

РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ – ДУХОВНАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ  
ОРГАНИЗАЦИЯ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ЦЕРКВИ «ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ АСПИРАНТУРА И ДОКТОРАНТУРА ИМ.  
СВЯТЫХ РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ»

Кафедра богословия и библеистики

*На правах рукописи*

**Иерей Кулага Виктор Викторович**

**УЧЕНИЕ О СОБОРНОСТИ ЦЕРКВИ В ПРАВОСЛАВНОМ  
БОГОСЛОВИИ В XX ВЕКЕ**

Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия

Научный консультант:  
доктор богословия, профессор  
протоиерей Максим Евгеньевич Козлов

Москва

2023

## Оглавление

Введение .....	6
ГЛАВА 1. Проблема понимания соборности Церкви в православной экклесиологии в XIX веке .....	33
1.1. Концепция соборности Церкви в экклесиологии Хомякова .....	35
1.2. Пневматологическое начало экклесиологии Мёлера в богословии Хомякова .....	40
1.3. Пневматологическая проблема в экклесиологии Мёлера .....	46
1.4. Развитие пневматологизма в православной экклесиологии XX века .....	50
1.5. Соборность Церкви как свойство природы Церкви и принцип церковного устройства.....	55
1.6. Выводы.....	60
ГЛАВА 2. Вопрос об иерархическом устройстве Церкви в пневматоцентрической экклесиологии.....	62
2.1. Проблема западной экклесиологии в отношении иерархического устройства Церкви.....	64
2.2. Теория Гарнака и проблема иерархического устройства Церкви .....	67
2.3. Иерархическое устройство Церкви в православном богословии .....	71
2.4. Таинство Священства в иерархическом устройстве Церкви .....	82
2.5. Выводы.....	86
ГЛАВА 3. Вопрос о происхождении и природе церковной власти в русском богословии XIX–XX вв. и соборная система Церкви .....	89
3.1. Вопрос о происхождении церковной иерархии в отечественном богословии XIX – начала XX века .....	91
3.2. Вопрос о различии священной и правительственной власти в Церкви .....	100
3.3. Первенство и священная власть в Церкви .....	103

3.4. Соборная система Церкви как реализация правительственной (административной) церковной власти.....	108
3.5. Выводы.....	115
ГЛАВА 4. Учение о соборности Церкви в русском богословии на рубеже XIX–XX вв. и Поместный собор 1917–1918 гг. ....	118
4.1. Понятие о соборности Церкви в русском богословии XIX века .....	119
4.2. Поместный собор 1917–1918 гг. и его решения относительно соборной системы Церкви.....	125
4.3. Соборность Церкви и Поместный собор 1917–1918 гг. в исследованиях русских богословов XX века .....	132
4.4. Вопрос о соборном принципе церковного управления и соборная система Церкви.....	144
4.5. Выводы.....	149
ГЛАВА 5. Вопрос о соборности Церкви в трудах протоиерея Георгия Флоровского .....	152
5.1. Христологический и пневматологический аспекты таинства Церкви .....	155
5.2. Евхаристия и соборность Церкви.....	157
5.3. Церковные институты и «харизматическая социология».....	161
5.4. Выводы.....	173
ГЛАВА 6. Кафоличность Церкви и институт церковных соборов в трудах протопресвитера Николая Афанасьева .....	182
6.1. Кафоличность Церкви в универсальной и евхаристической экклезиологии .....	186
6.2. Проблема института церковных соборов.....	200
6.3. Проблема евхаристической экклезиологии Афанасьева.....	206
6.4. Выводы.....	211

ГЛАВА 7. Кафолическая природа Церкви и соборный институт в богословии протопресвитера Александра Шмемана .....	215
7.1. Кафоличность Церкви и ее каноническое устройство .....	216
7.2. Церковное общение и проблема автокефалии.....	224
7.3. Соборность Церкви и институт церковных соборов.....	234
7.4. Выводы.....	247
ГЛАВА 8. Кафоличность Церкви и церковные соборы в богословии протопресвитера Иоанна Мейендорфа .....	251
8.1. Поместная церковь и кафолическая природа Церкви .....	253
8.2. Вселенская Церковь и соборный институт Церкви.....	264
8.3. Соборность и первенство в Церкви.....	273
8.4. Проблемы в реализации кафолической природы Церкви.....	280
8.5. Выводы.....	288
ГЛАВА 9. Соборный институт Церкви в богословии митрополита Иоанна (Зизиуласа).....	292
9.1. Кафолическая природа Церкви.....	293
9.2. Христологический и пневматологический аспекты в экклезиологии .....	297
9.3. Институт церковных соборов .....	300
9.4. Выводы.....	307
ГЛАВА 10. Историко-каноническое исследование соборного института Церкви в православном богословии XX века.....	314
10.1. Проблема возникновения института соборов в западном богословии ....	316
10.2. Вопрос о происхождении института церковных соборов в русском академическом богословии.....	320

10.3. Вопрос о происхождении церковных соборов в евхаристической экклезиологии.....	327
10.4. Экклезиологические и исторические предпосылки формирования и развития соборного института Церкви .....	331
10.5. Выводы.....	336
ГЛАВА 11. Священная иерархия и соборная система Церкви.....	338
11.1. Духовная власть епископов в Церкви и акт рукоположения епископов..	338
11.2. Активизация соборной системы и развитие административной власти в Церкви.....	341
11.3. Евхаристическая экклезиология и соборная система Церкви .....	347
11.4. Вопрос о «соборной экклезиологии» .....	349
11.5. Выводы.....	352
Заключение.....	354
Список литературы .....	362

## Введение

Развитие православного богословия в XX в. было связано прежде всего с доминированием вопросов экклезиологии, в которых проявлялись все сложнейшие аспекты богословской мысли в Православной Церкви, связанные как с неоднозначным наследием недалекого прошлого, так и с текущими экклезиологическими вопросами межправославного общения и межконфессионального диалога на протяжении всего прошедшего столетия. На это обстоятельство указывают многие исследователи православного богословия XX в., которые отмечают проблему взаимоотношения экклезиологии с другими разделами богословия. В этом смысле вопрос о понимании природы и структур Церкви имеет преимущественно методологический характер. Однако на современном этапе по многим экклезиологическим вопросам нет единого понимания и согласия среди самих Православных Церквей. Отсутствие какого-либо существенного развития экклезиологии в древней Церкви, а также последующее развитие на Западе экклезиологии как темы конфессионального богословия в полемике эпохи Реформации ставит перед современным богословием в этой сфере ряд существенных вопросов.

Несмотря на то, что вопросы православной экклезиологии рассматривались в различных богословских, исторических и конфессиональных контекстах, основной ее проблематикой стало богословие «соборности», которое относится к вопросам о понимании природы Церкви, ее исторических институтов и внешних церковных структур. Будучи важнейшим определением Церкви в Символе веры (В единую святую, соборную и апостольскую Церковь<sup>1</sup>), это понятие существенно определяет развитие православной экклезиологии до настоящего времени.

В истории христианского богословия вопрос о Церкви стал активно рассматриваться только во времена Реформации. Именно в это время на Западе

---

<sup>1</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. Спб., 1996. С. 120.

началось переосмысление традиционного подхода к вопросу о форме и содержании церковной власти. Первоначальные изменения касались теории первенства Римского епископа и его власти в Церкви, что привело к ее отрицанию в эпоху Реформации. Новый подход протестантского богословия к пониманию власти в Церкви получил свое развитие в научной критике исторических структур Церкви. Исходя из исторической критики развития церковного устройства, протестантская богословская наука в XIX в. поставила под сомнение непрерывное апостольское преемство епископов и их власть в Церкви, что воспринималось ими как результат позднейшего исторического развития, будучи лишь внешней и практической функцией в устройстве Церкви.

В данном контексте православное богословие лишь следовало в русле схоластического богословия для выражения основных понятий учения о Церкви, отрицая при этом учение о главенстве Римского епископа. Основными аргументами против протестантской позиции были те же доводы схоластического богословия. В целом, согласно православным представлениям, Сам Христос, как Глава Церкви, возглавляет церковную иерархию, сообщая Свою власть апостолам (Мф. 18:18; Лк. 10:16; 1 Фес. 4:8). Однако новая протестантская историческая критика устройства древней Церкви заставляет снова вернуться к вопросу о понимании церковной власти. Интерес к вопросу о происхождении и сущности церковной власти в отечественном богословии был вызван протестантскими исследованиями темы понимания церковной власти в древней Церкви, которые пытались показать отсутствие преемственности епископа по отношению к апостольскому служению и ее более позднее происхождение, вызванное историческим развитием церковного устройства.

Основные теории по данному вопросу были представлены А. Гарнаком и Р. Зомом. Теория Гарнака заключалась в его собственной трактовке апостольских посланий и христианских источников послеапостольского периода относительно иерархического устройства Церкви. Центральным положением его теории является разделение харизмы и служения в ранней Церкви, подтверждением чему

является историческая критика, согласно которой церковная иерархия воспринимается как продукт исторического развития устройства Церкви. В этом же направлении работал и Зом, который подчеркивал правовой характер иерархического устройства Церкви как чужеродное вмешательство в первоначальное церковное устройство и его искажение. Связывая вопрос о происхождении и природе церковной власти с соборной природой Церкви, необходимо разграничить понятия священной (иерархической) и правительственной (административной) власти с учетом основополагающего значения соборной системы Церкви для понимания первенства и административной власти в Церкви.

Данная проблема понимания иерархического устройства Церкви имеет прямое отношение к становлению в недрах протестантизма пневматоцентрической экклезиологии. Вопрос о сущности и природе Церкви отражается непосредственно на восприятии ее внешнего устройства и организации церковной жизни. Искажения христоцентрической онтологии Церкви в западной экклезиологии в конечном итоге привели к протестантскому отрицанию церковного устройства и его исторических форм в жизни Церкви. В этом смысле пневмацентрическая экклезиология стала богословским основанием для отрицания иерархического устройства Церкви. В целом это отразилось на понимании Церкви Божией как произвольной общины христиан.

В рамках пневмацентрической экклезиологии протестантское богословие пересматривает церковное представление о таинстве Священства и Евхаристии. Отвергая таинство Священства, еще Мартин Лютер объяснял это тем обстоятельством, что из него рождаются все другие таинства Церкви. Развивая эту идею, представители протестантской Реформации приходят в целом к отрицанию епископской власти апостолов и других странствующих проповедников Евангелия в первые времена христианства. Отсюда возникает и сам вопрос о понимании природы церковной власти и таинства Священства, а также их значении для церковного устройства. Развитию этого направления в



экклесиологии способствовала теория Гарнака, который предложил собственную трактовку посланий св. апостола Павла и христианских источников послеапостольского периода относительно иерархического устройства Церкви. Согласно его теории, харизмы и служения в ранней Церкви необходимо рассматривать отдельно, а исторический анализ устройства церковной жизни той эпохи должен свидетельствовать о более позднем появлении иерархии в Церкви.

Пневматологическая проблема в православной экклесиологии нашла свое отражение в учении о соборности Церкви А.С. Хомякова, которое наполнило данное понятие новым смыслом. Между тем, учение о соборности Церкви до недавнего времени считалось неотъемлемым атрибутом православной экклесиологии как в среде православного богословия, так и за его пределами. В какой-то момент соборность стала даже отличительной чертой православного учения о Церкви и ключом к его пониманию. Однако современные попытки анализа данного представления позволяют критически пересмотреть возникающие в связи с ним вопросы в отношении православной экклесиологии. Бурное развитие экклесиологической мысли в XX в. обошло стороной этот важный вопрос, последствия которого ощущаются до настоящего времени. Как отметили А. Кырлежев и прот. Павел Хондзинский в своей беседе о православном понятии соборности / кафоличности, «доминирование хомяковской соборности, даже со всеми ее дополненными версиями, не снимает общего вопроса о соотношении этого концепта с «katholike» Символа веры и древним святоотеческим пониманием «кафоличности Церкви», а также с богословским, каноническим и церковно-практическим понятием собора»<sup>2</sup>.

За последние столетия православная экклесиология получила свое развитие главным образом в рамках богословской полемики с западным христианством, часто подпадая под влияние его богословских идей. Это современное развитие богословской мысли в области православной экклесиологии уже давно является

---

<sup>2</sup> Хондзинский П. прот., Кырлежев А.И. Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 439.

предметом пристального исследования со стороны православных ученых. Проблемой поиска подлинной Церкви и ее первооснов в истории древней Церкви была движима Реформация в протестантском богословии. Процесс секуляризации на Западе XVII–XVIII вв. и пересмотр отношений Церкви и государства, конечно, повлияли на интерес к теме понимания Церкви, однако эти внешние факторы были не столь значимы, как внутренние противоречия богословской мысли на Западе относительно понимания таинства Церкви и ее исторического развития. Разделение Церкви и государства, которое подразумевало независимое бытие Церкви без политической нагрузки, в последующей истории в целом не вытеснило соответствующие политические интересы с обеих сторон, которые проявлялись в различных исторических условиях и политических системах. Однако сама эта попытка самостоятельной реализации Церкви в новых исторических условиях действительно могла вызвать романтическое восприятие Церкви и развитие романтической экклезиологии как самодостаточной богословской дисциплины.

В целом, развитие современной экклезиологии происходило под влиянием эпохи Просвещения. Появление романтической экклезиологии в XIX в. возникло благодаря немецкому идеализму и романтизму, адаптированных католическим богословием главным образом в школе Тюбингена. Ее представитель И.А. Мёлер предпринял попытку построения экклезиологии в диалоге со Шлейермахером, используя философские принципы идеализма. Исследователи апологетического богословия Мёлера отмечают глубокое влияние на него современного романтизма и идеалистической философии, особенно Шеллинга. В своей экклезиологии Мёлер дистанцировался от средневековой юридической экклезиологии Римской Церкви и противостоял научному рационализму. Его мистическая и трансцендентальная экклезиология, как и позиция Шлейермахера, зиждется на понятии духовного общения между людьми и Богом.

В православном богословии эти идеи были воссозданы в учении о соборности Церкви Хомякова, которое поставило важные вопросы относительно

соборной природы Церкви и ее исторических институтов. Соборность Церкви у Хомякова имеет отношение к харизматическому обществу верующих, а не к историческим формам выражения единства Церкви и ее структурам. На основании этого учения Церковь рассматривается в категориях «харизматической социологии», представляющей собой утопию идеализма. Неслучайно исследователи сочинений Хомякова отмечают трудности восприятия его трактовки церковного устройства и институтов Церкви. Проблема учения о соборности Хомякова заключается в переносе соборности как свойства церковного тела и ее исторической реализации в область пневматологии. Пневматологическое начало в экклезиологии не дает полного понятия и о содержании таинства Церкви в божественном домостроительстве, которое имеет триадологическое основание. Кроме того, оно искажает понимание сущности церковной власти и основ церковного устройства, внешние структуры и формы которого необходимо рассматривать в рамках христоцентрической онтологии Церкви, проявляющейся в истории в качестве Кафолической Церкви. У Хомякова понятие соборности как совокупности, органического единства верующих, сообщества в любви неизбежно приводит к пневматологизму в экклезиологии. В этом отношении существенные замечания относительно развития современной православной экклезиологии были сделаны прот. Георгием Флоровским, который обозначил принципиальные аспекты для развития православной экклезиологии, повлиявшие на дальнейшую дискуссию по вопросу о понимании таинства Церкви. Это богословское движение в православной экклезиологии, обозначенное им как «харизматическая социология», нашло широкое распространение в богословской среде. В данном контексте также была выявлена проблема взаимодействия хринологического и пневматологического аспектов в экклезиологии.

На рубеже XIX–XX вв. заканчивается период господства романтической экклезиологии как на Западе, так и на Востоке. На смену эпохе Романтизма приходит новая эра с новыми подходами к учению о Церкви и ее историческим

структурам. Особенностью этого нового направления в богословии становится критический подход, основанный на исторических свидетельствах. Однако наряду с популярной в XX в. критической экклезиологией на изучение феномена Церкви в эпоху исторической критики продолжает оказывать свое влияние и романтическая экклезиология. В XIX ст. в западном богословии возникает особый интерес к теме соборной системы Церкви ввиду появления в протестантском богословии научной критики идеи развития внешнего церковного устройства в раннехристианский период. Историческая критика в данном направлении выявила проблему исторического происхождения и развития института церковных соборов в древней Церкви. Исследования представителей католического и протестантского богословия способствовали появлению подобных научных работ в отечественном богословии.

В православном богословии XX в. на смену незначительным работам в этой области приходит так называемая евхаристическая экклезиология в ее различных проявлениях. Помимо интереса к Евхаристии и первоначальному устройству Церкви она обнаруживает тот же интерес к соборной структуре Церкви и ее развитию. Значение евхаристической экклезиологии заключалось прежде всего в преодолении искажения католического измерения поместной церкви. Некоторые важнейшие ее идеи заметно повлияли на развитие экклезиологического обоснования института соборов в рамках православного богословия. Однако в вопросе о понимании соборности Церкви она оставила нерешенными богословские вопросы об историческом развитии соборного устройства Церкви и роли в нем соборного института. Богословские воззрения основателя евхаристической экклезиологии прот. Николая Афанасьева были критически восприняты его последователями, главным образом прот. Александром Шмеманом, прот. Иоанном Мейендорфом и митр. Иоанном (Зизиюласом). Ввиду исторической критики внешних структур Церкви в экклезиологии рассматривается вопрос о происхождении ее соборного института.

Наиболее сложной для представителей евхаристической экклезиологии стала проблема понимания соборности Церкви и института церковного собора, относительно которого их мнения расходятся. Сама проблема возникновения института церковных соборов впервые рассматривалась на Западе. К данной теме западное богословие обращается после Великого раскола 1054 г. Наиболее актуальной она становится в контексте протестантской Реформации в XVI в. Наличие этих конфессиональных установок существенно затрудняет изучение институциональных форм церковного устройства, выражающих соборное сознание Церкви. Более того, ограниченные свидетельства той эпохи оставляют широкое поприще для различных подходов в исследовании проблем церковного устройства ранней Церкви, особенно вопросов о соотношении апостольского преемства с каждой поместной церковью и связи ее соборного устройства с административной организацией Церкви.

Особый интерес к теме возникает в связи с критическим подходом к устройству Церкви и ее историческому развитию. Если первые церковные соборы относятся лишь к середине II в., то возникает вопрос о самой сути соборного института Церкви и причинах, вызвавших его появление в церковной жизни. В этом контексте необходимо учитывать существующие предпосылки для его реализации и тот прототип, который был положен в его основу. Эти вопросы неминуемо возникают в связи с исторической критикой в исследовании данного вопроса.

Проблема происхождения соборного института Церкви является причиной поиска богословского начала соборности Церкви. В XIX в. решение этой проблемы предложило католическое богословие, по которому Апостольский собор, состоявший из апостолов во главе с Петром, рассматривался как прототип всех церковных соборов. Так, соборы епископов стали преемниками этого собора, поскольку епископы являются преемниками апостолов. На этом утверждении было построено учение о коллегиальности собрания епископов во главе с епископом Рима как преемником Петра. Подобно Апостольскому собору,

собрание епископов изначально составляет вместе единый епископат для руководства в Церкви. Таким образом, прототип и начало соборного института находятся в основании устройства Церкви, хотя его появление во II в. происходит только на поместном уровне. По одной из версий, эти первые попытки соборной деятельности в Церкви были спонтанными, вызванными чувством солидарности между епископами ввиду необходимости общего противостояния возникающим проблемам в церковной жизни. Это общее осознание единства подталкивало епископов к общим решениям.

Протестантский подход к данной теме отличается своим обращением к внешним условиям жизни древней Церкви. Согласно протестантским исследователям, внешними факторами для возникновения института соборов могут являться римский синклит, культ императора, языческие собрания и установления древнегреческих культов в Малой Азии. Особый интерес представляет предположение Зомы, по которому соборный институт Церкви обусловлен самим церковным устройством. По его мнению, свое начало собор обретает в церковной общине на основании собрания верующих во главе с епископом. В историческом развитии Церкви это начало реализуется как соборный институт благодаря его переходу из поместного уровня Церкви во вселенский. По сути, собор, тождественный собранию общины, выступает как другая его форма. Важным отличием этого собора является участие соседних епископов, которые своим присутствием повышают его значимость. Оно становится необходимым для оказания помощи конкретной общине, главным образом, для избрания и рукоположения ее нового епископа, что послужило причиной появления соборного института Церкви.

В православном богословии XX в. данная проблема изучалась исключительно с позиций евхаристической эkkлезиологии. Несомненно, что теория Зомы существенно повлияла на развитие евхаристической эkkлезиологии в этом направлении. Более того, данные идеи евхаристической эkkлезиологии вызвали определенные затруднения в понимании церковного устройства в

православном богословии. Однако ее положительное влияние отразилось не только на обосновании верного понимания исторического начала и развития соборного института, но также и на экклезиологических предпосылках для его возникновения в рамках церковного устройства и выражения соборной природы Церкви с момента ее рождения. В этом смысле данные исторические и богословские предпосылки возникновения соборного института Церкви позволяют прояснить его природу и способствуют преодолению как теории о его внешнем заимствовании, так и об отождествлении его с первоначальными структурами Церкви.

Православная самоидентификация как Церкви соборов, предполагающая соборную природу и соборное устройство Православной Церкви, в богословском отношении испытывала сложности в выражении этого самоопределения, прибегая во многом к разработкам западного богословия, о чем в свое время ярко свидетельствовал Флоровский. Тема соборности Церкви, получившая развитие в евхаристической экклезиологии, оставляет еще ряд неразрешенных вопросов о соборной природе Церкви и институте соборов, что требует критического анализа и дальнейших усилий в этом направлении.

### **Актуальность исследования**

Актуальность данного исследования обусловлена не только историческим развитием богословия соборности на протяжении XX в., но и определенным кризисом в функционировании соборной системы Церкви на поместном и всеправославном уровне. При всем понимании важности соборного устройства Церкви и института церковных соборов, а также предпринятых усилиях по активизации общения Помесных Православных Церквей на протяжении всего XX в. и до сего дня так и не удалось провести Всеправославного собора, а последовавший кризис на всеправославном уровне только усугубил эту проблему. В этой связи данное исследование направлено не только на выявление богословских проблем учения о соборности Церкви в православной экклезиологии, но и поиск историко-канонических и богословских оснований

соборной системы Церкви и форм выражения ее католической природы через церковные институты, а также практических решений для функционирования института церковных соборов. Для православной экклезиологии вопрос о месте соборного института в устройстве Православной Церкви в контексте исторического развития церковных структур и канонической традиции Церкви имеет также принципиальное значение для разрешения вопроса о первенстве в Церкви, который сегодня активно и всесторонне обсуждается в православном богословии. По нашему убеждению, возможность его решения связана не столько с противопоставлением первенства и соборности Церкви, сколько с его рассмотрением в рамках соборной системы Церкви.

В данном исследовании мы исходим из убеждения, что для понимания термина соборная или католическая Церковь принятые определения явно недостаточны и нуждаются в дальнейшем уяснении, поскольку в процессе развития православной экклезиологии за последнее время они были неверно истолкованы, что имеет последствия и для практической стороны устройства и жизни Церкви. Согласно выводам представленной работы, соборность Церкви характеризует подлинную природу Церкви и определяет ее устройство и необходимые формы выражения через церковные институты, которые не отождествляются с самой Церковью и в то же время не являются сугубо внешними и чуждыми ей структурами. В рамках православной экклезиологии учение о соборности Церкви подразумевает основополагающее значение католичности поместной церкви и синодальности (соборности) как принципов церковного общения и единства на уровне выше поместной церкви, в административном управлении, решении вопросов веры, поддержании церковного единства и канонического порядка.

Определение Церкви как Соборной православного катихизиса святителя Филарета (Дроздова) означает, что «она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен



и народов»<sup>3</sup>, в XX в. было переосмыслено в сторону качественного значения этого понятия. Так, В. Лосский замечает, что оно не может быть передано абстрактным термином «вселенскость», поскольку соборность (кафоличность) содержит в себе помимо «единства» и «множество», которые в своем соотношении тождественны между собой, «отчего Церковь кафолична как в своей совокупности, так и в каждой из своих частей»<sup>4</sup>. По утверждению Лосского, «чудо кафоличности открывает в самой жизни Церкви строй жизни, присущий Пресвятой Троице»<sup>5</sup>. В учебных пособиях эта направленность сохраняется и подчеркивается более широкое значение этого понятия для православной экклезиологии<sup>6</sup>. Некий итог развитию темы кафоличности (или соборности) Церкви подводит в своих лекциях протоиерей Ливерий Воронов. Вслед за Лосским он отмечает, что понятия Соборная или Кафолическая Церковь отождествлять в символических текстах и курсах догматического богословия с понятием «Вселенская» Церковь<sup>7</sup>. Кроме того, понятие «соборность» не происходит от слова собор, хотя таковой Церковь является с момента Пятидесятницы, а «церковные соборы являются проявлением и выражением соборности Церкви»<sup>8</sup>. Исходя из приведенных отрывков св. Игнатия Антиохийского и св. Кирилла Иерусалимского, прот. Ливерий Воронов это существенное свойство Церкви определяет как «полноту дарованного ей благодатствования и целостность (неущербленность) хранимой ею истины, а следовательно, достаточность для всех членов Церкви сообщаемых и получаемых в ней сил и дарований духовных, необходимых для свободного и разумного

---

<sup>3</sup> *Филарет (Дроздов), святитель*. Катихизис Православной Церкви. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 46.

<sup>4</sup> *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Богословский Труды. 1972. № 8. С. 93.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> См. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. Учебное пособие. М.: Изд. ПСТГУ, 2017. С. 510–512.

<sup>7</sup> *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. С. 118.

<sup>8</sup> Там же. С. 120.

участия во всех сторонах ее жизни как тела Христова, включая все виды ее спасительной миссии в мире»<sup>9</sup>.

Лосский, действительно, прав, когда говорит, что в соборности Церкви «стянут узел всех трудностей»<sup>10</sup>, поскольку еще отсутствует ясное определение этого свойства Церкви. Хотя в XX в. и предпринимались попытки дать некоторое определение этого понятия, рассуждая о его важности для понимания устройства Церкви и церковной жизни, они свидетельствуют скорее о трудностях и противоречиях в православной экклезиологии прошлого века, особенно в отношении структур Церкви и, главным образом, института церковных соборов как выражения кафолической природы Церкви. В этом смысле данное исследование не предлагает какого-либо исчерпывающего определения этого свойства Церкви, а указывает на слабые стороны таких попыток в православном богословии XX в. и их последствия для понимания структуры Церкви и ее функционирования в рамках соборной системы Церкви. В диссертации определение Церкви как Соборной (Кафолической), будучи описанием природы Церкви, является также основанием для понимания института церковных соборов как способа выражения кафоличности Церкви в ее структурах. Важность для понимания кафоличности Церкви ее структур ранее подчеркивал архиепископ Василий (Кривошеин)<sup>11</sup>.

### **Историография**

Научный интерес к теме соборного устройства Церкви впервые появляется в западной романтической экклезиологии. Теме соборности Церкви была посвящена работа Мёлера «Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderts» (1825), которая отразилась на учении соборности Церкви Хомякова. Появившись

---

<sup>9</sup> Там же. С. 123.

<sup>10</sup> Лосский В. О третьем свойстве Церкви / Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 699.

<sup>11</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Кафоличность и структуры Церкви // Богословские труды / Сост. диакон А. Мусин. Н. Новгород: Изд. «Христианская библиотека», 2011. С. 587–599.

в Германии, романтическая эkkлезиология нашла иное проявление в «викторианской эkkлезиологии» Англии, разработанной в Кембридже и Оксфорде. Так, член оксфордского движения Эдвард Бувери Пьюзи (Pusey) (1800–1882) обращается к истории церковных соборов в книге «The Councils of the Church» (1857).

