

УДК 260.1

## ПРОБЛЕМА ЦЕРКОВНОЙ ОБЩИНЫ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ

**Священник Виктор Викторович Кулага**  
кандидат богословия, преподаватель  
кафедры библеистики и богословия  
Минской духовной академии  
E-mail: victor\_koulaga@yahoo.com  
ORCID: 0000-0002-2159-8959

**Для цитирования:** Кулага В. В., свящ. Проблема церковной общины в православной экклезиологии // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2021. № 4 (17). С. 27–49. DOI: 10.51216/2687-072X\_2021\_4\_27.

### **Аннотация**

В статье анализируется проблема понимания церковной общины как места подлинной реализации кафолической природы Церкви на поместном уровне. В рамках православной экклезиологии данная проблема обусловлена влиянием идей протестантской экклезиологии, что нашло отражение в учении о соборности Церкви А. С. Хомякова и в евхаристической экклезиологии прот. Н. Афанасьева.

В предлагаемой работе автор анализирует влияние пневматологизма в православной экклезиологии, которое связывается с определением Церкви как общины верующих, харизматической по своей природе и основанной на единении верующих в любви. Согласно выводам данного исследования, православный подход к проблеме церковной общины должен учитывать внешние иерархические структуры Церкви, которые являются необходимым условием реализации кафолической природы Церкви и исторически сложившимися формами церковного общения на всех уровнях. Поводом к обсуждению данной проблемы в контексте современной православной экклезиологии послужили идеи архим. Кирилла (Говоруна), недавно опубликованные в его статье «Община как природа Церкви» (2016).

В заключение автор акцентирует внимание на проблемах современного православного богословия, связанных с тенденцией к восприятию личного духовного опыта члена общины в отрыве от Евхаристии и иерархических структур Церкви, а также с индивидуалистическим подходом к таинству Евхаристии.

**Ключевые слова:** евхаристическая экклезиология; Евхаристия; иерархические структуры Церкви; община; Поместная Церковь; соборность.

## Введение

Церковная жизнь, как и устройство Церкви, на практике начинается с общины. Экклезиологические теории на протяжении последних веков пытаются исходить из понимания Церкви как общины, которая представляет собой собрание верующих. Именно на уровне церковной общины или Поместной Церкви происходит историческая реализация во времени и пространстве сообщества, получившего описание в Символе веры, – единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Действительно, участие христианина в жизни Церкви берет свое начало в конкретной церковной общине, где оно находит различные проявления.

Однако вопрос о месте общины в устройстве и жизни Церкви для современной православной экклезиологии еще остается до конца не определенным. Эта проблема заложена в развитии экклезиологии на Западе и находит свое отражение в православном богословии, начиная с учения А. С. Хомякова о соборности Церкви. Благодаря ему романтическая экклезиология находит своих последователей среди прочих православных богословов, которые исходят из предпосылок пневматологизма протестантской экклезиологии и философского идеализма<sup>1</sup>.

На церковную общину обращает внимание протестантское богословие, определяя Церковь как общину верующих. Это представление нашло отражение в отечественном богословии и принятом катехизисе. Вслед за Хомяковым наиболее ярко этот интерес к общине был выражен в экклезиологии Афанасьева, в которой евхаристическое собрание является совершенно самодостаточной и независимой церковной структурой. Это утверждение в современном православном богословии вызвало серьезную дискуссию, которая продолжается до настоящего времени. В наши дни пробле-

---

<sup>1</sup> См. Кулага В., иерей. Учение о соборности Церкви А. С. Хомякова как пневматологическая проблема в православной экклезиологии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2020. № 9. С. 8–30.

матике церковной общины была посвящена статья архимандрита Кирилла (Говоруна) «Община как природа Церкви»<sup>2</sup>.

Таким образом, в современной экклезиологии вопрос о церковной общине имеет принципиальное значение в контексте выявления подлинных начал православного учения о Церкви, имеющих практическое значение для устройства и осуществления приходской жизни на основе православной традиции. Действительно, община находится в центре церковной жизни. Но является ли она природой Церкви?

Предполагаем, что богословскую проблему церковной общины необходимо рассматривать в рамках кафолической природы Поместной Церкви и ее предпосылок, а также соборной системы Церкви в ее реализации на уровне Вселенской Церкви, без чего всякое обсуждение темы общины не позволяет преодолеть проблему конгрегационализма в структуре Церкви. С этой темой также всецело связан вопрос о понимании церковного служения и иерархической власти в Церкви.

## 1. Развитие экклезиологии на Западе и проблема общины

Вера в Церковь и экклезиология не тождественны, так как сама Церковь является предметом веры, а экклезиология – предметом богословского, исторического, лингвистического или критического обсуждения. Экклезиология рассматривает и анализирует проявления Церкви в истории как общины, но никак не определяет ее саму и не объясняет ее природу. В истории экклезиологии присутствуют значительные отклонения в вопросе о Церкви, как и сам экклезиоцентризм, который является искажением православной веры.

В этом смысле важно проследить развитие экклезиологических идей в христианском богословии. В ходе развития богословия появлялось множество мнений по поводу природы и идентичности Церкви. Для Православной Церкви экклезиология укореняется в отношениях между Церковью и Телом Христовым. Это отношение – не некая виртуальная идея или умозрительный образ, а прежде всего отношение онтологическое. Таковым оно является и

---

<sup>2</sup> См. Кирилл (Говорун), архим. Община как природа Церкви // Вестник Русского Христианского Движения. 2016. № 205. С. 45–64.

по отношению к словам Христа о Евхаристии. Церковь есть Тело Христово, и ее онтология христоцентрична. Такой взгляд на Церковь отсутствует в современном западном богословии, римско-католическом и протестантском.

