субординатизму, что не вяжется с содержанием Божественного откровения, и исторически осталось за пределами Православия. Об этом замечал в полемике против Шмемана иером. Софроний Сахаров⁹⁹⁰. Более того, иерархия в Троице ставит в подчинённое положение не только Святого Духа (то, что было неизменным аргументом против *Filioque*), но и Сына.

В пророческой статье, предрекающей развитие константинопольского неопапизма, иером. Софроний (Сахаров), опираясь на 34 апостольское правило видит образ Троицы в Церкви в её свойствах соборности и автокефальности⁹⁹¹. Отрицая всякий субординатизм и иерархию в Троице, он утверждает равнодостоинство Поместных Церквей по образу равнодостоинства Божественных Лиц. При этом у него нет отрицания принципа исторического материнства и монархии Отца, — «асимметрии», как указывает Зизиулас. Но выводить из этого иерархию — означает отступать от православной триадологии и экклезиологии.

В ходе проверки гипотезы об адекватности представлений, верности истолкования и убедительности аргументации полемиста с православной стороны было выявлено их несоответствие ожиданиям. Из семи полемических тем митр. Иоанн (Зизиулас) отвечает только по трём. Но и эти ответы не полны (что касается вопроса о «духовном клонировании») и обладают внутренним противоречием (касательно противопоставления Божественных свойств свободы и беспричинности, применение Халкидонского ороса к ипостасям). Митр. Иоанн в качестве источников выбирает античных философов и отцов-каппадокийцев, при этом критикует святоотеческое наследие блаж. Августина, создавая «дихотомию» в богословии. Контраргументы приводятся отчасти в силу предыдущих работ, отчасти на основе экуменических ценностей общения,

⁹⁹⁰ Софроний (Сахаров), иером. Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная триадология как основа православной экклезиологии) // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 2-3. С. 8-32.

⁹⁹¹ Там же. С. 31, 32.

уникальности, преобладания онтологии отношений над функционализмом, эсхатологических переживаний и отражения Троицы в общине. При пристальном взгляде они оказываются скомпрометированы введением иерархии в Троицу, искажением богословия каппадокийцев и крайним персонализмом. Более того, контраргументы не учитывают все основополагающие богословские идеи Вольфа как оппонента.

Перспективы исследования

На сегодняшний день не существует обстоятельного ответа с православной стороны на критику Мирослава Вольфа и его авторскую экклезиологию. Православные критики при рассмотрении его полемики с митр. Иоанном (Зизиуласом), в основном, предпочитают упоминать те моменты, в которых они соглашались с критикой Вольфа. В перспективе создания такого критического ответа мы подведём итог по уже имеющимся замечаниям.

Правомерно ли ставит под сомнение предлагаемую Зизиуласом модель Вольф, если в его собственной триадологии и экклезиологии наблюдаются свои существенные пороки? Не будет ли ошибкой сравнивать несопоставимые вещи, тем более, если, как мы показали, Вольф критикует модель Зизиуласса, в главном, не из-за несоответствия последней древнему Преданию, а по другим причинам? Рассмотрение предложенных вопросов поможет положить начало двум направлениям ответной православной критики. Во-первых, это критика самой претензии на сопоставление двух аналогий на основе сомнительных критериальных принципов эгалитаризма. Во-вторых, если говорить по существу, то отрицание церковной иерархии коренится в избирательном подходе Вольфа к христианским источникам, в которых учение об иерархии содержится наравне с учением о перихорезисе.

Некоторую неясность терминологии, неудовлетворительность систематизации и ошибки описания стремятся помочь исправить в богословии Зизиуласса С. Бортник, Д. Джулеа, А. Шишков, митр. Пантелеимон (Мануссакис).

Основная масса усилий направлена на разрешение вопроса о становлении личности в Церкви⁹⁹², которое, как можно согласиться с Вольфом, выглядит в евхаристической экклезиологии Зизиуласа, как потеря конкретности. И здесь в первую очередь следует упомянуть ответную монографию «Общение и инаковость», посвящённую вопросу уникальности в общении, в которой наблюдается некоторое продвижение в богословском анализе аскетики в онтологии⁹⁹³. Д. Джулеа замечает тенденцию в «Лекциях по христианской догматике» у Зизиуласа актуализировать роль субъективной веры и включить в рассмотрение Евхаристии иные, не «тотализирующие» ракурсы.

Митр. Пантелеимон (Мануссакис), ученик митр. Иоанна, как кажется, больше всего продвинулся в выражении определённого аспекта становления личности в Церкви, а именно сохранения конкретности в святости. Он не отказывается от идеи обоснования первичной онтологичности личности, но делает это исходя из антропологических посылок. Его философское обоснование конкретности иллюстрировано принципом эпифании в иконе, отличном от обоготворения идола: «Его взгляд обращён к нам прежде, чем мы обратим внимание на Него»⁹⁹⁴, что напоминает нам известный принцип «не вы Меня избрали, но Я вас избрал» (Ин. 15:16). Он предлагает рассматривать сохраняющуюся конкретность святых как конкретность Христа, преломлённую в исторической призме. Таким образом, предположительно, снимается вопрос Вольфа: если в Церкви личность перестаёт быть индивидом, вступая в Евхаристии в те же отношения, что и Христос с Отцом, то как может сохраняться её конкретность, частность, неповторимая особенность?