Появление исторической критики в протестантском богословии также обращает его внимание на проблему устройства древней Церкви. В этой связи особое значение приобретают исследования Гарнака «Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus» (1910); «Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века» (СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007) и Зома «Церковный строй в первые века христианства» (СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005); Kirchenrecht. Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen (München und Leipzig, 1923).

Особые исследования по теме происхождения института церковного собора также появились на Западе. Среди них особое место занимают следующие исследования: Hefele C.J. Histoire des Conciles d'après les Documents Originaux. T. I (1) (Paris, 1807); Kretschmar G. Die Konzile der Alten Kirche» / Margull H.J. Die ökumenischen Konzile der Christenheit (1961); Jedin H. Kleine Konziliengeschichte (Freiburg 1960); Gaechter P. Geschichtliches zum Apostelkonzil (Zeitschrift für katholische Theologie. 1963. Vol. 85); Dauvillier J. Les Temps apostoliques. T. II. (Paris, 1970); De Vries W. Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1963. Vol. 111); Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten» (Una Sancta. 1964. Vol. 19. S. 299–304); Hatch E. Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum (Giessen, 1883); Monceaux P. De Communi Asiae provinciae (Paris, 1885); Lübeck K. Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4 Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rechts- und Verfassungsgeschichte der Kirche (Münster, 1901); Batiffol P. La paix constantienne et le catholicisme (Paris, 1914); Schwartz K. Die Entstehung der Synoden

in der alten Kirche (Leipzig, 1898); Mommsen T. Abriß des Römischen Staatsrechtes (Leipzig, 1893); Gelzer H. Ausgewählte kleinere Schriften (Leipzig, 1907); Schwartz E. Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung. 1921. Vol. 11. S. 208–253); Dvornik F. Emperors, Popes and Councils (Dumbarton Oaks papers. 1951. Vol. 6. P. 1–23); Batiffol P. Le règlement des premiers conciles africains (Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne. 1913. Vol. 3. P. 6–19).

В отечественное богословие тема соборности Церкви приходит через концепцию соборности Хомякова (Работы по богословию. Т. 2. М.: Медиум, 1994). Разработкой данной темы, учитывая протестантскую критику устройства древней Церкви, на рубеже XIX–XX вв. занимались представители отечественного богословия, среди которых необходимо выделить Н. Заозерского (О священной и правительственной власти и о формах устройства Православной Церкви. М., 1891; О церковной власти (основоположения, характер и способы применения церковной власти в различных формах устройства Церкви по учению православно-канонического права). Сергиев Посад, 1894; О сущности церковного права (Против воззрений Рудольфа Зом) / Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. С. 217–310), П. Гидулянова (Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905; Сущность и юридическая природа церковного властвования. Петроград: Сенатская тип., 1916), А. Покровского (Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1914; Заметка по поводу реферата протоиерея Н. Добронравова об участии клира и мирян в древних соборах / Перед церковным собором. М., 1906. С. 100–105), А. Лебедева (Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006; По вопросу о происхождении первохристианской иерархии // Богословский вестник. 1907. № 1 (3). С. 460–474); В. Мышцина (Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909).

В XX в. в рамках православного богословия эта тема поднимается в трудах прот. Г. Флоровского, а также исследуется представителями евхаристической эkkлeзиoлoγии прoтoπpeσβιтepoм Никoлaεμ Aφaнacъεβυμ (Цepкoβнe cοβopи и ιx πpoιcχoγeιe. Μoσκβa: Cвятo-Φιλapεтoβcкιй πpoσλaβнo-xpιcтiαнcкιй ιнcтιтyт, 2003), πpoтoπpeσβιтepoм Aлeкcαнδpoм Шмeмaнoм, πpoтoπpeσβιтepoм Иoαннoм Μeйeндopфoм, a тaкжe мιтpoпoλιтoм Иoαннoм (Зιζιyлacομ) (H ενότηc τηc Eκκληcιάc εν τη θεία Eυχαριcτία και τω Eπιcκόπω κατά τoυc τpeιc πpώтoυc αιώναc. Aθήνaι, 1965; The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council // Councils and the Ecumenical Movement. Genève, 1968. P. 34–51; O Cυνοδικόc θeσμόc. Ιcтopιkά, eκκληcιoлoγικά και κανoνικά πpoβλήμaтa. Γeνικά Cυμπepάcμaтa // Θεoлoγία. 2009. T. 80 (2). P. 5–41; Conciliarity and Primacy // Θεoлoγία. 2015. T. 86 (2). P. 19–33).

Однaкo ιx pαзpaбoткa вoззpeнιa πo πoвoдy вoπpoca o cοβopнoй πpιpode Цepкβи и ιнcтιтyтe cοβopoв oтaвляют нepешeннe вoπpocи и вьιзывaют oбoσнoвaннe κpιтιcкe cαмeчaнιa, тpeбyющe дaλьнeйшιx ycιλιй в этoм нaπpαβлeнιи. B дaннoм кoнтeкcтe нeoбxoдиμo oтμeтιть вaжнoσть дλя cωвpeмeннoгo πpoσλaβнoгo бoγoσлoβιa ιcтopιкo-κaнoνιcкιx ιccлeδoвaнιй πpoфeccopa Bлacιя Φιδacα (H γένεση τoυ θeσμoύ τωv Cυνόδωv cтιν apxαίa Eκκληcιá. Oι πpoϋπoтhέceιc γιa τη дημιoυpγία τoυ cυнoδιкoύ θeσμoύ. Aθήнaι, 2004). B cpeдe γpεcкoгo бoγoσлoβιa этa тeмa πoлyчaeт cвoε цeлeнaπpαβлeннoε pαзвιтιe κaк блaγoδapя тeмaтιcкιcкιx cбopнιкaм пyблιкaцιй жyрнaлa «Θeoлoγία» в 2009 и 2015 γγ., тaк и oтдeλьнoм oпyблιкoвaннoм в нeм ιccлeδoвaнιeм, cвязaннoм c oжιδaνιeм cозьвa Bceπpoσλaβнoгo Cοβopα.

Ceγoδнaшнιe вoπpocи фyнкцιoνιoвaнιa cοβopнoй cιcтeμι Cepкβι и cωвpeмeннoε ιx бoγoσлoβιcкoε ιccлeδoвaнιe cρoзδaют cooтвeтcтвyющe пpeдпocылκи дλя дaλьнeйшeгo ιзyчeнιa и pαзвιтιa πpoσλaβнoгo бoγoσлoβιa cοβopoв. Oбpαцaяcь к дaннoй тeмe, нeoбxoдиμo oтμeтιть, чтo Цepкoβь нιкoγдa нe фopμyлιoвaлa пoлoжιтeλьнoгo и cιcтeмaтιcкoгo yчeнιa o cοβopнoй cιcтeμe Цepкβι, ee cοβopнoм yσтpοйcтвe. Yчιтывaя ocoбьι ιнтepec к тeмe cοβopнoσтι

Церкви в настоящее время и историческое развитие учения о соборности на протяжении XX в., данное исследование направлено на систематическое изучение развития богословия соборности Церкви в XX в. и критический анализ представленных идей.

### **Цель исследования**

Целью исследования является раскрытие вероучительного и исторического основания учения о соборности (кафоличности) Церкви в контексте развития православной экклезиологии XX в., а также ее практического применения на всех уровнях церковного устройства и реализации как принципиального свойства природы Церкви в ее исторической миссии в мире.

Данное исследование предполагает рассмотрение проблемных сторон в развитии учения о соборности Церкви в православном богословии XX в., выявление взаимосвязи кафолической природы Церкви и ее соборного института, его исторических и канонических оснований как подлинного выражения кафоличности Церкви в ее историческом опыте, как и места соборного измерения Церкви в современной православной экклезиологии.

### **Исследовательские задачи**

Реализация поставленной цели исследования обусловила необходимость решения следующих исследовательских задач:

1. Исследовать проблематику романтической экклезиологии XIX в. и ее продолжение в пневматологической экклезиологии XX в., которая находит отражение в вопросе о соотношении христологического и пневматологического аспектов в экклезиологии. Изучить их влияние на понимания исторических структур Церкви.

2. Выявить связь учения о соборности Церкви с вопросом об иерархическом устройстве Церкви в рамках пневматоцентрической экклезиологии.

3. Проанализировать взаимосвязь учения о соборности Церкви с вопросом о происхождении и природе церковной власти, а также изучить проблему церковного первенства в рамках соборной системы Церкви.

4. Исследовать богословие соборности Церкви в отношении Поместного собора 1917–1918 гг., его влияние на развитие богословия соборности и понимания института церковных соборов. Рассмотреть вопрос о соборном принципе церковного управления в рамках соборной системы Церкви.

5. Провести критический анализ учения о соборности Церкви в рамках евхаристической экклезиологии и ее основных представителей. Обозначить способы ее реализации в структурах поместной и Вселенской Церкви. Определить значение евхаристической и соборной экклезиологий для развития православного учения о соборности Церкви в XX в.

6. Проанализировать развитие учения о соборности Церкви в православном богословии на протяжении XX в. и основные подходы в интерпретации понятия соборности Церкви в связи с развитием исторических структур Церкви.

7. Определить значение понятия соборная (кафолическая) Церковь в рамках православной экклезиологии и обозначить взаимосвязь понятия соборная Церковь с институтом церковных соборов.

8. Исследовать исторические и богословские основания института церковных соборов и его отражение в канонической традиции Церкви.

9. Рассмотреть соборную систему Церкви в связи с иерархическим устройством Церкви и определить значение священной иерархии в жизни Церкви в рамках института церковных соборов.

#### **Предмет исследования**

Предметом исследования является учение о соборности Церкви в православной экклезиологии XX в.

#### **Объект исследования**

Объектом исследования является процесс исторического развития учения о соборности Церкви в православном богословии и его последствия для православной экклезиологии.

#### **Основные положения, выносимые на защиту:**

В ходе исследования установлено, что:

1. Определение Церкви как соборной указывает на католическую природу Церкви, которая исторически выражалась в церковных структурах на поместном и вселенском уровнях. Термин соборная или католическая Церковь подразумевает наличие конкретных форм организации церковной жизни, образующих основу церковного устройства поместной церкви и ее общения с другими поместными церквями. Свойства Церкви, описывающие ее природу, определяют также конкретные формы исторической реализации Церкви.

2. Попытки раскрытия понятия «соборная Церковь» в истории богословия XX в. приводила к различным ее интерпретациям под влиянием западных эkkлезиологических моделей XIX в. и их дальнейшего развития в богословской мысли. Эти подходы к пониманию Церкви были основаны на романтической эkkлезиологии XIX в., исходящей из философских идей Шлейермахера, богословских идей Мёлера и протестантской исторической критики Гарнака и Зома. Романтическая эkkлезиология, заимствованная на Западе, подчеркивает понятие общины, участие верующих в принятии веры и отношения любви в реальности Церкви в ущерб историческим структурам Церкви.

3. Православное богословие в XX в. обращается к теме соборности Церкви как вопросу о церковных структурах и их значению в устройстве Церкви и ее историческом развитии. В этом направлении наибольшую трудность представляет развитие в православном богословии пневматологической эkkлезиологии. Пневмацентрическое понимание Церкви, понимание соборности как «харизматической социологии» приводит к искажению канонической традиции Церкви и внеисторическому восприятию в решении вопросов ее современного устройства. Для православного понимания Церкви она создает определенную трудность, так как разрушает единство харизмы и служения в Церкви. Здесь обнаруживается проблема в понимании иерархического устройства Церкви и его происхождения.

4. В рамках учения о соборности Церкви евхаристическая эkkлезиология является попыткой преодоления романтической эkkлезиологии, чему



способствовала библейская, богословская и историческая критика эkkлезиологических представлений, а также критическое обращение к опыту и истории древней Церкви. Посредством евхаристиоцентричности она ставит проблему исторических структур Церкви, которые, согласно ее представлениям, должны непосредственно исходить из Евхаристии. Евхаристическая эkkлезиология преодолевает наследие учения о соборности Церкви XIX в. и определяет его развитие в XX в. Подчеркивая важное место Евхаристии на поместном уровне церковного устройства как выразителя кафоличности Церкви, она обнаруживает трудности с пониманием церковных институтов и их исторического развития.

5. Учение о соборности Церкви выявляет проблему отождествления Церкви и ее административных структур, как и их онтологизации. В данном вопросе важно учитывать православное понимание церковной власти и иерархии в Церкви. Церковные структуры должны выражать сущность Церкви в конкретных исторических и географических условиях. Они не являются временным и произвольным выражением исторических форм церковного устройства. С этим связана проблема попыток деконструкции Церкви в поисках «подлинного» церковного устройства. В этом смысле она, по сути, отрывает Церковь от ее исторического тела. Церковные структуры должны рассматриваться в единстве с Церковью, а не как заимствование из внешнего мира для ее нужд. В связи с этим необходимо разграничивать понятия священной власти в Церкви и принципа иерархичности, который выражает не сущность Церкви, а историческое развитие ее устройства и структур.

6. Кафолическая природа Церкви выражается посредством института церковных соборов. Они являются конкретными историческими выражениями ее соборной природы в определенных условиях, которые, впрочем, могут не достигать нужной цели при определенных обстоятельствах. В Церкви важную роль играет сама функция собора и условия ее исполнения, исторической реализации необходимых целей, важнейшими из которых являются пребывание в

единой апостольской вере и сохранение канонического единства и церковного порядка.

7. Учитывая совокупность исторических и экклезиологических предпосылок, прототипом института соборов следует считать акт рукоположения нового епископа для поместной церкви. В этом акте содержатся все важнейшие элементы церковного собора, который был первоначально реализован в форме Поместных соборов соседствующих епископов II–III вв. и получил свое развитие в учреждении Митрополичьей системы правилами I Вселенского собора (325).

### **Научная новизна исследования**

В исследовании впервые было критически переосмыслено учение о соборности Церкви в его историческом развитии, процесс его формирования в XIX в. и эволюция на протяжении XX в., в результате которой соборность (кафоличность), как важнейшее свойство Церкви, в рамках евхаристической экклезиологии было применено как на поместном уровне, так и на уровне общения поместных церквей на основании соборного института Церкви, являющегося основанием для понимания кафоличности Церкви на вселенском уровне. В диссертации подчеркивается значение и роль соборной системы Церкви как основополагающей структуры Церкви, выражающей ее кафолическую природу в историческом развитии и устройстве Церкви.

Кроме того, в вопросе о понимании соборности Церкви были выявлены определенные богословские проблемы в развитии православной экклезиологии, которые кардинально влияют на понимание церковных структур. На основании данного исследования были уточнены понимание соборного института со стороны евхаристической экклезиологии и ее противоречия в попытке дать ему историко-каноническое обоснование. В этой связи отмечена необходимость переосмысления для школьного богословия учения о соборности Церкви и института церковных соборов ввиду присутствия в нем тенденций к пневматологизму в экклезиологии.

В представленной диссертации на основании учения о соборности Церкви решается проблема о понимании церковных структур, призванных к поддержанию церковного единства и общения поместных церквей на всех уровнях взаимодействия, а также принципиальный для православной традиции вопрос об институте церковных соборов.

Исходя из результатов работы, дальнейшего исследования и развития требует проблема взаимосвязи соборности и территориальности, двух важнейших критериев организации поместной церкви. Вместе с этим возникает и необходимость изучения проблемы эволюции соборной системы Церкви, от Поместных соборов и Митрополичьей системы к Патриаршим соборам и соборам Поместных Православных Церквей, учитывая сложившийся кризис в соборной деятельности Церкви на всеправославном уровне.

В данном исследовании получила продолжение критика учения о соборности Церкви Хомякова и ее негативная роль для развития православной экклезиологии. В работе также был снова поднят вопрос о понимании церковной власти в рамках церковных институтов, как и вопрос о пневматологизме в экклезиологии представителей русского богословия.

### **Методология и методы исследования**

Данное исследование основано на принципах объективности, историзма и единства исторического процесса. В процессе написания работы использовались богословский, историко-генетический и историко-сравнительный методы исследования, а также критический анализ теоретических основ православной экклезиологии в их историческом развитии.

В рамках исследования понятия соборность (кафоличность) Церкви применялся богословский анализ его значения для церковного устройства и функционирования институтов, исходя из основополагающих принципов православной экклезиологии и исторического развития церковных структур (1–4 главы). Критерием для такой оценки является каноническая традиция Церкви и исторические формы церковных институтов, которые выражают и поддерживают

единство Церкви и общение между церковными структурами (3–4 и 9–11 главы). Историко-генетический метод использовался нами для анализа происхождения и функционирования института церковных соборов, который является важнейшей формой для выражения в жизни Церкви принципа соборности или кафолической природы Церкви (3–4 и 9–11 главы). Историко-сравнительный метод применялся при изучении различных направлений в современной православной экклесиологии, центральной из которых стала евхаристическая экклесиология (5–8 главы). В этом отношении были проанализированы все наиболее значимые богословы XX в., которые существенно повлияли на осмысление проблемы соборности Церкви в современном православном богословии (5–11 главы). Кроме того, этот же метод применялся при анализе западных богословских и философских влияний на понимание соборности Церкви в XIX в., на фоне которых развивалось богословие соборности в XX в. (1–2 главы).

### **Теоретическая и практическая значимость работы**

Автор исследовал учение о соборности Церкви в его историческом развитии в XX в. и предлагает всесторонний анализ концепта соборности, учитывая историко-канонические и экклесиологические предпосылки в рамках православной традиции и многовековой церковной истории и практики. Результатом проведенной работы является установление глубокой неразрывной связи между кафолической природой Церкви и ее структурами, важнейшим из которых является институт церковных соборов и соборная система Церкви, которые на протяжении всей церковной истории поддерживали ее единство и общение между поместными церквями. Вопрос о соборной природе Церкви является принципиальным для понимания структур Церкви и их места в церковной жизни. Результаты данного исследования позволяют определить основополагающее место института церковных соборов в устройстве и жизни Православной Церкви на всех ее уровнях как подлинного выражения кафолической природы Церкви, а также рассматривать проблему первенства Церкви не в противопоставлении соборной системе Церкви, а во взаимосвязи как

предполагающие друг друга понятия. В этом смысле полноценное функционирование соборной системы Церкви призвано преодолевать те трудности и противоречия, которые появляются при злоупотреблении и неверном истолковании иерархического устройства Церкви и понятия церковного первенства. Таким образом, результаты данного исследования могут быть использованы для развития темы первенства в православном богословии в контексте ее актуальности и особого интереса к ней со стороны современных православных богословов.

Материалы и результаты данного исследования могут быть использованы в учебных пособиях по православной экклесиологии, истории православной богословской мысли XX в., по историко-каноническим и богословским вопросам функционирования в Православной Церкви ее соборной системы и возникающим по ней вопросам в межправославном и межконфессиональном диалоге.

#### **Апробация исследования**

Результаты исследования излагались автором в публикациях, обсуждались на конференциях в Минской духовной академии («Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития», ноябрь 2021), в Сретенской духовной академии (Международная конференция «Священная иерархия в жизни Церкви», ноябрь 2021), в Тамбовской духовной семинарии (IV Международная научно-практическая конференция «Православный взгляд на современный мир: проблемы и перспективы», октябрь 2021).

Основные публикации по теме исследования:

Kulaha V. Le Système synodal de l’Eglise Russe sous le Régime communiste // Θεολογία. 2010. Т. 81 (1). Р. 99–122.

Кулага В., свящ. Соборность Церкви и каноническая традиция // Церковно-исторический альманах ΧΡΟΝΟΣ. 2018. № 6. С. 9–43.

Кулага В., свящ. Церковное единство и каноническая традиция // Труды Минской Духовной Академии. 2018. № 15. С. 133–160.

Кулага В., свящ. Соборность Церкви в богословии протоиерея Георгия Флоровского // Церковь и время. 2019. № 89 (4). С. 54–90.

Кулага В., свящ. Кафоличность Церкви и соборный институт Церкви в богословии протопресвитера Николая Афанасьева // Труды Минской духовной академии. 2020. № 17. С. 89–129.

Кулага В., свящ. Вопрос о кафоличности Церкви в богословии протопресвитера Иоанна Мейендорфа // Церковь и время. 2020. № 3 (92). С. 29–72.

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

Кулага В., свящ. Проблема иерархического устройства Церкви в пневматоцентрической экклесиологии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2021. № 1. С. 45–65.

Кулага В., свящ. Кафолическая природа Церкви и соборный институт в евхаристической экклесиологии протопресвитера Александра Шмемана // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 153–182.

Кулага В., свящ. Проблема происхождения института церковных соборов и его экклесиологические предпосылки // Церковь и время. 2021. № 3 (96). С. 41–67.

Кулага В., свящ. Кафоличность и соборный институт Церкви в богословии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Труды Минской духовной академии. 2021. № 18. С. 73–101.

Кулага В., свящ. Проблема происхождения и природы церковной власти в русской богословской науке XIX–XX вв. и соборная система Церкви // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2021. № 4. С. 26–50.

Кулага В., свящ. Проблема церковной общины в православной экклесиологии // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2021. № 4 (17). С. 27–49.

Кулага В., свящ. Учение о соборности Церкви в русском богословии на рубеже XIX–XX вв. // Труды Минской духовной академии. 2022. № 2 (21). С. 79–122.

Кулага В., свящ. Священная иерархия и соборная система Церкви // Труды Минской духовной академии. 2023. № 1 (22). С. 11–32.

### **Объем и структура работы**

Диссертация общим объемом 378 страниц текста состоит из введения, 11 глав, заключения и библиографического списка. Главы диссертации имеют собственные заключения, где излагаются основные итоги и выводы исследования. Библиографический список включает 204 наименований.

Основную часть исследования открывает первая глава о предпосылках развития богословия соборности Церкви в XIX в. В ней рассматривается концепция соборности Церкви в XIX в., развитие которой было связано с Мёлером и Хомяковым.

Вторая глава посвящена вопросу об иерархическом устройстве Церкви в контексте учения о соборности Церкви в XIX в., а также проблеме его развития в рамках пневмацентрической эkkлезиологии.

В третьей главе диссертации исследуется проблема происхождения и природы церковной власти в русской богословской науке XIX–XX вв. Данная тема раскрывается в ее тесной связи с соборной системой Церкви.

Четвертая глава исследует учение о соборности Церкви в русском богословии на рубеже XIX–XX вв. и его проблематику в связи с Поместным собором 1917–1918 гг.

Пятая глава анализирует соборность Церкви в богословии прот. Георгия Флоровского, которое стало важнейшим поворотным пунктом в развитии учения о соборности в XX в.

Шестая глава продолжает изучение темы соборности Церкви в трудах прот. Николая Афанасьева. Он предопределил развитие данного направления в русле

евхаристической эkkлезиологии и наметил критическое отношение к историческому развитию соборного института в Церкви.

Седьмая глава диссертации посвящена эkkлезиологическим исследованиям на данную тему в богословии прот. Александра Шмемана.

Восьмая глава рассматривает значительный вклад в развитие темы соборности Церкви в трудах прот. Иоанна Мейендорфа.

Девятая глава исследования сосредоточена на проблеме понимания соборного института Церкви в богословии митрополита Иоанна (Зизиулеса), который делает свои оригинальные выводы относительно понимания соборности Церкви, расходящиеся с выводами предыдущих представителей евхаристической эkkлезиологии.

В десятой главе исследуется проблема происхождения и исторического развития соборного института Церкви в рамках учения о соборности Церкви в XX в.

Последняя глава диссертации изучает вопрос о взаимосвязи священной иерархии и соборной системы Церкви.

Заключение ко всей работе подводит общий итог исследования, в нем сформулированы основные элементы учения о соборности Церкви в православном богословии XX-го в. и проблемы его исторического развития, которые имеют отношение к современному состоянию богословия соборности Церкви и могут способствовать преодолению возникающих в жизни Православной Церкви сложностей, связанных с пониманием кафолической природы Церкви и функционированием ее соборной системы, а также уяснению богословского и исторического аспектов в понимании института церковных соборов.



## ГЛАВА 1. Проблема понимания соборности Церкви в православной экклесиологии в XIX веке

Учение о соборности Церкви до недавнего времени считалось неотъемлемым атрибутом православной экклесиологии как в среде православного богословия, так и за его пределами<sup>12</sup>. В какой-то момент соборность стала даже отличительной чертой православного учения о Церкви и ключом к его пониманию. Однако современные попытки анализа данного представления позволяют критически пересмотреть возникающие в связи с ним вопросы в отношении православной экклесиологии. Бурное развитие экклесиологической мысли в XX в. обошло стороной этот важный вопрос, последствия которого ощущаются до настоящего времени. Как отметили А. Кырлежев и протоиерей Павел Хондзинский в своей беседе о православном понятии соборности / кафоличности, «доминирование хомяковской соборности, даже со всеми ее дополненными версиями, не снимает общего вопроса о соотношении этого концепта с «katholike» Символа веры и древним святоотеческим пониманием «кафоличности Церкви», а также с богословским, каноническим и церковно-практическим понятием собора»<sup>13</sup>.

За последние столетия православная экклесиология получила свое развитие главным образом в рамках богословской полемики с западным христианством, часто подпадая под влияние его богословских идей. Это современное развитие богословской мысли в области православной экклесиологии уже давно является предметом пристального исследования со стороны православных ученых. Проблемой поиска подлинной Церкви и ее первооснов в истории древней Церкви была движима Реформация в протестантском богословии. Процесс секуляризации

---

<sup>12</sup> Данная глава основана на публикации статьи: *Кулага В., свящ.* Учение о соборности Церкви А.С. Хомякова как пневматологическая проблема в православной экклесиологии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2020. № 9. С. 8–30.

<sup>13</sup> *Хондзинский П. прот., Кырлежев А.И.* Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 439.

на Западе XVII–XVIII вв. и пересмотр отношений Церкви и государства, конечно, повлияли на интерес к теме понимания Церкви, однако эти внешние факторы были не столь значимы, сколько внутренние противоречия богословской мысли на Западе относительно понимания таинства Церкви и ее исторического развития. Разделение Церкви и государства, которое подразумевало независимое бытие Церкви без политической нагрузки, в последующей истории в целом не вытеснило соответствующие политические интересы с обеих сторон, которые проявлялись в различных исторических условиях и политических системах. Однако сама эта попытка самостоятельной реализации Церкви в новых исторических условиях действительно могла вызвать романтическое восприятие Церкви.

Учение о соборности Церкви в православном богословии обязано своим появлением А.С. Хомякову. Свою мысль он развивал в связи с понятием «соборная», которое является переводом термина «кафолическая» в Символе веры и относится также к церковным соборам. Как отмечал протопресвитер Иоанн Мейендорф, учение о соборности Хомякова позже получило широкое признание как подлинный голос православного Предания<sup>14</sup>. До недавнего времени еще было принято полагать, что поворотом к православному богословию в экклесиологии являлась полемика Хомякова с инославием. В ходе данной полемики он сформулировал богословское понимание соборности Церкви. Экклесиология Хомякова не осталась без внимания современников и в целом академического богословия XIX – начала XX вв. Его богословские идеи вызывали разную реакцию. Первые критические замечания академических богословов постепенно переросли в восторженные отзывы и усвоение его воззрения со стороны православных богословов. Не так давно богословское наследие Хомякова обратило на себя пристальное внимание исследователей, выводы которых ставят под сомнение его достижения. Более того, в контексте православной

---

<sup>14</sup> Мейендорф И., протопресв. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М.: ПСТГУ, 2006. С. 262.

экклесиологии его богословские идеи приводят к определенным трудностям понимания природы Церкви и ее исторической миссии.

Экклесиологические воззрения И.А. Мёлера (1796–1838) оказали достаточное влияние на учение о соборности Церкви Хомякова. В этом контексте важно проследить негативное влияние экклесиологии Хомякова на русскую богословскую науку в рамках развития православной экклесиологии в XX в., отмечая богословские последствия его пневматологического уклона и необходимость поиска баланса в синтезе христологического и пневматологического аспектов Церкви. В данном контексте важно рассмотреть вопрос о понимании в рамках православной экклесиологии церковного устройства и видимых структур Церкви ввиду экклесиологической концепции Хомякова. Исходя из выводов представленного исследования, необходимо подчеркнуть, что соборность Церкви является не внутренним качеством церковного собрания, а важнейшим критерием подлинности исторической реализации видимого церковного устройства и жизни Церкви как «Тела Христова».

