

В. В. Александров

Епископ и священник¹

В статье кратко рассматривается соотношение служений епископа и пресвитера в Древней церкви и возникновение из единого предстоятельского служения двух его самостоятельных степеней, которые существуют в измененном виде и поныне. Автор статьи обращает внимание на высказанное протопр. Николаем Афанасьевым мнение, что в древнейший период истории церкви между служениями епископа и пресвитера не существовало харизматической разницы. Афанасьев предположил, что и нынешние служения епископа и священника представляют собой две разные ступени одного и того же предстоятельского служения. Различия между ними объясняются не благодатными дарами, получаемыми носителями этих служений при поставлении, но имеют дисциплинарный характер, т. е. принадлежат уровню церковного права. В статье указывается на некоторые ближайшие последствия такого вывода.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: епископ, пресвитер, священник, предстоятель, приход, протопр. Николай Афанасьев, экклезиология.

На протяжении многих столетий как в восточном, так и в западном христианстве двумя основными степенями священства остаются служения епископа и священника. Множество работ написано о происхождении этих двух, ключевых для настоящего и прошлого церкви, служений. Такая сосредоточенность на данной теме понятна, поскольку она вызвана необходимостью объяснить смысл этих служений через историю церкви. В то же время вместо понимания устройства древнего христианства как такового она нередко влечет за собой проекцию более поздних эпох на историю Древней церкви. Руководители древнехристианских церквей назывались разными именами — епископами, пресвитерами, игуменами, предстоятелями, пастырями, диаконами, — но содержание служений, скрывающихся за этими именами, и их соотношение было неустойчивым, зыбким

1. Настоящая статья является фрагментом книги «Николай Афанасьев и его евхаристическая экклезиология», которая готовится к выходу в издательстве СФИ.

и для нас не всегда ясным. Как подчеркивается в историко-богословских работах последних десятилетий, все эти лица были или могли быть носителями разных видов ἐπισκοπῆ — служения руководства или управления [Braun, 322–338; Zizioulas 2011, 349–368]. И, как это опять-таки настойчиво утверждается в литературе последних десятилетий, в возникновении и развитии этих — как, впрочем, и других — служений Древней церкви существовали местные варианты — не было одного пути, одинакового для всех частей христианской ойкумены [Bradshaw, 196].

Тем не менее, разнообразие служений, их неустойчивость и местные варианты развития не должны заслонять от нас того факта, что сердцевина устройства Древней церкви везде была совершенно одной и той же — в центре Церкви находилась евхаристия. И это не удивительно, ибо трапезу благодарения сделал таким средоточием Своей Церкви Сам Христос («...Сие творите в Мое воспоминание»^{*1}). Евхаристия была, если воспользоваться выражением о. Николая Афанасьева, актуализацией Церкви, или, если прибегнуть к слову о. Александра Шмемана, ее эпифанией. Трапеза благодарения задавала основу строя Церкви (на этом настаивал уже Рудольф Зом [Зом, 97]): с одной стороны, на трапезе были «предстоятели», один из которых от лица всех участников приносил Господу дары и приносил благодарственные молитвы; с другой стороны, предстоятели были окружены народом, собравшимся на трапезу. Предстоятели и народ, сошедшиеся для благодарения, были той элементарной организационной структурой, которая присутствовала в любой местной церкви, независимо от региональных вариантов. Этого нельзя упускать из виду, говоря о многообразии в устройстве Древней церкви; и тем самым нельзя его преувеличивать.

*1 Лк 22:19;
1 Кор 11:23–25

От епископов-пресвитеров к епископам и пресвитерам

В настоящей статье будет излишним анализировать употребление терминов епископ и пресвитер в новозаветных писаниях, да в этом и нет необходимости, потому что в данный момент в науке на этот счет преобладает точка зрения (можно сказать, существует относительный консенсус), что в «пастырских посланиях» епископами и пресвитерами называются одни и те же лица, и точно так же эти термины взаимозаменяемы и в ближайшем по времени

к «пастырским посланиям» «Первом послании к коринфянам» Климента Римского [*Bradshaw, 196*]². Предположительно, во главе многих, или большинства, или даже всех церквей — это может быть предметом разногласий по причине скудости прямых свидетельств из эпохи первых поколений христиан — стояла группа предстоятелей (за неимением лучшего термина назовем ее «коллегией») — епископов-пресвитеров. С большой ясностью наличие этой «коллегии» — под именем пресвитерия (πρεσβυτέριον) — рядом со старейшим пресвитером, который к тому моменту уже заметно из нее выделился и за которым одним закрепилось имя епископа, выступает чуть позже — в посланиях Игнатия Антиохийского, относящихся к 160–170-м гг.

Точное устройство и обычная численность коллегии епископов-пресвитеров нам неизвестны. Один из ее членов — «старейший пресвитер», опять-таки пользуясь выражением о. Николая Афанасьева, предшественник епископа времен моноепiscopата — и был постоянным предстоятелем на евхаристическом собрании местной церкви. Памятники первых послепостольских поколений («Послание филиппийцам» Поликарпа Смирнского, «Пастырь» Ермы, «Против Ное́та» анонимного автора) не противоречат этому заключению. Ситуация оставалась таковой до второй половины II в.

Неясно и происхождение коллегиальности предстоятельства, т. е. множественности предстоятелей в местной церкви. Традиционная точка зрения связывает ее со множественностью пресвитеров синагоги, однако недостаточно известно устройство самой синагоги, современной раннему христианству [*Campbell, 54*]. Афанасьев полагает, что множественность предстоятелей объяснялась образцом первой совершенной христианами евхаристии, где Двенадцать заняли места предстоятелей [*Афанасьев 1994, 190*].

Ситуация начала меняться во второй половине II в. Первым памятником, свидетельствующим об изменениях, становятся «Послания» Игнатия Антиохийского — псевдоэпиграф 160–170 гг. С датировкой посланий этим временем³, они заняли «подобное» им место в истории церковного устройства. Епископом в них последовательно называется лишь предстоятель евхари-

2. Возможные подходы к соотнесению двух этих служений в Новом завете см.: [*Campbell, 182–188*].

