



V Международная богословская конференция
Русской Православной Церкви

«ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ»

Москва, 13–16 ноября 2007

Д. М. Гззян
СФИ

ВСЕОБЩЕСВЯЩЕНСТВО ВЕРНЫХ И ЦЕРКОВНАЯ ИЕРАРХИЯ

В настоящий момент сам факт взаимосвязи священства народа Божьего и таинства поставления на служение (т. е. священства в узком, или специализированном смысле) вряд ли представляет собой ощутимую проблему. Значительные достижения православного богословия XX века придали хрестоматийный характер констатациям безусловной связанности этих двух аспектов бытия Церкви.¹ То, что и по сей день продолжает составлять отчасти экклезиологическую, отчасти сакраментальную проблему, касается скорее характера указанного соотношения.

В самом деле, само по себе признание тесной связи между всеобщим священством народа Божьего и таинством священства еще ничего не говорит о том, каким именно образом выглядит эта связь и в чем конкретно она выражается. Более того, существуют основания для того, чтобы выделить, как минимум, три типа толкования этого соотношения.

Так, вполне знакомым выглядит такое его понимание, согласно которому поставляемое священство, или иначе, церковная иерархия, занимает первенствующее положение относительно народа Божьего, в силу чего в обсуждаемом нами соотношении священству в узком смысле принадлежит безусловный примат.²

Обычно здесь считается достаточным указание на особенные полномочия епископата, в частности, обязательность его решений для остальных членов церкви, исключительную роль епископата в совершении самого таинства поставления, а также, разумеется, совершенно неоспоримое условие самого бытия церковного сообщества, которое без епископа не может существовать. Эта совокупность свойств епископского служения влечет за собой и непререкаемое указание на природу и происхождение полномочий епископа. Как правило, речь идет здесь об особенном характере власти, которой епископ наделен свыше, — так называемом *potestas clavium* (власть ключей) — особом сакральном праве отдавать распоряжения, не подлежащие суду и пересмотру лицами, которым оно адресовано, и при этом обязательные к исполнению. Нельзя не признать, что такое право, если оно в действительности существует, придает ее носителю, т.е. епископу, экстраординарное положение. Это означает, что лица, наделенные такой властью, выделяются в совершенно особую категорию внутри церковного сообщества, несоизмеримую с остальными членами церкви, поскольку при таком толковании все в церкви санкционируется только одной инстанцией — клириками, облеченными властью, в первую очередь епископатом.

Сегодня достаточно хорошо богословски установлено, что только что описанное понимание формы соотношения священства поставляемого со всеобщим священством порождает фундаментальную проблему, которая заключается в самодостаточности священноначалия и, соответственно, факультативном положении остального церковного народа. Но такое следствие выглядит неприемлемым уже с другой стороны, а именно, в рамках идеи всеобщего священства народа Божия. Ведь если «*λαός του Θεού*» — однородный по своей новозаветной природе — будет состоять из так называемой обязательной и факультативной части, то всеобщий характер его священства неминуемо будет поставлен под сомнение. Ведь по логике вещей факультативность

¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. М., 2006; Николай Афанасьев, прот. Церковь Духа Святого и др.

² «Коллегия епископов является носителем верховной и полной власти над всей Церковью», Катехизис Католической церкви, 4-е изд. С. 222

означает возможность изъятия без ущерба для содержания, но тогда необязательность мирян для церковной структуры придется распространить и на понятие всеобщего священства, которое в результате полноценно в этом случае может быть применено только к клирикам. Тем самым возникает фундаментальное экклезиологическое противоречие, с которым невозможно примириться, и которое заставляет искать иные способы богословской интерпретации заявленной проблемы.

В первую очередь естественно было бы ожидать попыток устранить факультативный статус народа и тем самым уравновесить самодостаточность епископата ради восстановления единства «*λαός του Θεού*».