### **1.1. Концепция соборности Церкви в экклесиологии Хомякова**

Относительно небольшое богословское наследие Хомякова сегодня представляется достаточно изученным, как и степень его зависимости от западного богословия и философии. Выясняя особенности учения Хомякова о Церкви, С. Хоружий отмечал, что центральная идея соборности Церкви Хомякова имеет три существенных признака: органицизм, единство и свободу. Он совмещает понятия единства Церкви и свободы, которые гармонично диалектически сочетаются в организме Церкви<sup>15</sup>. Согласно Хомякову, соборность

---

<sup>15</sup> Хоружий С. Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви // Богословские труды. 2002. № 37. С. 162–164.

есть «единство во множестве»<sup>16</sup>. Достигается это при помощи любви. Однако свойство соборности Церкви у него относится только к Вселенской Церкви. Понятие «соборная» для Хомякова связано с хранением церковного Предания, которое относится не к властным структурам Церкви, а к жизни Церкви в целом, в которой все ее члены до конца свободны и до конца ответственны за целостность истинной веры<sup>17</sup>.

В противовес этому А. Пешков утверждает, что «в традиционной восточной трактовке кафоличность – свойство субстанционально внутреннее, психологическое, которым обладает не только поместная Церковь, но и отдельная община, и даже отдельный христианин как носитель кафолического сознания»<sup>18</sup>. Он соглашается с Хомяковым, по которому соборная Церковь рассматривается как единство во множестве. Проблема в его понимании состоит в том, что и человек есть «множество в единстве». Какая тогда существует связь индивидуальности человека по отношению к соборности Церкви? Как эта индивидуальность себя в ней проявляет? У Хомякова человек не есть носитель соборности как церковной истины, он становится причастным к соборности только в Церкви, которая является ее источником. Акцент здесь ставится на всецелостности и единственности исповедания правой веры в соборной Церкви<sup>19</sup>.

В своем исследовании Пешков отмечает, что положительное отношение к идеям Хомякова в академическом богословии начало утверждаться с конца XIX в. Достаточно мягкие критические замечания в его адрес были высказаны профессорами Московской духовной академии А. Горским, П. Казанским и А. Лебедевым. Негативная оценка касалась отказа следовать церковным авторитетам, рационализма в догматике и его интуиции свободы в подходе к

---

<sup>16</sup> Хомяков А. Работы по богословию. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. С. 242.

<sup>17</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Рим – Константинополь – Москва... С. 262.

<sup>18</sup> Пешков А. Эклесиология А.С. Хомякова в оценке академического богословия XIX – начала XX вв. (в контексте святоотеческого наследия I–III вв.) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2017. Вып. 15. С. 72.

<sup>19</sup> Там же. С. 72–73.

толкованию Священного Писания. Также было отмечено влияние философских идей Шеллинга, как и смешение в его взглядах католичества и протестантизма, выдаваемое за православие. По этой причине богословские воззрения Хомякова ими считались слишком переоцененными. Особенно подчеркивалось неправильное понимание иерархической природы Церкви<sup>20</sup>. Не наблюдая существенных заблуждений в богословии Хомякова, Горский пытался сравнить его воззрения с православным догматическим учением и традиционным церковным подходом. Он замечает у Хомякова определенное влияние философии и попытку спиритуализации Церкви, которая упускает значение ее видимого и органического устройства. Кроме того, Хомяков разделяет в Церкви ее «невидимую» и «видимую» стороны. Его определение Церкви как «единства Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати», игнорирует иерархический принцип церковного устройства и преувеличивает роль мирян и общины в противовес роли епископа<sup>21</sup>.

Как подчеркивает Пешков, Хомяков противопоставляет поместные церкви вселенской. К XIX в. утрачивается понятие органического единства Церкви, которая стала восприниматься, по определению митрополита Филарета Московского, как «общество верующих во Христа, установленное Господом, соединенное Словом Божиим, Таинствами и священноначалием под управлением Духа Святого для вечного спасения»<sup>22</sup>. Согласно его версии, Хомяков возвращает в русское богословие понятие о Церкви как Теле Христовом, поскольку Церковь есть не простая совокупность ее членов, а живой организм. По мысли Пешкова, если в традиционной экклезиологии Тело Христово – это верующие, составляющие через Евхаристию единый организм Церкви, то для Хомякова Церковь слишком духовна, чтобы заключаться в верующих и их видимом

---

<sup>20</sup> Там же. С. 76–78.

<sup>21</sup> Там же. С. 79–81.

<sup>22</sup> Там же. С. 64.

собрании, она есть лишь связь ее членов, которая духовна по своей природе и заключается в любви<sup>23</sup>.

Насколько соотнесение идей Хомякова с учением о Церкви в эпоху ранней Церкви может действительно внести ясность в решение его богословских вопросов, остается проблемой, поскольку имеет иное основание, о котором говорит ряд исследований. Сами сведения о Церкви в раннюю эпоху весьма скудны и не дают целостного и развернутого представления относительно понимания Церкви. Более того, они могут быть истолкованы как более позднее изменение и искажение церковного устройства, что подчеркивалось протестантскими исследователями. Тем более, как таковое отсутствует некое «разработанное» учение о Церкви в эпоху Вселенских соборов. В данном контексте источник нашего школьного богословия в его «развернутом виде» является заимствованием западных схоластических моделей. В этом смысле взгляды Хомякова представляли собой заимствование новых идей западного богословия и творческое развитие того самого богословия, которое он так резко критиковал.

По оценке Мейендорфа, проблема экклезиологии Хомякова имеет отношение к проникновению богословского наследия Запада в русское богословие, которое заимствует у Запада системы обучения. Сложившаяся парадоксальная ситуация с протестантской моделью управления Церковью и латинским богословием начала меняться в XIX столетии<sup>24</sup>. Влияние на русское богословие немецкой философии было обусловлено стремлением к преодолению господствовавшего в науке эмпиризма. В частности, обнаруживается влияние раннего Шеллинга, с 1840-х гг. – гегельянцев. Примирение православного христианства с данной философией осуществлялось славянофилами, главным образом Хомяковым<sup>25</sup>. Антизападная конфессиональная полемика вовсе не

---

<sup>23</sup> Там же. С. 68.

<sup>24</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Рим – Константинополь – Москва... С. 258.

<sup>25</sup> Там же. С. 261.

мешала Хомякову быть открытым западным богословским течениям, особенно влиянию Мёлера и его книги «Единство Церкви» (1825).

Как отмечает П. Фогт, впервые попытка определения Церкви, его православного понимания, у Хомякова, по его собственному свидетельству, была направлена против искажений западного понимания Церкви. Упор был не на внешних институциональных структурах, а на единстве в любви в живом организме Церкви. Если исследователи богословского наследия Хомякова концентрировались на его полемике с западным христианством, то Фогт сосредоточен на понимании у него роли любви. Как основная категория его воззрения на Церковь, она находится в основании понимания церковной истины и свободы, что находит отражение в понятии соборность. Так, по мнению Хомякова, Восточная Церковь сохранила целостность своего церковного общения, тогда как Западные Церкви ошибочно его утратили в пользу структур церковной власти, нарушая равновесие между единством и свободой. Таким образом, разница между двумя традициями заключается в наличии или отсутствии принципа взаимной любви как основания церковной власти и духовной истины<sup>26</sup>. Невидимая Церковь выражает себя в видимой, когда реализует принцип взаимной любви во Христе вместе с ее плодами освящения и познания божественных таинств. Если этот принцип не осуществляется, то видимая Церковь перестает таковой быть<sup>27</sup>. Истина дается только церковной общине любви. Внешнее единство отвергает свободу (Романизм), а внешняя свобода не приводит к единству (Реформация). Оба эти внешние понятия не имеют в себе «реального» или «живого» содержания<sup>28</sup>.

Для Хомякова соборность есть не только правильный перевод термина кафолическая, а само по себе «полное исповедание веры». Этот термин

---

<sup>26</sup> *Vogt P.* The Church as community of love according to Alexis Khomiakov // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2004. No 48 (4). P. 397–398.

<sup>27</sup> *Ibid.* P. 401.

<sup>28</sup> *Ibid.* P. 404.

соответствует двум значениям: во-первых, он связан с вопросом о церковном учении о власти (церковные соборы), и во-вторых, с вопросом о внутренней природе церковного общения (истина веры не дается индивидуально, а в общении Церкви, как целого)<sup>29</sup>. Понимание соборности как взаимной любви, выражающей единство в множественности, нашло отражение в русской религиозной философии Н. Бердяева (органическое единство свободы и любви), прот. С. Булгакова (свобода в любви, которая объединяет верующих). Его воззрения оказали также влияние на В. Соловьева, прот. Н. Афанасьева, В. Лосского, прот. Б. Бобринского<sup>30</sup>. Идеалистическое представление о Церкви Хомякова стало источником и вызовом для последующего богословия.

## **1.2. Пневматологическое начало экклесиологии Мёлера в богословии Хомякова**

Определение Церкви как союза любви и вопрос о пневматологическом начале в экклесиологии Хомякова рассматривается в исследовании А. Титовой, которая подчеркивает его сходство с экклесиологическими воззрениями Мёлера под влиянием романтического идеализма. Она отмечает, что для Хомякова принципом Церкви является присутствие в ней Святого Духа. Церковь как «образование Божественного Духа» у Мёлера по аналогии определяется Хомяковым как «ковчег Святого Духа». Более того, у Хомякова сама Церковь предстает не просто как единство лиц, а как самостоятельное лицо<sup>31</sup>. Эта персонализация Церкви проявляется в событии Пятидесятницы, в котором дары Святого Духа получает вся земная Церковь, а не временно составляющие ее лица.

---

<sup>29</sup> Ibid. P. 408.

<sup>30</sup> Ibid. P. 410.

<sup>31</sup> *Титова А.* Ересь против Церкви: И.А. Мёлер и А.С. Хомяков как полемисты // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84. С. 81.



Проблему персонализма Хомякова рассматривает протоиерей Павел Хондзинский. Подчеркивая истоки любомудрия Хомякова в немецкой романтической философии, которая включает в себя понятие «духа» (Geist) с личностной коннотацией, он утверждает наличие в экклезиологии Хомякова проблемы «персонализации» Церкви, усматриваемой в его выражениях «Церковь решила», «Церковь отвергает», «по учению Церкви» и т.д. На основании утверждений о живом организме Церкви и обладании свободой Церковь у Хомякова признается личностью. Она предстает как некая «реальная мистическая сверхличность». Вместе с другими современными исследователями творчества Хомякова Хондзинский отмечает, как неоспоримый факт в науке, заимствования из трудов Мёлера. Следуя ему, Хомяков усваивает понятие «дух» из немецкого романтизма рубежа XVIII–XIX вв., которое подразумевает как его личностный характер, так и наличие единого духа Церкви. По этой логике, будучи «проявлением» Духа Божия, Церковь должна быть личностью, так как «проявлением» существа личного может быть только личность<sup>32</sup>.

Критика протестантской идеи невидимой Церкви является общей для Мёлера и Хомякова, а их умозаключения, по свидетельству Титовой, построены на идентичных аргументах. Так, оба апологета подчеркивают, что каждому внешнему явлению соответствует проявление внутреннего начала, поскольку внешнее является выражением внутреннего. По этой причине единство Церкви в Иисусе Христе должно проявляться в виде реального единства<sup>33</sup>. Это внешнее единство Церкви, церковного тела, строится Святым Духом. В этом смысле Церковь есть «внешний, видимый образ святой, живой силы, любви, тело формирующего себя духа верных»<sup>34</sup>. Для видимой Церкви необходимы как

---

<sup>32</sup> Хондзинский П., *прот.* Идея «персонализации» Церкви в русском богословии второй половины XIX – начала XX вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 130.

<sup>33</sup> Титова А. Ересь против Церкви... С. 88.

<sup>34</sup> Möhler A. Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderts. Tübingen, 1825. S. 167.

Предание, так и лежащие в его основании определенные исторические институты. Действительно, она основана на апостольском преемстве, однако у Хомякова место епископа в церковном устройстве оставляет вопросы. Если Мёлер еще рассматривает роль епископа для созидания церковного единства, то Хомяков совершенно игнорирует важность епископского служения, ограничивая его функцией передачи благодати через совершение таинств. По инерции он не проводит разделения Церкви на «учащую» и «учимую». Оба богослова отрицают возможность осуществления церковного единства в протестантской традиции, поскольку она отвергает Предание и апостольскую Церковь<sup>35</sup>. Согласно выводам Титовой, Хомяков и Мёлер опираются на романтическую гносеологию в поиске единого принципа ереси, из которого следуют все заблуждения. В этом контексте принцип единства находится в тесной связи с познанием. Кроме того, вся их полемика построена на принципе противоположностей. В итоге этих мыслителей объединяет не только общая методология, но и схожая эkkлезиология, приверженная романтическому идеализму<sup>36</sup>.

Протестантский подход в понимании Церкви как исторически изменяемого института нашел выражение в богословских трудах Ф. Шлейермахера (1768–1834). Его система, основанная на научности, пиетизме и общинности, в противовес рационализму имела романтическое направление и включала в себя благочестие как существенный элемент и стержень религиозного сознания. В этом контексте Церковь выступает как религиозное объединение, имеющее общественные формы и собственное самосознание, которыми определяется принадлежность к Церкви. Сохраняя протестантское различие между видимой и невидимой Церковью, Шлейермахер выделяет действие в Церкви Святого Духа для осуществления ее единства и отношений с Богом. Как эмпирическая реальность, Церковь несовершенна и требует реформ. Однако присутствие в ней

---

<sup>35</sup> Титова А. Ересь против Церкви... С. 90.

<sup>36</sup> Там же. С. 91–92.

Святого Духа не позволяет сомневаться в успешности ее миссии и бояться перемен.

Эти идеи были адаптированы католическим богословием главным образом в школе Тюбингена. Ее представитель Мёлер предпринял попытку построения экклезиологии в диалоге со Шлейермахером<sup>37</sup>, используя философские принципы идеализма. Исследователи апологетического богословия Мёлера отмечают глубокое влияние на него современного романтизма и идеалистической философии, особенно Шеллинга (1775–1854). В своей экклезиологии Мёлер дистанцировался от средневековой юридической экклезиологии Римской Церкви и противостоял научному рационализму. Его мистическая и трансцендентальная экклезиология, как и в соответствии с позицией Шлейермахера зиждется на понятии духовного общения между людьми и Богом.

Романтическая экклезиология Мёлера сподвигла Хомякова рассматривать Церковь как самодостаточный субъект. На основании категорий Духа, любви, свободы и общности он создал концепцию соборности, выдавая ее как традиционную и святоотеческую. Являясь переводом термина «кафолическая» Символа веры, понятие «соборная» с ним не тождественно. «Соборность» Хомякова имеет отношение к романтическому направлению в богословии той эпохи, нежели к интерпретации кафолической природы Церкви. Для него отношения между Церковью и ее членами воспринимаются в смысле общего разума верных. Соборность Церкви основана на свободе и не предполагает осуществления какой-либо внешней власти над разумной свободой ее членов. Единство Церкви реализуется без принуждения и подчинения, а ее авторитет принимается только свободно. Как следствие, «духовный организм» Церкви отличается от ее «исторической плоти», которой принадлежит иерархия и

---

<sup>37</sup> См. *Тимова А.* Преломление идей Ф. Шлейермахера в работе «Единство Церкви» И. Мёлера // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 89. С. 11–28; Doyle D. Mohler, Schleiermacher, and the Roots of Communion Ecclesiology // *Theological Studies*. 1996. No 57. P. 467–480.

авторитет. Свобода в Духе относится к «духовной» Церкви. По мысли Хомякова, это указывает не на две Церкви, а на два разных ее проявления, однако это замечание, по сути, не упраздняет протестантской дихотомии в экклезиологии. Идея соборности имела четко социальное измерение, потому Церковь должна была быть идеальным воплощением идеального общества. Титова, выясняя различия трактовок Хомякова и Мёлера, подчеркивает «непринятие Хомяковым идеи репрезентации любви общины в епископе и, как следствие, всей органологической конструкции Мёлера. Ее место занимает идея соборности как единства всех в полноте истины, возможного в любви, достигаемого просвещением Святым Духом, реализуемого в соборном устройстве. Взаимная любовь связывает верующих, но не «становится личностью», а выражается в делах милосердия и взаимной молитве»<sup>38</sup>.

Среди богословов XIX в. Хомяков занимает одно из значимых мест в исследовании русской богословской мысли Н. Гаврюшина. По его мнению, Хомяков опирался на романтическую интуицию организма как живого целого Шеллинга и Вильгельма фон Гумбольдта. Это романтическое направление было проникнуто пониманием историзма христианства и пестованием персонализма. Примечательно, что из трех важнейших идеологов романтизма Хомяков принимает только органицизм, в котором без остатка растворяются и историзм, и персонализм<sup>39</sup>.

Безусловно, размышления Хомякова о Церкви отразились на развитии отечественной экклезиологии и поставили ряд вопросов о понимании Церкви в рамках современной экклезиологии. Однако его упор на органицизм и происходящую из него концепцию единства Церкви как единства благодати предполагает заимствование понятий из романтической философии и богословия Мёлера, которые оперируют персоналистическими и психологическими

---

<sup>38</sup> Титова А. Мёлер и Хомяков // Русское богословие: Исследование и материалы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 75.

<sup>39</sup> Гаврюшин Н. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 179–180.

терминами. Было бы преувеличением присваивать Хомякову персонализм в понимании им Церкви и христианства. Ему даже малоинтересны «всякие исторические формы воплощения, материализации христианской идеи, каноны, формуляры, типиконы»<sup>40</sup>. Так, например, В.З. Завитневич не находит у него мыслей о значении человеческой личности, спасающейся в Церкви. Все творчество Хомякова было направлено на «борьбу с утвердившимся у нас механическим взглядом на Церковь, по которому последняя ничем существенным не отличается от других общественных учреждений»<sup>41</sup>. Согласно выводам Гаврюшина, Хомяков замещает общепринятое понимание Церкви как общества понятием единства благодати, которое было заимствовано в тех же латинских учебниках русской духовной школы рубежа XVIII–XIX вв., где из шести схоластических принципов единства Церкви Хомяков оставляет только один – единство благодати<sup>42</sup>.

Итогом размышлений Хомякова о Церкви является не ее персонализация, а идеализация. Как и в протестантском богословии, Церковь у него соответствует Царству Божию. Этот его идеальный образ Церкви идет вразрез с Церковью «земной», к которой у него было много вопросов. Влияние Мёлера на Хомякова не вызывает сомнений, но Гаврюшин замечает и принципиальное различие двух сочинений о единстве Церкви. Если «Мёлер исходит из исторической конкретности, опирается на свидетельства», то Хомяков декларирует *ex cathedra*<sup>43</sup>. Если Мёлер посвящает первый раздел своего сочинения единству духа в Церкви, то Хомяков на протяжении всего сочинения «Церковь одна» слово дух не употребляет ни разу. Учение о соборности у Мёлера, отвергающее всякий авторитаризм, дополняется у Хомякова только единством благодати, а проблема внешнего единства, единства церковного тела, им совершенно не затрагивается,

---

<sup>40</sup> Там же. С. 182.

<sup>41</sup> *Завитневич В.* Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. I–II. Киев, 1902. С. 1041–1042.

<sup>42</sup> *Гаврюшин Н.* Русское богословие... С. 184.

<sup>43</sup> Там же. С. 185–186.

что объясняет его критическое отношение к исторической Церкви и рассуждения более о «виртуальном» православии<sup>44</sup>. Методологию идеальной экклезиологии Хомякова попытался проанализировать Н.И. Барсов в серии статей «Новый метод в богословии». По убеждению Гаврюшина, из предложенного автором разбора идей Хомякова невозможно получить и понятия о самом его методе<sup>45</sup>. Еще сложнее найти у Хомякова рассуждения о внешнем устройении Церкви и об институте церковного собора.

Таким образом, ряд современных исследователей справедливо поставили вопрос о происхождении богословских идей Хомякова, которые имеют своим источником западное богословие и философию. Если принять эти заимствования в область православной экклезиологии, то они получают своеобразное развитие в рамках русской богословской традиции XX в., которое сконцентрировано на пневматологическом аспекте в экклезиологии. Критика исследователей тесно переплетается вокруг заимствований Хомякова, которые пускают глубокие корни и у других представителей отечественного богословия. Флоровский оказался прав, когда высказал опасения о понимании Церкви как «харизматической социологии», идущей от протестантской богословской мысли и ее пересечения с католической реакцией на нее. Протестантское богословие важнее и продуктивнее изучать не в самом себе, а в его взаимодействии с философией, католическим и православным богословием. Положительный отзыв Флоровского о Хомякове в «Путиях русского богословия» обусловлен скорее отношением самого Хомякова к сложившемуся в отечественном богословии ее схоластическому уклону.

### **1.3. Пневматологическая проблема в экклезиологии Мёлера**

---

<sup>44</sup> Там же. С. 187.

<sup>45</sup> Там же. С. 195.

Отличительной особенностью богословских воззрений И.А. Мёлера являлась попытка внедрения пневмацентрического принципа в экклезиологию. По мнению В. Фидаса, она была обусловлена не только стремлением найти продолжение для уже очевидной дискретности римокатолической традиции, но и облегчить конструктивный богословский диалог с обновленным протестантским богословием, которое утратило внутреннюю согласованность первоначального Протестантизма под влиянием начал и диалектического метода рационализма новейших философских систем, главным образом философии Канта и немецкого идеализма. Мёлер руководствовался как философской методологией Гегеля «феноменологии духа», так и учением Шлейермахера об исключительной ценности внутреннего «религиозного чувства» в духовной жизни христиан<sup>46</sup>.

Критика в его адрес представителей антипротестантского богословия Католической Церкви заставила его отказаться от ранних идей. Если в книге «Единство Церкви» (1825) он открыто обращается к идеям лютеранского богословия, рассматривая их в рамках либерального католического богословия на богословском факультете Тюбингенского университета, то в сочинении «Symbolik» (1832) он возвращается к схоластическому богословию Фомы Аквинского, преследуя цель создать условия для диалога с традиционными протестантскими исповеданиями на основании его новых богословских установок. Признавая проблемы и незавершенность протестантского богословия, Мёлер предлагает вернуться к общему основанию западной традиции, которое он усматривает в богословской модели Фомы Аквинского. Таким основанием становится расплывчатая и весьма гибкая дихотомическая схема Фомы Аквинского в экклезиологии, согласно которой проводится ясное богословское различие между двумя периодами видимой Церкви Христовой (Воплощение

---

<sup>46</sup> Φειδάς Β. Χάρισμα και Ιερωσύνη υπό μια εκκλησιολογική προοπτική // Θεολογία. 2017. Τ. 88 (3). S. 57.

Слова Божия и Земная жизнь Христа) и третьим периодом пневмацентрической Церкви (земная Церковь после схождения Святого Духа на Пятидесятницу)<sup>47</sup>.

Согласно Фидасу, этот подход Мёлера, основанный на двусмысленной терминологии, позволяет разобщить установленную схоластическим богословием прочную связь эkkлезиологии с Христологией, которая своим центром полагает церковные таинства, а также выделить два первых периода Церкви с христоцентрическим основанием согласно эkkлезиологической схеме Фомы Аквинского. Эти периоды в эkkлезиологии, явно не отрицаемые, в самой работе Мёлера могли игнорироваться. Кроме того, он утверждал, что Христос после Вознесения на небо передал земную Церковь Святому Духу, Который воспринял полное и немедленное руководство апостольской проповедью Евангелия. Следствием этого утверждения является положение, по которому Святой Дух отныне становится источником всех необходимых даров для формирования христианских общин в поместные Церкви, для развития всей духовной жизни на основе любви и для сохранения внутреннего единства их членов в переданной вере. Другими словами, происходит непосредственное наделение духовными дарами как харизматических общин, так и каждого отдельного ее члена, не требующего учрежденных Церковью средств освящения<sup>48</sup>.

Исследуя богословское наследие церковных авторов первых веков, Мёлер дает собственную трактовку единства Церкви. Посредством двусмысленной терминологии он утверждал, что Церковь есть живая реальность, началом которой является всегда действующая и творческая внутренняя сила. Так, Христос действует через Святого Духа непосредственно на верующих и приводит их к единству, поэтому они имеют единство жизни во Христе. Для него именно в этом заключается единственно истинное понятие о Церкви. Таким образом, принципом единства Церкви считается прямое и непрерывное действие Духа Святого на харизматическую общину и каждого отдельного ее члена. Как

---

<sup>47</sup> Ibid. S. 58–59.

<sup>48</sup> Ibid. S. 59.



следствие, земная Церковь была реализована на Пятидесятницу как таинственным действием Святого Духа, так и посредством живой веры самих уверовавших. В этом контексте Церковь рассматривалась им как следствие христианской веры и результат живой любви верующих, которые сами по себе предшествуют появлению поместной Церкви. Как подчеркивает Фидас, это пневмацентрическое понимание природы и сущности Церкви является следствием схоластической и протестантской экклезиологии, которые отделяют от Христологии не только экклезиологию, но и пневматологию<sup>49</sup>. По этой причине церковный авторитет выражается через Дух любви, с которым неразрывно связана христианская община верующих, которые непосредственно и постоянно имеют опыт действенного присутствия Духа Святого, принимая Слово Божие только оставаясь членами Христа.

В вопросе внешнего устройства Церкви у Мёлера обнаруживаются явные упущения. Так, источником епископской власти у него является не власть, переданная Христом апостолам и их преемникам, а любовь верующих, которая признает в одном из членов все дары Святого Духа. Эта власть предназначает ему служение для сохранения ее единства в вере и любви. Однако позднее он исправляется и полностью принимает иерархическое устройство Церкви и ее органическое единство в функционировании тела Церкви, но не оставляет своего прежнего учения о прямом и неразрывном отношении таинственного действия Святого Духа и общины верующих для сохранения веры и идентичности Церкви<sup>50</sup>.

В этом контексте необходимо рассматривать и богословское наследие Хомякова, который полностью усвоил экклезиологические идеи Мёлера, используя начала философской методологии «феноменологии духа» Гегеля. Исходя из этих предпосылок, Хомяков определяет Церковь как харизматическую общину любви, которая основана на единстве и свободе членов церковного тела,

---

<sup>49</sup> Ibid. S. 60.

<sup>50</sup> Ibid. S. 61.

являясь исключительным продуктом таинственного действия Святого Духа. Этим обусловлено отделение им Христологии не только от пневматологии, но и от экклезиологии. В этом смысле соборность Церкви у него рассматривается как единство и свобода, которые осуществляются действием Святого Духа в органическом союзе любви всех членов тела Церкви. В результате Хомяков, как и Мёлер, окончательно разделил Церковь на две части по аналогии с Фомой Аквинским: на «духовную Церковь» и «видимую Церковь»<sup>51</sup>. В событии Пятидесятницы появилась пневмацентрическая земная Церковь, которая отличается от христоцентрической земной Церкви, связанной с Воплощением Слова Божия и Земной жизнью Христа. Таким образом, в этом понимании Церкви ее природа, таинства и все выражающие ее институциональные формы были лишены христоцентрического основания и подразумевали исключительное действие Святого Духа в харизматической общине верующих и каждом отдельном ее члене.

