

*Священник Михаил Легеев*

## **Попытка «эйнштейновского переворота» в православной мысли. История и эсхатология в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа)**

УДК 271.2-284+930.1

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_1\_86

*Аннотация:* Настоящая статья посвящена одному из ключевых аспектов экклезиологической системы митрополита Иоанна (Зизиуласа) — его отношению к истории и эсхатологии. В ней рассматривается своеобразная онтология обратной перспективы митр. Иоанна, называемая им «эсхатологическим подходом», базирующаяся на двух фундаментальных категориях — общении и эсхатоне. В рамках такой онтологии, по мысли ее автора, «конститутивной для экклезиологии», им вводятся и своеобразно обосновываются следующие понятия: «эсхатологический Христос», «эсхатологическая Церковь», «эсхатологический человек». Эсхатон полагается митр. Иоанном источником не только подлинного бытия Церкви, ее ипостасного облика и ее природы, но также всякого ее достояния. История, представляя собой антитезу эсхатону, напротив, последовательно вытесняется митр. Иоанном на периферию богословской мысли; ее смыслообразующее значение для Церкви оказывается в его глазах ничтожно и представляет собой по преимуществу отрицательный фактор развития человека, требующий своего преодоления в эсхатоне. Митр. Иоанн отказывает истории в ее значении двигателя положительного развития церковной жизни, наделяя ее исключительными чертами «мира», «необходимости», фактора «природы». В его понимании эсхатон, врываясь в историю, преодолевает и преобразует ее противостоящими ей действием Святого Духа, Церковью, свободой, общением. Такое учение, органически связанное с остальными аспектами экклезиологии митр. Иоанна, не укоренено в Предании Церкви и представляет собой существенное искажение ее догматической мысли, а далеко идущие практические следствия его — чрезвычайную опасность для всей Церкви.

*Ключевые слова:* богословие истории, теология истории, евхаристическая экклезиология, митрополит Иоанн (Зизиулас), Церковь, эсхатон, общение, историческое развитие.

*Об авторе:* **Священник Михаил Викторович Легеев**

Кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

*Для цитирования:* Легеев М., свящ. Попытка «эйнштейновского переворота» в православной мысли. История и эсхатология в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 86–105.

*Финансирование:* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44069.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 1**

**2022**

---

*Priest Mikhail Legeev*

**An Attempt at an “Einsteinian coup”  
in Orthodox Thought. History and Eschatology  
in the Theological System of Metropolitan John (Zizioulas)**

UDK 271.2-284+930.1

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_1\_86

*Abstract:* This article is devoted to one of the key aspects of the ecclesiological system of Metropolitan John (Zizioulas) – his attitude towards history and eschatology. It considers a kind of ontology of the reverse perspective of Met. John, which he calls the “eschatological approach”, based on two fundamental categories – communion and eschaton. Within the framework of such an ontology, according to its author, “constitutive for ecclesiology”, he introduces and substantiates in a peculiar way the following concepts: “eschatological Christ”, “eschatological Church”, “eschatological man”. Eschaton for Met. John is the source not only of the true being of the Church, her hypostatic appearance and nature, but also of all her property. History, representing the antithesis of the eschaton, on the contrary, is consistently supplanted by Metropolitan John to the periphery of theological thought; its meaning-forming significance for the Church turns out to be insignificant in his eyes and represents, for the most part, a negative factor in human development, requiring its overcoming in the eschaton. Metropolitan John denies history its significance as an engine for the positive development of church life, endowing it with the exceptional features of “world”, “necessity”, a factor of “nature”. In his understanding, the eschaton, breaking into history, overcomes and transforms it with those opposed to it: the action of the Holy Spirit, the Church, freedom, communion. Such a teaching, organically connected with other aspects of the ecclesiology of Met. John, is not rooted in the Tradition of the Church and represents a significant distortion of its dogmatic thought, and its far-reaching practical consequences are an extreme danger to the entire Church.

*Keywords:* theology of history, Eucharistic ecclesiology, Metropolitan John (Zizioulas), Church, eschaton, communion, historical development.

*About the author:* **Priest Mikhail Viktorovich Legeev**

Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

*For citation:* Legeev M., priest. An Attempt at an “Einsteinian coup” in Orthodox Thought. History and Eschatology in the Theological System of Metropolitan John (Zizioulas). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 86–105.

*Funding:* The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.



## 1. Введение

Существует немало высокопохвальных, а порой и восторженных отзывов о творчестве митр. Иоанна (Зизиуласа) как о выдающемся свидетельстве православной богословской мысли в мировом масштабе, некоторые из них принадлежат авторитетным деятелям церковной науки. Почитаемый одним из наиболее значительных православных богословов современности, митр. Иоанн имеет огромное влияние не только в Константинопольском Патриархате, но и далеко за его пределами. Это влияние простирается прежде всего на грекоязычную научно-богословскую среду, однако и в Поместных Церквях, находящихся за пределами грекоязычного языкового пространства, его влияние весьма велико<sup>1</sup>.

К самым значительным его трудам следует отнести ряд монографий: «Епископ, Церковь, Евхаристия» (1993 — франц. издание; 2001 — англ. издание)<sup>2</sup>, «Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви» (самый знаменитый труд митр. Иоанна, первое издание на франц. яз. — 1981, на русском языке было издано в 2006 г.), «Общение и инаковость» (2007 — англ. издание; 2012 — русский перевод), «Первый и многие» (2010 — англ. издание). Ряд ключевых статей был опубликован на русском языке в книге под общим заглавием «Церковь и Евхаристия» (2009). Помимо этого, его авторству принадлежит несколько монографий<sup>3</sup> и множество статей, при этом «общее количество написанных им работ не поддается исчислению ввиду их разбросанности и — в некоторых случаях — малодоступности» [Зизиулас, 2009, 12. Предисл. к русск. изд.].

<sup>1</sup> Например, по устному свидетельству одного из представителей богословской академической науки в Сербии, удельная доля учеников и последователей митр. Иоанна (Зизиуласа) доходит в их среде до 40 процентов.

<sup>2</sup> Издание его докторской диссертации, защищенной в 1966 г. под названием «Единство Церкви в Божественной Евхаристии и в епископе в первые три века».

<sup>3</sup> «Творение как Евхаристия» (1992), «Эллинизм и христианство: встреча двух миров» (2002), «Вспоминая будущее: эсхатологическая онтология» (2008), «Лекции по христианской догматике» (2009), «Евхаристическое общение и мир» (2011).

Тематика всех этих трудов в целом едина, хотя и обнимает собою ряд проблем, — это тематика Церкви, прежде всего ее внутреннего устройства, отчасти — ее отношений с остальным, в том числе христианским, миром. Комплекс ключевых положений богословской системы митр. Иоанна (Зизиуласа), хотя и претерпевает определенное развитие и разработку нюансировок, обнаруживает себя в каждом из этих трудов.

Являясь продолжателем (а можно смело сказать — и завершителем) целого направления экклезиологической мысли, известного под именованием «евхаристической экклезиологии», митр. Иоанн в своем творчестве рельефно выражает все ключевые аспекты, или особенности, этого направления. Одним из таких аспектов выступает отношение к истории; более того, именно у митр. Иоанна вопрос отношения к истории занимает совершенно особое, если не сказать центральное, место. Поскольку его труды претендуют на создание цельной и законченной богословской системы — некоторой завершенной экклезиологии, то и отношение к истории в них имеет претензию на особый статус.

## 2. Онтология «обратной перспективы»

### 2.1. Базовые понятия «эсхатологической онтологии»: *общение и эсхатон*

Если традиционный взгляд на историю может быть назван «прямой перспективой», воплощенной в идее линейного развития истории, — именно такой взгляд имели в XX в. прот. Г. Флоровский, В. Н. Лосский, прот. Д. Станилое и мн. др., в том числе инославные, исследователи историко-богословской проблематики<sup>4</sup>, — то акцентированно идущий вразрез с традицией общий взгляд представителей евхаристической экклезиологии, начиная с протопресв. Н. Афанасьева, может быть назван «перспективой обратной», простирающейся от эсхатона к настоящему, прошлому и истории в целом<sup>5</sup>. Сам митр. Иоанн (Зизиулас) свидетельствует об этом, пытаясь, по его собственному выражению, «реабилитировать традиционно игнорируемый подход, который [может быть назван]... „эсхатологическим“» [Зизиулас, 2006а, 208].