3. О ней см.: [*Lechner*].

стического собрания местной церкви. Пресвитерий еще тесно примыкает к епископу «как струны к кифаре» («Послание к Ефессянам» *¹), окружает его, как сонм апостолов окружал Господа. С удивительным единообразием и быстротой имя епископа закрепляется за главой пресвитерской коллегии по всей христианской ойкумене. Сразу же после «Посланий» Псевдоигнатия мы находим трехступенчатую иерархию у авторов конца II — начала III вв. — Иринея Лионского, Тертуллиана, Климента Александрийского, Ипполита Римского — и далее во всей позднейшей христианской литературе. Однако причисление епископа к пресвитерии (в том числе и именование его «сопресвитером» или, наоборот, называние епископом пресвитеров «сопресвитерами») еще долго сохраняется у авторов конца II и III в. (Иринея Лионского, Киприана Карфагенского, Евсевия Кесарийского), а возможно и позже [Vilela, 282–285, 383–384]. Эту стадию развития служений епископа и пресвитеров чаще всего называют «монархическим епископатом», хотя правильнее будет называть ее моноепископатом, поскольку епископат того времени не был монархическим ни в каком смысле слова — ни в древнем, ни в современном [Schöllgen].

*¹ *Ep. Ad Eph.* 4. 1

Священник

Фактом большой важности стало утверждение за «приносящим благодарение» имени священника (ἱερεὺς, *sacerdos*). Возникшее христианство не знало деления на клириков и laikов [Афанасьев ЦДС, 15; Faivre]. Первые христиане обнаружили, возможно с удивлением, что у них нет священнической касты, подобной израильскому колену Левия, или жрецов, подобных жрецам окружавших христианство языческих религий. Их единственным священником — первосвященником — был Христос, который тоже не был левитом, но был священником по чину Мелхиседека *². В христианстве священство стало служением всего «народа, взятого в удел» *³, всех избранных Божиих, оно стало общим служением всех членов Церкви. Так необычное положение христиан, а именно отсутствие у них «профессионального священства», было осмыслено в Новом завете *⁴. То было исполнение обещания, данного Господом Моисею относительно всего Ветхого Израиля: «...будете Моим уделом из всех народов... будете у Меня царством священников и народом святым» *⁵, и повторенного пророком Исаией: «А вы будете называться священниками Госпо-

*² Евр 5:10
и 8:1–6*³ 1 Пет 2:9*⁴ 1 Пет 2:5, 9,
10; Откр 1:6,
5:10; 20:6*⁵ Исх 19:5–6

*¹ Ис 61:6

да, служителями Бога нашего будут именовать вас» *¹. В древнехристианской литературе первых трех веков ссылки на священническое достоинство всех членов Церкви обычны, причем такие ссылки, где еще удерживается изначальное, прямое понимание общего священства ⁴.

*² *Didache* 13. 3*³ *Didache* 13. 3

Тем не менее, христианство недолго удерживалось на высоте этого учения, недолго ясно осознавало себя коллективным священством, уникальным среди окружавших его религий. Очень скоро оно как бы начинает стесняться своей особенности, озираться по сторонам и искать аналогий в окружающем мире. Первые знаки этого появляются очень рано. Ранее всего на этот путь вступают, пожалуй, Климент Римский и «Дидахе». Климент сравнивает строй Церкви с трехступенчатой иерархией Ветхого Израиля — первосвященник–левиты–народ («Первое послание к Коринфянам», гл. 40–41), однако у него это пока всего лишь аналогия, призванная показать, что Церкви Христовой присущ определенный строй, как он был присущ и Ветхому Израилю. В «Дидахе» предлагается отдавать начатки плодов пророкам, «...ибо они первосвященники ваши» *². Однако и это выглядит скорее как отсылка к ветхозаветному порядку, а не как утверждение, что пророки составляют особый священнический чин. «Дидахе» тут же признает, что в местной церкви их может и не быть: «А если у вас нет пророка, отдайте бедным» *³. Ни у Климента, ни в «Дидахе» носители индивидуальных служений не называются прямо и недвусмысленно священниками [Bradshaw, 202]. В дальнейшем, однако, магистральным путем богословия священства станет именно этот путь — аналогия с Ветхим Заветом, размывающая уникальность христианского священства [Hawkins, 300], и выделение в народе Божьем особого, «сугубого» священства, обладающего особым посвящением [Афанасьев 1994, 41–46, 253–256]. Предлагалось и другое объяснение возникновения особого священства внутри всеобщего «царственного священства» — необходимость укрепления внутри церковей единоличной власти для борьбы с ересями и расколами [Bradshaw, 205]. Впрочем, эти два фактора не противоречат друг другу.

Перемена становится видимой приблизительно с рубежа II–III вв., когда «священником» начинают называть епископа. На него начинают переносить «первосвященство» Христа. Возможно, ранее всего это делает Тертуллиан, который называет

4. См. примеры: [Vilela, 61–63, 243–246].

епископа *summus sacerdos* («О крещении» *¹) и *pontifex maximus* («О стыдливости» *²). Вскоре — или одновременно с Тертуллианом — «первосвященство» распространяет на епископа автор (или авторы) «ипполитовского корпуса»: в предисловии к «Философуменам» он называет себя «причастником благодати первосвященства» *³ (χάρις ἀρχιερατείας), а в молитве на поставление епископа в «Апостольском предании» (гл. 3) для поставляемого в епископы испрашивается у Бога «безупречно соблюдать перед Тобою первенство священства» [Апостольское, 283] ⁵.