#### **1.4. Развитие пневматологизма в православной экклезиологии XX века**

Согласно мнению Н.Н. Лисового, второй этап в развитии русской православной экклезиологии начинается в последней четверти XIX в. и характеризуется триадологическим раскрытием экклезиологии, которое посвящено вопросам догматического различения домостроительства Отца, Сына и Духа Святого в Церкви<sup>52</sup>. Однако изучение экклезиологии Хомякова и его последователей демонстрирует присутствие также смещения в сторону пневматологизма в раскрытии таинства Церкви. Дальнейшее развитие этой идеи в современном православном богословии приводит к необходимости возвращения к

---

<sup>51</sup> Ibid. S. 63.

<sup>52</sup> Лисовой Н. История русского богословия. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия // Богословские труды. Сб. 37. М., 2002. С. 56.

триадологическому основанию православной экклезиологии. В статье «К вопросу о генезисе экклезиологии А.С. Хомякова» прот. Павел Хондзинский отмечает, что «протестантский элемент неотделим от богословского мышления Хомякова и славянофилов. Прежде всего, он обнаруживает себя в понятии Церкви, которая, по их определению, есть синтез единства и свободы в любви. Эта формула происходит не из православного катехизиса или учебника по догматике, а возникла из философско-богословской дискуссии XIX столетия»<sup>53</sup>.

Неразрывная взаимосвязь Христологии и пневматологии, являющаяся важнейшим аспектом в понимании таинства Церкви, обнаруживает различные подходы в богословии Запада и Востока. Так, пренебрежение пневматологией в экклезиологии на Западе приводит к христомонизму. С другой стороны, отсутствие христологического основания церковного устройства приводит к пневмомонизму. Имея триадологическое основание, православная экклезиология преодолевает разделение Христологии и пневматологии, в котором возникают противоположные крайности. По сути, это разделение двух важнейших аспектов в экклезиологии в отрыве от триадологического основания таинства Церкви повлекло богословскую дискуссию об их синтезе в православной экклезиологии. Таким образом, заимствование Хомякова и его последователей западного пневматологизма приводит к постановке данного вопроса и в православной экклезиологии, которая охотно занималась данной дилеммой в попытке найти православный подход к искажениям западной экклезиологии.

Как отмечает В. Коман, экклезиологический синтез Христологии и пневматологии был одной из доминирующих тем христианского богословия XX в. и важнейшей темой в экуменических дебатах. Однако богословы, приступившие к синтезу Христологии и пневматологии в экклезиологии, достигали такого равновесия с разной степенью успеха. Как подчеркивают многие современные исследователи данной темы, экклезиологический синтез

---

<sup>53</sup> Хондзинский П., прот. К вопросу о генезисе экклезиологии А.С. Хомякова // Материалы XXII ежегодной богословской конференции ПСТГУ. Т. 1. М., 2012. С. 347.

Христологии и пневматологии должен быть закреплен в богословии Пресвятой Троицы. В противном случае Троица и Церковь не пересекаются друг с другом, а остаются двумя отдельными или параллельными реальностями. Поводом для обсуждения этого вопроса является согласование в святоотеческом богословии утверждений св. Игнатия Антиохийского (*Ubi Christus, ibi Ecclesia*) и св. Иринея Лионского (*Ubi Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia*), которое не привело к приоритету какого-либо из двух аспектов Церкви. Более того, предлагаемый синтез в большинстве случаев достигал искомого равновесия с разной степенью успеха, несмотря на их утверждение, что восточное тринитарное богословие может обеспечить такой баланс<sup>54</sup>.

Богословские идеи Хомякова заметно повлияли на многих православных богословов. Пневматологическая направленность экклезиологии Хомякова получила развитие в отечественной религиозно-философской и богословской мысли. В попытке преодоления христомонизма в западном богословии, некоторые православные богословы выделяли пневматологический фактор в рамках конфессионального богословия, начиная от экклезиологии Хомякова. Приоритет пневматологии присутствует в работах свящ. Павла Флоренского, прот. Сергия Булгакова, протопресв. Николая Афанасьева, Н. Бердяева, В. Лосского, прот. Бориса Бобринского. Характерной особенностью данного направления является отнесение динамичности Церкви и церковной жизни исключительно к отдельному действию в Церкви Святого Духа. Это свободное пространство Духа Святого находит отражение в Церкви как харизматическое общение. У прот. Георгия Флоровского эта концепция получила название «харизматической социологии», которая является результатом утраты христоцентрического видения Духа в Церкви.

---

<sup>54</sup> *Coman V. Ecclesia de trinitate: The ecclesiological Synthesis between Christology and Pneumatology in modern orthodox and roman catholic Theology // Studii Teologice. 2014. No 3. P. 32.*

Концепция Церкви Хомякова исключает Христологию из взаимосвязи экклезиологии и пневматологии. Это определило в целом антиинституционную направленность богословской мысли в отношении экклезиологии. Хомяков, критикуя схоластическое влияние на догматическое учение Церкви, сам руководствовался в понимании Церкви ее схоластическим определением как «общества верующих». Эта проблема стала центральной в экклезиологии Афанасьева, главным образом в его сочинении «Церковь Духа Святого». Развитие его экклезиологических идей имеет пневматологическое основание, где акцент смещается на евхаристическое собрание верующих.

Разделение Хомяковым икономии Сына и Духа Святого в таинстве божественного домостроительства находит продолжение в экклезиологии Лосского. Эта дихотомия двух аспектов Церкви явилась следствием ошибочной теории, согласно которой полностью разделяются всякие отношения между переданной от Христа апостолам власти через «Дуновение» после Его Воскресения (Ин. 20:21–23) и Сошествием Святого Духа на Пятидесятницу (Деян. 2:1–4). Следуя руслу пневматологизма Хомякова, Лосский переоценил независимость Святого Духа в жизни Церкви в той степени, в которой пневматология отделена от Христологии. Противодействуя римско-католическому «пневматологическому дефициту», он развивает идею о двойной божественной икономии Сына и Духа. Подчеркивая, что пневматология является важным компонентом экклезиологии, Лосский уделяет чрезмерное внимание ипостасной независимости Духа по отношению к Христу, что приводит к разделению между делом Христа и делом Духа. По его логике христологический аспект Церкви противоречит пневматологическому так же, как объединяющий, институциональный принцип движется против диверсификации, харизматического принципа. В этом кроется напряжение между институциональными структурами Церкви и ее харизматическими или

духовными проявлениями<sup>55</sup>. В этой разобщенности синтеза не случилось, что отчасти объясняется приверженностью Лосского «радикальному апофатизму» в триадологии, что отмечал в своей критике Зизиулас.

Проблема эkkлeзиoлoгичeскoгo синтeзa oстaлacь тaкжe нeрeшeннoй и в xриcтoлoгичeскoм пoдxoдe в эkkлeзиoлoгии Зизиулacа, кoтopый вcлeд зa Флoрoвcким cклoняeтcя к пpиoритeтy Хриcтoлoгии. Пo eгo cлoвaм, кoгдa пнeвмaтoлoгия пoлучaeт пpиoритeт нaд xриcтoлoгeй в жизни Цeркви, вceгдa cущecтвyeт «pиcк тoгo, чтo эkkлeзиoлoгия пpeвpaтитcя в «xapизмaтичecкyю coциoлoгиy», a eдинcтвo Цeркви cтaнeт ни чeм иным, кaк «*societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus*»<sup>56</sup>. Вмecтe c тeм в нaчaлe 1980-x гг. oн пpeдпpинял пoпыткy oргaничнo интeгpиpoвaть пнeвмaтoлoгиy в cтpуктyрy cвoeй эkkлeзиoлoгии и Хриcтoлoгии, пepecмaтpивaя бoгocлoвcкиe диcбaлaнcы Лocкoгo. В этoм cмыслe oн пocтaвил вoпpoc o пpиoритeтe двyx aспeктoв Цeркви и их coдepжaнии. Пo зaмeчaнию кpитикoв эkkлeзиoлoгии Зизиулacа, eгo пoзиция в цeлoм oстaлacь aнaлoгичнoй пpeдлoжeнию pyccкoгo бoгocлoвa, пocкoлькy их эkkлeзиoлoгичecкиe cинтeзы oтpажaют cлeды влияния coвpeмeннoй экзистeнциaлиcтcкoй филocoфии. Бoгocлoвиe Лocкoгo и Зизиулacа тaкжe oпepиpyeт пoляpизaциeй мeждy пpиpoдoй (нeoбxoдимocтью) и личнocтью (cвoбoдoй). Лocкий cвязaл Хриcтoлoгиy c пpиpoдoй и пнeвмaтoлoгиy c личнocтью (cвoбoдoй), тoгдa кaк Зизиулac cвязaл Хpиcтa c иcтopиeй (чтo пopaбoщaeт нac), a Дyx c эcхaтoлoгeй (чтo нac ocboбoждaeт). Бинapный эkkлeзиoлoгичecкий cинтeз Зизиулacа, нecмoтpя нa eгo пpизыв к oднoвpeмeннocти Хриcтoлoгии и пнeвмaтoлoгии, пoдoбнo бoгocлoвиy Лocкoгo, oбpaмлeн oтнoшeниями пpoтивocтoяния и нaпpяжeния мeждy Хpиcтoм и Дyxoм, в кoтopых Хриcтoлoгия вce eщe coхpaняeт oпpeдeлeнный «вpeмeннoй пpиoритeт» нaд пнeвмaтoлoгeй<sup>57</sup>. Эkkлeзиoлoгичecкaя мoдeль Зизиулacа

---

<sup>55</sup> Ibid. P. 38.

<sup>56</sup> Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήναι, 1965. S. 15.

<sup>57</sup> Coman V. Ecclesia de trinitate... P. 44.

умалчивает о том, каким образом роли Христа и Духа в жизни Церкви, с одной стороны, и внутренняя жизнь Троицы, с другой стороны, пересекаются друг с другом. В этой связи для православного богословия стоит вопрос о преодолении дихотомии между Христом и Духом в экклезиологическом синтезе, который должен иметь основание в тринитарном богословии и перихорезисе Ипостасей Троицы<sup>58</sup>. Без триадологического основания таинства Церкви вопрос о месте Христологии и пневматологии в рамках экклезиологии не может найти своего разрешения.

### **1.5. Соборность Церкви как свойство природы Церкви и принцип церковного устройства**

Для православной экклезиологии в рамках проблемы синтеза Христологии и пневматологии остается нерешенным вопрос о структурах Церкви и основах ее внешнего устройства. Проблемой для понимания природы Церкви, ее таинств и выражающих ее институциональных форм является именно лишение церковного устройства христоцентрического основания, подразумевающее исключительное действие Святого Духа в харизматической общине верующих и каждом отдельном ее члене. В рамках экклезиологии пневматология находится в тесной связи с Христологией, выступая как эсхатологическое измерение Церкви. Эта взаимосвязь двух аспектов экклезиологии не выражается в независимой от исторического Тела Церкви харизматической природе церковного собрания и непосредственной исключительной связи верующих с дарами Святого Духа.

Действительно, Церковь есть проявление таинства божественного домостроительства и полное откровение таинства Пресвятой Троицы. Единосущные Лица Пресвятой Троицы не разделяются в деле божественной икономии, а действуют совместно. Событие Церкви имеет триадологическое

---

<sup>58</sup> Ibid. P. 67.

измерение, в котором проявляются в глубокой взаимосвязи ее христологический и пневматологический аспекты, образуя общину, которая живет и развивается в истории, всегда находясь в эсхатологической перспективе Царства Божия. Вместе с тем, идентичность Церкви открывается главным образом в таинствах, поскольку она, как таинство Тела Христова, создается и существует через соприкосновение эсхатологической реальности с историей. Церковь всегда осуществляется в таинствах, которые являются ее жизненным началом, а не продуктом, как это представлено в схоластическом богословии. Она есть, прежде всего, сакраментальная община, а не религиозное учреждение.

Как отмечает протопресвитер Александр Шмеман, Церковь воплощает и реализует собой в этом мире Богочеловечество Христа. Откровение Пресвятой Троицы явлено во Христе и в Нем совершается усыновление Отцу действием Святого Духа. По отношению к церковному устройству триединое бытие Троицы определяет его содержание, тогда как Богочеловечество Христово составляет форму и структуру Церкви<sup>59</sup>. В этом контексте важно отметить, что Церковь восприняла свою плоть через Воплощение Сына Божия. Все то, что совершается Христом, благодатно совершается в Церкви через Святого Духа. Он созидает членов Церкви в Тело Христово и является их личным опытом обожения. Если через Христологию обозначено историческое измерение Церкви и развитие ее устройства, то через пневматологию одновременно утверждается эсхатологическое направление божественной икономии, определяя тем самым и экклезиологию. Церковь понимается прежде всего как христоцентрическое собрание народа Божия. Дело Святого Духа не просто следует делу Христа, а проявляется на основании христологического Таинства, которое каждый раз заново реализуется в Евхаристии. Дух Святой выстраивает полное общение между Главой и членами Тела Христова. Его действия направлены не к

---

<sup>59</sup> Шмеман А., протопресв. Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Церковь и церковное устройство. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2018. С. 162–163.



разрозненным индивидуумам, а к самой общине Церкви, собранной вокруг Христа и одновременно изображающей Его эсхатологическое присутствие.

Такое христоцентрическое понимание церковного устройства нашло иное представление в западном богословии, схоластическом и протестантском. В связи с изменением данной онтологии Церкви возник и соответствующий вопрос о структурах и внешнем устройстве Церкви. В решении данного вопроса, как и в понимании свойства соборности Церкви, важную роль играет понимание Церкви как Тела Христова, имеющее свое историческое выражение в каждой конкретной поместной церкви. Богословское решение данного вопроса осложнено проблемой христомонизма, возникшего в римской экклезиологии, которая подчеркивала в церковном устройстве иерархию, а Церковь воспринимала как учреждение. В противовес этому, протестанты в ущерб Христологии сделали упор на пневматологию. Этот подход к Церкви подчеркивает ее харизматическую природу в ущерб институциональному устройству. На нем основано разделение между харизмой и иерархическим служением в Церкви. Согласно такому подходу, церковная иерархия является позднейшим продуктом исторического развития устройства Церкви и ее жизни. В этом смысле протестантский подход представляет сложность для исторического понимания Церкви и неразрывного продолжения в истории ее первоначальных структур. По этой причине отвергается наличие в Церкви непрерывности апостольского преемства. Таким образом, проблема западной экклезиологии заключается в нарушении неразрывной взаимосвязи Христологии и пневматологии, что отразилось и на понимании церковного устройства, и на представлении о Церкви как Теле Христовом.

«В постреформационном богословии Церковь рассматривалась скорее как собрание верующих, *coetus fidelium*, чем *Corpus Christi*. Когда этот подход к тайне Церкви практикуется на достаточно глубоком уровне, он приносит в богословие

пневматологическую концепцию Церкви»<sup>60</sup>, примерами которой стали ранняя работа Мёлера о единстве Церкви, соборная эkkлезиология Хомякова и труды других славянофилов. Взаимодействие Христологии и пневматологии затруднено в рамках романтической эkkлезиологии, которая на основании пневматологии уделяет большее внимание феномену «сообщества» в отличие от личности Воплощенного Слова Божия. В этом смысле учение о Церкви трансформируется в «харизматическую социологию». Как замечает М. Бэкер, необходимо различать Дух как трансцендентный, несотворенный дар, который в рамках божественного домостроительства принадлежит по своей природе только Христу, Воплощенному Сыну Божию. На самом деле Дух дан Телу Церкви вместе с ее вознесенным Господом как *Totus Christus*. Этот дар всегда превышает любое полное понимание членами Церкви, клириками или мирянами. Дар Духа Христа – это эсхатологическое присутствие, запрещающее любое отождествление с религиозным самосознанием верующих или силой духовенства<sup>61</sup>. По мысли Флоровского, Дух – это Дух Христа, посланный Христом от Отца, чтобы напомнить Своим ученикам или христианам о Нем. Пневматологический аспект не должен быть против христологического. Дух и Его дары могут быть «приобретены» только во имя Христа. Пятидесятница – это тайна Распятого и Воскресшего Господа, чтобы послать Параклета. *Imitatio Christi* не просто фигура речи, и это не западная фраза. Св. Игнатий Антиохийский считал себя подражателем Христу, делая акцент на разделении Креста или мученической смерти<sup>62</sup>.

Следствием учения о соборности Церкви Хомякова является определение Церкви как сообщества верующих, которое рассматривается исключительно в

---

<sup>60</sup> Florovsky G. On the History of Ecclesiology // *Ecumenism II*. P. 12. См. Baker M. The Eternal «Spirit of the Son»: Barth, Florovsky and Torrance on the Filioque // *International Journal of Systematic Theology*. 2010. Vol. 12 (4). P. 389.

<sup>61</sup> Ibid. P. 391.

<sup>62</sup> Ibid. P. 392. См. Gallaher B. Georges Florovsky on reading the life of St Seraphim // *Sobornost*. 2005. no 27 (1). P. 58–70.

пневматологической перспективе. Оно вносит разделение и обособление в Церкви духовных даров и институциональных структур, противопоставляя благодатную и институциональную стороны церковного устройства и жизни. Таким образом, исходя из предпосылок протестантского богословия и романтической экклезиологии, это способствовало развитию в православном учении о Церкви пневмацентрической экклезиологии.

Определение природы Церкви как соборной или кафолической является важнейшей предпосылкой реализации Церкви в истории на поместном уровне, которая выражается во внешней структуре поместной церкви и ее связи и общении с другими церквями на вселенском уровне. В этом смысле это 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.

Проблема понимания Церкви как Тела Христова заключается в разграничении хринологического его значения (тело Христа, воскресшее тело Христово), экклезиологического (Церковь как Тело Христово) и евхаристического (Тело Христово в Евхаристии), которые отождествляются у св. апостола Павла. Переход от одного значения к другому совершается им без особых объяснений (Ср. 1 Кор. 6:15–20, 10:16–17, 11:1–27). В процессе этих изменений в западной экклезиологии появляется понятие «мистическое тело Христово», которое приобретает определенное значение и носит только экклезиологический характер. Это изменение находит отражение в последовавшей тенденции схоластического богословия рассматривать Евхаристию, как и все таинства, в отрыве от Хринологии и экклезиологии. В данном контексте стало возможным говорить отдельно о Церкви как о «мистическом теле Христа». Это положение находит свое выражение в понятии «*Corpus mysticum*», которое относится прежде всего к

небесной Церкви, «общению святых», ее невидимой природе, превышающей опыт земного существования. По замечанию Зизиуласа, только в рамках современной экклезиологии все три значения понятия «тела Христова» находят тесную взаимосвязь и возвращаются к первоначальному единству<sup>63</sup>.

### 1.6. Выводы

Учение о соборности Церкви в богословии Хомякова необходимо рассматривать как пневматологическую проблему в рамках православной экклезиологии. Построенное на заимствованиях философии и романтической экклезиологии начала XIX в., это учение создало соответствующие предпосылки для развития пневматологизма в русской религиозной философии и академическом богословии. Уклон в сторону пневматологического аспекта Церкви обособил ее от христологического аспекта. Этот приоритет пневматологии нарушает в экклезиологии тесное и неразрывное взаимодействие Христологии и пневматологии. Более того, принятие пневматологизма представляет проблему для их синтеза в рамках божественного домостроительства и исторической реализации Церкви. Известные попытки их синтеза привели к упущениям в понимании триадологического основания таинства Церкви.

Соборность Церкви у Хомякова имеет отношение к харизматическому обществу верующих, а не к историческим формам выражения единства Церкви и ее внешним структурам. На основании этого учения Церковь рассматривается в категориях «харизматической социологии», представляющей собой утопию идеализма. Неслучайно исследователи сочинений Хомякова отмечают трудности восприятия его трактовки церковного устройства и институтов Церкви. Проблема учения о соборности Хомякова заключается в переносе соборности как свойства

---

<sup>63</sup> *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. Серия «Современное богословие». М.: Изд. ББИ, 2012. С. 376.

церковного тела и ее исторической реализации в область пневматологии. Пневматологическое начало в экклезиологии не дает полного понятия и о содержании таинства Церкви в божественном домостроительстве, которое имеет триадологическое основание. Кроме того, оно искажает понимание сущности церковной власти и основ церковного устройства, внешние структуры и формы которого необходимо рассматривать в рамках христоцентрической онтологии Церкви, которая проявляется в истории как Кафолическая Церковь.

## **ГЛАВА 2. Вопрос об иерархическом устройстве Церкви в пневматоцентрической экклезиологии**

Проблемы в понимании сущности и природы Церкви отражаются на восприятии ее внешнего устройства и организации церковной жизни<sup>64</sup>. Искажения христоцентрической онтологии Церкви в западной экклезиологии в конечном итоге привели к протестантскому отрицанию церковного устройства и его исторических форм в жизни Церкви. В этом смысле пневмацентрическая экклезиология стала богословским основанием для отрицания иерархического устройства Церкви. В целом это отразилось на понимании Церкви Божией как произвольной общины христиан.

В рамках пневмацентрической экклезиологии протестантское богословие пересматривает церковное представление о таинстве Священства и Евхаристии. Отвергая таинство Священства, еще Мартин Лютер справедливо объяснял это тем обстоятельством, что из него рождаются все другие таинства Церкви. Развивая эту идею, представители протестантской Реформации приходят в целом к отрицанию епископской власти апостолов и других странствующих проповедников Евангелия в первые времена христианства. Отсюда возникает и сам вопрос о понимании природы церковной власти и таинства Священства, а также их значения для церковного устройства. Развитию этого направления в экклезиологии способствовала теория А. Гарнака, который предлагает собственную трактовку посланий св. апостола Павла и христианских источников послеапостольского периода относительно иерархического устройства Церкви. Согласно его теории, харизмы и служения в ранней Церкви необходимо рассматривать отдельно, а исторический анализ устройства церковной жизни той эпохи должен свидетельствовать о более позднем появлении иерархии в Церкви.

---

<sup>64</sup> Данная глава основана на публикации статьи: *Кулага В., священник*. Проблема иерархического устройства Церкви в пневматоцентрической экклезиологии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2021. № 1. С. 45–65.

Несомненно, данная теория противоречит определению Православной Церкви относительно неразрывного апостольского преемства в Церкви епископов и их преемников. Тем не менее, она находит поддержку среди сторонников пневмацентрической экклезиологии в православном богословии XIX–XX вв. Преодоление проблемы пневмацентризма в православной экклезиологии требует также пересмотра теории Гарнака и его богословской и исторической трактовки иерархического устройства Церкви, отражающих протестантский подход к таинству Священства.

Во избежание крайностей западной экклезиологии в вопросе церковного устройства, не повторяя тот или иной подход к нему, православная экклезиология должна исходить из единства харизмы и иерархических служений, которые изначально существовали вместе и неразрывно. Такой подход находит свое выражение в христоцентрической онтологии Церкви, в рамках которой Христос и Святой Дух действуют неразрывно. Эта христологическая основа церковного устройства предполагает понимание Церкви как Тела Христова, где служение и харизмы не разделены, а Святой Дух действует в Теле Христовом, способствуя его исторической реализации.

В данном контексте важно рассмотреть особенности подхода к устройству Церкви в протестантской экклезиологии, главным образом теорию Гарнака и ее экклезиологические последствия для внешних структур Церкви. В рамках данного исследования особый интерес представляет вопрос о влиянии этой теории на развитие православной экклезиологии и ее пневмацентрической направленности. В этом контексте рассматривается ключевая роль таинства Священства для верного понимания иерархического устройства Церкви в православной экклезиологии.

## 2.1. Проблема западной экклезиологии в отношении иерархического устройства Церкви

По отношению к иерархическому принципу церковного устройства в западной экклезиологии существуют различные представления, исходя из конфессиональных предпосылок. Так, этот принцип с наибольшей силой отрицается экклезиологией в конгрегационалистском протестантизме. Иерархические структуры для свободных церквей необходимы лишь для осуществления функций служения Слова и совершения таинств. Противоположное отношение к данному принципу отмечается в экклезиологии, которая использует правовые и судебные понятия. В этом случае иерархические структуры являются необходимым условием церковного устройства. Будучи законным учреждением, Церковь использует принуждение для поддержания своего единства. Как отмечает митрополит Иоанн (Зизиюлас), подобные подходы к «иерархии» являются чуждыми для православной экклезиологии<sup>65</sup>.

Проблема иерархического подхода к Церкви коренится в искажении понятий «иерархия» и «порядок» в определенный исторический период. Доминирование легалистического представления о Церкви в западной традиции привело к реакции на это искажение во времена Реформации<sup>66</sup>. Искривление иерархического устройства Церкви в современных экклезиологических конструкциях выражается в использовании противопоставления, основанного на различных антитезах. Это отмечается в критике церковной иерархии со стороны протестантской экклезиологии. Подобные конструкции нашли применение в противопоставлении понятий «учреждение» и «дух» (*Amt und Geist*), использованных в работах Гарнака и Зома. Согласно их представлению иерархия

---

<sup>65</sup> Иоанн (Зизиюлас), митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. Серия «Современное богословие». М.: Изд. ББИ, 2012. С. 186–187.

<sup>66</sup> Там же. С. 191–192.



и церковные институты несовместимы с Духом свободы<sup>67</sup>. К таким противопоставлениям относятся и другие конструкции в поиске альтернативы «учреждению» и «институту». Церковная история, действительно, свидетельствует о присутствии на определенных этапах в жизни Церкви конфликта между «учреждением» и «харизмой». Неслучайно, что Гарнак использует для аргументации своей теории проблему, связанную с ролью пророков в Дидахе. Этот конфликт проявлялся также на протяжении церковной истории в противостоянии авторитета монашества и власти епископов в Церкви<sup>68</sup>.

Развитие пневмацентрической эkkлезиологии протестантизма, направленное в ущерб структурам Церкви, основано прежде всего на разделении невидимой и видимой Церкви, а также на утверждении непосредственного воздействия Святого Духа на верующих. В противоположность идеальной невидимой Церкви, видимая Церковь обнаруживает определенные проблемы, которые появились в результате ее исторического развития. В ее рамках отмечается перенос католического характера структур Церкви непосредственно в общину верующих. Особым образом этот подход находит продолжение в рамках романтической эkkлезиологии XIX в., предлагающей иное понимание католической природы Церкви. В данном контексте принципиальное значение получает вопрос о сущности церковной власти и таинства Священства. Протестантская эkkлезиология, исходя из пневмацентрического подхода к Церкви и ее устройству, пытается обосновать вторичность иерархического устройства Церкви, как продукта ее исторического развития, указывая на изначальное отсутствие такового в Церкви. В этом направлении особая заслуга принадлежит Гарнаку и его теории о разделении харизмы и служения в древней Церкви.

Влияние Гарнака отразилось также на понимании единства Церкви, согласно которому оно зиждется на основе противопоставления поместности и

---

<sup>67</sup> См. *Neufeld K. H. Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. 1979. P. 156, 202.*

<sup>68</sup> *Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость... С. 370–371.*

вселенскости Церкви<sup>69</sup>. По мнению Зизиуласа, проблема единства Церкви должна решаться в рамках не пневмацентрической, а христоцентрической экклезиологии. Это христоцентрическое единство Церкви осуществляется первоначально в Евхаристии и ее предстоятеле, епископе<sup>70</sup>. Все степени священства отражают служение Христа, Который в Новом Завете отображается преимущественно как Служитель и Священник<sup>71</sup>. В его лице различные церковные служения находятся в единстве между собой. Зизиулас не соглашается с Гарнаком, а также отрицает действительность разделения между харизматами и служениями, имеющими властные полномочия. Эти властные служения у него тоже являются харизматическими, поскольку они получают свою постоянную харизму в рукоположении<sup>72</sup>. Все харизмы Церкви находят свое выражение и единство в Евхаристии, имеющей в центре Христа и представляющей единство небесного и земного<sup>73</sup>.