В этом отношении заслуживают внимания известные канонические и богословские усилия, имевшие место в католической церкви, выразившиеся, в частности, в том, чтобы ввести в экклезиологию понятие категории членов церкви. Эта богословская инициатива должна была поспособствовать устранению факультативного характера членства мирян в церкви. Присвоение им статуса определенной категории верующих наряду с другими, например, низшими и даже высшими клириками, действительно создает такое впечатление, что миряне обретают полноправное присутствие церкви со своим кругом «прав, обязанностей и служений» и даже с правом на участие в делах управления «путем совета или рекомендаций».³

Здесь же, правда, приходится констатировать и то, что распределение членов церкви по категориям с приданием им видимой функциональной равноценности, создает новую экклезиологическую трудность: при очевидной дифференциации категорий верующих неясен способ выявления их единства. Здесь не прошла бы даже ссылка на единое евхаристическое собрание (на практике обычно не используемая), поскольку как раз исходным принципом устройства церкви объявлено основанное на иерархическом устройстве церкви пресловутое деление на категории, про которые, следовательно, должно быть еще внятно сказано, за счет чего они образуют церковное единство. Декларативно оно, конечно, заявлено, но как раз развернутого богословского обоснования не получает, поскольку экклезиологически не составляет существенного условия церковной жизни.

Поэтому отчетливо указать на особенность именно категории мирян фактически не удается, поскольку все их возможные права разделяются и другими категориями, что и означает отсутствие у laikов специфических свойств и ставит под вопрос состоятельность статуса этой группы верующих. Стоит еще сказать, что с канонической точки зрения само понятие «участие» вызывает ряд богословских трудностей, поскольку в ряде случаев не позволяет обосновывать церковный статус «участников». Так, например, пресвитериум «участвует в делах управления», однако при том, что полнота власти в пределах диоцеза принадлежит епископу, степень, а главное, формы востребованности и необходимости этого участия специально не оговорены и как следствие остаются неясными. Иначе говоря, рекомендательное участие может иметь место, а может не иметь, и, судя по положению о полноте власти, это не влияет на ход и содержание управления. Но это значит, что экклезиологически так называемые «участники» рискуют остаться факультативным звеном, а это означает сохранение той фундаментальной богословской трудности, которая отягощала первый тип возможного соотношения двух форм священства, где иерархическому священству принадлежал безусловный примат.

Стоило бы остановиться на том, что, обсуждая меру адекватности богословского истолкования взаимосвязи и взаимодействия двух типов священства, мы до сих пор невольно поверяли приемлемость модели соотношения между ними соблюдением единства и реальной всеобщности народа Божьего в его священнослужении. Это кажется естественным, поскольку как раз в идее всеобщего священства народа Божьего акцентировано качество всеохватности названного служения, которое в свою очередь исходит из самого предназначения Церкви, т.е. из самого существа Ее бытия. Церковь как единый служащий народ Божий, лишена каких бы то ни было черт самодостаточности, поскольку в этом принципиальном своем проявлении Она характеризуется исключительно тем, к чему предназначена самим Богом во Христе.

³ Codex juris canonici, Кн.2

Одновременно уместно будет напомнить и о том, что статус рукоположенного священства в пределах описанных моделей взаимоотношения практически никогда не выводился из природы Церкви как таковой, но, как правило, утверждался на историческом основании, т.е. на имевшем место прецеденте учреждения, а также на фактическом положении дел. Соображения о природе Церкви и Ее предназначении возникали как раз тогда, когда следовало преодолеть факультативный характер присутствия в ней мирян.

С другой стороны, всеобщее священство народа Божьего очень долго, практически в течение всего так называемого Константиновского периода, и даже некоторое время до его наступления, находилось отнюдь не в центре, а как раз на периферии церковного сознания, в том числе богословски оформленного, и уже в средне- и поздневизантийское время на Востоке, равно как и почти синхронно на Западе не выступало основанием для формулирования природы церковного священства. Одновременно приходится говорить уже не о примате, а о фактической монополии иерархического священства, практически вытеснившего идею священства всеобщего вместе с понятием laikов. Известный факт реабилитации категории laikов в качестве полноценной части церковного тела имел место лишь в двадцатом веке, причем преимущественно в форме богословского умозрения, плохо коррелирующего с практикой церковной жизни.