Общая эkkлезиология первого тысячелетия свидетельствует о Поместной Церкви как об основании устройства Церкви и ее христоцентрической онтологии. Каждая Поместная Церковь обладает всей полнотой церковной жизни и является продолжением в истории спасения «Тела Христова» в конкретном месте и времени. Однако, начиная с XI века, развитие на Западе теории папского первенства становится основанием для мнимой вселенской (универсальной) эkkлезиологии, согласно которой Церковь сводится к образованию вокруг Римского папы сообщества находящихся по всей вселенной «частных» Поместных Церквей. Эта единая Церковь под главенством епископа Рима упраздняет христоцентрическую онтологию Церкви [11, с. 207].

Вызванные на Западе схоластическим богословием эkkлезиологические искажения, которые повлияли на развитие теории папского главенства после схизмы XI века, имели отношение, прежде всего, к отрицанию общей богословской традиции в вопросе об онтологической связи между евхаристическим, или церковным, «Телом Христовым» и воспринятым в вочеловечении «от Духа Святого и Марии Девы» телом Христа. По мнению В. Фидаса, это движение в схоластическом богословии было вызвано прикладным и произвольным толкованием термина блаж. Августина «мистическое тело Христа» (*corpus Christi mysticum*) для подтверждения предлагаемого различия вместо установленного в церковной традиции отождествления церковного и евхаристического Тела с историческим «телом Христовым». Эти эkkлезиологические изменения берут свое начало в описании блаж. Августином «Тела Христова» (*Corpus Christi*) божественной Евхаристии как «мистического тела Христова» (*corpus Christi mysticum*) [11, с. 324–325].

Несмотря на утверждение мистического тождества этих двух тел, новая интерпретация вызвала в IX и XI веках евхаристические споры о новшестве отрицания реального предложения Святых Даров, его символического толкования через дополнение этих элементов мистическим или невидимым образом простой силой Тела

и Крови Христовой, характеризуя хлеб и вино как просто типы, образы или символы действительного или духовного отношения Христа к евхаристическому Телу<sup>3</sup>. Противодействие этому воззрению в схоластическом богословии стало одним из важнейших богословских вопросов той эпохи и повлияло на формирование известной латинской концепции «пресуществления» Святых Даров (*transsubstantiatio*), т. е. мистического изменения действием Святого Духа невидимой сущности, но не формы хлеба и вина. Это учение было принято на IV Латеранском Соборе (1215). В этом новом подходе к толкованию веры и сакраментальной жизни Церкви схоластическое богословие восприняло Аристотелеву философию и логику, тем самым постепенно удаляясь от критериев общей церковной традиции первого тысячелетия. Преобладание в богословии метода философского диалектического силлогизма приводит в экклезиологии к опасным последствиям. Если термин блаж. Августина употреблялся для утверждения тождества, то схоластическое богословие применило его для объяснения нетождественности исторического и евхаристического тела, характеризуя хлеб и вино понятиями образа, символа, которые использовались ранее у Беренгария. Принятие этого учения позволило расширить толкование термина блаж. Августина и применительно к экклезиологии, поскольку Церковь характеризовалась в апостольской и общей церковной традиции как «Тело Христа». Конечно, понятие «пресуществление» не исключает онтологической связи Христа с освященными хлебом и вином Евхаристии, однако она относится только к сущности этих двух элементов, которые через таинственное действие Святого Духа просто покрывают собой, как оболочка, действительное присутствие Христа. При этом сами по себе они не изменяются в «Тело Христово», так как это неизбежно приводит к затруднению в богословском понимании термина [11, с. 325–326].

История термина блаж. Августина продолжилась в энциклике папы Бонифация VIII (1294–1303) *Unam sanctam* (1302), в которой он охарактеризовал Церковь как *corpus Christi mysticum*. В энциклике традиционное учение о христоцентрической онтологии церковного тела ослабевает, поскольку термин «Тело Христа»

---

<sup>3</sup> См. Малицкий Н. Евхаристический спор на Западе в IX веке : в 2 т. Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1917. 2 т. (Ученые труды Петроградской духовной академии, изд. на средства Юбилейного фонда в память столетия Академии.)

более не обозначает воспринятое от Духа Святого и Марии Девы «тело Христа», а просто становится одним из многих библейских образов Церкви, таких как невеста Христова, народ Божий, виноградная лоза и др. Римская Церковь официально принимает схоластическое толкование понятия *corpus Christi mysticum* как для Божественной Евхаристии, так и для Церкви, невзирая на его понимание в рамках христоцентрической терминологии традиционной эkkлезиологии, в которой «Тело Христово» относится не только к Церкви, но и ко всей ее сакраментальной жизни. Главная опасность такого отклонения, которое наблюдается в богословии Запада до настоящего времени, заключается не только в указанном способе интерпретации евхаристического Тела Христова, но и в аналогичной свободе трактовки понятия церковного Тела Христова. На основании понятия *mysticum* схоластическое богословие вводит разделение на евхаристическое и церковное «Тело Христово», творимое таинственным действием Святого Духа, и историческое тело Христово, воспринятое от Девы Марии. В противоположном случае, если в основу толкования слов блаж. Августина поместить понятие Тела Христова, посредством которого объясняется определение *mysticum* для евхаристического и церковного «Тела Христова», как это обозначено у автора, то можно избежать ошибочного онтологического разделения «трех форм» (*corpus triformis*) «Тела Христова» [11, с. 326–327].