*¹ *De bapt.* 17. 1*² *De pudicit* 1. 6*³ *Prooemium.* 6

Затем особое священство начинают относить и к пресвитеру. Как кажется, поначалу этот факт был связан еще не столько с ростом христианства и делегированием епископом предстоятельских функций во вторичных собраниях пресвитерам, сколько близостью пресвитерия к епископу. Мы встречаем именование пресвитеров священниками, впрочем, более эпизодическое, не столь регулярное, как в случае с епископами, у Тертуллиана, Оригена и Киприана [Vilela, 83–92, 242–243, 281–285; Bradshaw et al., 65]. Но в эту эпоху мы еще не обнаруживаем регулярного служения пресвитерами литургий в собственном вторичном собрании. Они называются священниками еще не потому, что приносят благодарение в собственных собраниях, но потому, что помогают епископам, «сослужат» им, выполняя некоторые вспомогательные литургические действия. Еще и в IV в. и даже в V в. «священником» (ἱερεὺς, *sacerdos*) называют, как правило, епископа [Gu, 133–145]. Иными словами, пресвитер этой эпохи (я имею в виду, прежде всего, III в.), даже если отдельные древние авторы называют его священником, еще вовсе не приходской священник в современном понимании.

В результате появления среди общего священства всего народа Божьего «сугубого» священства епископов, а затем и пресвитеров, учение о «царском священстве» народа начинает отходить на второй план. Оно, конечно, никем не опровергается (да и как опровергать Новый Завет!) и продолжает жить в Предании, но очень редко кем воспринимается в своем прямом значении. По сути, оно превращается в красивую метафору, призванную подчеркнуть высокое призвание христиан. Служение священства в

5. В лат. и греч. тексте: *et primatum, sacerdotii tibi exhibere sine reprehensione* / καὶ ἀρχιερατεῖν σοι ἀμέμπτως [Botte, 44]. О древнейших случаях отнесения «первосвященства» к епископу см. также: [Bradshaw et al., 33].

христианстве переосмысливается: из религии всеобщего, коллективного священства, христианство становится религией, подобной в этом смысле многим окружающим христианство религиям, где существует профессиональное священство, для вступления в которое требуется особое посвящение.

Пресвитер

Насколько мы можем видеть из доступных нам данных, служение пресвитеров поначалу не было служением приношения благодарения: пресвитеры не благословляли хлеб и вино и не преломляли хлеб, это делал лишь первый из них — будущий епископ времен моноепiscopата. Все они были предстоятелями — а точнее председателями — в собрании. Во время совершения евхаристии пресвитеры, с «приносящим благодарение» в их числе, восседали вокруг стола, за которым совершалась трапеза, а затем, когда евхаристия отделилась от трапезы, сидели вокруг престола (о председательстве, т. е. сидении епископа и пресвитеров см. большую подборку мест из древнехристианских произведений у Зом [Зом, 188–193, особенно прим. 162]). Имя «священника», когда его стали употреблять в Церкви, относилось поначалу преимущественно к епископу, а не к пресвитеру. Согласно «Апостольскому преданию», 7-я глава которого отразила именно этот «досвященнический» этап пресвитерского служения, при поставлении пресвитеру испрашивался дар советования для управления народом:

Боже и Отче Господа нашего Иисуса Христа, призри на сего раба Твоего и даруй ему дух благодати и совета пресвитерского, чтобы он помогал и управлял народом Твоим с чистым сердцем [Апостольское, 285].

Это, по-видимому, находится в противоречии с местом из главы 8 «Апостольского предания», где поставление диакона одним епископом, а не всем пресвитерием, как при поставлении пресвитера в главе 7, обосновывается тем, что диакон поставляется не для священства, а для служения епископу. Таким образом, в этом месте 8-й главы дается понять, что в противоположность диакону пресвитер поставляется для священства:

Когда же посвящают диакона, пусть он избирается, как было сказано выше. Равным образом пусть только один епископ возлагает руку, как мы предписали. При посвящении во диакона пусть возлагает руку один лишь епископ,

потому что он (т. е. диакон. — *Прим. П. Бубуруза*) не для священства посвящается, но для служения епископу, чтобы он исполнял то, что тот ему повелевает.

Действительно, он не участвует в совете клира, но заботится и сообщает епископу, что нужно делать: он не получает общего для пресвитеров духа, участниками которого они являются, но получает тот дух, который вверяется ему под властью епископа. Вот почему епископ один посвящает диакона; на пресвитера же возлагают руки также и пресвитеры вследствие общего и сходного для клира духа. Но пресвитер имеет право лишь его получать, давать же его он не имеет права. Поэтому клир не посвящает; над пресвитером же посвящение запечатлевается, когда посвящает епископ [*Апостольское*, 285].

Однако «Апостольское предание», как и прочие древнейшие «церковные уставы», относятся к жанру «живой литературы», изменявшейся, дополнявшейся и корректировавшейся по ходу развития церковного устройства и содержащей разновременные слои [*Bradshaw*, 82–83, 91–92]. Данное место главы 8 относится, скорее, к ситуации IV в., когда возник спор о достоинстве пресвитерского служения (см. о нем ниже). Этот спор большая часть 8-й главы, скорее всего, и имеет в виду, чем и объясняется ее «оборонительный», по удачному замечанию Брэдшо, дух, некоторая многословность и повторы [*Bradshaw et al.*, 64–65]. Она не может служить доказательством того, что уже в III в., а тем более ранее, пресвитеры регулярно председательствовали в собственных, самостоятельных собраниях, отличных от епископского, т. е. были священниками в смысле близком к современному. Свидетельств такого предстоятельства не обнаруживается в течение всего до-никийского периода.

Именно по этой причине мне не кажется удачной полемика Деметриоса Батреллоса с утверждениями Зизиулоса о «несвященстве» пресвитера в данную эпоху [*Bathrellos*, 141–142]. Мотивы этой полемики понятны, они упомянуты в статье Батреллоса (и отчасти я их разделяю!) — гипертрофия епископского служения при отсутствии должного внимания к служению пресвитерскому характерны, в разной степени, для всего творчества Зизиулоса [*Александров*, гл. 3, пп. 3–4]. Но глава 8 «Апостольского предания», не говоря уже о «Первом послании к Коринфянам» Климента Римского (гл. 44), которые Батреллос привлекает к себе в союзники, на эту роль не годятся. Батреллос утверждает, что «вероятно, пресвитер всегда был священником (имеется в виду особое священство, отличное от общего священства церковного народа. — В. А.)