Суть этого подхода состоит в парадоксальном отношении к историческому процессу — смыслообразующее движение в нем полагается «от обратного», так что будущее выступает причиной происходящих событий, их источником, а настоящее и прошлое — следствиями («Будущее — это причина, а не следствие прошлого» [Зизиулас, 2009h, 196]<sup>6</sup>). При таком взгляде, говорит митр. Иоанн, «истина... вся полагается в будущем... истина присутствует в истории... главным образом вследствие движения как бы *от* конца, поскольку именно конец и придает ей смысл» [Зизиулас, 2006а, 93].

Корни такого необычного подхода кроются ни больше ни меньше как во взгляде митр. Иоанна на онтологию, представляющем отношения таких базовых категорий, как «бытие» и «общение», и простирающемся у него не только в область

<sup>4</sup> Среди ярких представителей западной богословской науки здесь можно назвать О. Кульмана, Ж. Даниэлу, Х. У. фон Бальтазара и др.

<sup>5</sup> Сам по себе такой подход вполне правомерен и в сочетании с представлением о линейности истории дает более многомерный богословский взгляд на историю. Так же, как и идею линейности истории, примеры акцентированного взгляда обратной перспективы в изобилии можно встретить на страницах Священного Писания. См., напр.: Лк 3:23, 38; Ин 8:56–58; 1 Кор 10:4; 2 Кор 4:16; Кол 3:3–5; Евр 3:14–15; 1 Ин 4:3; Откр 20:4. Однако полагая обратную перспективу единственно возможной и самодостаточной или даже доминирующей при отношении к истории, человеческая мысль с необходимостью впадает в опасные крайности.

<sup>6</sup> См. также: «Если же будущее сообщает смысл как настоящему, так и прошлому, тогда оно превращается в источник, из которого они оба черпают свое бытие» [Зизиулас, 2009b, 245].

экслезииологии, но и на учение о Святой Троице. В своем базовом труде «Бытие как общение» митр. Иоанн рассматривает два возможных онтологических подхода, по его собственной мысли, непримиримо противостоящих друг другу:

- «Бытие<sup>7</sup> осуществляется как общение» [Зизиулас, 2006а, 99], — такой подход представляет его собственную позицию;
- «Бытие создается *прежде* общения» [Зизиулас, 2006а, 99], — эта мысль, по его словам, заключена «в свойственном нам (т.е. богословию нашего времени в целом, которое и взрывает евхаристическая экслезииология) подходе к истине» [Зизиулас, 2006а, 99].

Принимая первое и отвергая второе, митр. Иоанн обрекает себя искать корни всякой реальности в общении персон; именно полнота общения (прежде всего именно в буквальном, даже формальном смысле — в смысле максимального числа сообщающихся друг с другом) становится у него источником и всякой *реальности*<sup>8</sup>, и всякого *процесса*, — а значит, и истории. Факт бессмертия человека влечет за собой накопление человечества по мере истории, а значит, в конечном счете именно эсхатон будет представлять собой источник общения «всех», в подлинном смысле всего человечества, всего творения — такова сквозная логика онтологии «Бытия как общения», называемой самим митр. Иоанном «эсхатологической онтологией» [Зизиулас, 2009h, 198].

Из этого общего положения у митр. Иоанна вытекают следствия узкоэкслезииологические. Рассматривая вопрос роли Бога в устройении Церкви, он обращает особое внимание на пневматологический, завершающий аспект ее бытия. Именно Святой Дух организует и устроит общение лиц, тем самым устроит бытие Церкви. Взаимосвязанные друг с другом *эсхатология* и *общение* представляются им в качестве двух аспектов, непреложных и «пневматологически конститутивных для экслезииологии» [Зизиулас, 2006а, 131]<sup>9</sup>.

## 2.2. «Эсхатологический Христос» и «эсхатологическая Церковь»

Этот двойной эсхатологически-кинонийный<sup>10</sup> «пневматологический взгляд» довлеет в понимании митр. Иоанна не только над человечеством или Церковью, но даже и над Самим Христом. Так, Христос мыслится в его богословской системе прежде всего не в контексте своего исторического Воплощения и последующих событий земной жизни, смерти и Воскресения, но как «*эсхатологический Христос*», «корпоративная ипостась Церкви» [Зизиулас, 2006а, 130, 184, 235 и др.]<sup>11</sup>, собирающая в себе самой всю полноту ее членов. Именно «Христос... [Который] в Своем Лице соединяет „многих“... [мыслимый лишь] как эсхатологический „Сын Человеческий“» [Зизиулас, 2009b, 270] становится в его понимании «причиной создания мира»<sup>12</sup>. Такое понимание доходит у митр. Иоанна до удивительных акцентных крайностей, когда он утверждает, например, что «Христа нет до тех пор, пока Он не есть бытие в Духе, что означает *эсхатологическое бытие*» [Зизиулас, 2006а, 183–184]. Традиционное представление о том, что подвиг Христа, знаменуя собой предельное окончание личного выхода Сына Божия к человеку, транслирует идею конца действительному концу

<sup>7</sup> Читай: «сущность».

<sup>8</sup> Например и прежде всего, бытия Самой Святой Троицы. См., напр.: [Зизиулас, 2006а, 40–42, 134; Зизиулас, 2012, 167–180, 196–197, 223].

<sup>9</sup> Ср.: «Эсхатологическая реальность врывается в историю, чтобы раскрыть ее в событии общения» [Зизиулас, 2006а, 98]. Именно из этого «корня» вырастают два основополагающих и *взаимосвязанных друг с другом* принципа его экслезииологии — антиисторизм и «горизонтальный принцип», евхаристичность, о чем мы еще будем говорить ниже.

<sup>10</sup> Κοινωνία (греч.) — общение.

<sup>11</sup> Ср. о понятии «кафолический человек»: [Зизиулас, 2012, 311–312].

<sup>12</sup> «Причиной создания мира был „эсхатологический Христос“» [Зизиулас, 2009h, 196].

истории, заменяется у митр. Иоанна идеей эсхатона, который, совершенно напротив, сообщает понятие *конца* делу Христа.

Понятие «эсхатологического Христа» связано у митр. Иоанна с идеей полноты «эсхатологической Церкви», полноты ее будущих членов, осуществленной в их эсхатологическом общении во Христе. Эсхатологическая Литургия становится, таким образом, источником совершаемой на земле и в истории Евхаристии, а эсхатологическая кафоличность и полнота Церкви — «кафоличностью и полнотой» каждого евхаристического собрания<sup>13</sup>: так, «присутствие Христа на Евхаристии предполагает и связано с собранием „вместе“ эсхатологической общины, которую хранит Дух» [Зизиулас, 2009b, 281]. Евхаристическое же собрание (характеризуемое преодолением всех разделений и явлением всецелой полноты<sup>14</sup>), в свою очередь, «прообразует евхаристическую общину» [Зизиулас, 2009b, 282].

Согласно митр. Иоанну, понятие «конца», первично принадлежа окончанию истории, т. е. принадлежа не столько лично Христу, сколько *эсхатологической Церкви* (олицетворенной в «экклезиальном лице» Христа), уже отсюда, из будущего, транслируется в прошлое и сообщает идею конца личному и конкретно историческому подвигу Христову. «Он, — говорит митр. Иоанн, — [есть] *эсхатологический человек... как Церковь*, т. е. благодаря тому, что мы заключены в Нем», ведь «в... Духе Христос содержит через „эсхата“ наши судьбы, т. е. нас — такими, *какими мы будем*» [Зизиулас, 2006a, 185]. «Истинным [же]... отечеством [Церкви] является не история, а эсхатология» [Зизиулас, 2009h, 187].

В самом понятии конца, эсхатона, для митр. Иоанна важна не конечность, т. е. завершенность, дела спасения человека во Христе, но именно эта обратная перспектива транслирования этой завершенности из будущего в настоящее, иначе ничего не мешало бы ему мыслить эту идею завершенности во Христе *исторически* — традиционно, как это делали всегда и везде в православном богословии до протопревс. Н. Афанасьева. Фактически он подменяет библейскую и святоотеческую идею совершенства, явленного в истории и сущего «с нами» (Ин 1:14), идеей примата и доминанты «эсхатологического Христа» как экклезиологической и «корпоративной ипостаси» Церкви<sup>15</sup>.