Впрочем, при разрешении данного вопроса сам аргумент Мануссакиса будет ещё слишком далёк от критики позиции Вольфа. Можно было бы развивать

⁹⁹² См., например, работу Skira J.Z. *Christ, The Spirit And The Church in Modern Orthodox Theology: a Comparison of Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis and John Zizioulas*. Toronto, 1998. P. 147-170.

⁹⁹³ Lysack A. M. *The Ascetic And Eucharistic Dimensions Of Orthodox Spirituality*. Metropolitan John Zizioulas and the Debate in Contemporary Orthodox Theology. Sherbrooke, 2016. P. 182-184.

⁹⁹⁴ Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. К, 2014. С. 56.

его в направлении учения об усыновлении во Христе, об относительном усвоении Христом нашего лица в экклезиологическом контексте. Однако для подтверждения персоналистского принципа, на котором строится аргумент, как минимум еще требуется учесть следующее. Во-первых, в то время как внешние философы различали ἄτομον и πρόσωπον (индивид и лицо), как указывает их антонимичность Мануссакиса⁹⁹⁵, «святые отцы, отказавшись от бесполезных словопрений... единичное называли индивидом, и лицом, и ипостасью»⁹⁹⁶. Во-вторых, если личность возникает лишь в Церкви, ещё требуется показать, что вне Церкви данное лицо находилась вне какого-либо общения, в том числе с Богом, то есть было лишено личных свойств. Разработки Мануссакиса достаточно независимы, и в них мы не находим таких идей Зизиуласа как отождествление субъекта Христа и Церкви и отсутствие индивидуального в личностном. Представляется перспективным использование интуиций Мануссакиса при переформулировке персоналистской базы экклезиологии Зизиуласа.

Архим. Кирилл (Говорун) стоит особняком в ряду православных критиков, так как фактически становится на крайнюю протестантскую позицию эгалитаризма Юргена Мольтмана, подводя под данный взгляд схожую трактовку церковной истории. Он считает, что Вольф ближе к православной экклезиологии, так как иерархия — позднейшее наслоение на древнехристианское равенство в общине, в которой слова «епископ», «пресвитер», «диакон» выступали как прилагательные. Иерархия появилась, когда в христианское учение через Ареопагитский корпус были внесены неоплатонические понятия Прокла⁹⁹⁷.

⁹⁹⁵ Мануссакис. Указ. соч. С. 62.

⁹⁹⁶ Joannes Damascenus. *Dialectica*. 30.

⁹⁹⁷ К теме нашего исследования не относится выяснение того, так ли это, или, скорее, произошло заимствование Прокломом у христиан. Традиция признания датировки и авторства за сщмч. Дионисием Ареопагитом пребывала бесспорной в течение большей части времени. Сомнения распространялись в новое время из протестантской среды не в связи с получением до сих пор неизвестных свидетельств из исторического прошлого, а в результате применения научных методов, открытых для критики и постепенно устаревающих. Среди наших современников до сих пор имеются те, кто не сомневается в авторстве св. Дионисия, например, филолог профессор Г.

В его оценке полемики мы не находим ни одного критического замечания в отношении экклезиологии Вольфа. Исключением можно считать его замечание по поводу попытки Вольфа «наладить мост» и конструктивно позаимствовать у Зизиуласа как православного богослова идею *κοινωνία*. Говорун считает, что в случае с Зизиуласом *κοινωνία* и евхаристическая экклезиология являются лишь инструментами развития теории, которая, по сути, является персонализмом Герберта Мюлена⁹⁹⁸. Иницируя осмысление постструктуралистской тенденции в православном контексте, Говорун предлагает собственную, более привлекательную для протестантов экклезиологию, которая, однако, ещё потребует своей православной оценки. По нашему мнению, она не соответствует догматическому учению и истории Православной Церкви⁹⁹⁹, и к ней также можно отнести замечание критика Вольфа Бидвела о том, что эгалитарная экклезиология обусловлена культурно. До сих пор мы нигде не встречали в Священном Предании тезиса об эгалитаризме как о пути решения пастырских задач. Наоборот, с появлением протестантизма, документально все больше и больше подтверждалось значение иерархии в Православии. Также мы нигде не находим представления о заимствовании прототипа для церковной структуры из учения о Боге.

Рассматривая тему в метаэкклезиологической плоскости Говоруна, следует задаться вопросом: отражают ли построения Ареопагита (и до некоторой степени неоплатоника Прокла) подлинный религиозный опыт¹⁰⁰⁰ или нет? Какая экклезиология — эгалитарная или иерархическая — точнее соответствует любому, не только христианскому, но и ветхозаветному иудейскому, и даже

М. Прохоров. Мы придерживаемся того же мнения, хотя решение вопроса об определении авторства святоотеческого текста не влияет на результаты нашего исследования.

⁹⁹⁸ Novorun С. *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*. NY, 2015. P. 133.

⁹⁹⁹ «В соответствии с основными экклезиологическими догматами члены Церкви разделяются на 2 основных разряда... Иерархическое священство - богоустановленный институт. С самого начала Церковь знает 3 степени священной иерархии: епископскую, пресвитерскую и диаконскую». Цыпин, Вл., прот. Иерархия // Православная энциклопедия. — 2009. — № 21. — С. 247–250.