Принципиально соглашаясь поэтому с пафосом прот. Николая Афанасьева и его единомышленников, мы отдаем себе отчет, что простое воспроизводство экклезиологических выкладок о всеобщем священстве народа Божьего вряд ли позволит нам сколько-нибудь продвинуть проблему соотношения двух типов священства и что для этого требуется привязать известный круг идей о всеобщем священстве к современной проблематике практической церковной жизни. Особенную остроту придает нашей задаче и то известное обстоятельство, что, по мнению самого прот. Николая Афанасьева, отступление от принципов апостольского времени, которое как раз и характеризуется наиболее отчетливым сознанием всеобщего характера священства народа Божьего, связано не с чем иным, как с практикой церковной жизни и проистекающими из нее переменами в восприятии принципов церковного устройства.

Тем не менее методологически целесообразнее отталкиваться именно от всеобщего священства в силу как его хронологической первичности, так и вследствие того, что здесь изначально соблюдается целостность и органичность самого представления о народе Божьем, исключаящих какую бы то ни было возможность придать существованию той или иной его части факультативный характер.

Свидетельства о царственном священстве народа Божьего, который составляют все христиане, традиционно теперь уже видят в ряде красноречивых фрагментов Св. Писания: «вы род избранный, царственное священство (βασιλείου ἱεράτευμα)... некогда не народ, а ныне народ Божий (1 Пет 2. 5, 9); «и соделал нас царями и священниками (βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς) (Откр 1. 6). Это новое, царственное священство создается в себе Самом Спасителем — Христом, «Первосвященником по чину Мелхиседека», и его главное назначение — принесение жертв духовных. Здесь уже возникает особая тема, связанная с содержанием «духовных жертв», в частности, исчерпывается оно, как нередко представляется дело, Евхаристией, или уместнее более объемное толкование. Поскольку речь идет о смысле существования нового народа, создаваемого Христом как Его мистическое Тело, то очевидна прямая связь с евхаристией. Но не менее очевидно и то, что поскольку царственное священство есть не что иное, как целостный образ жизни, его никак нельзя ограничивать лишь фактом собрания. Царственное священство, как оно выглядит в апостольских писаниях, — это явление полноты Церкви, которая, следовательно, не есть только ограниченное во времени действие. С другой стороны и Евхаристия может по праву восприниматься не только и не столько как такое действие, но как тот же целостный образ жизни Церкви, как дух благодарения Отца за Его Сына, наполняющий все стороны церковного бытия.

«Христиане все вместе служат Богу не как отдельная группа; как лаики — члены народа Божьего «во Христе» — они отданы Богу, т.е. они клирики⁴, и как клирики, они все — лаики.

Итак, само явление Церкви, ознаменованное тайной Пятидесятницы, как обнаружение новой реальности взаимоотношений между Богом и его человечеством, означает, что открылась новая форма жителства верных — служение Богу, наполняющее всю жизнь и при этом распространяющееся на всех членов Его народа без остатка. Более того, справедливым оказывается и логически более строгое суждение: всякий член народа Божьего признается таковым лишь постольку, поскольку он является служащим, «приносящим духовные жертвы». Следовательно, включение в народ Божий должно расцениваться не иначе как своего рода посвящение, т.е. как акт обретения нового, до того момента отсутствующего сакрального качества, которое позволяет говорить о том, что некто не бывший членом народа стал им.

Прямо говоря, речь идет об акте посвящения в члены народа Божьего, посвящения на служение. Церковь таким образом становится собранием посвященных, которые в этом своем статусе друг от друга не отличаются. С середины двадцатого века о таинстве крещения и миропомазания предлагается говорить как о «мирянском поставлении»⁵. В «Апостольском предании» Ипполита Римского в молитве о новокрещенных среди прочего содержалось прошение: «...пошли им свою благодать, чтобы они могли Тебе служить согласно Твоей воле (*serviant secundum voluntatem Tuam*)...» Стоит отметить, что речь идет о молитве, которая произносилась при возложении рук епископа на крещаемого! Причем здесь употреблена грамматическая форма того же глагола (*servire*=*λειτουργεῖν*), что и в молитвенной формуле поставления епископа.