### 2.3. Евхаристия и «эсхатологический человек»

Евхаристия, согласно такому пониманию, выступает средством движения Церкви в обратной перспективе («Евхаристия... осуществляет в истории саму Церковь, но не просто как она есть, а главным образом какой она будет, когда придет Царствие Божие» [Зизиулас, 2009a, 45]). В этом смысле она есть «процесс, продвижение к цели»; но она же есть «историческая форма», через которую осуществляется «проявление и исполнение эсхатологичности человеческого бытия» [Зизиулас, 2006a, 57]. Евхаристия есть актуализация вечного и путь в вечность. В этом смысле Евхаристию пропитывает «диалектика „уже“, но „еще не“» [Зизиулас, 2006a, 58]. Этот процесс и даже сам факт, событие евхаристического причастия Тела и Крови Христа, могут быть названы «евхаристическим ипостазированием» [Зизиулас, 2006a, 60]. Через такое изменение

<sup>13</sup> Эта мысль основана на базовом положении евхаристической экклезиологии, согласно которому каждая местная Церковь является полнотой присутствия и выражения Кафолической Церкви. См., напр.: «Есть единая Церковь Божия во Христе, которая в полноте своего единства пребывает в каждой местной Церкви с ее Евхаристическим собранием» [Афанасьев, 2015a, 432].

<sup>14</sup> Чинов, а также лиц, собранных в конкретной местности, и проч. См.: [Зизиулас, 2006a, 257 и др.].

<sup>15</sup> Как будто бы против этого см.: [Зизиулас, 2006a, 110–111]; о неизменном «пневматологическом существовании Христа»; а также: «в преизлиянии Святого Духа „последние дни“ входят в историю», «индивидуализация исторического существования... преобразуется в бытие в общении», и эти события происходят во Христе [Зизиулас, 2006a, 110–111]. Однако дальнейшее толкование этих слов митр. Иоанном возвращает нас к идее «эсхатологической онтологии».

человеческой ипостасности открывается путь к «ипостазированию всего творения» [Зизиулас, 2006а, 60].

В контексте такого процесса следует понимать и специфическое учение митр. Иоанна о делении человека на биологическую и церковную ипостаси [Зизиулас, 2006а, 55], само по себе вызывающее комплекс аргументированной и справедливой критики (см., напр.: [Ларше, 2021, 216–219; Зинковский, 2014, ...]). Через процесс «евхаристического ипостаживания» биологическая ипостась человека «отрицается», а «биологическая природа... ипостазируется в небологической форме» церковной ипостаси [Зизиулас, 2006а, 59]. Биологическая ипостась «преодолевается в эсхатологической перспективе» [Зизиулас, 2006а, 57], а церковная ипостась (возникшая в таинстве Крещения) вызревает в ней. Так, подлинная «ипостасность человека<sup>16</sup> создается не настоящим, а будущим» [Зизиулас, 2006а, 59–60]. Не только вся Церковь, но и отдельный человек в ней есть не то, что он есть, не субъект истории, но — то, «каким [он] будет» [Зизиулас, 2009h, 197], «человек существует в своей церковной идентичности не таким, каков он уже есть, а каким еще только станет; его церковность связана с эсхатологией, т. е. с конечным результатом его жизни» [Зизиулас, 2006а, 55].

#### 2.4. Эсхатон как источник бытия и достоинства Церкви

Интерпретация троического догмата, где неизреченным прообразом эсхатона у митр. Иоанна выступает логическая «точка» осуществления ипостасного и природного бытия Святой Троицы, влечет за собой эклезиологические следствия.

Так, согласно митр. Иоанну, в эсхатоне пребывает источник идентичности Церкви, ее **ипостасного бытия**<sup>17</sup>.

Церковь есть не то, что она есть и чем была, а то, чем она будет» [Зизиулас, 2009h, 196], ее источник и подлинная *идентичность* — в «эсхатологической общине», которая еще не осуществлена в истории [Зизиулас, 2009b, 269].

Ее идентичность пребывает в конце времен... и все, что она делает в рамках истории, должно соотноситься и получать свой смысл от конечного предназначения мира [Зизиулас, 2009d, 39].

Церковь... развивается в рамках истории, но, подобно тому, как Божественная Евхаристия есть образ Царствия Божия, прообраз кончины века, так и существо Церкви, ее подлинная идентичность, сокрыты в Царствии Божиим [Зизиулас, 2009d, 38–39].

Будущее сообщает настоящему его ипостасность [Зизиулас, 2009b, 249, 289].

В эсхатоне же пребывает и источник ее сущности, или **природы**<sup>18</sup>.

Эсхатологическая онтология... определяет нашу сущность не по нашему прошлому, а по будущему [Зизиулас, 2009h, 198].

Эклезиология есть «слово об истинной (читай: „эсхатологической“) „природе“ Церкви, а не просто о ее историческом развитии [Зизиулас, 2009а, 45].

Природа Церкви есть... эсхатология [Зизиулас, 2009k, 159].

<sup>16</sup> «Реальное бытие» [Зизиулас, 2006а, 59].

<sup>17</sup> Ср. взгляд митр. Иоанна на ипостасность Святой Троицы: [Зизиулас, 2012, 196–197, 223].

<sup>18</sup> Ср. релятивистский взгляд митр. Иоанна (Зизиуласа) на источник природы во Святой Троице; источником ее он полагает не Ипостась Отца (как это делают отцы каппадокийцы, см.: «Каждый есть единый Бог... И с другой стороны, *един Бог безначальный, из Которого богатство Божества...* В первом случае проповедуется смертным достоинством Трех Светов, во втором мы славим пресветлое единодержавие (монархию)» [Григорий Богослов, 2011, 15–16]), а общение всех Троических Лиц. См.: [Зизиулас, 2006а, 40–42, 134; Зизиулас, 2012, 167–180].

Вслед за этим митр. Иоанн (Зизиулас) последовательно прилагает идею эсхатона как источника всякого подлинного бытия к самым различным сторонам церковной жизни:

- **к свойствам Церкви**, включая самое «историческое» из них — апостоличность;
- **к наследию Церкви**, включая Священное Писание и даже Предание, являемое в догматических формулировках;
- **к структуре церковного устройства**, включающей как различные служения, так и специфически понимаемое им «первенство» (см.: [Легеев, 2019, 299–305]).

Если говорить о свойствах Церкви, то специфическое обоснование эсхатологического «источника» кафоличности было дано еще предшественниками митр. Иоанна — протопресвитерами Н. Афанасьевым и А. Шмеманом<sup>19</sup>; в этом смысле учение митр. Иоанна не привносит ничего принципиально нового, разве что более настойчиво. Однако его «эсхатологический» подход простирается намного дальше и последовательнее. Так, даже в вопросах апостоличности Церкви и апостольского преемства он пытается внести собственное видение, даже несмотря на собственное же признание очевидного: в истории святоотеческой мысли «непрерывность связи (Церкви) с апостолами мыслилась только в линейной перспективе» [Зизиулас, 2006а, 208]. Несмотря на это, он говорит о «синтезе исторической и эсхатологической перспектив апостоличности» [Зизиулас, 2006а, 209], на основании того, что в Евхаристии «Церковь обращена к апостолам одновременно и в перспективе, и в ретроспективе, и к прошлому, и к будущему, но *при этом всегда предоставляя „эсхатону“ определять историю и ее формы*» [Зизиулас, 2006а, 210]. Впрочем, и этот «синтез» в конечном итоге оборачивается у него доминантой эсхатологического подхода:

Непрерывность нашего преемства от события Христа определяется не временной последовательностью и не ответом издалека; это (есть) непрерывность, понятая, скорее, как включенность: мы во Христе; и через это и Он, будучи *прежде* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*) нас, становится нашим «первородным братом»... Это своеобразное первенство «включения», когда «включающий» предшествует тем, кого он включает [Зизиулас, 2006а, 184–185].

Вывод митр. Иоанна однозначен: «Церковь, слушая апостольское слово, слышит голос, исходящий из ее эсхатологической природы» [Зизиулас, 2006а, 186], а «апостолы составляют основание Церкви в эсхатологическом смысле» [Зизиулас, 2006а, 186].