¹⁰⁰⁰ А именно этапы очищения, просвещения и совершенствования существующие в религиях, собственно, составляющие иерархию.

языческому религиозному опыту с их посвящениями на более высокие степени ангельских (или демонических) иерархий? Представляется перспективным исследовать, почему протестанты отвергают эту известную невидимую взаимосвязь, существующую между религиозной организацией на земле и структурой ангельского мира. В таком ракурсе применение выводов теологии освобождения к церковной иерархии ничем не будет отличаться от бунта Корея, Дафана и Авирона со своими сторонниками против Моисея¹⁰⁰¹.

С апологетической точки зрения кажется перспективным дать оценку рецепции эгалитарной экклезиологии Вольфа в трудах архим. Кирилла (Говоруна). В своих публикациях он преследует цель отделить церковные структуры от «неизменного ядра», «природы Церкви», используя идею постструктурализма объявить их симулякром, лишить онтологического статуса. Отчасти к этой задаче обращается А. В. Шишков в своей рецензии¹⁰⁰², показывая противоречивость самого подхода¹⁰⁰³, однако в связи с перенесением полемики на православную почву, ей следует уделить большее внимание.

Наименее перспективным представляется ответить на вопрос, почему так, а не иначе, установлены символы, Таинства и иерархия, путём указания более высокого определяющего принципа или категории, «ключа», который можно использовать для экуменического диалога, как это делает Зизиулас с понятием «общения».

Рекомендации

Предлагается использовать истолковательное преимущество Ареопагитик в сложившейся проблеме непонимания протестантами понятия «монархии» Отца.

¹⁰⁰¹ Сурпrien de Carthage. L'unité de l'Église. 18.

¹⁰⁰² Шишков А. В. В поисках новой экклезиологической парадигмы (рец. На кн.: Novorun Cyril. Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2015; Novorun Cyril. Scaffolds of the Church: Towards Post-Structural Ecclesiology. Eugene, OR: Cascade Books, 2017) // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. С. 268–274.

¹⁰⁰³ Там же. С. 272-273.

При сохранении смысла самого ипостасного свойства вместо «единоначалия»¹⁰⁰⁴ свт. Григория Богослова видится целесообразным вместо него употребление не использовавшегося в полемике термина «Источника сверхсущественной божественности»¹⁰⁰⁵.

Отражение троичных ипостасных свойств в Церкви предлагается видеть не в её иерархии, а в том, каким образом имена отечества, сыновства и исхождения переданы нам от блаженного Божества (Еф. 3:14-15). Примером того является первая после грехопадения община, которая начала призывать имя Господа Бога (Быт. 5:26). «Адам, который – не рожден, ибо он – создание Божие, и Сиф, который – рожден, ибо он – сын Адама, и Ева, которая вышла из ребра Адамова»¹⁰⁰⁶. Ипостасные свойства Пресвятой Троицы можно видеть в асимметричных отношениях диа- и син-хронического церковного общения, преемствующего первобытному. Например, свойство отцовства может отражаться в передаче духовного преемства (как от Адама к потомкам), сыновства — в принятии его следующим поколением (как Сифом от Адама) в пределах одной и той же местной общины, а свойство исхождения (как Евы от ребра Адама) — в преемственности в пределах новой поместной общины (кириархальные отношения).

На наш взгляд, в ходе полемики православной стороне, с учётом всех преимуществ и всеобъемлемости ответной новой богословской системы, необходимо внести корректировку, касающуюся методологии. Если учесть, что характер гипотез (пользуясь терминами сщмч. Иринея, «предположений»), поставляемых в самую основу богословской рефлексии, должен носить богооткровенный характер, то неверным представляется путь построений на основе набора концептуальных принципов и неverified образом устанавливаемых между ними взаимосвязей. Нельзя в целях уврачевания

¹⁰⁰⁴ Grégoire de Nazianze. Discours 29.2.

¹⁰⁰⁵ Denys l'Aréopagite. Les Noms divins. II.5, 7.

¹⁰⁰⁶ Joannes Damascenus. Expositio fidei. I. 8.

множества дихотомий в западном богословии создавать новую дихотомию, представляя святых отцов как воюющих на два лагеря (каппадокийское и августиново богословие).

Придание традиционным выражениям каппадокийского богословия несвойственного им особого значения вне исторического контекста в абсолютизирующем ключе может не соответствовать Священному Преданию. В частности, весьма широкий термин *κοινωνία* в патристических текстах встречается в применении к общению по естеству, действиям, в славословии, в речениях, наименованиях и пр., а значит, не может сам по себе быть конечным онтологическим понятием. Он не является одним из Божественных имён в ущерб другим именам, таким как святость, и всему, что связано с несообщаемостью Бога. Невозможно абсолютизировать одно понятие и сводить к нему несводимого Бога. В Церкви проявляется не только Божественное общение, но и, в случае отсечения нераскаянных грешников, Божья неприступность. Если же говорить об Ипостаси, или Лице Духа общения, то не она даётся и принимается, а общая благодать всей Троицы.