Последствия данного разделения понятия Тела Христова проявились в отрыве от христоцентрической онтологии священнической власти и всей сакраментальной жизни Церкви, что вызвало в дальнейшем известные эkkлезиологические искажения как в Римско-католической Церкви, так и в протестантской Реформации XVI века. Так, Тридентский Собор (1545–1563), не одобрявший предложения для соборного принятия папского первенства, не смог дать ответ на вопрос, бессмысленный по своей сути для общей церковной традиции, о дилемме, касающейся происхождения священнической власти епископов (передается ли она избранному епископу через таинственное действие Святого Духа в хиротонии непосредственно от Христа или от папы Римского). Тема канонических отношений папы с корпусом епископов Католической Церкви связывается с эkkлезиологическими основаниями поста-

новлений двух Ватиканских Соборов о папском первенстве (*Pastor aeternus*, 1869–1870) и о Церкви (*Lumen gentium*, 1964), что явилось следствием схоластического толкования экклесиологии «мистического Тела Христова». Уход этой интерпретации учения о «мистическом Телe Христа» от христоцентрической онтологии Церкви и ее сакраментальной жизни отразился в догматическом постановлении о Церкви *Lumen gentium*. В нем таинственное действие Святого Духа отделяется от христоцентрической онтологии Церкви, что приводит к опасному смещению не только в экклесиологии посредством различения харизматических и канонических границ Церкви, но и в пневматологии через обособление действия Святого Духа от сакраментального опыта Церкви как Тела Христова [11, с. 327–328].

Согласно позиции протестантов, разделение Церкви на «видимую» и «невидимую» существовало с самого начала. Церковь «видимая» представляет собой образованные христианами общины. Она становится собранием верующих, общиной, что создает в Церкви проблему ее единства и восприятия личности в церковном общении. В XVI веке экклесиология получает развитие в протестантском богословии, которое выделяет идею о том, что Церковь есть «народ Божий». После XVII века экклесиология раскрывается в понятии «народ Божий» в связи с учением блаж. Августина о *corpus Christi mysticum*. В качестве продолжения евхаристической полемики XI века о телесных пределах Христа в Евхаристии в рамках данной дискуссии возникает вопрос о том, Христос ли спасает через Церковь или Церковь спасает во имя Христа. Эта дихотомия – Христос или Церковь, которая разделяет человеческую и божественную природу Христа, – является признаком экклесиологического кризиса. Основное усилие протестантов было направлено на борьбу с главенством в Церкви на Западе Римского папы. Отвечая на протестантскую критику постановлениями Тридентского собора и его богословия, Римская Церковь развивает свою экклесиологию в рамках отношений в Церкви двух глав – Христа и папы Римского. Примечательно, что папская энциклика *Mystici Corporis Christi* (1943) отвергает понимание Церкви только как организации или только как духовного единства («невидимая Церковь»), подчеркивая ее богочеловеческий характер и предлагая возвращение к богословию, бывшему до Реформации.

На основании двойного утверждения св. Иринея Лионского о нахождении Церкви там, где присутствует и Дух, и Христос, II Ватиканский собор (1962–1965) сделал спорное и запутанное заключение. На основании только первой части этого выражения: «Где находится Дух, там и Церковь», – создается произвольное разделение между Церковью невидимой Бога (*corpus Christi mysticum*) и Церковью странствующей (Католической, Православной или Протестантской). В этом подходе Церковь Божия полностью не идентифицируется с Церковью странствующей, а проявляется в раздельном движении. Согласно второму выводу этого заключения, каждая странствующая Церковь имеет свою границу, за пределами которой другие христиане не находятся в Церкви. Чтобы сделать эти границы относительными, проводится новое различие между каноническими и харизматическими границами одной Церкви. Так, Святой Дух не находится исключительно в канонических границах Церкви, а действует за пределами Церкви странствующей, предоставляя освящающую благодать даже христианам, находящимся вне единой Церкви Божией. Эта путаница стала результатом забвения христологических и экклезиологических пределов Церкви<sup>4</sup>. Еще до II Ватиканского собора Католическая Церковь рассматривалась как Церковь Божия, а затем через прибавление выражения “*subsistit in*” она изменила понимание собственной экклезиологии. Тело Христово стало образом Церкви и не являлось уже онтологическим основанием Церкви.

Конечно, предложенная Ватиканским собором экклезиология общения стремилась восстановить общение Церквей в их разнообразии по примеру Святой Троицы, упуская из вида, что именно Дух Святой сохраняет единство Трех Лиц Пресвятой Троицы, а также и то, что единство Церкви реализуется Духом Святым только в едином теле Церкви. В целом экуменическое движение в XX веке совпадает с этим подходом к экклезиологии. По сути, всё богословие той эпохи было «экклезиоцентричным», как это отмечали О. Дибелиус и В. Лосский. Этот экклезиоцентризм также необходимо рассматривать как искажение православной экклезиологии.

---

<sup>4</sup> См. Phidas V. The limits of the Church in an orthodox perspective. 1987. URL: [http://www.myriobiblos.gr/texts/english/pheidas\\_limits.html](http://www.myriobiblos.gr/texts/english/pheidas_limits.html) (дата обращения: 14.09.2021).



## **2. Церковная община в богословии соборности А. С. Хомякова и евхаристической экклесиологии протоиерея Н. Афанасьева и митрополита Иоанна (Зизиуласа)**

Как известно, оживление дискуссии в области экклесиологии в отечественном богословии связано с именем А. С. Хомякова и его учением о соборности Церкви, которое было постепенно воспринято как возвращение к подлинной православной экклесиологии. Однако в последние годы его исследователи обратили внимание на существенные заимствования из романтической экклесиологии И. А. Мёлера и немецкой идеалистической философии. В своем стремлении к преодолению юридического понимания Церкви он был сосредоточен на общине любви, являющейся объектом воздействия Святого Духа. Все служения в ней должны осуществляться только ради самих верующих.