Будучи не чуждыми даже Новому Завету, иерархические понятия получают позднее широкое распространение. Свидетельством этого являются послания св. Климента Римского, согласно которым в Церкви должен быть порядок (τάξις) и служение, требующее власти и подчинения (42–44). Отчетливо эта мысль звучит в посланиях св. Игнатия Антиохийского. В дальнейшем наличие иерархического устройства Церкви не вызывает никаких сомнений, что непременно отмечают критики данного обстоятельства церковного устройства начиная с конца II в. Согласно Зизиуласу, приписывать возникновение иерархической экклезиологии неоплатоническим влияниям – это значит «не придавать значения всей этой ранней устойчивой традиции, которая была непрерывной до времен Реформации». Кроме того, иерархия в тринитарном богословии существенно

---

<sup>69</sup> Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιῶνας. Αθήναι, 1965. S. 3–6.

<sup>70</sup> Ibid. S. 13–16.

<sup>71</sup> Ibid. S. 48.

<sup>72</sup> Ibid. S. 51–52.

<sup>73</sup> Ibid. S. 209.

отличается от неоплатонической концепции. Используя философские понятия, иерархия у Ареопагитика пытается представить в движении Отца реальность Евхаристии Церкви, имеющую вселенское значение. Именно в рамках Евхаристии закладываются все понятия иерархического устройства Церкви, берущего свое начало в «синаксисте» общины. Без этого церковного собрания не может существовать никакая «иерархия»<sup>74</sup>.

## 2.2. Теория Гарнака и проблема иерархического устройства Церкви

Отрицание Гарнаком иерархического устройства Церкви основано, во-первых, на разделении харизмы и служения в древней Церкви, исходящего из противопоставления духа и формы, благодати и института. Во-вторых, оно зиждется на попытке исторического обоснования отсутствия иерархического устройства в апостольские времена на основе исторической критики и соответствующей интерпретации текстов той эпохи.

Для православной традиции несомненной гарантией неразрывного продолжения апостольской традиции в вере и всей сакраментальной жизни Церкви является неразрывное продолжение порядка апостольского преемства в епископском авторитете и служении. Следуя протестантской традиции, Гарнак пытался обойти это положение посредством теории, предполагающей дихотомию в церковном устройстве, в различении уже в апостольские времена странствующего по миру чина высшего порядка харизматов без священной власти (апостолы, пророки, евангелисты, учителя) и нехаризматической группы нижнего порядка в каждой конкретной поместной церкви, представляющих в ней постоянное священство (епископы-пресвитеры и диаконы). Этот выбор исходит из попытки противодействия апостольскому преемству епископского и папского авторитета в Западной Церкви. Озабоченность протестантских исследователей

---

<sup>74</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость... С. 189–191.

Нового Завета вызвал тот факт, что в новозаветном устройстве поместной церкви в ее священстве отсутствовал епископ послеапостольского времени. Для своей теории Гарнак использовал учение св. апостола Павла о верующих, принимающих в Крещении духовные дары<sup>75</sup>.

Эта теория основывалась на его идее крайнего разделения, с одной стороны, харизматической группы, имеющей вселенское служение без священной власти, и группу нижнего порядка постоянного священства в поместных церквях (епископы или пресвитеры и диаконы) без харизмы, которые не были носителями епископской власти минимум до начала II в. По убеждению В. Фидаса, в этом отношении протестантское богословие отрицает не только таинство Священства, отделяя от него благодатные дары в Церкви, но и искажает учение св. апостола Павла о преемстве апостолов в апостольской функции епископства. В целом, оно приходит к отрицанию архиерейской власти апостолов и других проповедников Евангелия в ранней Церкви, а также к отвержению неразрывного продолжения апостольского преемства епископов, которое представляет серьезную проблему для протестантского богословия<sup>76</sup>.

Предложенное Гарнаком разделение в церковном устройстве не выражает соответствующего учения св. апостола Павла о множестве даров Святого Духа (1 Кор. 12:1–31). Изучение новозаветных текстов и истории первохристианской Церкви показывает отсутствие указанного Гарнаком разделения служений по отношению к епископской власти в Церкви харизматического высшего чина странствующих пророков и евангелистов, и с другой стороны, пастырей и учителей как низшего чина постоянного священства данной поместной церкви<sup>77</sup>. В особом положении находился чин странствующих пророков, упоминаемых в

---

<sup>75</sup> Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / Пер. с нем. вступ. ст. и комм. проф. А. Спасского. Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования». СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007. С. 237–243.

<sup>76</sup> Φειδάς Β. Χάρισμα και Ιερωσύνη υπό μια εκκλησιολογική προοπτική // Θεολογία. 2017. Т. 88 (3). С. 44–45.

<sup>77</sup> Ibid. S. 46–48.

Дидахе (75–85 п. Р.Х.) в ранний послеапостольский период (70–100 п. Р.Х.). Согласно книге Деяний святых апостолов, чин пророков уже был учрежден в поместных церквях Иерусалима и Антиохии, но он, однако, не принадлежал ни к чину поместного священства (пресвитеров или епископов и диаконов), ни к числу апостолов, избранных Самим Христом. Они были все вместе и по отдельности вселенскими епископами всей Церкви как Его свидетели, вышедшие на служение под водительством Святого Духа, отправленного им в день Пятидесятницы. Пророки, хотя и не были избраны Христом, как ученики и сотрудники апостолов были слушателями самих очевидцев, поэтому испытанные из них избирались и принимали от апостолов в таинстве рукоположения апостольскую власть в содействии Святого Духа для поддержки апостольского служения и миссии в мире. Они отправлялись апостолами в определяемые ими поместные церкви в конкретных географических регионах как их преемники. Как подчеркивает Фидас, пророки, будучи носителями этой власти, имели апостольское право приступать по поручению апостолов к рукоположению местного священства, которого не имели верующие поместной церкви<sup>78</sup>. Таким образом, рукоположенные сотрудники апостолов стали преемниками апостолов как региональные епископы (Сирии, Малой Азии, Македонии и др.). Они рукополагали епископов в поместные церкви своего региона, сохраняя заботу о них до своего обоснования в матери-церкви региона их ответственности (Антиохия, Смирна, Эфес, Фессалоники). Описание такого порядка находим в посланиях св. Игнатия Антиохийского к св. Поликарпу Смирнскому и ближайших к Смирне поместным церквям Малой Азии (107)<sup>79</sup>.

Дихотомия харизмы и священства, отраженная в теории Гарнака как преимущество пророков в послеапостольский период перед местным священством на основе Дидахе, на основании выражения св. апостола Павла (Еф. 4:11–12), является неприемлемой. Эта теория не учитывает важнейшие элементы

<sup>78</sup> См. послания святого апостола Павла к Тимофею и Титу.

<sup>79</sup> *Φειδάς Β. Χάρισμα και Ιερωσύνη...* S. 49.

устройства ранней Церкви. Во-первых, апостолы получили в своей хиротонии власть апостольского достоинства посредством «дуновения» Христа после Своего Воскресения и обещания скорого ниспослания Святого Духа (Мф. 28:18–20; Ин. 20:21–23; Деян. 1:7–8; 2:1–4; 13:1–3). По этой причине епископы, как носители власти апостолов согласно апостольскому преемству, сами по себе являются выразителями и гарантом действительного присутствия Христа в Его Церкви. Во-вторых, через просвещение Святым Духом были явлены испытанные из учеников и сотрудников апостолов, которые были рукоположены апостолами и приняли власть апостольского достоинства (1 Тим. 1:18–19; 4:13–14; Тит. 3:12–14). Их целью была поддержка дела апостолов и рукоположение местного священства в каждой поместной церкви. По замечанию Фидаса, по этой причине св. апостол Павел в своих заключительных пастырских посланиях использует дважды термин «харизма» исключительно по отношению к хиротонии в апостольском преемстве епископства<sup>80</sup>.

Этот вопрос затрагивает св. Ириней Лионский, свидетельствуя о соединении власти Христа с «харизмой истины» (*charisma veritatis*), связанной как с апостольским преемством, так и с каноничностью их рукоположения в епископское достоинство, если пребудут в нем верными в учении апостолов (Против ересей IV, 29,4). Это неразрывное сочетание харизмы и священства четко выражает единое соработничество Сына и Святого Духа во всем таинстве божественного домостроительства во Христе, поэтому невозможно разделение даров Святого Духа от личности и дела Христа, как и дела Христа в Земной жизни от содействия Святого Духа<sup>81</sup>.

Основанием для отвержения теории Гарнака является принципиальный для Православной Церкви вопрос о дарах Христа, предоставленных Церкви. Дарами Христа в Его земной Церкви являются неразрывное продолжение Его власти в апостолах и их преемниках, а также ниспослание им Святого Духа в день

---

<sup>80</sup> Ibid. S. 48.

<sup>81</sup> Ibid. S. 68–69.

Пятидесятницы для верного совершения и утверждения их миссии в созидании и деятельности церковного Тела Христова с центром в таинстве Евхаристии. Как следствие, Святой Дух есть не преемник, но гарант подлинного продолжения действенной власти Христа в апостолах и их преемниках для продолжения тела Христова в истории, которое есть Церковь, и совершается видимым образом в таинстве Евхаристии<sup>82</sup>.

### **2.3. Иерархическое устройство Церкви в православном богословии**

Теория Гарнака наряду с романтической эkkлезиологией XIX в. нашла отражение в русском академическом богословии. Исторический подход к решению данной проблемы в протестантском богословии и критический анализ источников в первые века христианства стали основанием для пересмотра в свете современной исторической науки традиционного учения Церкви об апостольском преемстве и иерархическом устройстве Церкви. Первоначально указанные идеи протестантских исследователей дают почву для развития на их основе богословской дискуссии в работах А. Лебедева, В. Мышцина и П. Гидульянова. Отмечая важность епископского служения в Церкви и его преемственность в развитии церковного устройства в древней Церкви, они также исследуют произошедшие изменения в устройстве Церкви и их последствия для церковной жизни.

Согласно принятому вероучительному определению, иерархия Церкви ведет свое начало от Самого Иисуса Христа и от сошествия на апостолов Святого Духа и с тех пор непрерывно продолжается через преемственное рукоположение в таинстве Священства. Однако, по замечанию Лебедева, возникает вопрос об историческом подтверждении наличия иерархии в Апостольской Церкви. Каким образом происходит церковная иерархия? Как и Гарнак, Лебедев признает

---

<sup>82</sup> Ibid. S. 69–70.

различие харизматических и иерархических служений в Церкви, а у харизматических учителей отрицает преемственное рукоположение, так как, за редким исключением, они никем не избирались и ни от кого не получали рукоположения, а это происходило невидимо непосредственно от Святого Духа. По его мнению, отрывок послания к Ефессянам св. апостола Павла (Еф. 4:11–12) не имеет отношения к вопросу о происхождении иерархии, поэтому только историческое исследование поможет в решении этого вопроса<sup>83</sup>. Более того, нет никаких фактических данных по вопросу о происхождении епископата. Наследие апостолов переходит к епископам как «наследство», чему Лебедев находит разъяснение в Дидахе (15, 1–2), где предписывается воздавать епископам ту же честь, которая воздавалась пророкам и дидаскалам<sup>84</sup>. Таким образом, второстепенный епископский институт занял главенствующее место в церковной общине<sup>85</sup>.

Подобную позицию в этом вопросе занимает и Мышцин. По его мнению, теорию о епископах как преемниках апостолов, «унаследовавших в полной мере их полномочия», следует признать «неточной и даже неверной». Тот факт, что апостолы установили епископство и поставляли епископов, еще не говорит об апостольском преемстве епископов. Мышцин, например, подтверждает только наличие первых признаков этой теории у св. Климента Римского, но сама она у него отсутствует<sup>86</sup>.

Разделение Церкви на харизматическую и институциональную, которая постепенно заменила харизматическую Церковь, отмечает в своих трудах Гидульянов. По его словам, «оставшееся от них богатое наследство перешло к

---

<sup>83</sup> *Лебедев А.* По вопросу о происхождении первохристианской иерархии // Богословский вестник. 1907. № 1 (3). С. 461.

<sup>84</sup> Там же. С. 463–464.

<sup>85</sup> Там же. С. 467.

<sup>86</sup> *Мышцин В.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 205–207.



епископам»<sup>87</sup>. Этим самым были внесены изменения в понятие церковной власти, которые совершались в духе римского права<sup>88</sup>.

Церковный историк В. Болотов в статье о церковном строе отмечает, что на основании представленных в исторической науке данных невозможно восстановить иерархический строй первенствующей Церкви. Попытки дать полное представление о нем являются совершенно произвольными, потому что часто выдают за него более позднюю действительность, относящуюся к эпохе III–IV вв. В то же время наименее оправданно предположение о «демократическом принципе церковной иерархии», для которого нет подтверждающих фактов. Особенно невозможно представить посвящение общиной себе пресвитера или епископа. Более того, епископство является апостольским учреждением, которое не могло появиться в Церкви вследствие разных исторических случайностей<sup>89</sup>.

Вопрос об иерархической природе устройства Церкви обстоятельно разбирает протоиерей Сергей Булгаков. Для него иерархическое начало, которое не отрицает, а осуществляет «всеобщее равенство при различии природном и духовном, свойственно всякому обществу, имеющему духовную основу и цель, и тем более оно присуще церковному обществу»<sup>90</sup>. В лице апостолов самим Господом положено начало церковной иерархии, и противление ей есть противление воле Господа<sup>91</sup>. На общий принцип такого устройства Церкви указывает св. апостол Павел, отмечая, что он является произволением Божиим и

---

<sup>87</sup> *Гидулянов П.* Сущность и юридическая природа церковного властвования. Петроград: Сенатская тип., 1916. С. 21. См. также: *Гидулянов П.* Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905. С. 7–11; *Суворов Н.* Учебник церковного права. М., 1902. С. 17–18; *Карташев А.* О новооткрытом памятнике «Учение XII апостолов». М., 1896. С. 106; *Лебедев А.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. С. 14–33; *Мищенко Ф.* Церковное устройство христианских общин («парикий») II и III века // Труды Киевской духовной академии. 1908. Декабрь. С. 525–574.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> *Болотов В.* Церковный строй в первые три века христианства / Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб.: Типография Меркушева, 1910. С. 458.

<sup>90</sup> *Булгаков С., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж: YMKA-PRESS, 1989. С. 93.

<sup>91</sup> Там же. С. 95.

происходит из высшей целесообразности строения духовного организма (1 Кор. 12:12–27).

По словам Булгакова, апостольская иерархия установлена силой и волей Христовой. Иерархам принадлежит власть быть посредниками, служителями Христа, получившими от Него полномочия и принявшими Духа Святого для своего служения. Таким образом, апостолы получили власть, организующую церковную жизнь, но вместе с тем они были и харизматиками, соединявшими в себе дары тайнодействия, пророчества и учительства. Это апостольство в Церкви не прекратилось без преемства своего служения. Апостолы передали всем верующим благодатные дары Духа Святого, которые они сводили чрез рукоположение, и тем сделали их «родом избранным, царственным священством, народом святым» (1 Петр. 2:9), но «преподание этих даров они определили через ими установленную иерархию, сила которой заключается в прямом и непрерывном апостольском преемстве. После апостолов сообщение благодатных даров Святого Духа в Церкви сделалось полномочием иерархии, т.е. епископата с пресвитерами и диаконами»<sup>92</sup>.

Булгаков признает невозможность найти историческое обоснование наличия трехстепенной иерархии для первого века. Необходимость в этом также отсутствует, поскольку церковное устройство еще формировалось (1 Кор. 12; 14), но уже тогда отмечалось естественное руководство апостолов по отношению к харизматикам. Несомненно, что около апостолов и при них иерархия существовала, а ее возникновение никак не могло быть плодом естественного исторического развития церковной организации. Признавая неупорядоченное состояние церковного устройства в первое время, Булгаков считает переход от «всеобщего харизматизма к замкнутому клиру с епископатом во главе» исторически неуловимым и необъяснимым для церковных историков. Неслучайно, что в протестантизме он определяется как искажение или духовная

---

<sup>92</sup> Там же. С. 97–98.

катастрофа, приведшая церковные общины к заражению «институционализмом» и принятию правового понимания устройства Церкви. Согласно Булгакову, этот внутренний разрыв между I и II вв. является мнимой трудностью<sup>93</sup>.

Критика протестантизма в этом вопросе у Булгакова связана с тем, что упразднение иерархии апостольского преемства лишило его тех даров Пятидесятницы, которые преподаются в церковных таинствах и священнодействиях через иерархию, получившую свои полномочия через посредство апостолов и их преемников. Посредством этого они уподобляются тем крещеным «во Имя Иисусово» христианам, но так и не принявшим Святого Духа, низводимого через руки апостолов (Деян. 19:5–6)<sup>94</sup>. Таким образом, «иерархия есть единственное харизматическое служение в Церкви, которое имеет пребывающее значение и наличием своим восполняет отсутствие чрезвычайного харизматизма, хотя его и не исключает»<sup>95</sup>.

В то же время Булгаков пытается согласовать эти противоположные для протестантизма понятия, определяя иерархию в Церкви как «закономерный, регулярный харизматизм», предназначенный для таинственного сообщения благодатных даров, преемственности благодатной жизни. По сути, церковные институты должны сохранять харизматизм даже в этой урегулированности и внешней преемственности иерархии. Этот харизматизм через внедрение институционализма в Церкви становится учреждением, сохраняя при этом совершенно особую природу. Эта иерархия епископов возникает в силу «сакраментального харизматизма», образуя для постоянных носителей благодатную основу<sup>96</sup>. В этом смысле и власть епископа также характеризуется как харизматическая. Таким образом, Булгаков отвергает протестантское разделение харизмы и служения в Церкви, рассматривая их в неразрывном

---

<sup>93</sup> Там же. С. 99–101.

<sup>94</sup> Там же. С. 103–104.

<sup>95</sup> Там же. С. 106.

<sup>96</sup> Там же. С. 106–107.

единстве, образующем иерархическое устройство Церкви на основе «сакраментального харизматизма». В этом подходе Булгакова прослеживается попытка обоснования устройства Церкви с позиций пневмацентрической экклезиологии.

Эту линию Булгакова продолжает П. Евдокимов. По его уточнению, «харизмы и дары» у св. апостола Павла в послании к Коринфянам точно не определены, потому в Церкви наряду с «институциональными» присутствуют формы «событийные», в которых она сама переходит свои учредительные границы. Важно подчеркнуть, что нельзя противопоставлять и отделять друг от друга «оба эти аспекта одной и той же благодати»<sup>97</sup>. Евдокимов утверждает, что принцип апостольской преемственности подразумевает исторический характер Церкви и одновременно ее власть над историей, которая может свободно распоряжаться своими элементами, переходя за их пределы<sup>98</sup>. По этой причине он признает распространение власти Христа «на целокупность Его Тела с различием служений, функций, харизм и даров»<sup>99</sup>.

Вопрос иерархического устройства Церкви рассматривает протопресвитер Николай Афанасьев. Он сосредотачивается на исследовании устройства и жизни ранней Церкви, которое приводит его к обоснованию евхаристической экклезиологии. Помещая в центр жизни первохристианских общин Евхаристию, он также изучает вопрос о внешнем устройстве Церкви и его основах. Исходя из выводов Гарнака и Зома<sup>100</sup>, Афанасьев придерживается пневмацентрического подхода к Церкви, что отразилось на выводах относительно внешних структур Церкви и понимания правового элемента в церковной жизни. Эволюцию власти в Церкви Афанасьев оценивает как «развитие от слуг к могущественным правителям». Как отмечает М. Плекон, центральное место закона в Римской

---

<sup>97</sup> Евдокимов П. Православие / Серия «Современное богословие». М.: Изд. ББИ, 2002. С. 180.

<sup>98</sup> Там же. С. 228.

<sup>99</sup> Там же. С. 231.

<sup>100</sup> См. Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005.

империи, расслоение общества в ней как по экономическим, так и по политическим причинам было для Афанасьева открытой дверью к легализму и клерикализму, превосходившему харизматическую эkkлезиологию первых веков. Отсюда происходит и необходимость возвращения к первоначальной основе Церкви, отраженной в названии его исследования «Церковь Святого Духа», посвященного проблеме возникновения иерархии в Церкви<sup>101</sup>. В этом труде он подчеркивает, что в последующей истории основой всего церковного устройства стало служение епископов и пресвитеров. Когда исчезают харизматические служения, то все церковные служения переходят к нехаризматикам<sup>102</sup>. В итоге Афанасьев оказывается перед выбором благодатного или правового организма Церкви<sup>103</sup>. Однако, говоря о служении «предстоятельства», он указывает на то, что оно не есть «продукт исторического развития церковного устройства, а заложено в самих основах Церкви, оно божественного происхождения»<sup>104</sup>. Служение также было необходимо для осуществления строя и порядка в церковном теле во избежание всякого неустройства в церковной жизни. Согласно выводам Афанасьева, власть апостолов в Церкви есть позднейшая богословская спекуляция, поскольку не может быть никакой власти над Церковью<sup>105</sup>.

Опираясь на труды известных либеральных протестантских богословов XIX в., Афанасьев противопоставляет свободу Святого Духа всем формам институтов и права, определяя Церковь как общину любви. Как и в пневматоцентрической эkkлезиологии, на первое место в вопросе церковного служения выступает любовь. Для Афанасьева в Церкви нет любви без служения, и нет служения без любви. Любовь окружает всех членов Церкви, и поэтому служение принадлежит им всем. Каждое служение харизматично, потому что благодать едина. Следовательно, все служения похожи по своей природе, но различаются своими

---

<sup>101</sup> *Plekon M.* Bishops as servants of the Church // *Sobornost*. 2009. № 31(2). P. 78.

<sup>102</sup> *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-PRESS, 1971. С. 3.

<sup>103</sup> Там же. С. 38.

<sup>104</sup> Там же. С. 145.

<sup>105</sup> Там же. С. 166–167.

харизматическими дарами. Различия в дарах создают различия между служениями, важность которых заключается в их функции в жизни Церкви. Этот иерархический принцип, являясь иерархией любви, проявляется в иерархии служений, которая достигает высшей точки в наиболее важной в Церкви иерархии епископов. Такое иерархическое служение есть высший образец любви и наиболее полное подражание самоотверженной любви Христа. Среди различных даров, из которых проистекают различия между служениями, величайшим является харизма любви, и эта харизма принадлежит всем (1 Кор. 12:31; 13:2)<sup>106</sup>.

Крайности евхаристической экклезиологии Афанасьева неизбежно приводят к появлению противопоставления между религией и правом, которое ранее встречается у Зонары. Оба говорят о принципиальной несовместимости Церкви и права. Афанасьев приходит к выводу, что в Церкви нет власти, основывающейся на праве. Этим самым право противопоставляется церковному устройству, поэтому первоначальное устройство Церкви находится в противоречии с ее современным каноническим устройством<sup>107</sup>. Архиепископ Василий (Кривошеин) признает, что в своей крайней форме «евхаристическая экклезиология» Афанасьева ведет в действительности к отрицанию вселенских черт католичности и иерархической структуры Церкви, тогда как католическая природа Церкви взаимосвязана с епископским строем<sup>108</sup>.

Необходимо отметить, что абсолютные положения евхаристического характера Церкви совершенно игнорируют канонические предпосылки в вопросе о единстве Церкви. Единая Евхаристия и единое священство связываются в древней Церкви настолько неразрывно, что не мыслятся отдельно. В целом, для Афанасьева каноническое право становится несовместимо с существом Церкви как любви, которая является не столько историческим учреждением, сколько

---

<sup>106</sup> Там же. С. 272–274.

<sup>107</sup> Афанасьев Н., *протопресв.* Церковь Божия во Христе. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2015. С. 661–662.

<sup>108</sup> Василий (Кривошеин), *архиеп.* Богословские труды / Сост. диакон А. Мусин. Н. Новгород: Изд. «Христианская библиотека», 2011. С. 589–590.

«харизматической общиной». Такое представление о Церкви делает чуждым сущности Церкви и сами понятия права, власти, организации<sup>109</sup>.

Продолжая развивать идеи евхаристической эkkлeзиoлoγии, митрополит Иоанн (Зизиулас) утверждает, что единство Церкви является и евхаристическим, и иерархическим. Вся полнота Церкви проявляется в поместной церкви посредством единой Евхаристии и через служение в ней епископа. И Евхаристия, и епископ отождествляются с Кафолической Церковью. Таким образом, в ранней Церкви епископ становится центром единства и связующим звеном всей поместной церкви, что осуществляется при совершении Евхаристии<sup>110</sup>. Согласно позиции Зизиуласа, епископ является источником единства Церкви, и его роль в поместной церкви заключается в осуществлении полной юрисдикционной власти над своей церковью. Зизиулас, несмотря на свою приверженность церковному устройству, каковым оно было в первые три века в описании св. Игнатия Антиохийского, уделяет большое внимание месту и роли епископа в поместной церкви. В этом вопросе он, по сути, следует за Киприаном, принимая и поддерживая перемещение центра поместной церкви от Евхаристии к епископу. В рамках евхаристической эkkлeзиoлoγии такое представление об основополагающей роли епископа в жизни поместной церкви, безусловно, является существенным ее дополнением и критическим восполнением ее слабых сторон.

Критика идей Афанасьева приводит Зизиуласа в противоположную крайность. Основываясь на утверждении о том, что множество Евхаристий составляют одну Евхаристию, он приходит к выводу о «едином епископате», который составляют многие епископы, признавая тем самым теорию о

---

<sup>109</sup> Кулага В., *свящ.* Церковное единство и каноническая традиция // Труды Минской Духовной Академии. 2018. № 15. С. 151–153.

<sup>110</sup> Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας... S. 98.

«коллегиальности»<sup>111</sup>. Для Зизиуласа епископы в своей совокупности являются преемниками коллегии двенадцати апостолов, включая и апостола Петра, и призваны совместно в управление Церкви. Таким образом, Зизиулас признает существование первоначального права в институциональных органах Церкви, которыми являются коллегия апостолов и ее преемник – коллегия епископов. Как отмечает священник Николай Людовикос, признание Зизиуласом епископа источником единства Церкви означает чрезмерное усиление правовой и институциональной его роли как почти единственного условия церковного единства. Акцент, который он делает на структурном, правовом и институциональном приоритете епископа, оставляет в стороне другие церковные служения<sup>112</sup>.

Критические замечания Людовикоса касаются двух аспектов трактовки иерархического устройства Церкви у Зизиуласа. С одной стороны, в этом вопросе присутствует опасность потерять индивидуальность человека, которая может быть утрачена в рамках института и иерархии Церкви. С другой стороны, в рамках эkkлeσιoлoγίaς общения существует опасность утраты соотношения общения и истории. Каждое разделение между институтом Церкви и призывом к осуществлению ее кафоличности угрожает потерей ее связи с историческими началами<sup>113</sup>. Дар Церкви состоит в «жизни» и «служениях» совместно и нераздельно. Они воспринимаются вместе, поскольку каждая духовная харизма является «особенным» христологическим проявлением целостности Церкви.

В этом смысле православный подход сконцентрирован на понимании харизм Церкви как проявлений всего Христа в Духе Святом, благодаря которому это противопоставление исчезает. Институт не является «сущностью» Церкви, а духовные харизмы – ее «энергией». По выражению Людовикоса, церковное бытие

---

<sup>111</sup> Ibid. S. 201; Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού. Αθήναι, 2004. S. 11.

<sup>112</sup> Λουδοβίκος Ν. Χριστιανική ζωή και θεσμική Εκκλησία / D. Knight. Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Τρίκαλα: Εκδόσεις Degiorgio, 2009. S. 196–197.

<sup>113</sup> Ibid. S. 199.



не просто «существует», а действует диалогично. Это означает, что никакая харизма и никакая структура не заменяют Церковь. Скорее, они движутся в ее направлении, так как во Христе она есть подлинное и объективное действие и Слово Божие в истории<sup>114</sup>.