Наконец, персоналистский тезис о преодолении личностью индивидуальности влечёт за собой приоритет евхаристической общины над индивидуальным когнитивным актом передачи веры. В глазах оппонентов это компрометирует православную позицию по диа- и синхроническому апостольскому общению, опосредованному рукоположением, совершаемому за Литургией. В Церкви преодолевается раздробленность человеческой природы, а не индивидуальность каждой человеческой ипостаси.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Сокращения в ссылках на Священное Писание и святоотеческую литературу оформлены согласно принятой в научной традиции системе, отражённой, например, в Православной энциклопедии.

БИБЛИОГРАФИЯ

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Доклад Синода о дозволении братьям гернгутерам селиться в России. 22 декабря 1763 г. // Русская старина, 1878. Т. 23. С. 712–713.
2. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. - М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 799–832.
3. Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4361154.html>.
4. «Торонтская декларация» 1950 года [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.ortho-hetero.ru/index.php/doc-ecum/51>.
5. *Athanase d'Alexandrie. Traités I-III contre les ariens* // SC 599.
6. *Der authentische Text der Leipziger Disputation, 1519: aus bisher unbenutzten Quellen* / Hrsg. O. Seitz. B., 1903.
7. *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* // SC 17.
8. *Biblia latina. Vol. 2. Mainz, 1455.*
9. *Calvin I. Institutio christianae religionis* // CO. Vol. 4. Brunsvic, 1866.

10. The Confession of Faith of the Assembly of Divines at Westminster / Ed. S.W. Carruthers. London, 1946. P. 20.
11. *Cyprien de Carthage*. L'unité de l'Église // SC 500.
12. *Denys l'Aréopagite (Ps.-)*. Les Noms divins (I-IV) // SC 578.
13. *Grégoire de Nazianze*. Discours 27-31 // SC 250.
14. *Hilaire de Poitiers*. La Trinité // SC 448.
15. *Irénée de Lyon*. Contre les hérésies, Livre III, IV // SC 210, 100.
16. *Jean Damascène*. La Foi Orthodoxe // SC 540.
17. *Joannes Damascenus*. Expositio fidei // Kotter B., Hrsg. Die Schriften des Johannes von Damaskos. B.; N. Y., 1973. Bd. 12. S. 7-239.
18. *Joannes Damascenus*. Dialectica // PG 94. Col. 589–593.
19. *Luther M.* 2. Galatervorlesung (cap. 5—6) 1531 // WA 40. Hgb. 2. Weimar, 1914.
20. *Maximus Confessor*. Mystagogia // PG 91. Col. 658–718.
21. *Nicétas Stéthatos*. Opuscules et lettres // SC 81.
22. *Palmer W.* A Treatise on the Church of Christ. Vol. 1. NY, 1841.
23. *Palmer W.* Notes of a Visit to the Russian Church in the Years 1840—1841. L., 1882.
24. *Schaff P.* Creeds of Christendom. Grand Rapids, Michigan, 1977. Vol. 3.
25. *Smyth J.* The works of John Smyth / Ed. W. T. Whitley. Cambridge, 1915.
26. *Zinzendorf N.* Reden über die vier Evangelisten. Barby, 1767. Bd. 2.
27. *Zuingli H.* Christianae fidei expositio // Huldrici Zuinglii opera. Turicum, 1841. T. 4. Turicum, 1841. P. 45–78.

СПИСОК ТРУДОВ МИТР. ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА)

28. *Zizioulas J.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. NY, 1985.

29. *Zizioulas J.* Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church. NY, 2006. Рус. пер.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. М., 2012.
30. *Zizioulas J.* Les conférences épiscopales comme institution *causa nostra agitur?* // Les conférences épiscopales: Theologie, Statut canonique, avenir / Ed. H. Legrand, J. Manzanares et A. García y García. Paris, 1988. P. 499–508.
31. *Zizioulas J.* Episkope and Episkopos in the Early Church: a Brief Survey of the Evidence // Episkopé and Episkopate in Ecumenical Perspective. Faith and Order, 1980. Vol. 102. P. 30–42.
32. *Zizioulas J.* Die eucharistische Grundlage des Amtes / Red. R. Thöle und I. Friedeberg // Philoxenia. Fürth, 1986. Bd. 2. S. 66–78.
33. *Zizioulas J.* Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie // *Communio Sanctorum: Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen.* Genève, 1982. P. 141–154.
34. *Zizioulas J.* Lectures in Christian Dogmatics. London, 2008.
35. *Zizioulas J.* La Mystère de l'Église dans la Tradition Orthodoxe // *Irénikon*, 1987. Vol. 60. P. 321–335.
36. *Zizioulas J.* Ordination et communion // *Istina*, 1971. Vol. 16. P. 5–12.
37. *Zizioulas J.* Die pneumatologische Dimension der Kirche // *Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»*, 1973. Bd. 2. S. 133–147.
38. *Zizioulas J.* The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective. // *Credo in Spiritum Sanctum: Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia.* Vatican, 1983. P. 29–54.
39. *Ιωάννης (Ζηζιούλας), μητρ.* Η ενότης της εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία και τω επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήνα, 1990. Engh. transl.: *Zizioulas J.* Eucharist, Bishop, Church. Brookline, 2001.