В этом пневматологическом ключе свои экклесиологические идеи развивал и Хомяков. Он исходил из концепции органического единства Церкви, которое реализуется посредством единства благодати Божией в общине верующих, основанной на любви. Церковь в его понимании является «харизматической общиной любви», основанной на единстве и свободе членов церковного тела. Такая община представляет собой исключительный продукт таинственного действия Святого Духа. У Хомякова этот приоритет пневматологии приводит к ее отделению не только от христологии, но и экклесиологии. Результатом такой «соборности» Церкви является ее окончательное разделение на «духовную Церковь» и «видимую Церковь». Таким образом, следствием учения Хомякова о соборности Церкви, в котором она определяется как сообщество верующих, является уклон в сторону пневматологизма. Наиболее ощутимо он проявляется в разделении и обособлении духовных даров и внешних структур Церкви, в которых противопоставляются ее благодатная жизнь и институциональное устройство [9, с. 19–20].

Для Хомякова вопрос о Церкви не был сосредоточен на ее внешних структурах, а касался непосредственно ее единства в живом организме на основе любви. Его понимание соборности как взаимной любви выражалось как единство во множественности, будучи внутренним качеством церковной общины [9, с. 13]. Социальная

направленность воззрений Хомякова приводит его к представлению о Церкви как идеальном воплощении идеального общества. В этом смысле соборность Церкви есть единство всех в полноте истины, возможное в любви, достигаемое просвещением Святым Духом. Эта взаимная любовь связывает верующих и проявляется в делах милосердия и взаимной молитве, отождествляя Церковь и Царство Божие [9, с. 16]. К сожалению, идеальный образ Церкви Хомякова не соответствует реальной «земной» Церкви, в адрес которой он высказывал критические замечания. В своей спиритуализации Церкви Хомяков упускает значение ее видимого устройства и внешнего единства Церкви, а также «игнорирует иерархический принцип церковного устройства и преувеличивает роль мирян и общины в противовес роли епископа» [9, с. 11]. Таким образом, внешние формы и институты Церкви утратили свое христоцентрическое основание благодаря исключительному действию Святого Духа в харизматической общине верующих и каждом отдельном ее члене.

Тема церковной общины является важнейшей частью евхаристической экклезиологии прот. Николая Афанасьева. В своем представлении о Церкви он основывается на евхаристическом собрании, которое составляет церковная община. Центром этой общины является Евхаристия. Его евхаристическая экклезиология исходит из того, что полнота единой Церкви проявляется в каждой Поместной Церкви и гарантируется единством Христа, которое проявляется в каждом евхаристическом собрании. Эта церковная полнота, которая есть Тело Христово, обеспечивается присутствием Самого Христа. Согласно Афанасьеву, кафоличность каждой отдельной общины не умаляет кафолической природы других общин [2, с. 26–27].

Для Афанасьева евхаристическое собрание являет собой Церковь Божию. В нем содержится признак Церкви во всей ее полноте. Проблема возникает из-за нарушения единства евхаристического собрания, поэтому святой Игнатий Антиохийский дал иное обоснование принципа отождествления поместной церкви и ее евхаристического собрания. Афанасьев отмечает в посланиях святого Игнатия важное дополнение к первоначальной евхаристической экклезиологии святого апостола Павла, по которому единство поместной церкви выражается через ее епископа как первосвящен-

ника своей церкви. Будучи главой евхаристического собрания, он возглавляет и Поместную Церковь, с которой образует неразрывное единство. По заключению Афанасьева, у святого Игнатия полнота и единство Церкви обусловлены евхаристическим собранием во главе с епископом как выразителем этой полноты и единства Поместной Церкви [4, с. 489–490]. Это утверждение должно свидетельствовать об отсутствии у святого Игнатия концепции универсальной Церкви. Такой подход к посланиям святого Игнатия является односторонним, что замечает архиеп. Василий (Кривошеин). По его мысли, «евхаристическая экклесиология не должна вести исключительно в сторону Поместной Церкви и быть против универсальной экклесиологии, отрицать единую Вселенскую Церковь, поскольку Евхаристия есть таинство единства, в котором Поместные Церкви собираются в единую Вселенскую Церковь» [6, с. 590]. Он считает главным ее недостатком разрыв между иерархической структурой Церкви и Евхаристией. Роль епископа в евхаристической экклесиологии Афанасьева заключается лишь в его практической необходимости как предстоятеля на евхаристическом собрании. Его подход не учитывает созидательного служения в церковном теле епископата, которое было установлено Христом в лице апостолов и через рукоположение переходило к епископам как их преемникам [6, с. 592]. По замечанию архиеп. Василия (Кривошеина), св. Игнатий не отождествляет вполне Поместную Церковь с Кафолической в своем известном выражении: «Где бы ни появился епископ, там да будет множество (народа), (подобно тому) как, где Иисус Христос, там и Кафолическая Церковь» (К Смирнянам 8, 2). Правильный перевод этого отрывка таков: «...как появление епископа на местном церковном собрании делает его Поместной Церковью, так что люди должны следовать за епископом, который их возглавляет, подобным образом присутствие Христа делает всю Церковь Кафолической. Глава ее – Христос, подобно тому, как глава Поместной Церкви – ее епископ. Другими словами, у Поместной Церкви есть видимый глава – епископ, в то время как у Кафолической Церкви, как всецелой, нет видимого главы, но ее глава – Сам Христос» [6, с. 594–595].

Вопрос о единстве и взаимосвязи отдельных Поместных Церквей, кафолических по своей природе, Афанасьев объясняет особенностями той исторической эпохи и самим содержанием цер-

ковной жизни, соответствующим кафолической природе каждой Поместной Церкви. Он исключает любое подчинение Церквей одной из них. Таким образом, в первые века христианства, не смотря на множественность Поместных Церквей, каждая из них объединяла в себе самой все остальные. В этом случае их единство было обусловлено тем, что все они являлись той же Церковью Божией. Другими словами, Церковь оставалась единой в каждой Поместной Церкви [4, с. 501–502]. Если общение Поместных Церквей и рождает их иерархию, то ее основанием является понятие не власти, а авторитета. По мнению Афанасьева, вокруг Поместной Церкви с наибольшим авторитетом в церковном согласии объединяются другие Церкви, а возникающее первенство не является первенством власти и не предоставляет особых прав. Это первенство авторитета и свидетельства есть «дар Божий и избранничество Божие» [4, с. 505–507].