Известен и ряд других литургических действий, имеющих один смысл — подчеркнуть царственное и священническое достоинство крещаемого (поставляемого). Это и молитва на возложение венца, а также акт пострижения. По мнению ряда литургистов к этому же смыслу примыкает и облачение в белые одежды.

Бл. Иероним называл крещение священством лаиков, бл. Августин говорил о помазании как о поставлении.⁶ Г. Дикс считает поставлением лаиков конфирмацию⁷, тогда как И. Конгар поставлением называет крещение.⁸ Если исходить из единства крещения и миропомазания, вся эта совокупность мнений может расцениваться как единая по своему содержанию трактовка вхождения в Церковь как поставления на священнослужение, как посвящение «некогда не Божьих» в особый сан лаика — члена благодатного народа Божьего.

Трудно возражать утверждению прот. Н. Афанасьева, настаивавшего на том, что в Церкви не может быть безблагодатных членов. Естественно, что если исходить в качестве первичного из такого представления о Церкви, когда Она есть единый народ Божий, составляющий мистическое Тело Христово, всякое допущение о безблагодатном члене такого тела выглядит абсурдным.

Эта новая реальность, открывающаяся в тайне Крестной смерти и Воскресения, исполненная действием Св. Духа, есть реальность жизни как богослужения, в которой бытие человека претворяется, по словам митр. Иоанна (Зизиуласа) из натурального (биологического) в ипостасное или личностное.⁹ Последнее означает способность общения, саму жизнь как общение с Богом и его чадами, единство, которое достигается этим общением в Духе. Общение, обретаемое во Христе есть способность и потребность служения Богу и ближнему. Безблагодатность означала бы выпадение в натуральность, где правят разделение и смерть, так как там отсутствует собирающая и персонализирующая человека сила Божьего присутствия в нем. Одновременно безблагодатное

⁴ Николай Афанасьев, прот. Церковь Духа Святого. С. 15

⁵ Николай Афанасьев, прот. Служение мирян в Церкви. М., 1995. С.28

⁶ Jeronimus, Adv. Lucif., 4; Aug. In ps.26

⁷ Dix G. The Shape of Liturgy. L., P. 23, 34–35

⁸ Congar Y. Jalons pour une theologie du laicat. P., 1954. P. 181.

⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. С. 49–61

членство во Христе означало бы возможность жизни со Христом без свидетельства о Воскресении, без восприятия дара Св. Духа, без эсхатологического ожидания Христа, Грядущего во славе.

Новый народ Божий, исполненный Духа Пятидесятницы служит свидетельством о реальности победы над смертью, о реальности преодоления розни мира сего, о реальности жизни, предложенной в благоприятную жертву Богу и ближнему, о способности всякого сделать своим ближним, оказав ему милость, о наступлении последних времен и явлении Царства, где «Бог будет всяческая во всем».

Свидетельство о новом бытии имеет своим основанием только действие Духа Божьего, подающего разнообразные дары. Служение своим даром, а также ревнование о дарах больших составляют смысл пребывания в народе Божьем и знаменуют личностную ответственность за вхождение в харизматическое сообщество сынов Божиих. «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией» (1 Пет 4. 10). При этом стоит еще раз подчеркнуть, что речь идет не только о служащих своими дарами и составляющих некоторое сообщество, но в первую очередь о единстве этого сообщества, коренящемся в Едином Духе — едином источнике и подателе всех возможных даров. Всякое служение поэтому выражено лично, но одновременно оно не может быть автономным и тем более самодостаточным, поскольку в этом случае под угрозу ставится основополагающий для Церкви принцип духовного единства.

Единство даров, как и собираемость воедино плодов служения ими укоренены в самой природе Церкви, в этом выражается Ее кафоличность. Самый образ жизни Церкви ведь состоит в действительном собирании со Христом, и если в этой евангельской фразе видеть не просто яркий образ, а онтологически значимую для жизни Церкви формулу, то следовало бы признать, что именно динамика собирания в целое усилий, вдохновленных действием благодати, оказывается тем качеством, в котором народ Божий являет себя как новая харизматическая общность царственных священников.