СПИСОК ТРУДОВ МИРОСЛАВА ВОЛЬФА

40. *Volf M.* A Vision of Embrace: Theological Perspective on Cultural Identity and Conflict // *Ecumenical Review*. 1995. Vol. 47. P. 195–205.
41. *Volf M.* After Our Likeness: The Church as the Image of the Triune God. Grand Rapids-Cambridge, 1998. Рус. пер.: Вольф М. По подобию нашему. Церковь как образ Троицы. Черкассы, 2012.
42. *Volf M.* Allah: A Christian Response. NY, 2011.
43. *Volf M.* Catholicity of “Two or Three”: Free Church Reflections on the Catholicity of the Local Church // *Jurist*. 1992. No. 52. P. 525–546.
44. *Volf M.* Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation. Nashville, 1996.
45. *Volf M.* Free of Charge. Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace. Grand Rapids, 2005.
46. *Volf M.* The Trinity Is Our Social Program // *Modern Theology*. 1998. Vol. 14, No. 3. P. 403–424.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

47. *Бинцаровский Д.* Лекция 1—5. Евхаристическая эkkлeзиология [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/740/Bintsarovskiyi>.
48. *Васечко В., прот.* Сравнительное богословие. М., 2012.
49. *Иларион (Алфеев), митр.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 2013.
50. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Единство Церкви и всемирная конференция Христианства // Творения: В 3 т. — 2004. — Т. 3. — С. 495-540.

51. *Кирилл (Говорун), архим.* Община как природа Церкви // Вестник русского христианского движения, 2016. №205. С.45–64.
52. *Кирилл (Говорун), архим.* Рецензия на: Вольф Мирослав. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы. Черкассы: «Коллоквиум», 2012. 424 с. ISBN 978-966-8957-38-3 // Труды Київської духовної академії. 2013. № 18. С. 353–355.
53. Обращение Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви в связи с Всеправославным Собором [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/92468.html>.
54. *Райзер К.* Экуменизм в поисках нового взгляда // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / Под ред. М. Киннемон, Б. Коуп / Пер. с англ. А. Шурбелева, А. Дормана, Т. Тамаевой. М., 2002. С. 81–89.
55. *Ситало А.* К истокам протестантской экклесиологии: невидимая церковь, экуменизм, теория ветвей // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Религиоведение 2017. Вып. 70. С. 28–44.
56. *Ситало А.* Критика Мирославом Вольфом экклесиологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Богословский Вестник 2016. № 22–23 (Вып. 3–4). С. 298–320.
57. *Ситало А.* Обзор современной православно-протестантской полемики. Экклесиология // Богословский Вестник 2018. № 31 (Вып. 4). С. 35–62.
58. *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная триадология как основа православной экклесиологии) // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 2-3. С. 8-32.
59. *Стрижачук Ф.* Влияние тринитарного богословия на учение о Церкви // «Богословские размышления»: Спецвыпуск ОБС. Одесса, 2014. С. 105–121.
60. *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация: избранные труды по богословию и философии. СПб, 2005.
61. *Цытин Вл., прот.* Иерархия // Православная энциклопедия. — 2009. — № 21. — С. 247–250.
62. *Шафф Ф.* История Христианской Церкви. СПб., 2009. Т. 8.

63. *Шшиков А. В.* В поисках новой эkkлeзиологической парадигмы (рец. На кн.: Novorun Cyril. *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2015; Novorun Cyril. *Scaffolds of the Church: Towards Post-Structural Ecclesiology*. Eugene, OR: Cascade Books, 2017) // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. С. 268–274.
64. *Шшиков А. В.* Структура церковного управления в евхаристической эkkлeзиологии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 25–38.
65. *Шмеман А., прот.* О понятии первенства в православной эkkлeзиологии // Вестник русского студенческого христианского движения. — 1961. — № 62—63. — С. 51–65.
66. *Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. – М., 1992.
67. *Ables S.* *Method, Motivation and Trinitarian Thinking in Jürgen Moltmann*. Calgary, 2010.
68. About Credenda [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.credenda.org/index.php/About-Us/about-credenda.html>.
69. *Adam K.* *Das Wesen des Katholizismus*. Düsseldorf, 1927.
70. *Afanassieff N.* *The Church which Presides in Love // The Primacy of Peter*. London, 1963. P. 57–110.
71. *Andrews R. D., fr.* Baptists Target the Orthodox [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.orthodoxytoday.org/view/andrews-baptists-target-the-orthodox>.
72. *Schroedel J, fr.* Anti-Orthodox [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.orthodoxwiki.org/Anti-Orthodox>.
73. *Au Yik-Pui.* *The Eucharist as a Countercultural Liturgy: An Examination of the Theologies of Henri de Lubac, John Zizioulas, and Miroslav Volf*. Eugene, Oregon, 2017.