Для Афанасьева проблема церковной общины связана с утратой самостоятельности по причине развития учения об апостольском преемстве. Вместе с этим происходило уменьшение значимости отдельной общины и усиление епископской власти в Церкви. В этом смысле община становится частью Церкви, а не Церковью во всей ее полноте. В этот момент епископ сам по себе перестает быть выразителем кафолической природы Церкви, а только через него церковная община становится причастной единой Вселенской Церкви. Решение церковных вопросов переходит от церковного собрания к епископу и епископским соборам [3, с. 104].

В основе теории общины Афанасьева лежит либеральный подход к церковному устройству протестантских богословов XIX века (Р. Зома и А. Гарнака), основная идея которого заключалась в противопоставлении свободы Святого Духа всем формам институтов и права и определении Церкви как общины любви<sup>5</sup>. Всё дальнейшее историческое развитие устройства Церкви для них является искажением первоначального харизматического устройства жизни первых христианских общин. В данном случае сформировавшиеся церковные институты и нормы канонического права становятся несовместимыми с существом Церкви как любви, Церковь рассматривается больше как «харизматическая община».

---

<sup>5</sup> См. Кулага В., иерей. Проблема иерархического устройства Церкви в пневматоцентрической экклезиологии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2021. № 1. С. 45–65.

Если для Хомякова церковная община зиждется на взаимной любви верующих, то для Афанасьева согласие в любви является основой взаимоотношений Поместных Церквей и способом выражения единства их множественности. В этом принятии друг друга проявлялась «рецепция», которая как свидетельство о кафолической природе каждой Поместной Церкви определяла их взаимоотношения. Эта рецепция как свидетельство Церкви о воле Божией не имела правового и человеческого характера [4, с. 502–505].

Афанасьев, раскрывая значение евхаристической природы Церкви, делает особый акцент на самостоятельности и самодостаточности церковной общины, не учитывая в полной мере иерархического устройства Церкви. Евхаристическая природа церковного собрания для него имеет прежде всего харизматическое измерение, которое противопоставляется внешнему правовому устройству Церкви и ее институтам. Он отмечал, что когда в Церкви исчезают благодатные, харизматические служения, то все церковные служения переходят к нехаризматикам, епископам и пресвитерам [5, с. 3]. Отсюда возникает проблема разделения между священством мирян и священством церковной иерархии [5, с. 20]. Само служение предстоятельства у Афанасьева вытекало из евхаристического собрания церковной общины [5, с. 163].

Проблемы и недочеты евхаристической экклезиологии Афанасьева пытался исправить митр. Иоанн (Зизиулас). Он отмечал проблему Евхаристии как индивидуального события освящения верующего и одного из таинств Церкви. Недостаточно поставить Евхаристию в центр жизни общины, необходимо рассматривать ее как таинство Церкви. По словам Зизиуласса, «Евхаристия наполняет экклезиологическим содержанием всю таинственную жизнь Церкви» [7, с. 141]. Относительно своей структуры Евхаристия есть таинство общины – как собрание всего народа Божия, находящегося в определенном месте [7, с. 143]. В данном контексте для Зизиуласса важно увидеть Церковь одновременно и как Тело Христово, и как общину, «осуществляющую» это Тело в конкретном месте и в определенное время. Если эта община, совершающая Евхаристию, есть полноценная Церковь, то в какой мере она является таковой и в какой – частью Церкви? В этом вопросе противоположных взглядов придерживаются католические богословы, которые рассматривают ее как часть Вселенской Церкви, и

Афанасьев с его евхаристической экклезиологией, которая целиком отождествляет Евхаристию и Церковь [7, с. 144]. Рассматривая утверждение Афанасьева в рамках формирования Поместной Церкви в первые века, Зизиулас обнаруживает важное упущение с его стороны относительно роли епископа, который является основополагающим фактором образования и функционирования Поместной Церкви. Кафоличность Поместной Церкви находится в зависимости от ее епископа, так как он возглавляет отдельную полноценную Церковь. В этом смысле приход, кафоличность которого зависит от присутствия епископа, всего народа и священнослужителей данного места, не может быть назван полной Церковью [7, с. 146–148].

Согласно Зизиуласу, в Евхаристии Церковь обретает свой центр в епископе, полномочия которого обусловлены его главенством на евхаристическом собрании. Это евхаристическое собрание выражает сущность Церкви [7, с. 153]. Здесь Пергамский митрополит подходит к вопросу о том, что есть Церковь и как она создается в качестве евхаристической общины, а также определяет предпосылки для ее создания. Во-первых, это связь епископа с конкретной общиной и присутствие народа как литургическая, евхаристическая и каноническая предпосылки для служения епископа. Во-вторых, это присутствие пресвитеров, которые окружают епископа и находятся «на месте собора Апостолов», а также диаконов, которые являются связующим звеном между епископом с пресвитерами и народом [7, с. 155–157].

Таким образом, Церковь как целое и структура связана с Евхаристией, которая раскрывает ее природу. Согласно слову Господа о Его учениках, она определяется тем, что они «в мире, но не от мира» (Ин. 17:6–23). Пребывая в мире, Церковь берет свою действительную природу и ипостась не от мира и истории, отображая Царство Божие и открывая свой эсхатологический характер [7, с. 159].