Другой срез обратной, эсхатологической перспективы представляет его взгляд на Писание и Предание Церкви, а шире — на ее наследие в целом. Полагая, что «голос Писаний — это голос, приходящий из будущего... и Священное Писание — не историческая книга, а эсхатологическая» [Зизиулас, 2009к, 163], митр. Иоанн склонен эсхатологизировать все наследие Церкви, — данное и мыслимое в «эсхатологическом Христе» — «ипостаси Церкви», утверждаемой общением ее членов. Так, через общение и эсхатон «история и культура... эсхатологизируются» [Зизиулас, 2006а, 116] в догматических формулировках, «общение неизбежно воплощается и потому актуализирует истину *hic et nunc* (здесь и теперь) (курсив и примечание митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*), восприимая историю и культуру», так что «подобно служениям, догматы (оказываются) неспособны „выжить“ вне события общения» [Зизиулас, 2006а, 116–117], а значит, и обратной перспективы эсхатона.

<sup>19</sup> См., напр.: «Каждая местная Церковь, но также и «все они вместе» обладают „эсхатологической полнотой“» [Шмеман, 2009а, 368]; «„Время Церкви“ эсхатологично... невозможно отделить эсхатологическую полноту Церкви от ее исторического бытия» [Шмеман, 2009б, 359].



Рассматривая внутреннее устройство Церкви, в основание которого вслед за своими предшественниками<sup>20</sup> он полагает взаимообусловленные отношения «первого» и «многих», митр. Иоанн особое внимание уделяет так называемой проблеме вселенского первенства. Здесь он также отвергает «исторический подход». «Для одной группы видных православных богословов... — говорит он, — [первенство] обусловлено историческими факторами, есть „только первенство чести и порядка“... [Однако в действительности на вселенском уровне] в Православной Церкви не только есть первенство чести, но имеется также определенное пространство для осуществления юрисдикции... [поскольку именно] первенство — необходимое средство для установления и поддержки равновесия между *одним* и *многими* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*)» [Зизиулас, 2006б, 273]. Происходящее в истории мыслится им как калька с отношений «эсхатологической Церкви» как общения множества и «эсхатологического Христа».

## 2.5. Толкование литургических и святоотеческих образов

В подтверждение своего «эсхатологического» подхода митр. Иоанн приводит различные литургические и экклезиологические образы, а также их толкования у святых отцов, таких как сщмч. Игнатий Антиохийский, сщмч. Киприан Карфагенский, прп. Максим Исповедник.

Так, в этих толкованиях митр. Иоанн противопоставляет представление о Евхаристии как об образе *будущего* и *прошедшего*, утверждая первое понимание и отрицая второе [Зизиулас, 2009а, 52]. Само противопоставление это некорректно и направлено против истории. При внимательном чтении источника становится ясно, что наиболее показательны приводимые им здесь толкования прп. Максима Исповедника [Зизиулас, 2009а, 53–54], одного из самых «исторических» в своем богословии святых отцов, оказываются вырваны из контекста<sup>21</sup>.

Важно также толкование митр. Иоанном схемы, приводимой у прп. Максима Исповедника, имеющей сугубо исторический характер и восходящей к отцам малоазийской богословской школы II–III вв. и ап. Иоанну Богослову, отличающимся особенно внимательным отношением к истории: *тьень, образ, истина*<sup>22</sup>. Митр. Иоанн приводит следующее толкование «в духе» своих взглядов:

Если Христос обращает историю в истину, а истину — в элемент саморазвертывания истории, то в силу того, что Христос есть «конец» истории, истина истории оказывается парадоксальной: она определяется своим завершением, при том что ее конец оказывается моментом ее же развертывания... Св. Максим говорит об этом так: «Тень (σκιά) — то удел вещи в Ветхом Завете, образ (εἰκών) — в Новом, а истина (ἀλήθεια) — в будущем веке» [Зизиулас, 2006а, 96]; ср.: [Зизиулас, 2009б, 213–216].

Противопоставление в данном случае митр. Иоанном св. Максима Исповедника и св. Августина Иппонского представляется некорректным; у последнего мы находим отголоски той же самой — безусловно исторической последовательности<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Протопресв. Н. Афанасьевым и протопресв. А. Шмеманом.

<sup>21</sup> В «Мистагогии» прп. Максим приводит образы будущего наряду с образами прошедшего и в связи с настоящим. Здесь проявляется характерная черта его христологически ориентированного богословия — связь времен во Христе, единство истории и вечности, идея цельности и органичности исторического процесса как процесса, направляемого Богом, соединяемого Христом и осуществляемого человеком.

<sup>22</sup> Максим Исповедник, прп. Схолии к трактату «О церковной иерархии». 3.2.1. В действительности эта схема была сформирована задолго до прп. Максима представителями малоазийской богословской школы II–III вв. и уходит корнями к ап. Иоанну Богослову. См., напр.: [Легеев, 2019, 160–165].

<sup>23</sup> «Греко-патристическая традиция никогда не принимала платоновской концепции (воспринятой среди прочих... и блаж. Августином) (примечание митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*),

При обращении митр. Иоанна к литургическим образам мы видим, что таковые оказываются у него неизменно и однобоко эсхатологичны, с умалением их «исторического» компонента (см., напр.: [Зизиулас, 2009с, 101 и далее; Зизиулас, 2009к, 161 и далее] и др.). Толкование им горнего места как седалища, на котором «Христос председатель со своими апостолами» и проч. [Зизиулас, 2009с, 100] понимается им как отсыл к эсхатону, тогда как в действительности мысль святых означает ровно обратное: все это совершается уже здесь, в истории, именно *сейчас*, совершенно реально, хотя и невидимо<sup>24</sup>. Даже о словах «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22:19) митр. Иоанн утверждает: «следует связывать не с Тайной Вечерей... а с эсхатологическим воспоминанием нас Господом» [Зизиулас, 2009к, 166], «евхаристическое воспоминание есть по своей сути воспоминание... будущего Царства Христа» [Зизиулас, 2009б, 207]; ср. также: [Зизиулас, 2009б, 248 и др.].

Так, при толковании литургических образов митр. Иоанн предлагает на выбор лишь две крайности:

- *психологическое* воспоминание прошлого...
- или *онтологическое* воспоминание будущего (см.: [Зизиулас, 2009б, 148]).

Эта очевидная несообразность лишней раз подтверждает предвзятость его позиции и ориентированность ее не на объективный анализ святоотеческих и литургических источников, а на разработку стоящей в основании всей его богословской системы *idée fixe* — идеи *предельной соотносительности*, реализация которой может быть осуществлена лишь с помощью инструментов эсхатологического подхода<sup>25</sup>.

Но действительность Литургии выше крайностей. Она объединяет в себе онтологию и психологию, прошлое и будущее, воспоминание и реальность, разделяемые и прогипотезируемые друг другу в богословской системе митр. Иоанна. Литургический образ многомерен. Он способен выражать настоящее, которое невидимо, может отсылать к прошлому и будущему, связывая и преодолевая различия времен, но не упуская при этом исторический контекст — освящая его и выявляя эту святость.

### 3. История и эсхатология в их взаимном отношении

#### 3.1. Баланс или противоречие?

На первый взгляд митр. Иоанн как будто стремится к балансу между историей и эсхатологией, говоря о том, что Церковь «всегда поддерживает диалектическую связь с миром и историей» [Зизиулас, 2009а, 55], утверждает, что «история и эсхатология... совместимы» [Зизиулас, 2006а, 188]. Синтез истории и эсхатологии наиболее полно осуществлен в Евхаристии, утверждает он [Зизиулас, 2006а, 189]: «В одном и том же опыте Церковь соединяет в Евхаристии два измерения — прошлое и будущее — в целостную и неделимую реальность. Это происходит... при соединении экзистенциального напряжения между „уже“ и „еще не“» [Зизиулас, 2006а, 190]. Так, «эсхатологический характер Евхаристии не ослабляет, но усиливает борьбу с окружающим нас злом» [Зизиулас, 2009б, 293].

---

в которой совершенство присуще первичному состоянию мира» и т. д. [Зизиулас, 2006а, 97]. Ср.: [Блаженный Августин, 2020, 506–506. 10:32].

<sup>24</sup> Ср.: Откр 20:4.