О господствующем положении институциональной эkkлезиологии в богословии Зизиуласа, в которой переоценивается «христологическая» сторона Церкви, тогда как недооценивается «пневматологическая», упоминает священник Дмитрий Бафреллос. Епископ и его служение в Церкви действительно занимают центральное место, однако различные служения и дары Святого Духа, а также их роль в жизни ранней Церкви никак не рассматриваются Зизиуласом<sup>115</sup>. Для него структуры и институт являются важнее харизмы, а епископ – пророка или святого. Таким образом, Зизиулас объединяет харизматические и институциональные элементы Церкви. В то же время ему не удалось избежать крайности в обосновании исключительности епископского служения в Церкви<sup>116</sup>.

Предложенное Зизиуласом понимание иерархии в рамках тринитарного богословия как основания для его применения в эkkлезиологии и иерархическом устройстве Церкви в епископе не может быть богословски обосновано по причине нетождественности иерархии, в том виде, в каком она присутствует в триадологии, эkkлезиологии и внешних церковных структурах. По замечанию Людовикоса, такое отождествление разрушает в эkkлезиологии взаимосвязь Христа и членов Церкви, не имеющих абсолютной онтологической тождественности, тогда как во взаимосвязи епископа и Церкви обнаруживается такая проблема христологического основания церковного устройства, как подмена епископом места и роли Христа в Церкви. Триадология, Христология и Церковь неразрывно связаны между собою, но некоторые аналогии и параллели

---

<sup>114</sup> Ibid. S. 200.

<sup>115</sup> *Μπαθρέλλος Δ.* Εκκλησία, Ευχαριστία, Επίσκοπος: Η αρχαία εκκλησία στην εκκλησιολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα / D. Knight. Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Τρίκαλα: Εκδόσεις Degiorgio, 2009. S. 217–218.

<sup>116</sup> Ibid. S. 222.

имеют опасность становиться простыми «благочестивыми изобретениями»<sup>117</sup>. Это же замечание распространяется и на попытку такого же тринитарного обоснования места первого епископа в Церкви и ее соборной системе<sup>118</sup>.

#### **2.4. Таинство Священства в иерархическом устройстве Церкви**

В основе иерархического устройства Церкви в православной традиции находится таинство Священства. Экклезиологическое основание этого таинства является верным критерием для установления подлинных начал церковного устройства и его развития в исторической жизни Церкви. Всякая его недооценка в вопросе церковного устройства прямо отражается на понимании всего таинства Церкви и его взаимосвязи с внешними структурами церковного тела.

Таинство Священства передается в Церкви посредством апостольского преемства и являет собой священство Христа, которое продолжается в Церкви в апостольском служении. В этом смысле апостольский характер Церкви и священства в ней не мыслятся независимо от священства Христа и апостолов. Для всего исторического пути Церкви священство апостолов, выступающих историческими свидетелями и проповедниками дела и учения Христа, является уникальным и незаменимым основанием устройства Церкви. Апостольство Церкви неразрывно связано с апостольским преемством, поэтому в Церкви продолжателями их дела и миссии являются епископы со священниками и диаконами, ставшие через рукоположение преемниками апостолов.

По выражению Фидаса, в таинстве рукоположения епископа Святой Дух таинственно передает ему власть служения, которую Сын, как Воплощенное Слово Божие, воспринял от Отца. Епископское служение как харизма исходит от Святого Духа и предоставляется избранному через возложение рук епископов на

---

<sup>117</sup> *Λουδοβίκος Ν.* Χριστιανική ζωή και θεσμική Εκκλησία... S. 202–204.

<sup>118</sup> См. *Shishkov A.* Metropolitan John Zizioulas on primacy in the Church. 1-2 Mars 2013, Colloque: La primauté et les primats – enjeux ecclésiologiques. Paris.

основании апостольства его церкви и церквей рукополагающих епископов, которые являются свидетелями апостольской веры своей Церкви. Апостольское преемство содержит в себе передачу власти Христа, преемство апостольской веры в рамках поместной церкви, находящейся в общении с другими поместными церквями, которые также свидетельствуют о той же апостольской вере. В этом смысле епископское служение каждого епископа и всех вместе возводится к апостольскому общению, тем апостолам, которые имеют уникальное свидетельство веры<sup>119</sup>.

Для православной экклезиологии служение епископа является центром всех даров и служений Святого Духа, поэтому цель епископского достоинства состоит в достижении и поддержании единства в рамках поместной церкви. В наибольшей степени это достигается в совершении Евхаристии, так что священство и единство Церкви являются неразрывно связанными с апостольским преемством. Ярким свидетельством этого является сам акт епископского рукоположения, совершаемый во время Евхаристии и подчеркивающий неразрывную связь таинства Священства и Евхаристии для организации и функционирования внешних структур Церкви. Согласно апостольской традиции, апостольское преемство связывается не только индивидуально с рукополагаемым епископом, но и со всей общиной поместной церкви, поскольку передается ему через общение поместных церквей. Оно характеризует всю Церковь во всех ее поместных проявлениях по причине именно общения поместных церквей между собой<sup>120</sup>.

Величайшим даром Христа Церкви, полученным после сошествия Духа Святого на апостолов, является передача Его собственной власти апостолам и их преемникам в их апостольском служении епископства, которое необходимо для совершения, подтверждения и проявления экклезиологической основы не только Евхаристии, но и всей сакраментальной жизни. Это следует из определенной роли

---

<sup>119</sup> Φειδάς Β. Χάρισμα και Ιερωσύνη... S. 39.

<sup>120</sup> Ibid. S. 43.

в неразрывной связи Сына и Святого Духа в таинстве божественного домостроительства во Христе, в Воплощении Слова Божия, Его земной жизни и Сошествии Святого Духа на апостолов и земную Церковь в день Пятидесятницы (Деян. 2:1–4). Действительное присутствие Христа в жизни Церкви до Второго Пришествия по Его заповеди непрерывно проявляется видимым образом в Евхаристии, совершаясь при содействии Святого Духа. Это действие Святого Духа в Церкви осуществляется через власть, переданную Христом апостолам (Ин. 20:21–23; Мф. 28:18–20) для проповеди Евангелия всему миру, крещения верующих, рукоположения их преемников, учреждения постоянного священства и создания поместных христианских общин. Эта власть была активизирована в событии Пятидесятницы, что получило проявление в совершении Евхаристии, в которой, по заповеди Христа, сохраняется видимым и живым «воспоминание» Его действительного присутствия в жизни Церкви (Мф. 26:26–29; Мк. 14:22–25; Лк. 22:14–20; Ин. 6:47–58; 1 Кор. 10:15–17, 11:23–29)<sup>121</sup>.

Преемниками этой власти апостолов в жизни Церкви стали епископы как предстоятели евхаристического собрания поместной церкви. Особое место епископа в Церкви обусловлено тем, что он через рукоположение становится «образом» Христа и занимает в поместной церкви «место» Христа, так как согласно апостольскому преемству он является носителем власти Христа и сам по себе есть видимое удостоверение реального присутствия Христа в Евхаристии и во всей деятельности поместной церкви<sup>122</sup>. По утверждению св. Игнатия Антиохийского пренебрежение к деятельности епископа в Церкви становится пренебрежением и в отношении Христа. Важнейшим свидетельством об этом порядке в жизни Церкви является послание к Коринфянам св. Климента Римского, который, по словам св. Иринея Лионского, получил апостольское рукоположение и был носителем апостольской власти на территории Италии (Против ересей III, 3,3), что подтверждает и Пастырь Ерма. В своем послании св.

<sup>121</sup> Ibid. S. 43–44.

<sup>122</sup> Ibid. S. 50.

Климент усматривает осуществление апостольского преемства в апостольском служении епископства и в учреждении постоянного священства в поместных церквях (1 Климента 44, 1–6). Преемники апостолов, получившие апостольское рукоположение, продолжали их служение в поместных церквях конкретных регионов. По разным объективным причинам они завершали свою миссионерскую деятельность, находясь в путешествиях, и обосновывались в поместных церквях центральных городов тех регионов, где все это время пребывали. По этой причине они рукополагали епископов как своих преемников в других поместных церквях данного региона, что и вызвало серьезные церковные споры в конце первого века (80–100 п. Р.Х.) по вопросу об адаптации церковного устройства к новым историческим условиям в послеапостольский период. Именно эту тему затрагивают Дидихе (15, 1–2) и послание св. Климента (42–44), которые и вызвали соответствующие вопросы со стороны исследователей. Это также имеет отношение к св. Игнатию Антиохийскому, который, будучи преемником апостолов в Сирии, по окончании путешествий остался в Антиохии и рукополагал преемников в поместных церквях на территории Сирии. Такую же деятельность осуществлял святой Поликарп Смирнский в Малой Азии. Именно этот исторический контекст необходимо принимать во внимание при рассмотрении посланий св. Игнатия Антиохийского (107), в которых представлено богословское обоснование епископского служения и власти с учетом адаптации апостольского преемства в новых условиях церковной жизни.

Епископский авторитет в Церкви основан на власти Христа в Церкви, которую епископ получает в акте рукоположения всегда при содействии Святого Духа. По свидетельству св. Игнатия Антиохийского, через рукоположение епископ становится не только видимым выражением действительного присутствия Христа в Его Церкви в мире, но и гарантией действительной Евхаристии, в которой члены Церкви соединяются с Христом, образуя ее единое тело. Его служение является важнейшим началом церковного устройства и критерием защиты апостольской традиции веры, как это отмечает св. Ириней

Лионский (Против ересей III, 3,3; IV, 18,5; IV, 26). Авторитет епископа, являющегося исключительным носителем «харизмы истины» (*charisma veritatis*), имеет основополагающее значение для созидания, выражения единства и деятельности церковного тела и характеризуется как христоцентрический.

Таким образом, дар Христа в Его земной Церкви есть передача власти апостолам и их преемникам, а также ниспослание на них Святого Духа в день Пятидесятницы. Этот дар необходим для подлинного продолжения тела Христова, воспринятого «от Духа Святого и Марии Девы». В истории спасения это тело есть Церковь, с центром в Евхаристии и всей сакраментальной жизни Церкви. Разъединение дара Христова и таинства Священства является ошибочным с богословской стороны и неприемлемым эkkлезиологически, поскольку разрушает не только таинство Церкви, но и все таинство божественного домостроительства во Христе<sup>123</sup>.

## 2.5. Выводы

Для протестантской эkkлезиологии вопрос об иерархическом устройстве Церкви является одним из самых сложных по причине отрицания таинства Священства, которое безусловно отвергается с самого начала Реформации. Причиной такого подхода к церковному устройству является принятие пневмацентрической эkkлезиологии, которая отражается на понимании католической природы Церкви и ее внешних структур. Всякое движение в сторону подобной эkkлезиологии непременно рождает проблему понимания сути церковной власти и приводит к отрицанию иерархического устройства Церкви. В данном контексте особенную трудность представляет вопрос об апостольском преемстве епископов. В этом смысле теория Гарнака является попыткой

---

<sup>123</sup> Ibid. S. 52–53.

богословского и исторического обоснования эkkлезиологических построений протестантского богословия.

Приоритет пневматологического аспекта Церкви в протестантской эkkлезиологии имеет последствия для понимания церковного устройства и структур Церкви. Этот пневматологизм коренится в эkkлезиологии, основанной на понимании Церкви как собрания верующих. В этом случае эkkлезиология соответствует «харизматической социологии». Характерной чертой такой эkkлезиологии становится ее антиинституциональная направленность, которая отрицает непрерывное апостольское преемство в Церкви. Более того, прямое воздействие Святого Духа на устройство и жизнь Церкви вне ее христологического основания упраздняет власть Христа в Церкви и ее осуществление через апостолов и их преемников, что происходит в протестантских общинах.

Между тем центральное место епископа в структуре Церкви объясняется не только его апостольским преемством, но и тем, что он является образом присутствия Христа в Евхаристии. Апостольское преемство не относится к законной передаче прав и власти, а Христос, как единый Архиерей и Глава Церкви, не становится отсутствующим в Церкви. Через таинство Священства в его евхаристическом и эсхатологическом основании осуществляется не наследственное преемство, а передача особой харизмы от Самого Христа, Который присутствует в Церкви посредством Святого Духа «до скончания времен». Эkkлезиологическое значение таинства Священства связано с евхаристическим опытом Церкви, являясь особым служением для созидания единого Тела Христова.

В вопросе о взаимосвязи харизмы и священства в Церкви православная эkkлезиология оказалась среди двух противоположных взглядов протестантской и католической эkkлезиологии. Как отмечает Людовикос, помимо евхаристической эkkлезиологии, длительное «вавилонское пленение» православной эkkлезиологии, чередуясь с римокатолической системой институтов и протестантским

институциональным релятивизмом, затрудняет всякую отличительную православную экклезиологию и даже каждое слово об экклезиологии древней Церкви<sup>124</sup>. В православной традиции устройство Церкви определяется как иерархическое или епископальное, которое дистанцируется от теократического централизованного устройства Римско-католической Церкви и индивидуалистического пресвитерианства протестантов. Для православного понимания устройства и организации жизни Церкви основополагающее значение имеют таинства Священства и Евхаристии, через которые выражается христоцентрическая онтология Церкви, определяющая ее внешнее устройство и деятельность в реализации миссии Церкви в истории.

---

<sup>124</sup> Λουδοβίκος Ν. Χριστιανική ζωή και θεσμική Εκκλησία... S. 195.



### ГЛАВА 3. Вопрос о происхождении и природе церковной власти в русском богословии XIX–XX вв. и соборная система Церкви

Традиционный подход к вопросу о форме и содержании церковной власти впервые был переосмыслен на Западе<sup>125</sup>. Первоначальные изменения были связаны главным образом с теорией о первенстве Римского епископа и его власти в Церкви, а также с ее отрицанием в эпоху Реформации. Богословские идеи протестантизма по отношению к принципу власти в Церкви получили свое развитие в научной критике исторических структур Церкви. Основываясь на исторических свидетельствах, протестантская богословская наука в XIX в. поставила под сомнение непрерывное апостольское преемство епископов, церковная власть которых рассматривалась как результат позднейшего исторического развития и, как следствие, являлась лишь внешней и практической функцией в устройстве Церкви.

Православное богословие длительное время следовало в русле схоластического богословия для выражения основных понятий учения о Церкви, отрицая при этом учение о главенстве Римского епископа. Основными аргументами против протестантской позиции были те же доводы схоластического богословия. В целом, согласно православным представлениям, Сам Христос, как Глава Церкви, возглавляет церковную иерархию, сообщая Свою власть апостолам (Мф. 18:18; Лк. 10:16; 1 Фес. 4:8). Однако новая протестантская историческая критика устройства древней Церкви заставляет снова вернуться к вопросу о понимании церковной власти.

Вопросы о церковной власти и устройстве Церкви в первые века христианства, поставленные в протестантском богословии и наиболее

---

<sup>125</sup> Данная глава основана на публикации статьи: *Кулага В., свящ.* Проблема происхождения и природы церковной власти в русской богословской науке XIX–XX вв. и соборная система Церкви // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2021. № 4. С. 26–50.

радикальным образом выраженные в трудах Гарнака, стали предметом обсуждения в отечественной церковно-исторической науке. Критический анализ идей протестантских исследователей в данном вопросе нашел отражение в работах А. Лебедева, Н. Заозерского, В. Мыщина. Отмечая важность епископского служения в Церкви и его преемственность в развитии церковного устройства в древней Церкви, они исследуют произошедшие изменения в ее жизни, что имеет принципиальное значение для понимания формы и содержания церковной власти.

Интерес к вопросу о происхождении и сущности церковной власти в отечественном богословии был вызван протестантскими исследованиями темы понимания церковной власти в древней Церкви, которые пытались показать отсутствие преемственности епископа по отношению к апостольскому служению и ее более позднее происхождение, вызванное историческим развитием церковного устройства. Основные теории по данному вопросу были представлены А. Гарнаком и Р. Зомом.

Теория Гарнака заключалась в его собственной трактовке апостольских посланий и христианских источников послеапостольского периода относительно иерархического устройства Церкви. Центральным положением его теории является разделение харизмы и служения в ранней Церкви, подтверждением чему является историческая критика, согласно которой церковная иерархия воспринимается как продукт исторического развития устройства Церкви. В этом же направлении работал и Зом, который подчеркивал правовой характер иерархического устройства Церкви как чужеродное вмешательство в первоначальное церковное устройство и его искажение.

Решение вопроса о происхождении и природе церковной власти предполагает разграничение понятий священной (иерархической) и правительственной (административной) власти с учетом основополагающего значения соборной системы Церкви для понимания первенства и административной власти в Церкви.

### 3.1. Вопрос о происхождении церковной иерархии в отечественном богословии XIX – начала XX века

Вопрос о понимании и происхождении церковной власти в отечественном богословии рассматривал Н. Заозерский, который свидетельствовал об отсутствии к нему внимания со стороны нашего академического богословия<sup>126</sup>. В исследовании «О церковной власти» он не ставит задачу апологии «православной иерархии», а пытается дать объективно-научное объяснение существующих форм «обнаружения и выражения церковной власти». Являясь предметом рассмотрения канонического права, она только недавно стала исследоваться в отечественной науке церковного права<sup>127</sup>. По признанию Заозерского, западной традиции канонического права по вопросу о понимании церковной власти среди отечественных представителей следовали Н. Соколов и Н. Суворов<sup>128</sup>.

Рассматривая труд Зомма «Церковный строй в первые века христианства», Заозерский обращает внимание на проблему устройства первенствующей Церкви, выраженную в признанном Зоммом разделении харизматических (апостолы, пророки и учителя) и иерархических служений в Церкви (епископы, пресвитеры и диаконы), которые возникли позже, главным образом, для совершения Евхаристии<sup>129</sup>. Акт избрания и рукоположения Зомм наделял только духовной силой. Он также опровергал концепцию Гарнака, по которой харизматические служения, апостолы, пророки и учителя избраны Богом для всего христианского

---

<sup>126</sup> Заозерский Н. О священной и правительственной власти и о формах устройства Православной Церкви. М., 1891. С. 2.

<sup>127</sup> Заозерский Н. О церковной власти (основоположения, характер и способы применения церковной власти в различных формах устройства Церкви по учению православно-канонического права). Сергиев Посад, 1894. С. IV.

<sup>128</sup> См. Заозерский Н. Немецкий дух в русской науке церковного права // Православное Обозрение. 1389. Сентябрь. С. VI; Остроумов М. Введение в православное церковное право. Харьков, 1893. С. 96–131.

<sup>129</sup> Заозерский Н. О сущности церковного права (Против воззрений Рудольфа Зомма) / Зомм Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. С. 227–228.

мира, а иерархические служения – общиной только для нее самой<sup>130</sup>. Отмечая важность акта рукоположения, Зом ставит в зависимость от общины осуществление полномочий избранного. По оценке Заозерского, у Зома неточным является значение церковной иерархии и организации в апостольское время, содержание и сущность ее служения, а также способ ее возникновения; неверно установлено и отношение ее к особой иерархии апостолов и пророков. Апостолы и пророки не устраняют епископов, диаконов и пресвитеров, а совместно с ними действуют. При этом епископы и диаконы рукополагаются не общинами, не имеющими апостолов и пророков, а именно этими последними при деятельном участии общин. Таким образом, апостолы выступают не только благовестниками и учителями, но и организаторами общин при содействии пророков или без них, однако всегда с живым участием общин. Пресвитеры, епископы и диаконы выступают пастырями, всегда пребывающими на местах их поставления. В те времена ни поставленная иерархия, ни сами общины не предпринимают ни инициативы, ни самой организаторской деятельности. Это значение в организации церковной жизни апостолов и пророков описывает книга Деяний: «назданы бывше на основании апостолов и пророков» (Еф. 2:20). В этом смысле они есть непосредственно «Божии избранники и учредители», тогда как поставленные и руководимые первыми на служение пребывают в служении поместной церкви. Обе группы Зом характеризует как должностные лица, тогда как Заозерский подчеркивает, что звания апостолов и пророков непосредственно вызваны к деятельности Божественной волей и промыслом, а иерархия установлена, по воле Христа, апостолами с возложением на нее обязанностей служения Церкви, в котором она снабжена силой свыше или различными дарами<sup>131</sup>.

Как и Гарнак, Зом заметно ограничивает служение епископов, его трудность и разносторонность, отмеченную в посланиях св. апостола Павла. По мнению

---

<sup>130</sup> Там же. С. 233–234.

<sup>131</sup> Там же. С. 236–237.

Заозерского, отрицая применение права в Церкви, Зом делает власть в Церкви бесправной<sup>132</sup>. Со времен Реформации присутствие иерархии в Церкви подвергалось критике, поскольку утверждалось образование церковной иерархии самой по себе и само существование священства противоречило учению о всеобщем священстве. Согласно теории образования церковной иерархии, проникновение права в Церковь связано с исчезновением странствующей харизматической миссии, предоставившим место для общинных властей<sup>133</sup>. Результатом процесса проникновения права в Церковь являлась не община, а форма епископской Церкви, вначале еще сильно проникнутая примесью корпоративного элемента. В этом смысле внедрение правового начала в жизнь Церкви объясняется историческими причинами и практической необходимостью<sup>134</sup>. Вследствие этого эволюция церковной иерархии в древней Церкви начинается с господства странствующей харизматической миссии и заканчивается монархическим епископатом.

По убеждению Заозерского, о происхождении иерархии в источниках нет точных указаний, при этом позиция Зомы в вопросе о церковной иерархии противоречит историческим источникам<sup>135</sup>. В первоначальной Церкви не было анархии, а св. апостол Павел говорит о необходимости соблюдения порядка в Церкви. Пастырство и иерархия согласуются между собой, поскольку в них есть элемент власти<sup>136</sup>. Зом выдает служение харизматических апостолов и пророков за идеальный исторический момент в жизни Церкви, который потом и заменяется господством права и иерархии<sup>137</sup>. В этой связи Заозерский вопрошает, что если «корни тех общинных властей, которые возникли после исчезновения странствующей харизматической миссии», восходят к апостольским временам, то

---

<sup>132</sup> Там же. С. 252–253.

<sup>133</sup> Там же. С. 271–272.

<sup>134</sup> Там же. С. 273.

<sup>135</sup> Там же. С. 275.

<sup>136</sup> Там же. С. 284.

<sup>137</sup> Там же. С. 276. См. *Мышцын В.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 17.

почему не признать, что эти корни насаждены апостолами? Отрицательный ответ необходим для защиты цельности теории постепенного развития иерархии не из сущности христианства, а из условий и обстоятельств времени<sup>138</sup>. Заозерский обращается к свидетельству Священного Писания и учению Церкви для раскрытия смысла и значения иерархического принципа в церковной организации. Соответствие этого принципа природе Церкви он находит в свидетельстве святого апостола Петра (1 Петр. 5:1–4)<sup>139</sup>. Важность этого принципа для Церкви подчеркивает акт рукоположения, который совершался в апостольские времена. Согласно историческим источникам, таким актом поставлялись епископы, пресвитеры и диаконы<sup>140</sup>.

В своей критике Заозерский указывает на логическое заблуждение, которое лежит в основе теории различия в ранней Церкви харизматического устройства и «правовой иерархии», не имеющей богоучрежденности и апостольского происхождения. Однако Заозерский сохраняет разделение понятий харизма (дар) и служение (должность), объясняя особое положение харизматиков в древней Церкви и отсутствие у них рукоположения. Как и Гарнак, он отмечает, что «дарования», а не должности или служения, подаются согласно Писанию непосредственно крещением и возложением рук апостольских (позднее миропомазанием), как и другие дарования, например, исцелений, различения духов и т.п., так что «из уверовавших в Бога через Христа нет человека, который не получил бы дарования духовного». Благодаря полученному дару каждый верующий становится членом Церкви. В противовес этому церковные служения являются должностями, которые обязывают исполнять порученное и нести за него ответственность перед Церковью. Для Заозерского в этом состоит смысл акта

---

<sup>138</sup> Там же. С. 278. Эту теорию постепенного развития на основании анализа источников проводит В. Мышцин. См. *Мышцин В. Устройство христианской Церкви в первые два века*. С. 274.

<sup>139</sup> Там же. С. 278–279.

<sup>140</sup> Там же. С. 289.

рукоположения, в котором для этого служения испрашивается особая благодать Святого Духа<sup>141</sup>.

В данном утверждении Заозерский, критикуя Зома, становится на позицию Гарнака, предполагающую дихотомию в церковном устройстве апостольского времени, в которой проводится различие странствующих харизматиков без священной власти (апостолы, пророки, евангелисты, учителя) и более низшей нехаризматической группы постоянного священства в каждой поместной церкви (епископы-пресвитеры и диаконы). В этом смысле Заозерский следует за теорией Гарнака, использовавшего учение св. апостола Павла о верующих, принимающих в Крещении духовные дары. Эта теория Гарнака о разделении в церковном устройстве противоречит учению св. апостола Павла о множестве даров Святого Духа (1 Кор. 12:1–31). Дихотомия харизмы и священства разрушает церковное учение и исторические свидетельства о непрерывном апостольском преемстве власти епископов в Церкви. Эта теория не учитывает важнейшие элементы устройства ранней Церкви. О соединении власти Христа с «харизмой истины» (*charisma veritatis*) свидетельствует св. Иринеи Лионский, связывая ее как с апостольским преемством, так и с каноничностью рукоположения в епископское достоинство, если пребудут в нем верными в учении апостолов (Против ересей IV, 29,4). Это неразрывное сочетание харизмы и священства четко выражает единое соработничество Сына и Святого Духа во всем таинстве божественного домостроительства во Христе, поэтому невозможно разделение даров Святого Духа от личности и дела Христа, как и дела Христа в Земной жизни от содействия Святого Духа.

Основанием для отвержения теории Гарнака является принципиальный для Православной Церкви вопрос о дарах Христа, предоставленных Церкви. Дарами Христа в Его земной Церкви являются неразрывное продолжение Его власти в апостолах и их преемниках, а также ниспослание им Святого Духа в день

---

<sup>141</sup> Там же. С. 290.

Пятидесятницы для верного совершения и утверждения их миссии в созидании и деятельности церковного Тела Христова с центром в таинстве Евхаристии. Как следствие, Святой Дух есть не преемник, а гарант подлинного продолжения действенной власти Христа в апостолах и их преемниках. Он содействует Церкви как продолжению Тела Христова в истории, что совершается видимым образом в таинстве Евхаристии.

Признавая разделение харизмы и служения (священства), Заозерский пытается подтвердить богоучрежденность и апостольское происхождение «правовой иерархии» на основании различия понятий «дарования» (харизма) и «должности» (правительственная власть)<sup>142</sup>. По его мысли, иерархия в Церкви «представляет всегдашнее необходимое учреждение», поскольку сами харизматики получили свою иерархическую власть через акт рукоположения от двенадцати апостолов, избранных непосредственно Господом и получивших от Него всю полноту власти церковной. Кроме того, харизматики действовали параллельно с иерархами в век апостольский, а также и в позднейшие времена. Таким образом, Заозерский признает необходимость для Церкви иерархической власти, которую Христос получил от Отца и дал ее апостолам и их преемникам. Церковь сохраняет это преемство иерархического принципа до наших дней. Он также не находит никаких исторических оснований опровергать эту непрерывную цепь преемственности<sup>143</sup>.

Согласно Заозерскому, акт церковной хиротонии содержит в себе юридический элемент в моменте избрания всей местной церковью и сообщает самой должности, в которую избранный возводится, юридический характер, т. е., с одной стороны, облакает правом ее носителя, с другой – порождает обязанность уважать это право со стороны избравших. Но вместе с тем этот же акт хиротонии делает ответственным должностное лицо не только перед Богом, но и

---

<sup>142</sup> Там же.

<sup>143</sup> Там же. С. 291.



Церковью<sup>144</sup>. Теория «монархического епископата», выставляемая новейшей теорией происхождения иерархии как завершение последней, есть неудачное обобщение частных исторических явлений. Таким образом, иерархический принцип в организации ранней Церкви непосредственно проистекает из сущности, или природы Церкви. Без него нет Церкви<sup>145</sup>. Заозерский не разделяет убеждение Зомы о форме епископской власти как результате проникновения права в Церковь<sup>146</sup>. Он ставит под сомнение возможность сохранения цельности теории постепенного развития иерархии не из сущности «духовного христианства», а из условий и обстоятельств времени<sup>147</sup>.