Образ харизматического сообщества священнослужителей требует несомненного уточнения, так как представления о харизматичности, сейчас, как, впрочем, и в стародавние времена, со времен монтанизма, часто связываются с отсутствием какого бы то ни было организующего начала. Но «Бог не есть [Бог] неустройства, но мира. Так [бывает] во всех церквах у святых». (1 Кор 14. 33), и царственное священство не может восприниматься иначе, чем явление нового типа упорядоченности жизни, преодолевающей присущую натуральному бытию рассеянность и неорганизованность. Это опыт нового согласия, где поэтому и возможно собирание разнообразных даров в едином духе. В этом контексте совершенно особым образом предстает дар согласования, управления многосложной жизнью исключительно тонко и разнообразно устроенного организма, которая находит свое выражение в возрастающей сумме носителей даров, с увеличивающимся числом и качеством плодов их служений. Это совершенно незнакомый миру сему харизматический принцип совместного бытия в форме царственного священства, где правит дух согласия, общения и собирания растущего множества во все более спаянное единство. Однако этот парадоксальный принцип единства личностных служений в одном организме, со всей неотвратимой серьезностью ставит вопрос о том, за счет каких организующих усилий и средств может достигаться стабильное и при этом возрастающее согласие служений и их носителей, при том что предустановленной гармонии здесь не может быть, а харизматичность как таковая предполагает свободное усилие. Очевидно, что именно харизма управления — «епископе» и есть не что иное, как особый дар Духа, все назначение которого и состоит в соблюдении этого тонкого согласия, когда свободное служение каждого находится в органическом единстве со всеми. При этом носители такого дара не гаранты этого согласия, а именно служители с неотъемлемым от всякого служения риском ошибаться, равно как и неограниченными возможностями совершенствования.

Конечно, всякое рассуждение о способах осуществления в Церкви дара управления осложнено тем, что в силу отсутствия прямых и бесспорных свидетельств, обречено носить характер

гипотезы. Она же в свою очередь единственным основанием может иметь только саму природу Церкви, которая, будучи «историческим фактом» в состоянии выступать опорой для реконструкций подобного рода.¹⁰

Тем не менее сегодня едва ли возможно отрицать, что служение «епископэ» не автономно, а органически выводится из его места и функции в евхаристическом собрании, поскольку именно оно справедливо считается важнейшей формой выявления Церкви, выражением ее существа. Принимая это положение за отправную точку, позволим себе оставить в стороне вопрос о том, имела ли место в церковной истории эволюция от по преимуществу коллегиального управления к единоличному, которая отмечена о. Николаем Афанасьевым с обозначением в качестве рубежа писаний свт. Игнатия Богоносца, содержащих несколько иной, чем в апостольских посланиях образ епископа с ярко выраженным единовластным характером его служения.

Сама по себе эта тема не является факультативной, поскольку трудно отрицать ее связь с проблемой трактовки вполне определенных тенденций в церковной жизни II-III вв. в целом характеризуемых, в частности, тем же о. Н. Афанасьевым, как нарастание административного начала и даже зарождением клерикализма. Тем не менее, принципиально важно отметить, что дар управления органически связан с событием Евхаристического собрания

и тем самым выводится из самой кафолической природы Церкви. Поэтому, в частности, возглавление евхаристического собрания есть не самовластное положение, а функция, оправданная задачами этого собрания.

Неоднократно разобранные чины поставления епископов, а также пресвитеров определенно указывают на то, что поставление это совершается ради особого служения церкви-общине. Отсюда, органическая связь акта поставления со свидетельством самой общины, т.е. она должна подтвердить достоинство кандидата. Кроме того, древняя каноническая практика предполагает, что епископ поставляется в данной общине и в данную общину.

«Епископе» означает блюстительство церкви, т.е. соответствие ее жизни своему призванию, цели своего странствования в истории навстречу эсхатологическому событию окончательного воцарения своего Господа во славе. Не случайно и основные акценты древнейших анафор состояли в благодарении Отца Небесного за саму реальность Церкви, открывшуюся во Христе силой Св. Духа, в прошении о том, чтобы приносящие благодарение были соединены силой Духа в единое Тело Христово, что и толковалось как причастие, чтобы это единение было подлинным предвосхищением Небесного Царства.