<sup>25</sup> Почему для реализации идеи предельной соотносительности, этого своеобразного «эйнштейновского переворота» в богословии, нужен именно эсхатологический подход? Как мы уже отмечали выше, именно потому, что для осуществления предельной соотносительности необходима предельная, конечная полнота всех действующих субъектов, лиц и т. д., одним словом, своего рода «пазлов» картины осуществившейся истории и жизни в ней.

Однако здесь он повторяет парадигму отношения к истории протопресв. Н. Афанасьева<sup>26</sup>, представляя фактический выбор лишь из двух крайностей:

- либо «Церковь участвует в *истории и ее проблемах* одним единственным способом — перенося свой евхаристический (а значит — эсхатологический) опыт... на повседневную жизнь людей...
- [либо] она не связывает себя мирскими методами разрешения этих проблем» [Зизиулас, 2009а, 55] и уходит из мира.

Но проблемы истории суть в действительности «ее проблемы» — это и есть прежде всего проблемы Церкви и уже только потом — мира (см.: [Легеев, 2019, 370–374]). Нечувствие этого факта представляет собой поразительную слабость всей позиции митр. Иоанна и обличает спекулятивную конструктивность его богословских построений, основанность их не на действительной мысли святых отцов, а на философски отвлеченной *idée fixe*.

Порой мы можем встретить у митр. Иоанна мысли, укладывающиеся в традиционное представление об историческом развитии. Прежде всего эти мысли касаются темы развития человека. Так, например, он обращается к принципам развития человека как личности<sup>27</sup>: «мы движемся *от* вечности к личности, а не наоборот» [Зизиулас, 2012, 279]; на этом пути «аскеза и всякое очищение себя от страстей являются, по сути, предпосылками Евхаристии» [Зизиулас, 2009b, 284]. И т. п. Конечно, здесь митр. Иоанн далек от того, чтобы не признавать факт духовного развития и постепенного очищения от греха и освящения человека в Церкви<sup>28</sup>, однако это признание не находит никакого места в его богословской системе, если не сказать, что оно скрыто противоречит ей. В конечном итоге «грешник онтологически зависит не от того, каким он был, но от того, каким будет» [Зизиулас, 2009h, 197]. Подобные рассуждения представляют у него, так сказать, «историю» вне исторического контекста. В конечном итоге мысль о том, что «человеческая личность является тем, чье бытие или своеобразие осуществляется посредством преодоления своих границ в событии общения» [Зизиулас, 2012, 283], неизменно связывается митр. Иоанном с конечной «статикой» Евхаристии и эсхатона, и наоборот, с не меньшей последовательностью не связывается им с «динамикой» исторического процесса.

Таким образом, под видом синтеза вечности и истории в богословской системе митр. Иоанна мы видим как раз обратное — их разделение. Такое разделение, когда «Церковь задыхается между историей и эсхатологией» [Зизиулас, 2009d, 42]. Но такое *разделение исторического и вечного, их противопоставление*, которое совершает митр. Иоанн (Зизиулас), недопустимо.

В чем же причины такой позиции?

### 3.2. Церковь и мир в их отношении к истории

Мысль о том, что «Церковь никоим образом не может быть изолирована от истории: она так же, как и Христос, воплощена в истории» [Зизиулас, 2009h, 188], митр. Иоанн понимает по-своему. Эта связь с историей означает для него лишь

<sup>26</sup> Ср.: «Церковь действовать в мире как историческая сила не может» [Афанасьев, 2015b, 108]. Согласно его мысли, для Церкви история есть поле исключительно противостояния и борьбы, она исключительно «является в мире как смысл истории», как «совесть мира» [Афанасьев, 2015b, 107]; но всякая претензия Церкви на деятельное проникновение в мир представляет собой трагическую ошибку.

<sup>27</sup> При всем комплексе ошибок его учения о личности в целом, здесь мы можем найти ценные элементы.

<sup>28</sup> См., напр.: «История, время выбора и решения, становится в высшей степени важной для вечности именно потому, что в конечном счете истории нет („времени уже не будет“), а значит, и выбора нет» [Зизиулас, 2012, 320].

проникновение внешних культурных особенностей в церковную жизнь, определенное взаимовлияние Церкви и мира [Зизиулас, 2009h, 188]. Но она **не означает у него онтологическую историчность самой Церкви**, митр. Иоанну чужда мысль о Церкви как об историческом организме, подверженном «законам истории».

Церковь для него представляет никоим образом не «плод истории»<sup>29</sup>. «Церковь, — говорит митр. Иоанн, — это не просто исторический объект и не продукт истории. Она есть продукт Царствия Божия... Странствовать в мире значит быть не органической частью этой исторической действительности, а чем-то эсхатологическим, преходящим и проходящим сквозь мир и историю» [Зизиулас, 2009d, 39], «Церковь обретает уверенность, что ее никогда не увлечет за собой течение истории» [Зизиулас, 2009d, 42].

Причины такого понимания состоят в том, что, согласно мысли митр. Иоанна, всякая история есть поле греховного: историческое «становление означает для человека *страсть* (*pathos*) (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*) вследствие того факта, что бытие тварности, взятой самой по себе, укоренено в начале и потому постоянно находится под угрозой небытия» [Зизиулас, 2012, 289]. История в его глазах не нейтральна, хотя «пространство и время... [как и все творение] „хорошо весьма“ (Быт 1:31)» [Зизиулас, 2009b, 295].

Мысль Христа о Своих учениках, справедливо примененная к Церкви, — мысль о том, что Церковь есть «в мире, но не от мира» (ср. Ин 17:6–23), переносится им также на отношения Церкви и истории. «История» здесь отождествляется с «миром», противопоставляясь в этой совокупности другой паре онтологической реальности — Церкви и эсхатону. Церковь противоборствует истории, как противоборствует и миру. Как и мир, история «раздроблена» [Зизиулас, 2009b, 292], лишена целостности, и лишь вмешательство в нее эсхатона способно организовать эту раздробленность в перспективе обратного, против исторического движения. В конечном итоге для митр. Иоанна «историческая реальность... в самой своей природе содержит зло» [Зизиулас, 2009h, 192].



Отождествление истории с миром, противоположение ее Церкви проявляется у митр. Иоанна и в толковании евангельских и литургических образов. Так, например, мысль о Церкви как о соли или закваске применяется им не только к миру, но и к истории: подобно закваске, Церковь на Лигургии «вводит в историю Царствие Божие» [Зизиулас, 2009k, 159]<sup>30</sup>. Другой пример: литургическая символика, говорит митр. Иоанн, «призывает нас оторваться от истории, как и от мира: „Всякое ныне отложим попечение“» [Зизиулас, 2009k, 164]<sup>31</sup>. И т. д.

За словами: «в Евхаристии мы имеем дело не с бегством... из истории, но с библейской перспективой преображения пространства и времени» [Зизиулас, 2009b, 295] стоит все та же пара противопоставлений, за которой угадывается связь понятия «история» с понятием «мира». Евхаристия и эсхатон движением обратной перспективы преображают историю, как и мир. Если «мир сей и история всегда пребывают под властью смерти» [Зизиулас, 2009h, 190], если история есть поле «действия смерти и тления», то Евхаристия, через которую «Церковь выступает из... истории»

<sup>29</sup> Ср. образ перевернутого древа Церкви, приводимый митр. Иоанном, взятый нами в качестве эпиграфа к настоящей статье.

<sup>30</sup> Но история не есть мир, именно потому, что она прежде всего есть история священная, и уже потом — как тень — мирская.

<sup>31</sup> Но в действительности эта символика призывает нас оторваться не от истории, а от «мира», от той области наших жизни и отношений, которая «после Бога», если не «вне Бога».

[Зизиулас, 2009а, 54], через которую мы обретаем связь с эсхатоном, представляет собой «наше выживание в [этих] условиях» [Зизиулас, 2009к, 166]. Именно поэтому «Церковь *задыхается* между историей и эсхатологией» [Зизиулас, 2009d, 42], а ее *природа* и ее *ипостасное бытие* — эсхатологичны.

Таковы, согласно митр. Иоанну, и отношения Христа и истории — они представляют собой отношения противоборства — не что иное, как отношения Христа с миром [Зизиулас, 2009h, 189]. Во всем — в отношениях со Христом, с Церковью, с Евхаристией — мы видим у него это неправомерное, разрушающее историю противопоставление истории и вечности, их дуализм. «Всё! — говорит митр. Иоанн, — Церковь воспринимает... не с позиций истории, а в свете эсхатологии» [Зизиулас, 2009d, 41].