и председательствовал на евхаристии». Однако это утверждение нуждается в пояснениях. Если он имеет в виду регулярное предстояние пресвитера в отдельном от епископского евхаристическом собрании, то это не согласуется с фактами истории Древней церкви. Тема священства епископа и пресвитера в первые четыре века христианства не может быть правильно понята, если мы подходим к этой эпохе без осознания того, что идея особого священства сначала первого из пресвитеров — епископа, — а затем и пресвитеров, есть богословская спекуляция, которую не содержало учение Церкви, по крайней мере, первых двух столетий и которая находится в противоречии с новозаветным учением о священстве всего народа Божьего. Пресвитер, как и старейший из пресвитеров (епископ), был и есть священник не больше, чем любой христианин, а председательствовал (точнее, председательствовал) на евхаристическом собрании он вместе со всем пресвитерием.

Пресвитеры обладали некоторыми литургическими функциями. Они могли эпизодически совершать евхаристию: «Только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом, или тем, кому он сам предоставит это» (Игнатий Антиохийский. «К смирнянам» *¹). Несомненно, пресвитеры были первыми, а может быть, и единственными, из тех, кому епископ поручал совершение евхаристии в случае необходимости. По Тертуллиану *², пресвитерам и диаконам принадлежало право совершения крещения, хотя и здесь преимущественное право крестить принадлежало епископу (впрочем, крестить, как пишет там же Тертуллиан, в случае нужды могли и миряне). Видимо, эта причастность «священническому» служению епископа наряду с предстоятельством (председательством) их вместе с епископом на евхаристии ⁶ и объясняет постепенное, хотя еще и эпизодическое распространение на пресвитера имени «священника» в III в.

Момент, когда пресвитеры получают в предстояние вторичные евхаристические собрания и становятся там постоянными совершителями евхаристии, точно не просматривается сквозь толщу столетий. В посланиях Киприана мы обнаруживаем пресвитеров, служащих без епископов в сопровождении диакона (Послание 5. 2). У одного из пресвитеров мы находим *его* диакона (Послание 34. 1) [Vilela, 319–320] ⁷. Но и в том, и в другом случае это

*¹ *Ep. Ad Smyrn.* 8

*² *De bapt.* 17

6. Ср.: [Vilela, 138–141].

7. Номера посланий даю по традиционному счету в издании Гартеля: *Cyprian, Saint Bishop of Carthage. S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia / Ex*

recens. G. Hartelii. Pars. I. Vindobonae [Vienna] : Apvd C. Geroldi filium, 1868. 483 p. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum ; vol. 3.) — В. А.

еще не постоянные собственные евхаристические собрания пресвитеров, не «приходы». В доникейский период мы нигде не видим с полной отчетливостью, чтобы пресвитеры постоянно председательствовали во вторичных пресвитерских собраниях.

В никейский период, во второй половине IV — начале V в., видимо, именно в связи со ставшим очевидным превращением служения пресвитеров в самостоятельное священническое служение, у современников возникает вопрос об отличиях пресвитерского служения от епископского. У нескольких авторов эпохи мы обнаруживаем утверждение, что два служения не отличаются ничем, кроме права епископа поставлять клириков (см. следующий раздел главы). Развитие церковного устройства в сторону укрепления вертикальной иерархии церкви и превращение епископа в важную часть имперско-церковной номенклатуры (ему в частности принадлежала существенная роль в жизни позднеантичного города и управлении им [*Liebeschuetz, 139–145*]) сняло вопрос о соотношении двух служений с богословской повестки дня, не решив его по сути. Вопрос, однако, вновь возник в богословии XX в. в следующей форме: если право поставления есть лишь дисциплинарное право, то оба чина выполняют одно и то же служение. Впрочем, возник он мимоходом — у Афанасьева в статье «Церковь, председательствующая в Любви» [*Афанасьев 2015, 556*] и, уж совсем между прочим, у Шмемана в статье «По поводу богословия соборов» [*Шмеман 2009, 421*] — и остался незамеченным современным богословием.

Рождение прихода

Рождение прихода было настоящей революцией в церковном устройстве, которая, однако, почти не привлекала внимания современного богословия и осталась не осмысленной [*Шмеман 2009, 420*]. Причем революция эта, хотя и была ускорена, завершена и увековечена в константиновский период, началась еще до Константина. Церковь встраивалась в ткань римского общества. Процесс этой первой крупной реорганизации древнего христианства — революционный по своим последствиям — был плавным и оставил мало следов в источниках. На взгляд современника, ничего «революционного», драматического, никакого переворота, требующего анализа, не происходило. Осязаемый результат этого процесса — возникновение второго священнического служения, пресвитерского — вызвал ту самую реакцию,

о которой я говорил выше: утверждения целого ряда авторов второй половины IV — начала V в. (уже упомянутая 8-я глава «Апостольского предания», а также блж. Иероним, Амброзиастер, Пелагий, Иларий из Пуатье и автор «Канонов Ипполита»), что единственное отличие между епископом и пресвитером состоит в праве епископа рукополагать.

Принцип города не был частью идеи церкви. «Место» церкви не обязательно должно было совпадать с границами города. Так поначалу и было: мы видим или подозреваем немалочисленные отступления от принципа единого евхаристического собрания в городе — это Рим и Александрия; а также сельские церкви (если речь идет об античном полисе — городе с его сельской округой) [Александров, гл. 4; Афанасьев 2015, 391–421]. Но развитие церковного устройства пошло все-таки по пути отождествления «места» церкви с городом. Впервые принцип «один город — один епископ» отстаивал римский епископ Корнилий в середине III в. Хотя его формула звучала несколько иначе, а именно: «в церкви кафолической должен быть один епископ» (Евсевий. «Церковная история» *¹) — из контекста ясно, что речь идет о Римской церкви. Однако еще совсем незадолго до Корнилия самостоятельных, автономных евхаристических собраний в Риме было больше одного, и предстоятель второго собрания, автор «Философумен», также считал себя носителем архиерейской благодати, хотя — и это любопытный факт, не ясно случайный ли — при этом он не называл себя епископом [Александров, гл. 4]. Поэтому, скорее всего, Корнилий, настаивая, что в Римской церкви должен быть один епископ, был новатором, а не носителем традиции. Однако именно высказанный им принцип стал магистральным путем истории.