Для протестантских исследователей историческая проблема в эволюции церковного устройства заключается в переходе к «монархическому епископату». Переломная ситуация в изменении отношения к епископам наблюдается уже в Дидахе. Об этом переходе свидетельствуют послания св. Игнатия Антиохийского. Как подчеркивает Лебедев, уважение к служению епископов в древней Церкви объяснялось тем, что они продолжали исполнять служение пророков и учителей той эпохи, принимая на себя их миссию, а сам институт странствующих пророков и учителей выходил из жизни Церкви<sup>148</sup>. В свою очередь Мышцин замечает, что «даже в тех общинах, где предстоятельство развивалось из добровольного служения первенцев веры, оно было обязано своим происхождением и апостольской санкцией»<sup>149</sup>. В целом, пастыри, по терминологии св. апостола Павла, являлись продолжателями дела апостолов, а разница всех служений не определялась по причине их харизматического или нехаризматического начала<sup>150</sup>. Апостольское установление епископства подчеркивал и св. Климент Римский. В

---

<sup>144</sup> Там же. С. 291–292.

<sup>145</sup> Там же. С. 294–295.

<sup>146</sup> Там же. С. 272.

<sup>147</sup> Там же. С. 277.

<sup>148</sup> *Лебедев А.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. С. 43–44.

<sup>149</sup> *Мышцин В.* Устройство христианской Церкви в первые два века. С. 151.

<sup>150</sup> Там же. С. 156–157.

его историческом свидетельстве Мышцин находит подтверждение тому, что авторитет церковной власти основан на священническом характере предстоятельства и апостольского установления непрерывного епископства. Однако присутствие самой теории апостольского преемства епископов у св. Климента Римского он отмечает только отчасти, поскольку она получила развитие позднее. Согласно Мышцину, теорию о епископах как преемниках апостолов, «унаследовавших в полной мере их полномочия», следует признать «неточной и даже неверной». Тот факт, что апостолы установили епископство и поставляли епископов, не говорит еще об апостольском преемстве епископов. Исследователь подтверждает только наличие первых признаков этой теории у св. Климента Римского, но сама она у него отсутствует<sup>151</sup>.

Анализируя Дидахе, Мышцин находит преемственность в служении епископов, продолжающих служение апостолов и пророков, главным образом в учении и совершении Евхаристии, однако обнаруживает значительное различие между ними, которое заключалось в определенных постоянных полномочиях епископов в общине<sup>152</sup>. По его трактовке, центральная идея посланий св. Игнатия Антиохийского о повиновении епископу возникла не в результате рассмотрения правового положения епископа и прав общины, а по богословской причине, которая имеет не правовую и каноническую природу, а относится к догматической стороне. Другими словами, цель автора не в том, чтобы «представить нормальную систему правовых отношений клира и общины, а в том, чтобы привлечением верующих к участию в Евхаристии и, следовательно, к единению с епископом обезопасить их от влияния докетизма». Это лишь одно из практических средств в следовании к православной вере, поэтому для Мышцина нет никаких оснований придавать идеям святого Игнатия полную церковно-юридическую силу<sup>153</sup>. Впрочем, в этой цепочке рассуждений он верно

---

<sup>151</sup> Там же. С. 205–207.

<sup>152</sup> Там же. С. 283.

<sup>153</sup> Там же. С. 312–313.

подчеркивает связь служения епископа и Евхаристии. В целом, Мышцин воспринимает и развивает идеи Гарнака относительно апостольского преемства в древней Церкви, а также «окончательного падения свободных служений и параллельного с этим возвышения авторитета епископа»<sup>154</sup>, случившегося во второй половине II в.

Вопрос о значении перехода от апостолов, пророков и учителей к епископам и развитию их авторитета в Церкви рассматривает Лебедев. Следуя идеям Гарнака, он не относит к «классу иерархов» «харизматических учителей» (апостолов, пророков и учителей) несмотря на их «священный характер»<sup>155</sup>. И вообще, служение мирян в древней Церкви исследователь отождествляет со служением церковной иерархии, поддерживая в этом протестантскую тенденцию противопоставлять церковную иерархию и мирян, которые со временем уступили свои права церковному клиру<sup>156</sup>. Подобно Гарнаку, Лебедев отмечает возвышение всей иерархии к концу II в. После прекращения периода харизматических учителей во главе церковного управления становится епископ, однако он не уточняет, в чем именно заключалась его власть и церковное управление<sup>157</sup>.

Рассуждая о происхождении первохристианской иерархии, Лебедев ставит под сомнение классическое определение, согласно которому «христианская иерархия в Церкви ведет свое начало от Самого Иисуса Христа и от сошествия на апостолов Святого Духа и с тех пор непрерывно продолжается через преемственное рукоположение в таинстве Священства». Признавая, что все в Церкви совершается Христом и Святым Духом, он отрицает организацию иерархии в день Пятидесятницы и усматривает иное историческое ее начало. Как и Гарнак, Лебедев отвергает в харизматическом служении апостолов, пророков и учителей (Еф. 4:11–12) наличие иерархической власти, «преемственного

---

<sup>154</sup> Там же. С. 343.

<sup>155</sup> *Лебедев А.* Духовенство древней Вселенской Церкви... С. 120.

<sup>156</sup> Там же. С. 101–125.

<sup>157</sup> Там же. С. 146.

рукоположения», говоря об их свободном служении. Епископ, в свою очередь, являлся постоянным административным лицом в общине, совершающим Евхаристию. Со временем авторитет епископов постепенно вырос, и тогда они получили «наследство» апостолов и пророков, которым «воспользовались» как наиболее «видные представители общины»<sup>158</sup>.

### **3.2. Вопрос о различии священной и правительственной власти в Церкви**

В установлении понятия о церковной власти Заозерский, как и в целом его современники, исходит из учения Фомы Аквинского о священных и правительственных полномочиях (*potestas ordinis* и *potestas jurisdictionis*). Согласно этому учению, «лицо (или учреждение), облеченное церковной властью, носит в себе полномочия или того и другого рода, или только первого, или – реже – только второго рода». Так, священные полномочия более определенно обозначаются как право (или власть) учения, богослужения и пастырства, сообщаемые в акте рукоположения. От них отличаются правительственные полномочия, сообщаемые через простое поручение, некоторые из которых уже содержатся в священных полномочиях, получаемых посредством акта рукоположения<sup>159</sup>.

Не отрицая самого принципа власти, Заозерский подчеркивает разные основания для понимания церковной и светской власти, а также различные принципы их применения. В отношении полномочий властных органов Церкви он отмечает их разнообразие и изменение в разные времена<sup>160</sup>. Учение о церковной власти в русской академической традиции встречалось только со стороны догматического богословия, подразумевая «богодарованную Церкву священную

---

<sup>158</sup> Лебедев А. По вопросу о происхождении первохристианской иерархии // Богословский вестник. 1907. Т. 1. № 3. С. 463–464.

<sup>159</sup> Заозерский Н. О церковной власти. С. VIII.

<sup>160</sup> Там же. С. 4–5.

власть»<sup>161</sup>. Епископов, пресвитеров и диаконов рукополагали сами апостолы, в зависимости от потребностей данной общины, и они управляли ею в отсутствие апостола, но, однако, под его верховным надзором. Апостолы посещали по временам эти общины, исправляли замеченные недостатки и довершали оставленное до времени «не оконченным» (1 Тим). Заозерский подчеркивает важную роль в общинах заместителей апостолов, наделенных от них полномочиями, таких как Тимофей, Тит, Климент, Крискент, Лука и Марк, о которых упоминает апостол Павел<sup>162</sup>.

Отсутствие упоминания в Новом Завете об установлении епископского чина, как и пресвитерского, служит основанием для предположения о позднейшем его появлении в послеапостольские времена. По этой версии, епископский чин возник в результате преобразования из пресвитерского чина, в котором центральное место занимал председатель пресвитериума. Для Заозерского этот подход в толковании происхождения епископского звания противоречит общему церковному преданию и ходу развития церковного устройства, изображенному в самом Священном Писании. По этой же логике необходимо рассматривать и свидетельство св. Иринея Лионского, по которому апостолы поручили епископам Церковь (Против ересей, III, 3). В этом же ряду находится пример епископства святых апостолов Иакова, Тимофея и Тита, св. Поликарпа Смирнского, посланий св. Игнатия Антиохийского. Происхождение епископского служения является третьим и завершающим моментом в образовании церковной иерархии апостольского века<sup>163</sup>. Это устройство Церкви, фрагментарно описанное в Священном Писании, в достаточной степени изображается древним памятником и источником канонического права – «уставами святых апостолов»<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> Там же. С. 16.

<sup>162</sup> Там же. С. 64.

<sup>163</sup> Там же. С. 66–68.

<sup>164</sup> Там же. С. 72.

Процесс преодоления протестантской тенденции отрицания непрерывного апостольского преемства и богоустановленности церковной иерархии, не рассматриваемого как плод исторического развития церковного устройства, подразумевает различие понятий священной и правительственной власти. Это различие двух властей позволяет прояснить природу и значение каждой из них, избегая ошибочных обобщений и подмены понятий. Такое разделение церковной власти является базовым положением в каноническом праве. Говоря о церковной иерархии, протоиерей Владислав Цыпин обозначил это различие, отождествляя ее с тремя степенями священства и выделяя степени правительственной иерархии<sup>165</sup>.

Ввиду более позднего вхождения в церковный обиход понятия «иерархии», его применение вызывает трудности для определения внутреннего содержания в каждом конкретном случае. В зависимости от контекста оно имеет разное значение. В отношении священной иерархии члены церковного тела разделяются на клириков и мирян. В этом случае иерархическая власть подразумевает таинство Священства и ее три степени. Как богоустановленное таинство, оно является реализацией в Церкви власти Христа, которую получили апостолы. Через непрерывное апостольское преемство эта власть переходит к епископам через акт рукоположения. Все епископы получают одну и ту же власть и являются равными между собой. Священная власть церковной иерархии необходима для созидания и удостоверения подлинного церковного тела, главным образом через совершение таинств, сохранения единства в подлинной апостольской вере и канонического порядка<sup>166</sup>.

От священной власти церковной иерархии, происходящей из таинства Священства, отличается правительственная (административная) власть церковной иерархии, которая имеет свое историческое развитие и сопряжена с решением

---

<sup>165</sup> Цыпин В., *прот.* Иерархия / Православная энциклопедия. Т. XXI. М., 2009. С. 247–250.

<sup>166</sup> Φειδάς Β. Η θέσις του πρώτου των επισκόπων εις την κοινωνίαν των τοπικών Εκκλησιών // Eglise local et Eglise Universelle. Les études théologiques de Chambésy. Т. 1. Chambésy-Genève: Editions du centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1981. S. 151.

вопросов по сохранению церковного единства в вере и поддержании канонического порядка. Появлению этой власти способствовал рост церковного авторитета некоторых кафедр в крупных политических центрах, влияние которых распространялось далеко за их пределами. Вместе с этим возвышением некоторых поместных церквей происходила и активизация соборной системы Церкви, которая использовала этот аспект в развитии церковной жизни в рамках института церковных соборов. В этом смысле первенство епископа необходимо рассматривать в контексте взаимодействия епископата в соборной системе Церкви, о чем свидетельствуют особые титулы епископов: архиепископ, митрополит, патриарх. Таким образом, церковное первенство и правительственная (административная) власть являются важнейшими функциями для практической реализации церковных структур, необходимых для решения задач по сохранению церковного единства в апостольской вере и канонического порядка.

### **3.3. Первенство и священная власть в Церкви**

При рассмотрении вопроса о понимании церковной власти часто сталкиваются с проблемой первенства в Церкви<sup>167</sup>. Первенство обычно воспринимается как необходимый элемент церковной власти. По этой причине важно отметить различие между этими понятиями и их ролью в устройстве и жизни Церкви.

Духовная власть в Церкви является не просто элементом ее внешней структуры и практическим приложением к церковной жизни, а есть выражение ее подлинной природы в устройении каждой поместной церкви. Она является ее основанием, поскольку в ней проявляется власть Христа в Церкви, переданная апостолам и их преемникам. Как дар Церкви, эта власть формирует церковные

---

<sup>167</sup> Суворов В., *прот.* Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. Докторская диссертация. М., 2018.

структуры и является гарантом подлинного выражения ее природы в устройстве и исторической миссии Церкви. Другими словами, она есть осуществление власти Христа в каждой поместной церкви, носителем и выразителем которой является епископ как «образ» Христа. Каждый епископ в рамках своей юрисдикции обладает всей полнотой одной и той же духовной власти, потому все епископы равны между собой. Благодаря апостольскому преемству каждый епископ получает ее через акт рукоположения в таинстве Священства. В этом смысле сутью духовной власти епископа является его служение, на котором основано единство поместной церкви и подлинная реализация Церкви в евхаристическом собрании церковной общины. В данном контексте понятие первенства в Церкви не имеет онтологического значения, имеющего основание в природе Церкви. В церковной истории первенство появляется именно как средство для реализации правительственной (административной) власти.

Теория примата Римской Церкви на Западе и его последующее оправдание в католическом богословии заключается в отождествлении священной власти епископа и первенства в лице епископа Рима, который, по сути, становится единственным и исключительным епископом для всей Церкви. В XX в. интерпретация примата на Западе в новом богословии также основана на онтологическом понимании первенства в Церкви. Определенное развитие данная тема получает и в рамках евхаристической экклезиологии, которая стремится найти иное основание для понимания первенства в Церкви. Среди ее представителей по вопросу первенства высказывались протопресвитер Николай Афанасьев и митрополит Иоанн (Зизиулас). Первоначально Афанасьев отождествил Вселенскую Церковь с иерархическими структурами, противопоставляя ей христианские общины, существенным признаком которых является Евхаристия<sup>168</sup>. В дальнейшем Зизиулас применил евхаристическую

---

<sup>168</sup> См. Кулага В., *свящ.* Кафоличность Церкви и соборный институт Церкви в богословии протопресвитера Николая Афанасьева // Труды Минской духовной академии. 2020. № 17. С.



экклезиологию к обоснованию первенства в Церкви на всех ее уровнях. Первенство епископа, по его мнению, реализуется на основании его роли как председателя евхаристического собрания. Для обоснования первенства на всех уровнях церковной жизни он применяет триадологию, отождествляя иерархию, как она присутствует в триадологии, экклезиологии и внешних структурах Церкви. Для обоснования церковного первенства Зизиулас также обращается к христологии. Он считает, что первенство происходит из природы Церкви и является необходимостью для ее устройства и жизни<sup>169</sup>.

Связь священной власти с первенством возводит его на вершину предполагаемой иерархической структуры Церкви. Допуская в этом случае, что иерархия составляет природу Церкви, ее онтологическое основание, необходимо принять, что первенство, как апогей церковной иерархии, принадлежит природе Церкви. Во избежание этого церковную иерархию следует отождествлять с носителями священной власти, а не с первенством, которое искажает понимание иерархического устройства Церкви и придает первенству онтологическое основание в церковном устройстве. Рассматривая первенство как онтологическую категорию в устройстве Церкви, необходимо определить его выражение на всех ее уровнях. Этот вопрос поднимался, прежде всего, в полемике с Католической Церковью по поводу примата Римского епископа, который является божественным институтом, тогда как Православная Церковь первенство в Церкви связывала исключительно с Личностью Христа как Главы Церкви. В дальнейшем развитии данной темы необходимо учитывать и то обстоятельство, что это свидетельство Священного Писания о первенстве Христа в Его Церкви, как и утверждение о первенстве епископов в их общинах, должно найти согласие и с

---

89–129; *Афанасьев Н., протопресв.* Две идеи вселенской Церкви // *Путь*. 1934. № 45. С. 16–29; *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-PRESS, 1971.

<sup>169</sup> См. *Zizioulas J.* The one and the many: studies on God, man, the Church, and the world today / Ed. by Fr. Gregory Edwards. Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010; *Zizioulas J.* Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe / G. Papatomas, H. Destivelle. L'Église et ses institutions. Métropolitain Jean (Zizioulas) de Pergame. Paris: Cerf, 2011.

кенотической миссией Христа, Который не пришел, чтобы послужили Ему, а чтобы послужить (Мф. 20:28).

Утверждение, что Церковь иерархична по своей природе, является общим для Запада и Востока. Так, на Востоке идея об иерархии была заимствована из неоплатонической философии, что нашло отражение в *Corpus Areopagiticum*. По этой концепции, церковная иерархия соединяется с небесной. Действительно, само понятие «иерархия» использовалось в богословии начиная только с V в. в Александрии. Под влиянием Александрийской неоплатонической школы его использовали Дидим, а затем и Псевдо-Дионисий. Это слово он применял прежде всего для епископов, которые служили проводниками между людьми и Богом, «принося Иисуса Христа нашему видению» (О церковной иерархии, III, 3,14). В его текстах действительно присутствует онтологизация церковной иерархии, которая напрямую связывается с небесной.

Подобное происходит и с понятием первенства вопреки тому, что оно функционирует для нужд Церкви, а не наоборот. Исторический подход к развитию церковного устройства свидетельствует о первенстве не как об институте по божественному праву. Оно применяется Церковью для собственных нужд в процессе исторического развития как важнейшая функция соборной системы Церкви<sup>170</sup>. Понятие первенства в отношении административной власти епископа возникает по причине взаимодействия равных между собой епископов в церковном общении, необходимом для сохранения единства в вере и каноническом порядке. В случае перенесения власти епископа на региональный или вселенский уровень необходимо будет признать наличие особого архиерея, регионального или вселенского, имеющего определенную власть над другими епископами, как это нашло отражение в папизме. Однако такое представление будет чуждым для православной экклезиологии, которая относит первенство к административной власти епископов в рамках соборного института Церкви. В

---

<sup>170</sup> *Φειδάς Β. Η θέσις του πρώτου... S. 173.*

этом случае понятие «церковная иерархия» необходимо рассматривать как выражение священной власти епископа в Церкви, не подразумевающей первенства и взаимоотношения подчинения, тогда как применение административной власти при взаимодействии епископов обнаруживает служение первого епископа в рамках соборной системы Церкви. Это первенство создает соответствующую иерархию, связанную с совместным решением вопросов, касающихся сохранения единства в апостольской вере и каноническом порядке. В этом смысле оно не является онтологическим, существенным свойством природы Церкви, а имеет служебное значение, необходимое для соборной деятельности епископов Церкви в едином теле Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Если священная власть епископа в таинстве Священства относится к божественному праву и является существенной стороной церковного устройства, то первенство и иерархия церковного служения являются аспектами административной власти в Церкви, имеющими служебное значение как элементы соборной системы Церкви. Об этом свидетельствует каноническое утверждение соборной системы Церкви в митрополичьем институте административного управления Церкви в рамках митрополии, зафиксированной правилами Вселенского собора в Никеи и другими правилами, относящимися к ее функционированию в Церкви в IV в. Особые права первенствующих кафедр в истории Церкви предоставлялись таковым согласно соборному решению Церкви и определялись церковными нуждами и историческими условиями.

Благодаря активизации и развитию соборной системы Церкви первенство проходит определенную эволюцию, которая зафиксирована в церковных канонах и выражается посредством церковного диптиха. Другими словами, первенство не является сущностью духовной власти в Церкви, выражающей церковную власть согласно божественному праву, а есть важнейшая функция в соборной системе Церкви, обеспечивающая ее активизацию и деятельность в жизни Церкви.

### **3.4. Соборная система Церкви как реализация правительственной (административной) церковной власти**

Первенство, как церковный институт, присутствует и в жизни Православной Церкви в административном управлении. В этом смысле первенство епископа в Церкви имеет отношение к его правительственной (административной) власти, в основе которой лежит духовная власть, власть Христа в Церкви, полученная епископом через апостольское преемство в акте рукоположения. По этой причине вся административная власть в Церкви сосредоточена вокруг права рукоположения и суда епископов, осуществление которого активизирует соборный институт Церкви, берущий свое начало в акте рукоположения епископа вдовствующей кафедры соседними епископами<sup>171</sup>.

Важнейшим фактором для реализации церковного общения первоначально на региональном уровне было возвышение во II в. некоторых церковных кафедр наиболее значимых политических центров, а также активизация соборной системы Церкви на Поместных соборах II в., на что обращает внимание Лебедев<sup>172</sup>. Именно в этих исторических условиях в Церкви появляется первенство как важнейший элемент осуществления административной власти на региональном, а затем и на вселенском уровне. Церковная иерархия в этом смысле основывается не на божественном праве, а является практической функцией в системе церковного управления, которая исторически обусловлена и регулируется церковными канонами на принципах сохранения церковного единства и канонического порядка в рамках соборной системы Церкви.

В истории Церкви роль первенствующего епископа находит свое выражение в традиции «первенства чести», которая становится церковным

---

<sup>171</sup> См. *Phidas V. Droit Canon. Une perspective orthodoxe / coll. Analecta Chambesiana*, 1. Chambésy-Genève: Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1998. P. 112–119; *Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού*. Αθήνα, 2004.

<sup>172</sup> *Лебедев А. Духовенство древней Вселенской Церкви...* С. 158–164.

обычаем и начинает проявляться уже с II в. в соборном решении церковных вопросов. Эта традиция получает законодательное утверждение в правилах I Вселенского собора. В рамках митрополичьей системы первенство устанавливается как институциональный принцип в соборной функции епископов каждого региона (34 Апостольское правило). «Первенство чести» первого епископа, которое является первенством служения в общении поместных церквей провинции, находится в неразрывном единстве с епископами и выражается в рамках соборной системы. В дальнейшем этот принцип получает развитие в институте патриархатов по отношению к соборной системе Церкви<sup>173</sup>. Таким образом, служение первенства имеет эклезиологическое значение и реализуется в соборной функции Церкви.

Как подчеркивает Фидас, ошибочным является как отождествление соборного института с церковными структурами и существом Церкви, так и их противопоставление. В историческом процессе активизации института церковных соборов необходимо учитывать те динамические элементы, которые были задействованы внутри Церкви и в ее внешнем окружении. По сути, вопрос о начале соборов всецело обусловлен эклезиологическими и церковно-историческими предпосылками. Помимо этого он определяется общецерковными рамками, повлиявшими на рождение соборного института Церкви. Активизация соборной деятельности на практике воплотила сложившиеся предпосылки, которые из теоретических установок стали церковным актом. В этом соборном акте Церкви получила выражение ее природа и сущность<sup>174</sup>.

Непрерывное общение членов Церкви внутри церковного тела и осуществление их общения с ее Главой Христом является основанием соборной природы Церкви. Это общение реализуется главным образом в Евхаристии, которая является ядром церковного единства. Полнота опыта каждой поместной

---

<sup>173</sup> Φειδάς Β. Η θέσις του πρώτου... S. 155–161, 164–166, 172–174; См. Phidas V. Le Primat et la conciliarité de l'Église dans la tradition orthodoxe // *Episkepsis*. 2007. No 671. P. 36–45.

<sup>174</sup> Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων... S. 14, 202.

церкви открывает единство вселенского церковного тела. Присутствие Христа в полноте во всем церковном теле и в каждой ее части одновременно определяет соотношение в Церкви поместного и вселенского уровней. Эта идентичность опыта церковного тела по всему миру подтверждает подлинность апостольской традиции в каждой поместной церкви. Все таинство Церкви реализуется в евхаристическом собрании, а также проявляется в каждом церковном собрании. Другими словами, соборное сознание Церкви выражает в истории ее качества единства, святости, кафоличности и апостоличности, которые реализуются в каждом евхаристическом собрании и провозглашаются как общие признаки, необходимые для всех поместных евхаристических собраний Вселенской Церкви<sup>175</sup>.

Для осуществления соборной функции Церкви основополагающее значение имеет служение епископа<sup>176</sup>. Он является выражением исключительного авторитета и власти в Церкви, которая проявляется в христианской общине, но не над ней. Выражая видимым образом присутствие Христа в поместной церкви, епископ также является критерием включения в жизнь Церкви<sup>177</sup>. С момента кончины учеников Христа епископский преемник проходил через выборы кандидата народом и духовенством, затем хиротонию соседними епископами. Выборы нового епископа есть первое выражение соборности, формы собора, так как они подтверждают общение нового епископа с соседними церквями через совершение таинства Священства и Евхаристии. Епископское рукоположение является церковным актом соборного характера, через который не только воссоздается органическая целостность видимого тела поместной церкви, но и подтверждается единство в Евхаристии поместной церкви со всеми поместными

---

<sup>175</sup> *Phidas V. Droit Canon...* P. 149.

<sup>176</sup> Ζηζιούλας Ι. Ο Συνοδικός θεσμός. Ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα. Γενικά Συμπεράσματα // Θεολογία. 2009. Τ. 80 (2). S. 12–15.

<sup>177</sup> Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων... S. 29–34.

церквями по всему миру<sup>178</sup>. Этим актом удостоверялось православие нового епископа поместной церкви. Общение епископов при рукоположении стало соответствующим поводом для принятия общих решений по важным вопросам, впоследствии получив форму Поместных соборов. Будучи проявлением Церкви, соборная система становится обычаем авторитета и власти выше уровня поместных церквей, выражая их единство и общение<sup>179</sup>. В этом смысле собор необходимо рассматривать как средство общения и связи епископов для подтверждения или восстановления общения поместных церквей.

В основе целостности Церкви лежит органическое единство епископа с его поместной церковью, которое выражается через видимое единство епископов. На самом раннем этапе раскрывается этот первоначальный стержень единой системы, в котором соборная функция и церковное управление образуют неразрывную взаимосвязь. В истории Церкви на основании этой взаимосвязи соборное устройство принимает разные формы, применяясь во всех новых структурах административной организации в зависимости от исторических условий конкретной эпохи. Как неизменное начало церковного устройства, этот принцип зиждется на евангельском призыве «да будут все едино» (Ин. 17:21). Примером выражения этого принципа в жизни Церкви явился Апостольский собор (Деян. 15:6–21).

Активизация соборной функции Церкви происходила в географических рамках Римской империи и ее административного деления. В данном контексте необходимо иметь в виду, что первоначально в жизни Церкви отсутствовали четкие границы, а первые соборы назывались по имени административных центров. В это время для их созыва применялось начало соседства, а также для перемещения его участников принимались во внимание географические особенности, которые были отражены в административном делении империи. Примечательно, что сами поместные церкви назывались

<sup>178</sup> Phidas V. Droit Canon... P. 113–114.

<sup>179</sup> Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων... S. 136–138.

согласно административному делению империи (церкви Сирии, Азии, Понта, Македонии и др.). Таким образом, в середине II в. соборная система осуществлялась в рамках одного региона на основе общности поместных церквей<sup>180</sup>.

Все священные каноны административного права Церкви имеют общее основание и базируются на акте рукоположения епископа, которое выражает административное право Церкви в конкретном пространстве и времени и обнаруживает тем самым соборную природу Церкви. Проявление соборности через соборы поместных церквей стало ответом на встречаемые трудности в истории Церкви. Рукоположение нового епископа использовалось для такого собрания как модель Поместных соборов. Регламентация соборной системы Церкви в административном праве берет свое начало с учреждения на I Вселенском соборе первой системы административного управления для упорядочивания организации поместных церквей. До 325 г. все поместные церкви были автономными. Для решения проблем смешения и неясности в церковном устройстве происходит введение административной системы, которая адаптируется к реальным условиям общественной жизни, следуя принципу территориальности империи, провинциальной системе. Эта система разграничивала по тому же способу территориальность каждой поместной церкви в каждой провинции и учреждала таким образом соборную деятельность (правила 4, 5, 6 и 7). Производя глубокую реформу структуры поместной церкви, I Вселенский собор создал региональное управление на базе провинции. Как отмечает Фидас, следование митрополичьей системе в соответствии с административным делением провинций Римской империи не упраздняло сложившуюся до IV в. традицию Церкви, поскольку новый собор провинции заменял действовавший ранее в форме обычая Поместный собор. Этот непрерывный обычай Церкви первых веков с того времени обретает внешние

---

<sup>180</sup> Ibid. S. 204–205.