74. *Bachmann S.* Enigma Variations: The Imago Dei as the Basis for Personhood; with Special Reference to C.E. Gunton, M. Volf, and J.D. Zizioulas. London, 2001.
75. *Baillargeon G.* Perspectives Orthodoxes sur L'Église Communion: L'oeuvre de Jean Zizioulas. Paris, 1989.
76. *Barnes P.* The Non-Orthodox. The Orthodox Teaching on Christians Outside of the Church. Salisbury, MA, 1994.
77. *Barth K.* Die Kirchliche Dogmatik. Biel, 1953. Bd. 4/1. S. 763.
78. *Behr J.* Reading the Fathers Today // A Celebration of Living Theology. A Festschrift in Honour of Andrew Louth / Ed. J. A. Mihoc, L. Aldea. L., NY., 2014. P. 1–19.
79. *Bidwell K. J.* «The Church as the Image of the Trinity». A Critical Evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model. Eugene OR, 2011.
80. *Bordeianu R.* Dumitru Stniloae: An Ecumenical Ecclesiology (Ecclesiological Investigations). London, 2013.
81. *Bordeianu R.* Filled with the Trinity. The Contribution of Dumitru Staniloae's Ecclesiology to Ecumenism and Society // Journal of Eastern Christian Studies. 2010. Vol. 62 (1—2). P. 55–85.
82. *Bordeianu R.* Priesthood Natural, Universal and Ordained: Dumitru Staniloae's Communion Ecclesiology // Pro Ecclesia. 2010. Vol. XIX, No. 4. P. 405–433.
83. *Bori P. C.* L'unité de l'Eglise durant les trois premiers siècles // Revue d'histoire ecclesiastique. 1970. No. 65. P. 56–68.
84. *Bortnyk S.* Kommunion und Person. Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung. Münster, 2014.
85. *Bray G.* Gerald Bray Responds to the Biola Statement and Don Fairbairn // East-West Church Ministry Report. 2000. Vol. 8, No. 3. P. 10.
86. *Chan S.* Spiritual Theology. A Systematic Study of the Christian Life. Downers Grove, IL, 1998.

87. *Clendenin D.* Why I'm Not Orthodox. An Evangelical Explores the Ancient and Alien World of the Eastern Church // *Christianity Today*. 1997. January 6. Vol. 41, No. 1. P. 21–31.
88. *De Vries D.* The Church and the Churches: a Reformed Perspective // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1998. Vol. 43. No. 1—4. P. 573–583.
89. *Del Colle R.* Community and Trinity: the Free Church Ecclesiology of Miroslav Volf — a Catholic Response // *Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies*. 2000. No. 22. P. 303–327.
90. Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene / H. Meyer, J. Oeldemann u. a., Hg. Paderborn/Frankfurt. 1983, 1992, 2003, 2012. Bd. 1—4.
91. *Dulles A.* Review of *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, by Miroslav Volf // *First Things*. 1998. No. 87. P. 50–52.
92. *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader* / Ed. D. B. Clendenin. Grand Rapids, 1995.
93. *Fairbairn D.* Don Fairbairn Responds to the Biola Statement on Eastern Orthodoxy // *East-West Church Ministry Report*. 2000. Vol. 8, No. 3. P. 8–10.
94. *Fairbairn D.* *Eastern Orthodoxy through Western Eyes*. Louisville, 2002.
95. *Florovsky G.* *Sobornost: the Catholicity of the Church* // *The Church of God*. London, 1934. P. 53–74.
96. *Fortescue A.* *The Orthodox Eastern Church*. London, 1908.
97. *Freeman C.* Where Two or Three are Gathered: Communion Ecclesiology in the Free Church // *Perspectives in Religious Studies*. 2004. No. 31. P. 259–272.
98. *Giulea D.* Re-envisioning Communion and Truth after Volf-Zizioulas Dispute. Presentation at the 6th Symposium of Romanian Orthodox Spirituality, Trinity College at the University of Toronto, ON, 2013 // *The Faith Almanah*. Toronto, 2014 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.romarch.org/pags.php?id=4445>.

99. *Grace E.* The Conciliar Nature of the Orthodox Church: Definition and Implications. Brookline, 2000 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.edengrace.org/conciliar.html>.
100. *Guillquist P.* Becoming Orthodox: A Journey to the Ancient Christian Faith. Ben Lomond, California, 1989. Рус. пер.: Гиллквист П. Возвращение домой: От протестантизма к Православию. Духовная жизнь в Америке. М., 1996.
101. *Harper B., Metzger P. L.* Exploring Ecclesiology: an Evangelical and Ecumenical Introduction. Grand Rapids, 2009.
102. *Hierotheos (Vlachos), met.* Third Letter To The Holy Synod Of Greece Concerning The Draft Documents Prepared For The Upcoming Pan-Orthodox Council [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://orthochristian.com/91319.html>.
103. *Hill G. J. G.* Global Church: Reshaping Our Conversations, Renewing Our Mission, Revitalizing Our Churches. Downers Grove, IL, 2015.
104. *Hill G. J. G.* Missional Ecclesiology and the Ecclesiologies of Miroslav Volf, Joseph Ratzinger and John Zizioulas. Adelaide, 2009.
105. *Hill G. J. G.* Salt, Light, and a City. Ecclesiology for the Global Missional Community: Volume 1, Western Voices. — 2nd ed. — Eugene, OR, 2017.
106. *Hill G. J. G.* Salt, Light, and a City. Conformation — Ecclesiology for the Global Missional Community: Volume 2, Majority World Voices. — 2nd ed. — Eugene, OR, 2020.
107. *Нопко Th., prot.* All the Fulness of God. Essays on Orthodoxy, Ecumenism and Modern Society. NY, 1982.
108. *Нопко Th., prot.* The Orthodox Faith — Worship. NY, 1981.
109. *Hovorun C.* Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness. NY, 2015.
110. *Hovorun C.* Scaffolds of the Church. Towards Poststructural Ecclesiology. Eugene, OR, 2017.
111. The International Commission for the Anglican-Orthodox Theological Dialogue [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.anglicancommunion.org/ecumenism/ecumenical-dialogues/orthodox.aspx>.