Оборотной стороной отождествления границ города (сначала в узком смысле, а затем и в широком, т. е. включая сельскую округу города — «хору») было отождествление границ местной церкви с пределами власти епископа. В начале IV в. принцип «один город — один епископ» был косвенно закреплен 8 правилом I Вселенского собора: «да не будет двух епископов во граде». Близкий ему по времени Сардикийский собор в своем 20 правиле пошел даже дальше по пути отождествления границ церкви с границами власти епископа и счел приличным иметь епископа даже не во всяком городе, но только в достаточно большом, «дабы не унижалось имя епископа». И практика следовала этому принципу, как на востоке, так и на западе.

*¹ Euseb.
Hist. eccl.
VI. 43, 11

Переустройство Древней церкви заключалось, прежде всего, в возникновении в ней двух видов евхаристических собраний — главного, епископского, и вторичных, пресвитерских. В большинстве местных церквей это происходило через выделение из единственного, епископского, собрания вторичных, пресвитерских, но, по крайней мере, для Рима и Александрии путь был сложнее [Александров, гл. 4]. Церковь, полагает Зизиулас, таким образом дала ответ на появившийся с распространением христианства пространственный вызов. Причем, он, кажется, считает данный ответ окончательным и не подлежащим пересмотру. Этот ответ жертвовал изначальным организационным принципом первохристианства — «каждое евхаристическое собрание есть местная церковь» [Zizioulas 1997, 251; Зизиулас]. Церковь сочла пресвитерские евхаристические собрания дочерними по отношению к епископскому и не признала их местными церквями, хотя, говоря теоретически, такая возможность существовала: мы видим начатки такого пути в Риме, Александрии и в явлении хорепископата. На магистральном же пути развития пресвитер становился не полностью самостоятельным предстоятелем своего собрания, и не первым из пресвитеров нового евхаристического собрания — местной церкви, — но как бы «делегатом» епископа, постоянно предстоятельствующим, по поручению епископа, в дочернем собрании, вторичном по отношению к епископскому и зависимом от него. Местная церковь становилась, таким образом, распространенным евхаристическим собранием, распадающимся на главное, епископское, и вторичные, пресвитерские. Ее границы определялись границами власти епископа. То была важная корректировка изначальной евхаристической экклезиологии Древней церкви. Нужно ли считать эту корректировку разрывом с евхаристической экклезиологией, как то делает Зизиулас [Zizioulas 1997, 251], или лишь надрывом этой экклезиологии — дело вкуса, об определении можно спорить. Я бы назвал этот скорректированный вариант «второй» или «поздней» евхаристической экклезиологией. Предложенная о. Николаем Афанасьевым в «Трапезе Господней» дискуссия о способе приближения нашей церковной реальности к евхаристической экклезиологии [Афанасьев 1952, 63–64], по сути, подразумевает выбор между «первой» или древнейшей евхаристической экклезиологией, т. е. движением в сторону прихода как местной церкви, и «второй», назовем ее «константиновской» или «никейской», т. е. признанием местной церковью епархии. Далее евхаристическая экклезиология, в силу

естественных, территориальных причин, не имеет возможности расширения.

К полному и уже бесспорному разрыву с евхаристической экклезиологией вел другой, внешний по отношению к местной церкви процесс возникновения институтов, стоящих над местной церковью, говоря на современном языке, — надпархиальных институтов. Он включал, во-первых, развитие института соборов, во-вторых, закрепление привилегий за центрами церковных округов (митрополий), а затем и развитие надмитрополичьих центров (будущих патриархий). Христианство вступило на путь централизации. С константиновских времен она ускоряется, ибо в церковном сознании утверждается идея вселенской церковной организации, намеченная еще Киприаном Карфагенским, но в его времена не востребованная. С тех же самых константиновских времен централизация церкви идет одновременно со складыванием симбиоза церкви и государства. Организация Вселенской церкви происходит на основе права, идея которого привходит в церковь из современного ей общества и государства.

Важным аспектом перехода от «первой» евхаристической экклезиологии ко «второй» стало исчезновение пресвитерия [Zizioulas 1997, 250], а с ним и понижение уровня, а затем и почти полное отмирание совещательности в местной церкви. Местная церковь из «всегда все и всегда вместе» становится территорией единоличных решений епископа, а приход — священника, хотя и в меньшей мере, поскольку свобода решений священника ограничена властью епископа.

Единство предстоятельского служения

В хорошо известной любознательному православному читателю книге о. Николая Афанасьева «Церковь Духа Святого» есть деталь, которая мало заинтересовала последующее богословие. Многие из воспринявших идеи Афанасьева усвоили его мысль в той форме, что местная церковь древности состояла из предстоятеля (προεστός) и народа (λαός), существование которых было немислимо друг без друга. По-видимому, на наше нынешнее восприятие этого устройства влияет единовластие епископа в епархии и наличие в приходе одного настоятеля. Именно в форме «предстоятель–народ» это деление, случайно или нет, утверждается и в работах митр. Иоанна (Зизиуласа). Дискурс «один» и «многие» (*one and many*), имеющий в виду в том числе и диалектику отношений