Осуществление блюстительства, т.е. служение даром управления, конечно, является прерогативой носителя этого дара, однако как и все дары, он реализуется в Церкви и для Церкви, а значит и с участием всей Церкви. Как харизма пророка не воспринятая остальной церковью рискует остаться недейственной (если пользоваться терминологией бл. Августина), как практически невозможно реальное действие дара учительства в отрыве от тех, кому оно адресовано, так, вероятно, и управление в качестве духовного дара и, соответственно, харизматического действия не сможет иметь места без соучастия и восприятия всех, на кого это управление распространяется, т.е. на конкретную общину.

Иначе говоря, евхаристическое по природе своей собрание верных приносит свидетельство о епископском достоинстве священнослужителя, которое «выражается в *согласии* на то, что должно совершиться в Церкви, и в *рецепции* того, что в ней совершилось, как отвечающее воле Божьей».¹¹

Согласие и рецепция подчеркивают единство институционального и харизматического начал епископского служения, поскольку и одно и второе представляют собой харизматическое и при этом институционально обязательное усилие. Иначе говоря, не засвидетельствованное действие епископа рискует приобрести перекося в сторону сугубо институционального начала, что в свою очередь повлияет на видение общего священнослужения всего народа. В частности, гипертрофия

¹⁰ Николай Афанасьев, прот. Церковь Духа Святого. С. 185

¹¹ Николай Афанасьев, прот. Служение мирян в Церкви. С. 65

институционального может привести к тому, что всеобщее служение верных будет восприниматься не как первичное и общее дело всех христиан, а как производное от иерархического священства, которое, как это и наблюдалось в рамках первой модели, постепенно приобрело бы статус самодостаточного. Кроме того. Рецепция и согласие являются свидетельством не только изнутри, но и извне данной общины, т.е. они затрагивают как местную, так и универсальную сторону жизни Церкви. Стоит еще заметить, что до поры известная церковная практика участия в поставлении епископа лиц, не принадлежащих той общине, в которую рукополагается новый предстоятель, не делала особенного различия в сане этих «сторонних» свидетелей.

Можно, таким образом, говорить, что служение «епископе» имеет своей спецификой во-первых, упомянутое единство харизматической и институциональной стороны жизни Церкви, а во-вторых, возможную подвижность в том, как взаимодействие этих двух начал осуществляется в истории. Известно, что те дары Духа, которые не предполагают поставления, в частности пророческий, могут и не получить своего «сосуда». Пророчество — высокое служение, но обязательно на уровне призвания и стремления («ревнуйте о дарах больших»). Формальное же наличие явного носителя этого дара в каждой общине абсолютно немислимо, но как раз такое условие означало бы признание за пророческой харизмой институционального начала, аналогичного дару епископа.

Относительно самого епископского служения принципиально признать, что оно всегда выражено наличием конкретного епископа, специально для этого поставленного. Возможна и понятна ситуация, описанная в «Дидахе», когда при отсутствии пророка, епископ «исполняет для вас служение пророков и учителей», но невозможно представить полноценную церковную общину без епископа.

Служение епископа, таким образом, оборачивается блюстительством равновесия двух принципиальных начал бытия Церкви, это своего рода непрерывное усилие согласования и умиротворения. В этом смысле, вероятно, стоит принимать утверждение о. А. Шмемана, что епископату должен быть присущ «здоровый консерватизм». Действительно, сохранять равновесие, при всей трудоемкости такого дела, проще, чем восстанавливать. Важно лишь помнить, что речь все время идет о харизматическом по своему характеру усилии, поскольку очень часто пресловутый консерватизм и умиротворение трактуется, скорее, в тонах политико-административных, нежели собственно духовных.