Подобное противопоставление, как и стоящее за ним отождествление истории и мира, составляют одну из ключевых ошибок митр. Иоанна (Зизиуласа). Ведь течение истории не есть обязательно путь греха. Более того, оно есть *прежде всего* именно течение священное, путь Церкви. Именно этот компонент в истории первичен, а отнюдь не путь мира, который представляет собой тень бытия и отблеск исторического бытия Церкви [Легеев, 2019, 368–374]. Крылатые слова Тертуллиана «Оригинал прежде копии» [Тертуллиан, 2004, 378] могут быть с успехом применены не только к самой Церкви и церковному достоянию, но *также и к истории* как полю ее деятельности. Отвечая митр. Иоанну, мы скажем: история по преимуществу есть путь Церкви. А Церковь есть стержень всякого исторического процесса.

Так, жизнь Церкви, этого стержня истории, простирается *в* ней, как и Христос для нас равно и неразделимо — пребывает в истории и в вечности. Подобно соединению двух природ Он соединяет историю и вечность в Себе Самом, Он же передает и нам это единство. В Себе Самом Он соединяет, казалось бы, несоединимое — историю, принадлежащую ограниченному человеку, и вечность, принадлежащую безграничному Богу. Через это Он входит как Бог в ограниченное пространство истории (здесь митр. Иоанн и сам не может не признать очевидное: «Христос (единый от Лиц Святой Троицы) *стал* историей» [Зизиулас, 2006а, 129]), а человека вводит в безграничное пространство вечности; и с этого момента история и вечность становятся едины. Это единство не отрицает, а утверждает историю. Оно свидетельствует о синергии вечного и неизменного Бога и ограниченного человека.

И если до известной меры мысль о «противоборстве» Христа и истории верна (действительно, Христос оформляет историю, Он противоборствует не только греху, но в каком-то смысле и человеку, увлекая его за собой, история же есть поле жизни человеческой), то это «противоборство» есть не противоборство довлени Божественной силы, хотя бы даже и «силы любви» (ср.: [Афанасьев, 2005, 423–455]), но синергийный процесс созидания Царства Божия уже здесь, на земле (ср.: [Макарий Египетский, 2001, 448]).

### 3.3. Свобода и необходимость в их отношении к истории

Еще одной парой противопоставлений у митр. Иоанна выступают история и свобода.

История, согласно его взгляду, детерминирует человека, подчиняет его закону *необходимости*; лишь преодоление этого детерминизма, а значит, и истории, способно раскрыть богоподобную свободу человека<sup>32</sup>. В этом плане митр. Иоанн радикально противопоставляет «два рода эсхатологии»:

1. эсхатологию, которая «рассматривает будущее, эсхатологию, в качестве следствия и завершения прошлого» [Зизиулас, 2009h, 195], — такой вариант, по его мнению, неминуемо *детерминистичен* и должен быть отброшен;

<sup>32</sup> Примечательно, что эта же проблема в своем роде присутствовала в богословии прот. Г. Флоровского и не была им преодолена. См., напр.: [Флоровский, 2005, 208–210 и далее].

2. эсхатологию, где «будущее не зависит от прошлого, оно — не его следствие. Состояние после конца — вот что сообщает бытие началу» [Зизиулас, 2009h, 195]. Такая интерпретация эсхатологии свидетельствует о прорыве свободы в реальность человеческого бытия.

Закон необходимости, осуществляемый в истории, связан, как полагает митр. Иоанн, также с раскрытием **природного** компонента творения<sup>33</sup>. Он говорит о том, что в христианской мысли «истина перестает пониматься как движение, присутствующее бытию „по природе“» [Зизиулас, 2006а, 95], критикуя, в частности, идею истории как «истории спасения» О. Кульмана, упрекая его в «возврате к Аристотелю», то есть, в общем и целом, к античному пониманию истории [Зизиулас, 2006а, 95]. Следующая цитата свидетельствует весьма ясно о связке в его богословской системе этих трех компонентов — *истории, необходимости и природы* — в их противоположении эсхатону, свободе и ипостасному бытию, существующему в общении:

Никакой духовный дар не исходит из природных или нравственных качеств человека, но всегда исходит «свыше» или извне природы и истории. В духе нет места «природным» дарованиям. Всякий дар — это всякий раз новое *событие* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*). Тело Христово, таким образом, создается посредством сгечения новых событий, а не посредством сохранения или передачи исторических фактов... Свобода Духа выше исторической причинности, потому что причинность в истории и природе предполагает необходимость [Зизиулас, 2012, 382–383]. Дух приносит харизмы из будущего... Он не извлекает их из истории [Зизиулас, 2012, 383].

Так, преодоление необходимого детерминизма истории связано, по мысли митр. Иоанна, с делом Святого Духа, носящим, соответственно, эсхатологический характер. Митр. Иоанн задает риторический вопрос: «Может ли общение со Святым Духом быть выражено формулами исторического бытия?» [Зизиулас, 2009е, 307]. Ответ для него очевиден: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор 3:17) и, напротив, *где история, там необходимость*. В конечном итоге именно Святой Дух «*противостоит истории своим действием, которое завершает и преображает ее*» [Зизиулас, 2006а, 181].

Святой Дух... — утверждает он, — преломляет *линейность* истории в *присутствие* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*) здесь и теперь. Становится невозможно воспринимать историю как прошлое, т.е. через... ретроспективное переживание человеческой души. В явлении «эсхата» церковное воспоминание приобретает евхаристическую парадоксальность, не уместящуюся в рамки сугубо исторического сознания. Это воспоминание о «будущем»... [Иначе] Церковь... позволит линейной истории спасения<sup>34</sup> поработить Дух... преобразующий линейность исторического континуума в действительность присутствия [Зизиулас, 2006а, 181–182].

Именно Святой Дух, преодолевая детерминизм истории, соделывает Христа «эсхатологической личностью» и «корпоративной личностью» [Зизиулас, 2006а, 130]. Если «стать историей — особенность икономического действия»<sup>35</sup> Сына... [то образ действия Святого Духа] имеет прямо противоположную цель — **освободить Сына и саму икономию от пут истории**, Сын подчиняет Себя ограниченности исторического существования, тогда как «Святой Дух *превыше истории*... Он действует в ней только ради того, чтобы привнести в нее последние дни, „эсхатон“» [Зизиулас,

<sup>33</sup> Уже применительно к троическому богословию митр. Иоанн радикализирует понятия свободы и необходимости, связывая первое исключительно с ипостасным бытием, а второе с природой. См.: [Зизиулас, 2012, 217].

<sup>34</sup> Отсыл к О. Кульману.

<sup>35</sup> Т. е. образа действия.



лишь «историю» вне исторического контекста и не имеют никакого действительного применения и места в его богословской системе. Несмотря на периодические отсылки к «балансу» природного и личного и даже встреченное нами выражение «Присутствие в категориях времени или истории... указывает на бытие как свободу и общение» [Зизиюлас, 2012, 288], митр. Иоанн в целом вполне последовательно противопоставляет природное и личное бытие, соотнося, соответственно, это противопоставление с антитезой «необходимость — свобода».

Наш взгляд скорее противоположен: поле исторической борьбы никоим образом не есть противостояние Духа и истории, но сама история совершается в фарватере Божественного замысла о ней. Противостояние в истории связано не с противоборством Бога и истории, но с ослаблением человека. *История есть прежде всего интенция священная*, путь Церкви, и лишь на периферии своего течения она принимает формы богоборчества — независимо от того, в каких исторических формах и явлениях являет себя эта периферия греха. Как мы уже упомянули выше, эклезиологическую мысль Тертуллиана, выраженную в емкой формуле «Оригинал прежде копии» [Тертуллиан, 2004, 378], можно с успехом применить не только к самой Церкви, но и к истории, и ко всякому историческому опыту.