епископа и народа, один из любимых у Зизиуласа, и к нему он раз за разом возвращается в своих произведениях⁸. Однако в этом пункте митр. Иоанн существенно расходится с тем, что говорит Афанасьев об устройстве древнейшего евхаристического собрания, возможно, расходится неосознанно, ибо он не полемизирует в этом пункте с Афанасьевым, хотя порою делает критические замечания в адрес о. Николая и по менее значительным поводам. Митрополита Иоанна не заинтересовало афанасьевское деление (я осознаю неудачность этого слова) на *предстоятелей* и народ, т. е. на «нескольких» и «множество» (*some and many*). Соглашусь, оно выражено у о. Николая несколько мимоходом, возможно, потому что на последних главах «Церкви Духа Святого», где об этом делении несколько раз говорится⁹, лежит печать некоторой незаконченности и мысль о делении на нескольких, кому дано служение управления (предстоятелей), и народ не всегда заострена у Афанасьева. (По-видимому, в незаконченности книги и легкой недооформленности мыслей в ее последних главах и была причина того, что Афанасьев откладывал публикацию «Церкви Духа Святого» — работа над ней продолжалась до самого последнего момента его жизни). У Зизиуласа епископ появляется как единственный предстоятель евхаристического собрания с самых первых времен существования Церкви, и предстает статичной фигурой для трех первых веков христианства (ср. совершенно справедливую критику Батреллоса [*Bathrellos, 141*]). На развитии епископского служения и выделении одного епископа из коллегии епископов-пресвитеров в первые три века христианства внимание митр. Иоанна не останавливается.

У Афанасьева же речь идет о «предстоятелях» во множественном числе: в местной церкви древности был не один предстоятель, а несколько. Служение предстоятельства было множественным в местной церкви, т. е. принадлежало нескольким лицам. Я отсылаю читателя к аргументации Афанасьева и, со своей стороны, рискну утверждать, что мнение о. Николая соответствует данным Нового завета и древнехристианских произведений (из обширной литературы о «коллегии» предстоятелей упомяну: [*Hawkins, 298–299; Campbell, 97–260; Sullivan, 79–80, 217–224; Vilela, 388–405*]). Мы можем гадать, почему в древних местных церквях поставлялось не по одному предстоятелю, как это

8. См., напр.: [*Zizioulas 1997, 152–153*].

9. Напр.: [*Афанасьев 1994, 190*].

кажется необходимым и логичным для совершения евхаристии (ибо для нее непременно нужен «приносящий благодарение»), а несколько. Было ли это иудейским наследием, т. е. была ли местная церковь древности организована по образцу синагоги того времени, или объяснялось иной причиной — для нас здесь не имеет значения. Это исторический факт. Афанасьев, как я уже отметил выше, полагает, что это объяснялось образцом первой совершенной христианами евхаристии, где Двенадцать заняли места предстоятелей [Афанасьев 1994, 190].

Предстоятели (пресвитеры-епископы) избирались местной церковью. Выборы пресвитеров исторически первичнее епископских, ведь епископское служение времен моноепiscopата развилось из служения старейшего пресвитера — «приносящего благодарение», который был одним из пресвитеров. Однако данных о них сохранилось существенно меньше, чем о епископских, которые неплохо изучены [Александров, гл. 6]. Согласно тезису Афанасьева, старейший пресвитер не поставлялся на особое служение, ибо его служение не было особым: он выполнял то же служение предстоятельства, что и остальные пресвитеры. Он избирался из числа пресвитеров и обладал такими же дарами, как они, — теми дарами, которые испрашивались ему при поставлении в пресвитеры [Афанасьев 1994, 227]. С этой точки зрения, упомянутый Иеронимом (Послание 146, «К Евангелу») ¹⁰ и находящийся подтверждение в целом ряде других источников известный случай Александрии [Александров, гл. 6], где пресвитеры избирали епископа из своего числа, получает простое и понятное объяснение. Такое избрание не было аномалией, но общей практикой Древней церкви, которая удержалась в Александрии дольше, чем в других местах, и потому и память о ней оказалась прочнее и свежее в IV в., когда писал Иероним [Afanassieff, 19]. Афанасьев уподобляет первоначальное избрание старейшего пресвитера ранневизантийскому *προβολή*, упомянутому во 2 правиле Халкидонского собора, что удобнее перевести как «выдвижение», или современному поставлению чтеца, происходящему через вручение книги, или поставлению иподиакона, происходящему через наречение имени. Предстоятельское служение не делилось внутри себя

10. Jerome, St. Sancti Eusebii Hieronymi epistulae / Ed. I. Hilberg. 2 ed. Pars. III : Epistulae CXXI–CLIV. Vindobonae : Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996. 368 p. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum ; vol. 56/1).

на степени. Старейший пресвитер исполнял то же служение, что и другие пресвитеры [Афанасьев 1994, 227–228]¹¹.

С течением времени служение старейшего пресвитера было переосмыслено как служение первосвященства. Так возникло новое служение — служение епископа-первосвященника местной церкви. Пресвитеры же со временем становятся приносящими благодарение во вторичных евхаристических собраниях — предшественниках нынешних приходов, — и их служение переосмысливается как вторая степень священства.

Именно здесь лежал невралгический пункт всего дальнейшего развития. Как это ни парадоксально, но тяжесть проблемы церковной иерархии лежит не в епископе, а в пресвитере. Епископ наследовал все, что имел старейший пресвитер, но служение пресвитеров, как оно устанавливается постепенно, начиная с III века, не имело прямых точек соприкосновения с предыдущей эпохой. Служение священства пресвитеров не вытекало прямо из Евхаристического собрания, хотя и было с ним связано. Поэтому оно было гораздо более новым, чем первоначальное служение епископов [Афанасьев 1994, 261].

Впрочем, еще долго, до IV и V вв. имя священника (ἱερεὺς, *sacerdos*) применяется преимущественно к епископу. Опредил время Ориген, у которого именование пресвитеров священниками и причисление их к «священническому чину» наряду с епископом, встречается довольно часто, задолго до того, как пресвитеры становятся приносящими благодарение в самостоятельных евхаристических собраниях, т. е. приходскими священниками в современном понимании. Ориген причисляет их к священству в силу единства пресвитерства (включающего и епископа). Если епископ как старший из пресвитеров — священник, то и остальные пресвитеры принадлежат священническому чину. Причем, это уживается у Оригена с пониманием всего церковного народа как царственного священства [Vilela, 83–162]. Я оставляю в стороне вопрос, возможно ли такое сочетание без противоречия.