Мы, естественно, все время больше ориентируемся на нормативную сторону вопроса, практически не касаясь эволюции епископского положения, равно как и в целом взаимоотношений епископата и остальных верных. Здесь нам вряд ли что-то можно добавить к выводам, сделанным о. Н. Афанасьевым, относительно распада единства народа Божьего в пользу расслоения на посвященных и непосвященных, или иерархии и космиков, с уже знакомым нам факультативным характером положения последних. Уместно, кажется, лишь подчеркнуть, что в финале этой эволюции мы наблюдаем не просто перекосы во взаимоотношении институционального и харизматического начала, а с их фактическим смешением, когда дар управления едва ли не приравнивается к полномочиям административного характера (*potestas clavium*).

Если принимать за норму принципиальное единство служения всего народа Божьего, составляющего суть самого пребывания Церкви в истории, тогда следует говорить о необходимости восстановления реального единства двух начал, институционального и харизматического, что в настоящее время более всего означало бы восстановление харизматического характера епископе, а также реабилитацию института laikов, т.е. поставляемых на служение членов сообщества царствующих священников.

Однако дабы это и подобные утверждения не застыли в форме благостных деклараций, Следовало бы, вероятно, с сугубым вниманием отнестись к проблеме устройства евхаристических собраний, в которых, собственно, искомое единство, вытекающее из кафолической природы Церкви, только и может осуществляться. Речь идет о восстановлении идеи поставления применительно к крещению и миропомазанию, т. е. к акту вхождения в сообщество верных и одновременно

евхаристического собрания. Однако необходимость такой реставрации заставляет в свою очередь озаботиться поиском конкретных путей и форм приобщения некогда «не народа» к числу «народа Божьего», т.е. обновления смысла принятия крещенских обетов и восприятия дара Духа Святого.

В свою очередь так понятая реабилитация поставления лаиков влечет за собой и вопрос об испытании каждого поставляемого, а также о последующем восприятии его Церковью. Если в древности можно сослаться на существовании локальных организованных общин, которые могли свидетельствовать о соответствии нового лаика его призванию, в частности, на основании его жизни и научения вере в статусе катехумена, то в нынешних условиях реальная реставрация обсуждаемой практики в масштабах Церкви может осуществляться только в качестве совокупной инициативы епископата. Можно даже говорить о насущной необходимости решения такой задачи для самого высшего клира, поскольку исчезновение лаиков означает отсутствие той живой церковной ткани, в которой управление может быть воспринято (реципировано) как харизматическое усилие, т.е. как священнослужение в собственном смысле.

Выше говорилось, что особенность епископского служения, соединяющего в себе два равновеликих начала, харизматическое и институциональное, предполагает и возможную историческую гибкость их взаимодействия. Разумеется, что за норму здесь следует принимать их максимально гармоничное взаимодействие. Однако исторические судьбы народа Божьего могут, как хорошо известно, складываться весьма драматически. Главное, что если в истории был допущен известный крен в сторону институционального начала, не стоит считать его принципиально необратимым. Институциональность способна, пусть часто и с ущербом для призвания, сохранить церковь как исторический факт. Другое дело, что усилие хранения находит свое оправдание в возможности восстановить эмпирическое пространство для действия Духа в истории. В нашем случае наличие развитой институциональной структуры может быть расценено и как залог духовного возрождения, важно лишь восстановить в церковном сознании нормативность харизматического начала как возможного торжества принципа общения в качестве образа реальной жизни, способной в этом своем измерении быть исполнением призвания к царственному священству, непрерывно устремленному к эсхатологической полноте Божественной парусии.

Восстановление данной нормы одновременно означает реабилитацию примата царственного священства как средоточия всех возможных харизм, среди которых епископе обретает свое особое функциональное значение для их согласования и хранения «единства духа в союзе мира». Тогда, по выражению митр. Иоанна (Зизиуласса), «миряне вновь превратятся в λαός, для того, чтобы в нем как в церковной общине исполнялось эсхатологическое единство и спасение мира во Христе... пресвитеры снова станут «синедрионом» общины..., наконец, епископ перестанет быть «всеми» и вновь делается главой евхаристической общины, связывая ее и внутри самой себя, и с другими общинами во времени и пространстве».¹²

kiev-orthodox.org

¹² Иоанн (Зизиуласса), митр. Бытие как общение. С. 226–227.