### **3. Церковная община как природа Церкви**

К теме общины и ее места в Церкви обращается архим. Кирилл (Говорун) в статье «Община как природа Церкви». Признавая изменчивость церковного самосознания как суммы представлений в

Церкви о ней самой, он утверждает, что оно находится внутри нас и меняется вместе с нами на протяжении всей своей истории. Экклезиология в этом случае считается богословской дисциплиной, которая изучает различные теории о Церкви и отражает представления общины о себе самой в каждую эпоху [8, с. 45]. Анализируя развитие современной экклезиологии, архим. Кирилл справедливо указывает на проблему идеализации Церкви, которая приводит к автономизации Церкви от Христа.

В завершение статьи автор задается вопросом о том, «что мы можем считать конкретной Церковью, воплощающей церковную природу». В итоге он приходит к заключению, что природа Церкви проявляется в общине, а не в административных структурах Церкви, которые имеют не благодатную и не евхаристическую, а административную или правовую природу [8, с. 62–63]. В этом смысле Говорун целиком повторяет идеи Афанасьева. Говоря об иерархическом служении епископа в Церкви и его административной функции, он обозначает ее как «своеобразную надстройку над Церковью» [8, с. 63], обособляя его служение от самой общины. Признавая роль епископского служения – мистериальную и пастырскую – как неотъемлемую часть природы Церкви, он вносит различия между ролью епископа внутри общины и вне ее, причем внутри ее это роль литургическая и пастырская, а вне ее – роль административная, которая не принадлежит природе Церкви. Таким образом, Говорун не только обособляет служение епископа от самой общины, которой он и его служение нераздельно принадлежат, что само по себе экклезиологически немыслимо, но и вносит разделение в само служение епископа, в котором обособляются его литургическое и административное служения. Конечно, в первую очередь епископ – это не администратор, но каноническая традиция Церкви никогда не отделяла духовную власть епископа и его литургическое служение от административной власти, которая происходила из священной власти епископа как преемника апостолов.

В данном случае происходит радикализация идей Афанасьева о церковной общине как обособленной Поместной Церкви и в себе самой берущей начало церковной жизни, разрушая единство и целостность церковного организма в ее реализации на поместном уровне. Служебная же роль епископов сводится им к «участию»,

простому «обслуживанию» интересов и запросов общины, к помощи в разрешении внутренних противоречий. Действительно, община является конкретным проявлением Церкви, но она должна также соответствовать кафолической природе Церкви. В этом смысле роль епископа неразрывно связана с самой общиной и реализацией ее кафолической природы в общении с другими Поместными Церквями, что подчеркивается в акте рукоположения ее епископа епископами соседних Поместных Церквей. Если внешние административные структуры Церкви призваны способствовать единству и взаимосвязи общин, Поместных Церквей, то не являются ли они сами важными элементами такого общения и участия Поместных Церквей в жизни всей Церкви на всех ее уровнях? Если иерархические структуры не отождествляются с Церковью, то не служат ли они сами по себе необходимым выражением единства и общения Поместных Церквей в уже сложившихся исторических формах и церковных институтах? Кроме того, представление об административных структурах Церкви как антагонистических по своей природе церковным общинам находится в той же плоскости, что и тенденции клерикализма и лаицизма, встречающиеся на разных этапах развития церковного устройства.

Архим. Кирилл определяет общину как природу и одновременно как ипостась Церкви. Он заключает, что «церковные общины являются ипостасями Церкви, реализацией ее природы» [8, с. 64]. Если в этом утверждении он исходит из терминологии Троичного и христологического догматов, то в каком отношении между собой находятся эти два термина? Если следовать богословской терминологии святоотеческого периода, понятия «природа» и «ипостась» имеют различия и никак не отождествляются. Если же следовать терминологии философии Аристотеля, согласно которой ипостась соответствует «частной» или «первой сущности», а природа соответствует «общей» или «второй сущности», то которая из них действительно соответствует церковной общине?

### **Заключение**

Развитие экклезиологии на Западе, главным образом протестантской, делает понятие общины важнейшим предметом богословского размышления о Церкви. Начиная с эпохи Реформа-



ции, в протестантской экклезиологии происходит упразднение таинства Священства и связанной с ним духовной власти Христа в апостолах и их преемниках, благодаря чему совершается переосмысление исторического развития церковных институтов. Произошедшие изменения в структуре Церкви нашли свое отражение в пневмацентрическом понимании экклезиологии, в котором подчеркивается индивидуальное воздействие Святого Духа на верующих, которые составляют церковную общину. В этом смысле иерархические и административные структуры Церкви противопоставлялись харизматическим дарам и духовному единству верующих в любви. В этой связи само понятие общины нуждалось в переосмыслении и поиске своего основания в рамках новой пневмацентрической экклезиологии.

Эти тенденции были восприняты в учении о соборности Церкви Хомякова и нашли отражение в развитии русской религиозной философии и богословия. Особенное развитие они получили в эпоху подготовки к Поместному Собору 1917–1918 гг., что отразилось в церковной жизни того времени и в составе самого собора. Наиболее интересным развитием данной темы явилась евхаристическая экклезиология Афанасьева, в которой наряду с важной темой экклезиологического значения Евхаристии в устройстве и жизни Церкви возникли трудности относительно понимания природы Поместной Церкви и ее реализации в церковной общине. Эти богословские проблемы у Афанасьева были обусловлены влиянием и последствиями пневматологизма в современной православной экклезиологии, а также недооценкой значения общения Поместных Церквей, роли епископа и церковных соборов.

Своеобразным продолжением и радикализацией идей Афанасьева в вопросе о церковной общине является недавняя статья архим. Кирилла (Говоруна), в которой отмечается переориентация в понимании устройства Церкви с административных структур на церковную общину. Определение церковной общины как природы Церкви имеет ту же основу, что и протестантский подход к Церкви как к произвольной общине верующих, которая сама по себе является основой церковного устройства. Такой подход в экклезиологии справедливо характеризуется как «харизматическая социология».