Согласно митр. Иоанну, Святой Дух переносит Церковь сразу в конец, вовне истории. Но в действительности это не так — дело Святого Духа также исторично; историчен весь выход Святой Троицы к миру и человеку, и окончание этого выхода и, соответственно, венчающего его откровения Святого Духа лежит не в евхаристическом собрании и даже не в сошествии Святого Духа на апостолов, подающего всю полноту богообщения Кафолической Церкви, а в действительном окончании истории. Именно тогда синергийный в каждой своей точке путь исторических отношений Бога и человека подойдет к своему пределу, — когда «будучи здесь (в истории) действующими, мы достигнем конца веков, когда наша сила и действие достигнут предела (способности) производить» [Максим Исповедник, 2019, 95. Вопрос XXII:7].

### 3.4. Синергия и исторический процесс

Так, вопрос свободы, свободных отношений Бога и человека прямо отсылает нас к проблематике синергии. В «царстве необходимости» — истории — ей не остается места. Таков вердикт нашего богослова, критикующего блж. Августина Иппонского за историзм, но и в отрицании исторического подхода парадоксальным образом повторяющего и усугубляющего ошибку этого святого отца, умалявшего свободу человека перед законосообразностью истории (см., напр.: [Легеев, 2019, 175–180]).

2006а, 129–130]. «Святой Дух выводит нас за пределы истории» [Зизиюлас, 2006а, 137]. И даже более того, радикализируя до предела: «История убивает, а Дух животворит» [Зизиюлас, 2006а, 16].

И хотя история, согласно митр. Иоанну, есть «пространство» личного бытия и «способность человека к историческому бытию (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*) не определяется никакими существенными качествами его природы... [но] именно личность делает человека существом историческим» [Зизиюлас, 2012, 287], эти мысли, относимые к истории отдельного человека, представляют у него, как мы писали выше,

«Бог... вмешивается в историю... доказывая, что история, в конечном итоге, — это Его (а не наше) (примечание митр. Иоанна — *свящ. М. Л.*) творение» [Зизиулас, 2009g, 312]. Бог есть «Господин истории» [Зизиулас, 2009f, 326], — утверждает митр. Иоанн. Не есть ли такое утверждение — однобокий перекося, умалояющий значение человека, а следовательно, и Церкви<sup>36</sup>? Ведь история принадлежит не греховности и даже не природе, и уж тем более не необходимости. История, — ответим мы митр. Иоанну, — *принадлежит человеку* как тому, кто призван к развитию; история принадлежала бы ему и если бы выбор прародителей был иным и не совершилось бы грехопадения. И именно история есть путь творчества, созидания и обожения. Христос есть Господин и истории, как Он же — «Господин и субботы», Господин как «Сын Человеческий» (Мф 12:8 и др.), как человек, будучи ипостасно Богом.

Так, подлинное взаимодействие Бога и человека выводится митр. Иоанном за пределы истории — в вечность. Противопоставление «небесного дара» и «исторического достижения» («в Евхаристии общинный дух Церкви выражается и переживается *только* как небесный дар, и *никогда* как достижение исторической жизни Церкви» [Зизиулас, 2009e, 311–312]) разрушает синергию Божественного и человеческого в деле спасения человека.

Даже Христу в такой «системе координат» отказывается в участии в исторических синергийных процессах и земной жизни, земном пути Церкви. Фактически Он выводится из истории церковной жизни, превращается в «эсхатологического Христа», заменяясь в нашей земной и исторической «ограниченности» иерархией Церкви:



Евхаристическое поклонение на земле не конституирует реальность, параллельную той, что на небесах, но является небесным поклонением самим по себе (мистическим тождественным) (примечание митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*)... [Поэтому и] Христос не правит в параллели с церковной иерархией на земле, но [лишь] через нее и в ней [Zizioulas, 2001, 60].

#### 4. Статика и динамика в богословской системе митр. Иоанна (Зизиуласа)

Отношения истории и эсхатона в конечном счете оборачиваются в богословской системе митр. Иоанна, да и в направлении евхаристической экклезиологии в целом, проблемой отношения динамики и статики, развития и совершенства внутри Церкви.

На первый взгляд, идею утверждения ценности исторического развития и его непрерывности представляют следующие слова митр. Иоанна: «По причине обмирщения мы можем прийти к таким представлениям, что история уже есть Царство Божие» [Зизиулас, 2009d, 42]. Такой путь митр. Иоанн называет «эсхатологизацией истории» [Зизиулас, 2009d, 41] или «абсолютизацией исторических образований»

<sup>36</sup> Недаром учение митр. Иоанна о «корпоративной ипостаси» Христа как ипостаси Церкви фактически упраздняет Церковь в качестве самостоятельного субъекта — субъекта не только истории, но и субъекта эсхатологии.



[Зизиулас, 2009h, 190], представляя его опасной остановкой в духовной борьбе. Однако эта тематика «*зависания в истории*», столь характерная, например, для творчества прещественника митр. Иоанна — протопресв. А. Шмемана (см., напр.: [Шмеман, 2009с, 621–623]), имея в себе ценный компонент, все-таки изначально возникает и возвращается в XX в. на почве нечувствия и непонимания внутренней логики и характера исторического процесса [Легеев, 2019, 432–457]. Интенционально она восходит не к идее течения истории, а к идее ее преодоления в эсхатоне.

За эсхатологизмом митр. Иоанна в целом прослеживается идея неизменяемости Церкви, идея пребывания ее в состоянии «эсхатологического» стабиса<sup>37</sup>: «Церковь участвует в истории и остается при этом самой собой» [Зизиулас, 2009а, 56]. И эта мысль — не представление об ипостасной самотождественности Церкви (что было бы вполне правомерно), но именно идея ее *не развития*, идея непричастности истории именно самого церковного бытия, непричастности Церкви историческому развитию — идея *достигнутого предела, уже осуществленного в жизни Церкви*. И даже идея внутренней простоты Церкви, недифференцированности ее внутреннего опыта, структуры, жизни.

Христос... совершается в нашей жизни как общение внутри общины... Эта истина не является нам в результате исторического преемства... история в свете евхаристического опыта не совпадает с историей в своем обычном понимании... [Характер Евхаристии] свободен от разрывов и упадка... История, таким образом, перестает быть последовательностью событий, прямой линией, идущей от прошлого к будущему. Она приобретает измерение будущего, которое есть *вертикальное* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*) измерение, превращающее историю в цеп. харизматических событий. В рамках такой картины истории истина приходит к нам уже не путем трансляции (Христос-апостолы-епископы, в линейной последовательности) (примечание митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*), а как событие Пятидесятницы, возвышающей историю до харизматического «настоящего» момента [Зизиулас, 2006а, 114].

Нечувствие истории как пространства вызревания встречи Бога и человека у митр. Иоанна влечет к мысли о том, что «Евхаристия призывает нас... бежать от пространства и времени, но уверовать в то, что... [они] уже преображены» [Зизиулас, 2009b, 293–294]. И хотя нельзя не согласиться со следующим утверждением митр. Иоанна: «В Евхаристии присутствует некое постоянное устремление, некое движение, которое... переносит нас в Царство Божие. Всё в Литургии движется вперед, в ней нет ничего статичного» [Зизиулас, 2009b, 226], — но эта «динамика» здесь — лишь евхаристический перенос в будущее. За этой мыслью нет действительного признания истории. Богословие митр. Иоанна показывает как раз обратное — именно идею статики, отвержение динамики как истории.

«Церковь, — говорит он, — есть и должна быть *образом* грядущего. Это *тождество* бытия Церкви и Царства Божия... ставит вопрос об отношении Церкви и истории» [Зизиулас, 2009а, 55]. Также и Евхаристия есть «образ будущего» [Зизиулас, 2009h, 200–201], и она же — его «тождество», тождественна с ним (см., напр.: [Зизиулас, 2009k, 140–141]). Неразличение этих понятий — «образ» и «тождество» — представляет, на наш взгляд, самый глубинный промах митр. Иоанна в его отношении к истории, а отчасти и во всей его столь тщательно и виртуозно выстраиваемой экклезиологической системе. Да, Церковь действительно должна быть и подлинно есть образ будущего, но *образ не равен тождеству*. Образ здесь предполагает изменение и устремление, а тождество — окончание и покой. Церковь историческая подлинно тождественна еще не осуществившейся эсхатологической Церкви, но только в одном смысле — ипостасно это *та же самая* Церковь. Но такое понимание не нарушает и не разрушает историю.

<sup>37</sup> Хотя святые отцы и используют образ «неподвижного движения».