Итак, до возникновения прихода предстоятельское служение не делилось внутри себя на степени. В одной из своих самых известных работ, статье «Церковь, председательствующая в Любви», Афанасьев высказывает — в форме риторического вопроса — сомнение, что служение епископа и священника и ныне благодатно различны. Не являются ли они одним и тем же, не-

11. Ср.: [Фельми, 230].

делимым служением управления (в более поздних терминах — особого, «сугубого» священства, отличного от общего священства всего народа), а различие между ними не догматическим, но дисциплинарным [Афанасьев 2015, 556]? Эта мысль не была развита о. Николаем. Ее отголосок встречается в статье ученика Афанасьева о. Александра Шмемана «По поводу богословия Соборов» [Шмеман 2009, 421]. Продолжая линию размышлений Афанасьева, можно сказать, что переосмысление служения предстоятелей древней местной церкви как носителей двух разных степеней одного и того же священнического служения не нарушило изначального единства их предстоятельского служения.

Современность

Разложение номинальных структур церкви [Шмеман 2015, 140] заставляет задуматься об основах ее устройства и о самом смысле Церкви. Именно к размышлениям такого рода относится вопрос о соотношении епископского и священнического служения. Он, как мы видели, поднимался уже в древности и решался затронувшими его авторами в том смысле, что служение епископа ничем не отличается от пресвитерского, кроме «права» поставления. Такое решение может быть даже принято с уточнением, что, согласно древнейшей экклезиологии, на любое служение поставляет того, кто к нему предназначен Богом, *сама местная церковь*, которая и обладает решающим «правом» поставления, епископ же лишь возглавляет священнодействие поставления [Афанасьев 1994, 101–108].

Все сказанное выше о соотношении епископского и священнического служения ставит под вопрос учение об апостольском преемстве епископов в том виде, в каком оно излагается школьным богословием и в каком, вероятно, просуществовало в течение многих веков в Византии и поствизантийском мире. Как возможно проследить особое преемство епископов апостолам во времена, когда епископское служение еще не было самостоятельным служением, т. е. не выделилось из служения епископов-пресвитеров? ¹² В каком смысле епископ есть наследник апостолов? Если предстоятельство в древнейшей местной церкви было множественным, то почему преемниками апостолов не являются и пресвитеры? Имеют ли «право» просить для новопоставляемого

12. Ср.: [Brown, 332].

епископа дар епископского служения исключительно епископы, как это выглядит в учении об апостольском преемстве в «школьных» изложениях догматики?

Данный краткий очерк развития епископского и священнического служений в Древней церкви напоминает нам о том, что нынешнее соотношение этих служений не восходит ко временам Христа, что в Древней церкви служения и их соотношение были существенно иными, а значит они могут быть иными и в иных исторических условиях, отличных от византийских и поствизантийских. Типологическое сходство положения современной церкви с доконстантиновским (доникейским) христианством было уже неоднократно отмечено. «Органическая», пользуясь словом о. Александра Шмемана, эпоха в истории христианства закончилась: распался симбиоз церкви и государства, рождение в постхристианском обществе не влечет за собой автоматически принадлежность к официальной церкви, христианство представляет собой лишь острова, а то и островки, в преимущественно секулярном обществе. Цель церковного историка и богослова состоит не только в том, чтобы проследить в прошлом развитие нынешнего церковного устройства, но и в том, чтобы, с любовью взвешивая факты, отделять в нем вечное от преходящего. Вечными здесь оказываются служения, без которых немислимо евхаристическое собрание, без которого, в свою очередь, немислима церковь, ибо она в основе своей и есть евхаристическое собрание — та самая трапеза, на которую Христос, заповедал нам собираться в Его воспоминание. Вечным оказывается деление в церкви на тех, кто имеет индивидуальные служения на евхаристическом собрании, и тех, кто их не имеет и исполняет общее для всех членов церкви служение священства [Афанасьев 1994, 84; Афанасьев 2015, 470–471]. К таким индивидуальным служениям, несомненно, относится служение «приносящего благодарение» — в приходе это приходской священник, в епископском соборе — епископ. Относится ли к такому вечному множественность предстоятелей местной церкви, множественность, которая быстро — по меркам двухтысячелетней истории Церкви — отмерла с установлением монархического епископата, возникновением прихода и исчезновением пресвитерия? Этот вопрос косвенно возвращает нас к проблеме, что же считать местной церковью в современных условиях [Александров, гл. 4]. В любом случае следствием множественности предстоятелей в Древней церкви, образцом которой послужило предстояние

Двенадцати на первом евхаристическом собрании в день Пятидесятницы, была совещательность, даже коллективность в управлении ее, — если угодно, один из практических элементов той мистической соборности, о которой заговорили славянофилы и о которой с тех пор столько написано. Если множественность предстоятелей есть не просто одно из возможных выражений обязательного в церкви принципа совещательности (или, говоря традиционным языком русской религиозной философии, а вслед за ней и богословия, *соборности*), выражений, которые могут меняться, но есть непременный элемент церковного устройства, то предстоятелей в местной церкви должно быть несколько независимо от того, что мы считаем ею, епархию или приход. В епархии такой пресвитерий, в настоящем, к сожалению, номинальный, за редчайшими исключениями никак реально не действующий, составляют приходские священники. По-видимому, на восстановлении именно такого пресвитерия настаивает митр. Иоанн (Зизиулас) [*Zizioulas 1997, 251–252*]. В приходе аналогом древнего пресвитерия может быть, и в немногих местных церквях реально является, приходской совет. Вспомним предложение о. Александра Шмемана разработать и ввести специальный чин для поставления его членов [*Шмеман 2009, 422–423*]. Деление же предстоятельского служения внутри себя на «большое» предстоятельство и «малое», т. е. на епископское и пресвитерское (священническое) служения, — историческое и дисциплинарное. Соотношение между ними может меняться, если меняются исторические обстоятельства, если изволится Духу Святому, Которым все движется в Церкви.