Определение природы Церкви как соборной или кафолической является важнейшей предпосылкой реализации Церкви в истории на поместном уровне, которая выражается во внешней структуре Поместной Церкви, а также в ее связи и общении с другими Церквями на вселенском уровне. В этом смысле данное свойство имеет христоцентрическое основание и исходит из установленных в ее рамках церковных структур, неразрывно проявляющихся в истории Церкви, в том числе в церковных соборах. Осуществление Церкви как Тела Христова в истории зиждется на таинстве Священства – переданной апостолам и их преемникам власти Христа – и Евхаристии, установленной Христом и продолжающей историческое Воплощение Христа и Его миссии в мире.

Как отмечал прот. И. Мейендорф, неверное толкование евхаристической экклезиологии приводит к ошибочной интерпретации в пользу конгрегации и признанию самодостаточности каждой Поместной Церкви. Очевидно, что в условиях изоляции она не может быть кафолической. Кафоличность Церкви определяется не только единством самой Поместной Церкви в Евхаристии, но и единством между Поместными Церквями. В этом ключе рассматриваются и церковные правила, которые выражают или опровергают единство Церкви на всех уровнях [10, с. 102–103]. В IV веке в истории Церкви происходит изменение церковного устройства от епископоцентричной Поместной Церкви, имевшей на переходном этапе институт хореепископов, к приходской системе в каждой Поместной Церкви. Сохраняя основу церковного единства, эти изменения затронули внешние канонические структуры Церкви, через упорядочение которых определялось функционирование и выражение единства в контексте обычая первых веков.

В данном контексте для современного православного богословия серьезную проблему представляют тенденции восприятия личного духовного опыта члена общины в отрыве от Евхаристии и иерархических структур Церкви, а также сам индивидуалистический подход к таинству Евхаристии как способу личного освящения и средству проявления благочестия, служащему нашему спасению, на что обращает внимание митр. Иоанн (Зизиулас).

Кроме того, остается серьезным вызовом и богословие соборности как природы церковной общины, которая, по выражению А. Александрова, является «движением людей снизу и всякого

рода совещательностью, свободы от государства». Он же, являясь апологетом евхаристической экклезиологии Афанасьева, усматривает важную задачу в «реанимации соборности», которая проявляется как «вовлеченность каждого члена Церкви в ее жизнь (литургическую и внелитургическую), как насыщенность всех этажей церковного управления „советом“, совещательностью, коллегиальностью, как присутствие в Церкви „общественного мнения“ и уважения к нему и, наконец, как возможность для всякого члена Тела Христова проявить и раскрыть в Церкви свой данный ему Богом дар. Без всего этого невозможна подлинная полнота, кафоличность Церкви» [1, с. 71–72]. Так может ли действительно вся эта «соборность» и церковный «активизм» верующих стать подлинной реализацией кафолической природы Церкви на поместном уровне в каждой конкретной общине?

### Список литературы

1. *Александров, В.* Поместная церковь: по следам дискуссии о ней / Виктор Александров. – Текст : непосредственный // Вестник Русского Христианского Движения. – 2010. – № 197. – С. 56–73.

2. *Афанасьев Н., протопресв.* Две идеи вселенской Церкви / протопресвитер Николай Афанасьев. – Текст : непосредственный // Путь. – 1934. – Октябрь – декабрь (№ 45). – С. 16–29.

3. *Афанасьев Н., протопресв.* Церковные соборы и их происхождение / протопресвитер Николай Афанасьев. – Москва : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. – 205, [2] с. – ISBN 5-89100-031. – Текст : непосредственный.

4. *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Божия во Христе : сборник статей / протопресвитер Николай Афанасьев ; сост.: А. А. Платонов, В. В. Александров ; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2015. – 699, [1] с. – ISBN 978-5-7429-0982-8. – Текст : непосредственный.

5. *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Духа Святого / протопресвитер Николай Афанасьев. – Париж : YMCA-PRESS, 1971. – 332 с. – Текст : непосредственный.

6. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды / архиепископ Василий (Кривошеин) ; сост., авт. биографических

вступлений диакон Александр Мусин. – Нижний Новгород : Христианская библиотека, 2011. – 752 с. – ISBN 978-5-905472-01-5. – Текст : непосредственный.

7. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии / Иоанн (Зизиулас) митрополит Пергамский ; пер. с греч. иеромонаха Леонтия (Козлова). – Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. – 332 с. – ISBN 978-5-98268-004-4. – Текст : непосредственный.

8. *Кирилл (Говорун), архим.* Община как природа Церкви / архимандрит Кирилл (Говорун). – Текст : непосредственный // Вестник Русского Христианского Движения. – 2016. – № 205. – С. 45–64.

9. *Кулага В., иерей.* Учение о соборности Церкви А. С. Хомякова как пневматологическая проблема в православной экклесиологии / иерей Виктор Кулага. – Текст : непосредственный // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. – 2020. – № 9. – С. 8–30.

10. *Мейендорф И., протопресв.* Церковь в истории : статьи по истории Церкви / протопресвитер Иоанн Мейендорф ; сост. И. Мамаладзе ; предисл. П. Михайлов. – Москва : Эксмо, 2018. – 1010 с. – (Религия. Сокровища православной мысли). – ISBN 978-5-04-090555-3 – Текст : непосредственный.

11. *Φειδάς Β.* Ο θεσμός της πενταρχίας των Πατριαρχών. Από την Ε' Οικουμενικήν Σύνοδον μέχρι σήμερα (553–2012). Τ. 3. Β. Φειδάς. – Αθήναι, 2012. – 509 σ.

UDC 260.1

## CHURCH COMMUNITY PROBLEM IN ORTHODOX ECCLESIOLOGY

**Victor V. Kulaga, Priest**

PhD in Theology

Lecturer

Department of Biblical Studies and Theology

Minsk Theological Academy

E-mail: victor\_koulaga@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-2159-8959

**For citation:** Kulaga V. V., Priest. Church community problem in Orthodox ecclesiology // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2021, no. 4 (17), pp. 27–49 (in Russian). DOI: 10.51216/2687-072X\_2021\_4\_27.