Подход митр. Иоанна можно охарактеризовать как *эсхатологический радикализм*. Переход человека от жизни к смерти не может быть осуществлен вне истории, взятой в какой-либо ее части или же во всецелом ее объеме. Именно *вся история* характеризует этот переход, вся история представляет такую сверхзадачу, несмотря на казалось бы видимое противоречие этой мысли<sup>38</sup> с мыслью о том, что Христос *уже* «победил мир» (Ин 16:33) и осуществил победу над смертью (ср. 1 Кор 15:55).

Не только мир, но и сама Церковь, простираясь в своем историческом движении, несмотря на уже носимое ею совершенство и опыт богообщения со всей Святой Троицей, несмотря на уже непоколебимое главенство над нею Христа, продолжает и осуществляет не путь эсхатологической статики — но путь своего *исторического развития*:

- безгрешного развития своей кафолической полноты, осуществляемого по образу земного пути служения Самого Христа, устремляющего ее к последней земной встрече с Ним (ср. Откр 19:7; 21:2) [Легеев, 2019, 432–452];
- но также и развития Церкви, взятой в ее внутренней структуре, нетождественной целому [Легеев, 2019, 432–452], развития очищающего, возводящего к Богу не только отдельного человека [Ерм, 2003, 228–238, 285–307. I:3, III:9], но и целые Поместные Церкви<sup>39</sup>, осуществляемого по тому же образу истории Христа.

Богословская антиномия между „уже“, но „еще не“...» [Зизиулас, 2006а, 190] не смогла быть осмыслена и разрешена митр. Иоанном (он предпочел разрубить этот «Гордиев узел» современной экклезиологической проблемы<sup>40</sup>), как и его предшественниками, — поскольку сам путь их был построен на ошибочных основаниях и не мог привести к ее разрешению. Эта антиномия, представляющая собой «зазор» между спасением, принесенным Христом, и спасением, осуществляемым в Церкви, была интерпретирована и понята митр. Иоанном как ничтожный «зазор» между историей и эсхатологией, поглощающей историю. И только при переводе решения вопроса в иную плоскость, в плоскость «зазора» между христологическим и троическим аспектами экклезиологии, устрояющими бытие Церкви в контексте исторического процесса, он может иметь свое разрешение<sup>41</sup>.

## 5. Заключение

При всем видимом великолепии тщательно разработанной богословской системы митр. Иоанна (Зизиуласа), приближаясь к ней, глядя в ее основания, поверяя ее святоотеческой мыслью, мы обнаруживаем в ней слишком большой промах, чтобы полагать такое отклонение простой вариацией в допустимом диапазоне внутрицерковных разногласий и мнений. «Динамит, заложенный в основания православия» [Зизиулас, 2009а, 44]<sup>42</sup>, — эти слова, адресованные его учению, по свидетельству самого митр. Иоанна, прозвучали в самом начале формирования его пути как пути «знаменитейшего богослова», а впоследствии и влиятельнейшего иерарха Константинопольской Церкви. Еще более актуальными они представляются сегодня, когда экклезиологическая система митр. Иоанна стала фактическим обоснованием антиканонических

<sup>38</sup> Это есть лишь богословское противоречие, с помощью которого наша ограниченная мысль оказывается способна вместить невместимое — богооткровенные истины о Боге и человеке.

<sup>39</sup> Ср. Откр 2–3.

<sup>40</sup> Содержащей «множество различных аспектов, которые должны мы одновременно охватить» [Лосский, 2007, 480].

<sup>41</sup> См. монографию: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021.

<sup>42</sup> Здесь митр. Иоанн (Зизиулас) цитирует отзывы профессоров Бониса и Муратидиса на свою докторскую диссертацию «Единство Церкви в Божественной Евхаристии и в Епископе».

действий «Константинополя» на каноническом пространстве Украинской Православной Церкви, да и далеко за его пределами.

Отношение к истории — лишь одна грань этой внешне стройной богословской системы, но уже в этой грани, как в зеркале, отражается неустрашимый дефект целого.

Противопоставляя истории жизнь Церкви, дары Духа и свободу и, напротив, нанося исторический процесс исключительными чертами природной необходимости и разрушающей ограниченности, митр. Иоанн вводит совершенно новое учение, не имеющее никаких оснований в Предании Церкви. Его богословский подход представляет собой не акцентуацию эсхатологического аспекта (что было бы правомерно), но именно последовательное отсечение от него аспекта исторического развития и, таким образом, представляет собой абсолютизацию лишь «части» истины<sup>43</sup>, а значит — и искажение ее.

Иные аспекты экклезиологических построений митр. Иоанна (Зизиуласа) требуют к себе не меньшего внимания, пристального изучения и самой строгой критики.

### Источники и литература

1. Афанасьев (2005) — *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Духа Святого. Киев: Центр православной книги, 2005. 480 с.
2. Афанасьев (2015a) — *Афанасьев Н., протопресв.* Две идеи Вселенской Церкви // *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 146–160.
3. Афанасьев (2015b) — *Афанасьев Н., протопресв.* Проблема истории в христианстве // *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 104–112.
4. Блаженный Августин (2020) — *Августин Иппонский, блж.* О граде Божием: в 2 т. М.: Т8-RUGRAM, 2020. Т. 1. 662 с.
5. Григорий Богослов (2011) — *Григорий Богослов, свят.* Стихотворения Богословские // *Григорий Богослов, свят.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2011. Т. 2. С. 11–178.
6. Ерм (2003) — *Ерм, св.* Пастырь // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 222–309.
7. Зизиулас (2006a) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Св.-Филаретовский Православно-христианский институт, 2006. 280 с.
8. Зизиулас (2006b) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных. М.: ББИ, 2006. С. 257–276.
9. Зизиулас (2009) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. 332 с.
10. Зизиулас (2009a) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Божественная Евхаристия и Церковь // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 43–72.
11. Зизиулас (2009b) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия и Царство Божие // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 203–298.
12. Зизиулас (2009c) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Епископ как предстоятель на Евхаристии // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 91–111.
13. Зизиулас (2009d) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Идентичность Церкви // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 19–42.

<sup>43</sup> Ср.: ἀρεσις (греч.) — выбор, избирательность (понимаемая как избирание части из целого), ересь.

14. Зизиулас (2009e) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Несколько замечаний о соборности Церкви // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 299–312.
15. Зизиулас (2009f) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* О явлении Церкви в истории // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 313–327.
16. Зизиулас (2009g) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Несколько замечаний о соборности Церкви // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 299–312.
17. Зизиулас (2009h) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 170–202.
18. Зизиулас (2009k) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Экклесиологическое значение Божественной Литургии // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 138–169.
19. Зизиулас (2012) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. М.: Изд-во ББИ, 2012. XII, 407 с.
20. Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. 256 с.
21. Ларше (2021) — *Ларше Ж. К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021. 288 с.
22. Легеев (2019) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. 656 с.
23. Лосский (2007) — *Лосский В. Н.* Господство и царство (эсхатологический этюд) // *Лосский В. Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 480–493.
24. Макарий Египетский (2001) — *Макарий Египетский, прп.* Беседа XLIV // *Макарий Египетский, прп.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 444–448.
25. Максим Исповедник (2019) — *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию. М.: Сибирская благовонница; Нижегородская ДС, 2019. 974 с.
26. Тертуллиан (2004) — *Тертуллиан.* О Прескрипции против еретиков // *Тертуллиан.* Избранные сочинения. М.: Изд-во АСТ; СПб.: Северо-Запад Пресс, 2004. С. 356–392.
27. Флоровский (2005) — *Флоровский Г., прот.* Метафизические предпосылки утопизма // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 197–228.
28. Шмеман (2009a) — *Шмеман А., протопресв.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // *Шмеман А., протопресв.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 364–373.
29. Шмеман (2009b) — *Шмеман А., протопресв.* «Единство», «разделение», «объединение» в свете православной экклесиологии // *Шмеман А., протопресв.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 354–363.
30. Шмеман (2009c) — *Шмеман А., протопр.* Судьба Византийской теократии // *Шмеман А., протопресв.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 616–630.
31. Zizioulas (2001) — *Zizioulas J. D., metropolitan.* Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and The Bishop During the Three Centuries. Brookline: Holy cross orthodox press, 2001. 284 p.