Возвращаясь к поставленному о. Николаем Афанасьевым вопросу о том, что же, при приближении церковного устройства к принципам евхаристической экклезиологии, нужно считать местной церковью, епархию или приход, надо признать, что ответ может быть дан как в одном, так и в другом направлении. С точки зрения практического удобства, ныне ею, конечно, удобнее считать епархию. Именно практическую сторону вопроса имеют в виду соображения о. Александра Шмемана относительно того, что предоставленный самому себе приход никогда не станет кафолической церковью и служение епископа исполняет разрозненные приходы в кафолическую церковь. Принципиально однако, что жизненным, а следовательно и организационным центром Церкви, в любом случае остается евхаристия как эпифания и актуализация Церкви и в каждой евхаристии пребывает

весь Христос. Поэтому идеальной основной единицей церковного устройства остается приход. Это, по-видимому, и есть искомая церковная норма, но до ее реализации в церковной практике очень далеко, и до этого идеала подавляющему большинству православных приходов еще долго расти.

Литература

1. *Александров* = Александров В. В. Николай Афанасьев и его евхаристическая экклезиология. Рукопись. Готовится к печати в издательстве СФИ.
2. *Апостольское* = «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл. свящ. Петра Бубуруза // Богословские труды. 1970. № 5. С. 277–296.
3. *Афанасьев 1952* = Афанасьев Николай, прот. Трапеза Господня. Париж : Издание рел.-пед. кабинета при Правосл. богословск. ин-те в Париже, 1952. 93 с.
4. *Афанасьев 1994* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Рига : Балто-славян. общ-во культурн. разв. и сотр-ва, 1994. 328 с.
5. *Афанасьев 2015* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Божия во Христе. М. : ПСТГУ, 2015. 704 с.
6. *Зизиулас* = Иоанн (Зизиулас), митр. Поместная церковь с точки зрения Евхаристии : (православный взгляд) // Православная община. 1993. № 16–18 (4–6). С. 50–63.
7. *Зом* = Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / Пер. с нем. А. Петровского и П. Флоренского. СПб. : Из-во Олега Абышко, 2005. 320 с.
8. *Фельми* = Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие. М. : СФИ, 2014. 350 с.
9. *Шмеман 2009* = Шмеман Александр, протопр. Собрание статей : 1947–1983 / Сост. Е. Ю. Дорман. М. : Русский путь, 2009. 896 с.
10. *Шмеман 2015* = Письма о. Александра Шмемана о. Игорю Вернику // Вестник РХД. 2015. № 203. С. 136–152.
11. *Afanassieff* = Afanassieff Nicolas, pr. Quelques réflexions sur les prières d'ordination l'évêque et du presbytre dans la "Tradition Apostolique" // Pensée orthodoxe. 1996. № 12. P. 5–20.
12. *Bathrellos* = Bathrellos D. Church, Eucharist, Bishop : The Early Church in the Ecclesiology of John Zizioulas // The Theology of John Zizioulas : Personhood and the Church / Ed. D. Knight. Aldershot : Ashgate, 2007. P. 133–145.
13. *Botte* = Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique / Texte lat., introduct., et notes de B. Botte. 2 éd. Paris : Cerf, 1968. 149 p.

14. *Bradshaw* = Bradshaw P. *The Search for the Origins of Christian Worship*. Oxford University Press, 2002. 244 p.
15. *Bradshaw et al.* = Bradshaw P., Maxwell J., Philips E. *The Apostolic Tradition : A Commentary* / Ed. by H. Attridge. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2002. 249 p.
16. *Braun* = Braun R. *Episkope and episkopos : The New Testament Evidence* // *Theological Studies*. 1980. № 41.2. P. 322–338.
17. *Campbell* = Campbell A. *The Elders : Seniority within Earliest Christianity*. Edinburgh : T&T Clark, 1994. 309 p.
18. *Faivre* = Faivre A. *Les Laics aux origines de l'Église*. Paris : Centurion, 1984. 296 p.
19. *Gy* = Gy P.-M. *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien* // *Études sur le sacrement de l'ordre*. Paris : Cerf, 1957. P. 125–145. (Lex orandi ; 22).
20. *Hawkins* = Hawkins F. *The Tradition of Ordination in the Second Century to the Time of Hippolytus* // *The Study of Liturgy* / Ed. C. Jones et al. London : SPCK, 1978. P. 297–306.
21. *Lechner* = Lechner T. *Ignatios adversus valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. Leiden : Brill, 1999. 370 S.
22. *Liebeschuetz* = Liebeschuetz J. H. *The Decline and Fall of the Roman City*. Oxford : Oxford University Press, 2001. 498 p.
23. *Schöllgen* = Schöllgen G. *Monepiskopat und monarchischer Episkopat : Eine Bemerkung zur Terminologie* // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. 1986. № 77. S. 146–151.
24. *Sullivan* = Sullivan F. *From Apostols to Bishops : The Development of the Episcopacy in the Early Church*. New York : The Newman Press, 2001. 253 p.
25. *Vilela* = Vilela A. *La condition collegiale des prêtres au III^e siècle*. Paris : Beauchesne, 1971. 427 p.
26. *Zizioulas 1997* = Zizioulas J. D. *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY : St Vladimir' Seminary Press, 1997. 270 p.
27. *Zizioulas 2011* = Jean (Zizioulas), metr. *Episkope et Episkopos dans L'Église primitive* // Id. *L'Église et ses institutions*. Paris : Cerf, 2011. P. 349–368.

V. V. Alexandrov

Bishop and Priest

The article outlines the correlation between the ministries of bishop and presbyter in the ancient church. The author highlights the emergence of the two separate ministries from the original single ministry of proestotes. He draws attention to Fr Nikolay Afanasiev's opinion that historically the holders of the two ministries received the same gifts of grace. According to his hypothesis, even nowadays the difference between bishop and priest is not charismatic but rather a matter of ecclesiastical discipline. Some primary consequences of this conclusion for the present-day church are also pointed out.

KEYWORDS: bishop, presbyter, priest, proestotes, parish, Afanasiev, ecclesiology.