### **Abstract**

The article analyzes the problem of understanding the church community as a place for the true realization of the catholic nature of the Church at the local level. Within the framework of Orthodox ecclesiology, this problem is due to the influence of the ideas of protestant ecclesiology, which was reflected in the doctrine of the conciliarity of the Church of A. S. Khomyakov and in the eucharistic ecclesiology of archpriest N. Afanasiev.

In the present work, the author analyzes the influence of pneumatologism in Orthodox ecclesiology, which is associated with the definition of the Church as a community of believers, charismatic in nature and based on the unity of believers in love. According to the conclusions of this study, the orthodox approach to the problem of the church community should take into account the external hierarchical structures of the Church, which are necessary conditions for the realization of the catholic nature of the Church and historically established forms of church communion at all levels. The reason for the discussion of this problem in the context of modern orthodox ecclesiology was the ecclesiological ideas of archimandrite Cyril (Govorun), recently published in his article “Community as the Nature of the Church” (2016).

In conclusion, the author focuses on the problems of modern Orthodox theology associated with the tendency to perceive the personal spiritual experience of a member of the community in isolation from the Eucharist and the hierarchical structures of the Church, as well as an individualistic approach to the sacrament of the Eucharist.

**Keywords:** Eucharistic ecclesiology; Eucharist; hierarchical structures of the Church; community; conciliarity; local church.

### References

1. Aleksandrov V. Pomestnaya tserkov': po sledam diskussii o nei [The local church: in the wake of the discussion about it]. *Vestnik Russkogo Khristianskogo dvizheniya – Herald of the Russian Christian Movement (Le messenger)*, 2010, no. 197, pp. 56–73. (In Russian.)

2. Afanasiev N., Archpriest Dve idei vselenskoï Tserkvi [Two ideas of the universal Church]. *Put' – Way*, 1934, no. 45. pp. 16–29. (In Russian.)

3. Afanasiev N., Archpriest *Tserkovnye sobory i ikh proiskhozhdenie* [Church councils and their origins]. Moscow, Svyato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut Publ., 2003, 205 p. (In Russian.)

4. Afanasiev N., Archpriest Tserkov' Bozhiya vo Khriste [Church of God in Christ]. *Sbornik statei* [Collection of articles]. Moscow, Saint Tikhon's Orthodox University Publ., 2015, 699 p. (In Russian.)

5. Afanasiev N., Archpriest *Tserkov' Dukha Svyatogo* [Holy Spirit Church]. Paris, YMCA-PRESS Publ., 1971, 332 p. (In Russian.)

6. Vasily (Krivoshein), Archbishop *Bogoslovskie Trudy* [Theological works]. Nizhny Novgorod, Khristianskaya biblioteka Publ., 2011, 752 p. (In Russian.)

7. John (Zizioulas), Metropolitan Tserkov' i Evkharistiya [Church and Eucharist]. *Sbornik statei po pravoslavnoi ekkleziologii* [Collection of articles on Orthodox ecclesiology]. Bogoroditse-Sergieva Pustyn' Publ., 2009, 332 p. (In Russian.)

8. Kirill (Govorun), Archimandrite Obshchina kak priroda Tserkvi [Community as the Nature of the Church]. *Vestnik Russkogo Khristianskogo dvizheniya – Herald of the Russian Christian Movement (Le messenger)*, 2016, no. 205, pp. 45–64. (In Russian.)

9. Kulaga V., Priest Uchenie o sobornosti Tserkvi A. S. Khomyakova kak pnevmatologicheskaya problema v pravoslavnoi ekkleziologii [The doctrine of the conciliarity of the Church of A. S. Khomyakov as a pneumatological problem in orthodox ecclesiology]. *Teologicheskii vestnik Smolenskoï Pravoslavnoi Dukhovnoï*

*Seminarii – Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary*, 2020, no. 9, pp. 8–30. (In Russian.)

10. Meyendorf J., Archpriest Tserkov' v istorii: stat'i po istorii Tserkvi [The Church in History: Articles on Church History]. Moscow, Eksmo Publ., 2018, 1010 p. (In Russian.)

11. Phidas V. Ο θεσμός της πενταρχίας των Πατριαρχών. Από την Ε' Οικουμενικήν Σύνοδον μέχρι σήμερα (553–2012) [The institution of the patriarchy of the Patriarchs. From the Fifth Ecumenical Concile until today (553–2012)]. Vol. 3, Athens, 2012, 509 p. (In Greek.)

УДК 237; 260.2

## ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ПОМИНАНИИ УСОПШИХ В ИЗЛОЖЕНИИ ПРОТОИЕРЕЯ ЛЕОНИДА КОЛЧЕВА

Протоиерей Дионисий Александрович  
Налитов

магистр истории, бакалавр теологии,  
настоятель храма святого великомученика  
и целителя Пантелеимона г. Хартфорда  
Восточно-Американской епархии  
Русской Православной Церкви  
(штат Коннектикут, США)  
E-mail: dennisnalitov@gmail.com

Для цитирования: Налитов Д. А., прот. Православное учение о поминании усопших в изложении протоиерея Леонида Колчева // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2021. – № 4 (17). – С. 49–62. DOI: 10.51216/2687-072X\_2021\_4\_49.

### Аннотация

Статья посвящена жизни и трудам протоиерея Леонида Колчева – духовника императрицы Марии Феодоровны и настоятеля храма святого Александра Невского в г. Копенгагене. Биографическая часть статьи знакомит с основными этапами жизненного пути протоиерея Леонида, начавшегося в России, а завершившегося в Дании. Автор уделяет особое внимание нравственному становлению и духовным связям отца Леонида