112. *Jackisch J.* Der Geist, Christus und die Kirche: John Zizioulas, Georges Florovsky, Martin Luther und Johannes Calvin im Dialog. Heidelberg, 2003.
113. *Jackson P.* Why Isn't Clendenin Orthodox (Conclusion) // *Orthodox America*. 1997. Vol. XVII, No. 2. P. 149–150 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.roca.org/OA/150/150f.htm>.
114. *Jesson N. A.* Where Two or Three are Gathered: Miroslav Volf's Free Church Ecclesiology. Toronto, 2003.
115. *Jiang T.* A critical study on Zizioulas' ontology of personhood. Hong Kong, 2014.
116. *Jones D.* Eastern Heterodoxy // *Credenda Agenda*. 1994. Vol. 6, No. 5.
117. *Kahnis K. F. A.* Über die Principien des Protestantismus. Leipzig, 1865.
118. *Karmiris J.* Concerning the Sacraments // *Eastern Orthodox Theology: A contemporary reader* / Ed. D. B. Clendenin. Grand Rapids, 1995.
119. *Ware T.* The Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity. London, 1993.
120. *Kallistos (Ware), metr.* The Orthodox Way. NY, 1999.
121. *Kalvesmaki J.* What Evangelicals should Know about Negrut's Assessment of Eastern Orthodoxy [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.loimission.net/wp-content/uploads/2014/08/KalvesmakiJ-What-Evangelicals-should-know-about-Negruts-assessment-of-Eastern-Orthodoxy.pdf>.
122. *Kärkkäinen V.-M.* An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives. Downers Grove, IL, 2009.
123. *Kim D.* The Significance of the Trinitarian Koinonia for Contemporary Ecclesiology: The Contributions of Miroslav Volf and John Zizioulas. Toronto, 2008.
124. *Kireopoulos A.* The Dialogue with Orthodox Theology in Ecclesiology of Juergen Moltmann: Trinitarian Theology and Pneumatology as Twin Pillars of Ecclesiology. NY, 2003.
125. *Larchet J.-C.* *Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme.* Contributions aux dialogues inter orthodoxe et inter chrétien contemporains. Paris, 2011.

126. *Lazić T.* Koinonia. A Critical Analysis and Comparison of the Concept of *Koinonia* within Joseph Ratzinger's, John Zizioulas's and Miroslav Volf's Versions of "Communion Ecclesiology". Berkshire, 2008.
127. *Letham R.* Through Western Eyes: Eastern Orthodoxy: A Reformed Perspective. Geanies House, 2007.
128. *Loudovikos N.* Person Instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' Final Theological Position // *The Heythrop Journal*. 2011. Vol. 52. Iss. 4. P. 684–699.
129. Lutheran-Orthodox Joint Commission [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/lutheran-orthodox-dialogue/#_ftnref11
130. *Lysack A. M.* The Ascetic And Eucharistic Dimensions Of Orthodox Spirituality. Metropolitan John Zizioulas and the Debate in Contemporary Orthodox Theology. Sherbrooke, 2016.
131. *Manole N.* Ekklesiologische Perspektive im Dialog zwischen den orthodoxen und reformatorischen Kirchen // *Ökumenische Studien*. Münster, 2004. Bd. 31.
132. *Manoussakis J. P.* God After Metaphysics. A Theological Aesthetic. Bloomington and Indianapolis, 2007. Рус. пер.: *Мануссакис Дж. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. К, 2014.
133. *McHardy D.* Eucharist, Ministry and Authority in the Ecclesiology of John Zizioulas. Edinburgh, 1996.
134. *McPartlan P. G.* The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue. Edinburgh, 1993.
135. *Moltmann J.* In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur Trinitarischen Theologie. Gütersloh, 2010.
136. *Moltmann J.* Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München, 1980. Eng. transl.: *Moltmann J.* Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. Minneapolis, 1993.
137. *Moltmann J.* Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte. Gütersloh, 2006. Eng. transl.: *Moltmann J.* A Broad Place: An Autobiography. London, 2007.

138. *Munteanu D.* Dumitru Staniloae's Influence on Jürgen Moltmann's Trinitarian and Ecological Theology // *International Journal of Orthodox Theology*. 2015. Vol. 6, No. 4. P. 24–52.

139. *Nassif B.* Eastern Orthodoxy and Evangelicalism: The Status of an Emerging Global Dialogue // *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*. 2000. Vol. 18, No. 1. P. 51–55.

140. *Negrut P.* Searching for the True Apostolic Church: What Evangelicals Should Know about Eastern Orthodoxy // *Christian Research Journal*. 1998. Vol. 20, No. 3. P. 26–36.

141. *Negrut P.* Orthodox and Evangelicals: Cooperation or Confrontation? // *Perichoresis*. 2004. Vol. 2. Issue 2. P. 13–26.

142. *Neuner P.* Kleines Handbuch der Ökumene. Düsseldorf, 1984.

143. Orthodox Christian Information Center [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://orthodoxinfo.com>.

144. Orthodox-Reformed International dialogue: Convergences on the Doctrine of the Church (1996—2005) // *Reformed world*. 2007. Vol. 57(1), March. P. 86–101.

145. *The Oxford Handbook of Methodist Studies* / Ed. W. J. Abraham, J. E. Kirby. Oxford, 2009.

146. *Peterson B. D.* A post-Wesleyan Eucharistic Ecclesiology: the Renewal of the Church as the Body of Christ to be Doxologically Broken and Spilled out for the World. Evanston, 2009.

147. *Pilipenko E.* Einheit als sakramentales Ereignis. Überlegungen zur ökumenschen Koinonia-Vision aus der Perspektive der orthodoxen Theologie // Hg. Th. Bremer, M. Wernsmann. Ökumene — überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch (Quaestiones disputatae; 259). Freiburg im Br., 2014. S. 223–236.

148. *Reichel L.* The Early History of the Church of the United Brethren, (Unitas Fratrum) Commonly Called Moravians, in North America. Nazareth, PA, 1888.

149. *Reimer A. J.* Miroslav Volf: One of the New Theologians // *Conrad Grebel Review*. 2000. No. 18. P. 3–19.

150. *Saucy M.* Evangelicals, Catholics, and Orthodox Together: is the Church the Extension of the Incarnation? // JETS. 2000. Vol. 43, No. 2. P. 193–212.
151. *Saucy R. L., Coe J., Gomes A. W.* Task Force Report: Eastern Orthodox Teachings in Comparison with The Doctrinal Position of Biola University. LA, 1998.
152. *Sheldrake Ph.* Spaces for the Sacred: Place, Memory, and Identity. Baltimore, 2001.
153. *Skira J.Z.* Christ, The Spirit And The Church in Modern Orthodox Theology: a Comparison of Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis and John Zizioulas. Toronto, 1998.
154. *Spann M.* Witnessing to People of Eastern Orthodox Background: Turning Barriers of Belief into Bridges to Personal Faith. Alpharetta, GA, 2001.
155. *Stammer L. B.* Biola University Finishes Probe of Orthodox Faculty // Los Angeles Times. 1998, May 09. P. 28 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.latimes.com/archives/la-xpm-1998-may-09-me-47852-story.html>.
156. *Staniloae D.* Orthodox Dogmatik // Öcumenische Theologie. 1985. Bd. 1.
157. *Swanson S. A.* Higher Education: Universities Question Orthodox Conversions // Christianity Today. 1998. Vol. 42, No. 9. P. 21–23.
158. *Teigeler O.* Die Herrnhuter in Russland: Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten. Göttingen, 2006.
159. *Tilliard J.-M.* Church of Churches: The Ecclesiology of Communion. Collegeville, MN. 1992.
160. *Theodoridis A.* An Overview of Orthodoxy by Way of a Reply to Daniel Clendenin [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://orthodoxinfo.com/inquirers/clendenin_response.aspx.
161. The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / Ed. Douglas H. Knight. Hampshire, 2007.
162. *Torrance A.* Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation. Edinburgh, 1996.
163. The UnReformed Truth. A Response to the Credenda Agenda [Электронный ресурс]. — Режим доступа:

http://orthodoxinfo.com/inquirers/credenda_response.aspx.

164. *Van den Brink G.* Trinitarian Ecclesiology and the Search For Unity. A Reformed Reading of Miroslav Volf / Ed. E. Van der Borcht // *The Unity of the Church: A Theological State of the Art and Beyond*. Brill, 2009. P. 313-325.

165. *Vogt P.* Nicholas Ludwig von Zinzendorf (1700—1760) / Ed. C. Lindberg // *The Pietist Theologians. An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Padstow, 2005. P. 207–223.

166. *Wasmuth J.* Der Protestantismus und die russische Theologie: Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Ingelheim am Rhein, 2007.

167. *Webster J.* Word and Church: Essays in Church Dogmatics. London, 2006.

168. *Wettach T.* Kirche bei Zinzendorf. Leipzig, 1971.

169. *Whiteford J., Barnes P.* Miles from the Truth. A Response to "Thema: Eastern Heterodoxy" [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://orthodoxinfo.com/inquirers/thema_response.aspx.

170. *Whiteford J.* My Response to Dan Clendenin's Article "Why I'm Not Orthodox" [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://orthodoxinfo.com/inquirers/clendenin.aspx>.

171. *Williams R.* Review of Being as Communion: Studies in Personhood and the Church, by John D. Zizioulas // *Scottish Journal of Theology*. 1989. Vol. 42. P. 101–105.

172. *Wong J.Y.K.* John Zizioulas' Ecclesiology Of 'the One And The Many'. Otago, 2019.

173. *Yannaras Chr.* On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. Edinburgh, 2005.

174. *Zimmerling P.* Erneuerung der Theologie durch den älteren Pietismus / F. Lüdke, N. Schmidt, Hg. // *Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor*. Berlin, 2010.

175. *Zimmerling P.* Gott in Gemeinschaft — Zinzendorfs Trinitätslehre. Hildesheim, 2002.