канонические структуры, выражая и сохраняя основу церковного единства. В рамках изменений митрополичьей системы основанием административной власти является рукоположение епископа в пределах митрополии<sup>181</sup>.

Связанное с учреждением митрополичьей системы, 34 Апостольское правило указывает на ее цель, отмечая, что «епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения: творить же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец, Сын и Святой Дух»<sup>182</sup>. Об этом говорит также 9 правило Антиохийского собора (341), по которому «в каждой области епископам должно ведати епископа, в митрополии начальствующего... посему рассуждено, чтобы он и честью преимуществовал, и чтобы прочие епископы ничего особенно важного не делали без него по древле принятому от отцов наших правилу, кроме того токмо, что относится к епархии, принадлежащей каждому из них, и до селений, состоящих в ее пределах. Ибо каждый епископ имеет власть в своей епархии, и да управляет ею с приличествующею каждому осмотрительностью, и да имеет попечение о всей стране, состоящей в зависимости от его града, и да поставляет пресвитеров и диаконов, и да разбирает все дела с рассуждением»<sup>183</sup>.

Таким образом, учреждение митрополичьей системы и ее административного управления в структуре и организации церковной жизни было связано с необходимостью точнее определить единство поместных церквей вокруг некоторых центров. Поскольку единство Церкви является критерием для всех административных преобразований, данные изменения были направлены на сохранение церковного единства в пределах каждой провинции.

---

<sup>181</sup> *Phidas V. Droit Canon...* P. 114–115.

<sup>182</sup> *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 1. СПб., 1911. С. 98.

<sup>183</sup> *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 2. СПб., 1912. С. 69–70.

Административное единство в рамках провинции обеспечивали митрополит и собор провинции. Этот собор епископов провинции проходил под председательством митрополита, административного главы митрополии, который созывал собор, председательствовал на нем и исполнял его решения. Обладая полной автономией и всей полнотой церковной власти в применении права рукоположения и суда епископов провинции, этот собор решал все возникающие церковные проблемы в рамках данной провинции. Законность принятых решений подтверждало обязательное присутствие митрополита на соборе. В рамках административного устройства митрополичьей системы первенство митрополита было неразрывно связано с соборной системой и единством Церкви<sup>184</sup>.

Дальнейшее развитие административного управления в Церкви происходило на основании принятой в церковном устройстве митрополичьей системы. Возникающие в церковной жизни практические вопросы создавали условия для развития соборной системы Церкви. Вопросы церковного суда и права апелляции во второй инстанции в практике функционирования митрополичьего устройства Церкви стали поводом для их рассмотрения на II Вселенском соборе (381), который попытался внести необходимые изменения исходя из принципа территориальности. Однако, как отмечает Фидас, канонические формулировки этого собора относительно поставленных вопросов не привели к их должному решению, обнаруживая значительные упущения и неясность по отношению к их практическому применению<sup>185</sup>. Поставленные развитием административной системы Церкви вопросы находят свое каноническое решение на IV Вселенском соборе (451), учредившем патриаршую систему церковного управления, которая подчинила всех митрополитов пяти

---

<sup>184</sup> Кулага В., свящ. Соборность Церкви и каноническая традиция // Церковно-исторический альманах ΧΡΟΝΟΣ. 2018. № 6. С. 26–29.

<sup>185</sup> Φειδάς Β. Εκκλησιαστική ιστορία. Α΄ τόμος. Αθήναι, 1994. S. 821–824. См. Phidas V. Les critères canoniques des décisions administratives du IIe Concile Œcuménique // La signification et l'actualité du IIe Concile Œcuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui. Les études théologiques de Chambésy. T. 2. Chambésy-Genève: Editions du centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1982. P. 389–394.

патриархам. До 451 г. митрополиты еще сохраняли административную автокефалию, реализуемую в праве рукоположения и суда епископов. В то же время наиболее возвышенные кафедры (Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия и Иерусалим) стремились на правах первенства чести обрести власть над митрополитами в вопросе рукоположения и суда епископов, что в итоге привело к упразднению автокефалии митрополитов. Учрежденный канонический институт патриархатов постепенно впитывал высшую административную власть в жизни Церкви. Отныне важные вопросы веры и канонического порядка определялись единодушием пяти патриархов, выражающих согласие внутри своих церковных тел<sup>186</sup>.

Итак, соборная система Церкви на основе территориального принципа являлась основанием для дальнейшего развития административного устройства Церкви, которое отражалось в функционировании церковного управления в Поместных Православных Церквях. Для активизации соборной системы Церкви на вселенском уровне Православная Церковь в течение всего прошлого века прилагала особые усилия к созыву Всеправославного собора, который стал бы выражением соборного общения Поместных Православных Церквей в современных условиях. Многолетняя подготовка к Всеправославному собору завершилась его проведением на Крите в 2016 году, однако отказ от участия некоторых Поместных Православных Церквей не смог в полноте выразить церковное общение и единство Православной Церкви.

### 3.5. Выводы

Вопрос о понимании природы и происхождения церковной власти возник исходя из протестантского подхода к таинству Священства, отрицания непрерывного апостольского преемства духовной власти епископов, являющегося

---

<sup>186</sup> Ibid. S. 824–830; *Phidas V. Droit Canon...* P. 152.

основополагающим элементом церковного устройства на протяжении всей ее истории. Более того, богословские идеи протестантских ученых XIX в. нашли отражение в работах представителей русской богословской науки. Для решения возникшей проблемы в понимании церковной власти в рамках православного богословия необходимо учитывать различие священной (иерархической) и правительственной (административной) власти в Церкви, смешение которых приводит к исторической проблеме происхождения и содержания священной власти, получаемой епископом в акте рукоположения через апостольское преемство. В основании устройства Церкви лежит иерархическая власть, которая через непрерывное апостольское преемство в служении епископа гарантирует подлинное осуществление Церкви Божией в каждой поместной церкви. Эта священная власть епископа является источником его административной власти в рамках поместной церкви.

Помимо таинства Священства основанием административного устройства Церкви является ее соборная система, связанная с природой Церкви и выражающая ее единство и общение поместных церквей. Неслучайно, что таинство Священства неразрывно связано с совершением Евхаристии и активизацией в акте рукоположения епископов соборной системы Церкви. Это общение епископов в истинной вере и любви реализуется в жизни Церкви посредством соборной функции для принятия решений по различным вопросам, которые на поместном и вселенском уровнях выражают единство церковного тела.

Вместе с активизацией соборной системы в истории Церкви возникает и служение первенства, которое функционирует и развивается в рамках соборного института Церкви. В современном богословии присутствуют тенденции и попытки сбалансировать церковное первенство посредством соборности Церкви, уравнивая их между собой как понятия одного порядка. Этим самым обнаруживается попытка придать первенству онтологический статус в жизни Церкви, который имеет соборность в природе Церкви. Рассматривая первенство

как реализацию административной власти в Церкви, его необходимо понимать как важную функцию в рамках соборной системы Церкви. Этим самым решается проблема онтологического статуса первенства, которое по отношению к соборности Церкви является вторичным и имеет исключительно служебное и практическое значение. Более того, данное представление отвечает и на историческую критику протестантского богословия по поводу происхождения и исторического развития административной власти в Церкви.

#### ГЛАВА 4. Учение о соборности Церкви в русском богословии на рубеже XIX–XX вв. и Поместный собор 1917–1918 гг.

В XIX в. в русском богословии появился термин «соборность» и основанное на нем религиозно-философское учение, которое, начиная с А. Хомякова, постепенно приобретало своих сторонников и последователей среди мыслителей и богословов<sup>187</sup>. Помимо того, тема соборности Церкви становилась актуальной ввиду подготовки к Поместному собору Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. В этом отношении большую работу проделало предсоборное Присутствие, практические выводы которого нашли реализацию в проведении самого Поместного собора и его решениях. В начале XX в. также пробудился интерес к активизации межправославного взаимодействия по случаю подготовки к созыву Всеправославного собора по инициативе Вселенского Патриархата. Все это создавало необходимые предпосылки для развития православной богословской мысли относительно соборного устройства Церкви.

Наряду с этим развитие богословия соборности Церкви столкнулось с вопросом о месте института церковных соборов в жизни Церкви и функционировании соборной системы в Православной Церкви. Как в XIX в., так и на протяжении XX в. в православном богословии и историко-канонической науке этот вопрос решался с учетом соответствующих заимствований из западного богословия, перенимая как ее проблематику, так и предлагаемые решения. На этот факт уже обращали внимание многие известные православные богословы XX в.

В рамках данного исследования рассмотрим вопрос о соотношении учения о соборности Церкви с исторической активизацией и функционированием соборной системы Церкви в XX в., а также развитие идеи соборности Церкви в

---

<sup>187</sup> Данная глава основана на публикации статьи: *Кулага В., священник*. Учение о соборности Церкви в русском богословии на рубеже XIX–XX вв. // Труды Минской духовной академии. 2022. № 2 (21). С. 79–122.

русской богословской мысли на рубеже XIX–XX вв. и ее воплощение в решениях Поместного собора 1917–1918 гг. относительно соборного устройства Церкви.

#### 4.1. Понятие о соборности Церкви в русском богословии XIX века

Перевод в Символе веры применительно к Церкви понятия «кафолическая» термином «соборная» изначально соответствовал идее «кафолическая Церковь», одновременно указывая и на значение как «Церковь соборов». По мысли протопресв. Николая Афанасьева, русское церковное сознание в этом последнем значении усвоило этот славянский перевод Символа веры при верности первого значения. В этом смысле собор понимается как принципиальный компонент церковных структур и их важнейший критерий. По этой причине прекращение соборной деятельности в Русской Церкви воспринималось им как отдаление от канонической традиции Церкви<sup>188</sup>. Как отмечает Афанасьев, понятие Кафолическая Церковь, вошедшее в Символ веры и впервые использованное св. Игнатием Антиохийским, стало основополагающим для понимания Церкви в церковном сознании как на Востоке, так и на Западе. Если Западная Церковь донныне себя характеризует как Церковь кафолическая, то на Востоке более употребительным становится термин «православная». Славянский перевод он считает неудачным по причине его удаления от содержания изначального понятия. Более того, это перевод способствовал развитию особенной эkkлезиологической модели Хомякова, которая имеет весьма отдаленное отношение к учению о «кафолической Церкви»<sup>189</sup>.

Действительно, понятия «кафолическая» и «соборная» не являются тождественными между собой. Термин «соборная» происходит от слова «собор», обозначая то, что собирается воедино. Само по себе определение Церкви как

---

<sup>188</sup> Афанасьев Н., протопресв. Церковь Божия во Христе. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2015. С. 611.

<sup>189</sup> Там же. С. 480.

кафолической не вызывало трудностей в его интерпретации как свойства Церкви, исходя из ее полноты как в качественном, так и географическом отношении. Однако его славянский перевод внес дополнительное значение, которое рождает соответствующее толкование в отношении соборной природы Церкви и средств ее выражения. Можно предположить, что акцент в нем действительно смещается в сторону понятия Собор в устройстве и жизни Церкви. Исходя из этого, развитие в понимании этого термина могло осуществляться в трех значениях, соответствующих в греческом языке трем важным богословским понятиям, которые подчеркивают различные его аспекты. Так, оно соответствует в греческом языке следующим понятиям: «καθολικόν» как главный, центральный храм для общественных богослужений в монастырях, «σύνοδος» – как собор или синод и «σύναξις» – как евхаристическое собрание, Евхаристия.

Как таковое, учение о соборности Церкви ранее отсутствовало. Его появление в православном богословии было связано с влиянием идей западной экклесиологии и получило свое развитие в рамках пневматоцентрической экклесиологии<sup>190</sup>. По сути, в нем предлагается переосмысление понятия о соборной Церкви в рамках новой экклесиологии в попытке примирить в ней католический и протестантский подходы. По нашему убеждению, проблема пневматологизма в рамках экклесиологии отражается на понимании кафолической природы Церкви и ее проявлениях в церковном устройстве и жизни Церкви. Как следствие, институт церковных соборов рассматривался как более поздняя историческая форма в развитии устройства Церкви. В итоге, предлагаемое учение о соборности Церкви игнорирует важность церковных структур, главным образом соборов Церкви.

---

<sup>190</sup> См. подробнее: *Кулага В., иерей. Учение о соборности Церкви А.С. Хомякова как пневматологическая проблема в православной экклесиологии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. 2020. № 9. С. 8–30.*



Школьное богословие XIX в. в этом отношении придерживалось строгих формулировок схоластического богословия. Проявляя интерес к теме соборов, русские богословы в свои догматические системы включали особые разделы о церковных соборах. Согласно Афанасьеву, «если не считать учение, которое содержали «школьные» догматические системы, в Русской Церкви не существовало никакого обязательного для всех учения о соборах»<sup>191</sup>. Этим объясняется разнообразие мнений, порой взаимоисключающих друг друга, в предсоборной дискуссии по теме природы, состава и власти собора<sup>192</sup>. Так, для школьного богословия собор всегда в свой состав включал только епископов, но начиная с 1905 года появились иные представления о его составе в некоторых проектах предполагаемого Поместного собора. И действительно, когда в 1917 году собор был созван, он состоял не только из епископов.

Митрополит Макарий (Булгаков) в Православно-догматическом богословии проводит четкое различие в устройстве Церкви по своему составу на паству и Богоучрежденную иерархию, которые подчинены «верховному судилищу соборов»<sup>193</sup>. По его выражению, «если духовная власть над поместной церковью сосредоточена в ее епископе, то власть над несколькими поместными церквями и над епископом имеет только собор епископов», от которого епископ приемлет рукоположение и которому принадлежит духовный суд над ним. Особое место в жизни Церкви он отводит Вселенским соборам как средоточию духовной власти во Вселенской Церкви, в основании которых лежит решение вопросов на Апостольском соборе (Деян. 15:28). Как только открылась возможность созывать Вселенские соборы, на них окончательно решались все дела, касавшиеся всей Церкви. В Церкви нет никакой власти выше власти этих соборов<sup>194</sup>. Относительно понятия соборности митрополит отмечает, что «Церковь – соборная по

---

<sup>191</sup> Афанасьев Н., протопресв. Церковь Божия... С. 612.

<sup>192</sup> Там же. С. 618.

<sup>193</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Том 2. СПб.: Аксион эстин, 2006. С. 210–211.

<sup>194</sup> Там же. С. 231.

пространству, времени и своему устройству, вмещающая всех христиан по всему миру, а также истинная в делах веры, которая не может заблуждаться»<sup>195</sup>.

Единственное, что отмечает о церковных соборах архиепископ Филарет (Гумилевский), – это принадлежность высшей церковной власти в Церкви Вселенскому собору, а высшей власти над многими церквями – собору поместному. «Собор необходим в вопросах, требующих совета многих или всех предстоятелей церковных, подобно как и апостолы сочли нужным рассуждать о Моисеевых обрядах на соборе Иерусалимском, определения которого объявлены были обязательными для церквей»<sup>196</sup>. Наряду с пониманием соборности Церкви как ее вселенскости архим. Сильвестр (Малеванский) усматривает в ней и «братство единого тела»<sup>197</sup>. Он уточняет, что «тайна этого объединения совершается в душах человеческих посредством веры и любви, служащих проводниками, через которые жизнь Христова изливается в душу верующего. Вера и любовь способствуют претворению этой жизни в собственную жизнь души, посредством которых Христос как бы воплощается в духе верующего, соединяясь с душами верующих»<sup>198</sup>. В представлении о Церкви архим. Сильвестр исходит из самого события непрерывно возникавших в ней соборов, которые всегда появлялись по мере необходимости<sup>199</sup>. На соборах выражалось сознание Церкви о себе самой, как о богоучрежденном на земле духовно-нравственном обществе<sup>200</sup>.

---

<sup>195</sup> Там же. С. 241–244.

<sup>196</sup> *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Черниговский. Православное догматическое богословие. Ч. 2. Чернигов, 1865<sup>2</sup>. С. 426–427.

<sup>197</sup> *Сильвестр (Малеванский), архим.* Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872. С. 106–107.

<sup>198</sup> Там же. С. 120–121.

<sup>199</sup> Там же. С. 295.

<sup>200</sup> Там же. С. 318.

Рассматривая соборность Церкви в смысле повсеместной, всемирной<sup>201</sup>, прот. Николай Малиновский указывает на собор как орган высшей церковной власти. Апостольская власть передана епископам не во всей ее обширности, а ограничивается только поместной церковью. Однако должна быть власть над совокупностью поместных церквей и над всей Церковью, которая проявляется на соборе иерархов. Будучи сосредоточенной во всем епископате, она есть «высшая степень вселенской церковной иерархии, над которой возвышается только невидимый глава Церкви – Сам Христос Спаситель»<sup>202</sup>.

Протопресв. Евгений Аквилонов в вопросе о соборе следует в целом позиции Хомякова, утверждая, что «собор выражает идею собрания не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле: идею единства во множестве. Она соборная, поскольку она есть церковь свободного единодушия, единодушия полного»<sup>203</sup>. Вместе с тем он обращает внимание и на институт церковных соборов, когда говорит о необходимости патриаршего устройства для Русской Церкви с полным сохранением соборности как существенного признака Церкви. Он противопоставляет патриаршество и соборность Церкви папизму, однако в самой роли патриарха он не скрывает опасения папизма<sup>204</sup>. Как подчеркивает Аквилонов, церковное управление должно быть соборным, а не монархическим подобно тому, как в первенствующей Церкви и в патриарших Церквях высшей законодательной и судебной властью являются соборы. Патриархи избираются и судятся соборами<sup>205</sup>. Он также обращается к мнению прот. Александра Иванцова-Платонова, который считал патриаршую власть «правильным средоточием,

---

<sup>201</sup> Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 3. Сергиев Посад, 1908. С. 513. См. Лапин П. Собор, как высший орган церковной власти. Православный Собеседник. 1906, Т. I–III.

<sup>202</sup> Там же. С. 554.

<sup>203</sup> Аквилонов Е., прот. О соборности Церкви в связи с вопросом о восстановлении всероссийского патриаршества. СПб., 1905. С. 7.

<sup>204</sup> Там же. С. 9.

<sup>205</sup> Там же. С. 16.

твердой опорой для более широкого развития совещательного соборного начала». Возникающий вопрос об угрозе от нее для государственной власти он не воспринимал всерьез в силу самого духа Восточной Церкви, о чем свидетельствует вся церковная история. В частности, в древней Византии патриаршая власть никогда не являлась серьезною соперницею государственной власти. По его мысли, восстановление патриаршества требуется не только для упорядочивания внутренней жизни Церкви, а также для внешнего положения и значения Русской Церкви среди других Православных Церквей, имеющих своих предстоятелей. Наконец, восстановление патриаршества «может оказаться необходимым для более правильного развития отношений нашей Церкви с другими Православными Церквями», которые до настоящего времени слишком ослабели. Вопреки началу братского общения отношения между Поместными Восточными Церквями сделались редкими. «Ни в нашей Церкви не бывает соборов, на которых бы присутствовали пастыри других церквей; ни на соборах, созываемых в других Церквях, наши пастыри не принимают участия. От этого в церковных отношениях возникли взаимное отчуждение и запутанность. Накопилось много вопросов, которые настоятельно требовали разрешения и которые не могли быть решены в отдельных церквях без сношения с другими»<sup>206</sup>.

Важность соборного института для Церкви была отмечена в «Очерках из истории догмата о Церкви» архиепископа Вере́йского Илариона (Троицкого). Согласно ему, сам факт соборов «при отсутствии догматических подробно развитых теорий ясно свидетельствует о том, что в Церкви всегда жило сознание не только ее единства, но именно и соборности как высшей формы обнаружения этого единства». Соборный принцип в церковной практике был твердо установлен во времена свт. Киприана Карфагенского<sup>207</sup>. Для него единство епископата выражается не только в общем согласии, а также и в соборном постановлении и

---

<sup>206</sup> Там же. С. 21–23.

<sup>207</sup> *Троицкий В.* Очерки из истории догмата о Церкви. М.: Паломник, 1997. С. 395.

посвящении каждого нового епископа, который для вступления в общение после хиротонии направляет другим епископам послания<sup>208</sup>.

Таким образом, школьное богословие в XIX в. свидетельствовало о важности церковных соборов, однако оно не отвечало на вопросы, которые возникали в связи с исторической критикой церковных структур и идеями богословия «соборности» Церкви Хомякова. Критика была явно недостаточной. Кроме того, заслуживает внимания отсутствие в богословии той эпохи связи между институтом церковных соборов и канонической традицией Церкви, отражающей развитие исторических форм соборной системы Церкви. Это ситуация целиком отражалась в теории и практике синодального периода в истории Русской Церкви.

#### **4.2. Поместный собор 1917–1918 гг. и его решения относительно соборной системы Церкви**

Исторические изменения в богословском и практическом осмыслении вопроса о соборах начинались с 1905 г. и были связаны с работой Предсоборного присутствия<sup>209</sup>. Необходимость созыва собора для реформы церковного управления была для всех очевидна, поэтому основным вопросом в работе этого органа был состав собора и процедура принятия решений. По выражению В.З. Завитневича, «было бы преступным со стороны Церкви не воспользоваться этим великим моментом для изгнания из своих недр противного ее духу бюрократизма и не восстановить в ее строе естественно присущего ей начала соборности, которое одно только может призвать к жизни все наличные силы Церкви и поставить ее на путь широкого, всестороннего обновления – в духе вековечных

---

<sup>208</sup> Там же. С. 410.

<sup>209</sup> Звонарёв С., *прот.* Опыт церковной дискуссии о высшем управлении Российской Церкви // Журнал Московской Патриархии. № 4. 2021. С. 86–93.

начал, завещанных нам Самим ее Божественным Основателем и неизменно хранимых Церковью Вселенской»<sup>210</sup>.

Понимаемые в духе нового времени, «начала соборности» Церкви нашли свое выражение в составе собора, в который вошли епископы, духовенство и миряне. Однако причина тому – «целесообразность, диктуемая временем»<sup>211</sup>, а не историческая традиция Церкви. Отдельным вопросом собора был принцип принятия решений, который решающий голос отдавал «полноправным» участникам собора – епископам. Остальных участников собора по этой логике необходимо рассматривать как «неполноправных», которые могли иметь только совещательный голос. О возникших сложностях в процессе обсуждения принятия подобного решения, направленного против епископов в пользу духовенства и мирян, свидетельствует прот. Сергей Звонарев. Он замечает, что опасность церковной смуты при таком решении вопроса, подобной той, что возникла в политической жизни страны, усматривали многие церковные деятели той эпохи. Также подымались важные вопросы о понимании власти епископа в Церкви, о взаимоотношении клира и мирян с епископом, о соборности как равноправии участников собора, о каноническом единстве Церкви под властью епископа<sup>212</sup>.

Помимо вопросов, связанных с проведением собора, Предсоборное присутствие рассмотрело и вопрос о преобразовании высшего церковного управления на основании исторического опыта и канонической традиции Церкви. Это преобразование заключалось, главным образом, в возобновлении патриаршества. Согласно реформе, Патриарх возглавляет Поместный собор и является председателем Святейшего синода. Также было необходимо установить взаимоотношения между органами высшего церковного управления. По всем этим вопросам в Предсоборном присутствии велось активное обсуждение, и, в

---

<sup>210</sup> Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906 г.). М., 2014. Т. 1. С. 250.

<sup>211</sup> Звонарёв С., прот. Опыт церковной дискуссии... С. 88.

<sup>212</sup> Там же. С. 88–90.

итоге, был поддержан курс на изменение сложившегося в синодальную эпоху порядка относительно иерархического устройства Святейшего синода. Такое устройство Синода, которое не противоречило «принципу соборности Церкви», Звонарев называет «иерархической соборностью»<sup>213</sup>. Такая соборность, по его мнению, «кардинально расширяла узкие рамки замкнутого в те времена Святейшего синода, состав которого недостаточно часто менялся, а сама ротация находилась в руках светской власти в лице императора и обер-прокурора Синода». И все дело здесь в «возможности духовенства и верующего народа быть причастными к решению общецерковных дел на уровне высшего церковного управления»<sup>214</sup>. Соборность в таком понимании исходила из принципа всецерковной представительности в устройении наиболее важных дел Российской Церкви. Такая позиция объяснялась необходимостью «епископам, клирикам и мирянам сообща, на равных основаниях обсуждать пути устройства церковной жизни». Соответствие данной модели канонической норме заключалось лишь в принятии епископами соборных решений<sup>215</sup>.

Решения Предсоборного присутствия относительно реформы в системе высшего церковного управления были реализованы на Московском соборе 1917–1918 гг. Как отмечает А. Беглов, сам собор и его решения еще не стали предметом специального систематического изучения. В обзорных работах по истории Русской Церкви о соборе упоминают Д. Поспеловский и прот. Владислав Цыпин. Более подробно его рассматривают Г. Шульц, свящ. Иакинф Дестивель. Дополнением к этому послужили монографии в серии «Церковные реформы. Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX в. Поместный собор 1917–1918 гг. и предсоборный период» под редакцией прот. Николая Балашова. Поместный собор 1917–1918 гг. заинтересовал Беглова «как особое явление в соборной практике Православной Церкви». Понимание данной темы он ставит в

---

<sup>213</sup> Там же. С. 92.

<sup>214</sup> Там же.

<sup>215</sup> Там же. С. 93.

зависимость от исторических и социальных процессов того времени, повлиявших на жизнь Русской Церкви<sup>216</sup>.

Как известно, уже на первой сессии собора состоялась дискуссия о возрождении патриаршества, которое было восстановлено соборным определением, а высшая власть была усвоена Поместному собору<sup>217</sup>. По мнению Беглова, целью собора было возобновление «исконно-церковных норм церковного управления и церковной жизни», причем осуществить это не механически, возвращаясь к практике XVII в., а воссоздать их в новых условиях<sup>218</sup>. В этой реформе собор стремился организовать управление в Русской Церкви на канонических началах. Однако каковы эти начала, если сам собор воспринимал себя как церковное «учредительное собрание», не имеющее ничего общего с каноническим устройством Церкви и функционированием в ней соборной системы? Каким образом «исключительность положения» может определять само это устройство? Конечно, она может повлиять на время и место проведения собора, полноту его состава, но никак на канонические начала его устройства. Как собор может «охватывать все слои населения», когда он является событием Церкви, в котором каждая поместная церковь, епархия находит свое выражение посредством епископа как своего главы и носителя священной власти в Церкви. Более того, все эти исторические тенденции в общественно-социальной жизни привели к распространенному тогда явлению антиканонического переизбрания епископов на собраниях во многих епархиях Русской Церкви. Мог ли вообще собор стать местом решения социально-политических вопросов и сословного размежевания в обществе, накопившихся до начала XX в., если они потеряли всякое свое значение в ходе политических изменений в стране?

---

<sup>216</sup> Беглов А. Всероссийский церковный собор 1917–1918 гг. как явление соборной практики Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 54.

<sup>217</sup> Там же. См. *Destivelle H.* Le Concile de Moscou (1917–1918). La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe. Paris: Cerf, 2006. P. 125–129, 289.

<sup>218</sup> Беглов А. Всероссийский церковный собор... С. 55.



Заслуженой Поместного собора Беглов считает «широкое представительство различных церковных групп» на соборе, которое обеспечивало проявление соборного начала, тогда как иерархический (апостольский) принцип церковного устройства нашел свое отражение в механизме принятия решений<sup>219</sup>. Этим самым в устройстве самого Поместного собора был «соблюден баланс между соборностью и иерархичностью»<sup>220</sup>. Важно отметить, что обсуждение вопросов на заседаниях собора в действительности напоминало больше парламент, чем реализацию соборного начала в Церкви. Кроме того, возникает вопрос об осуществлении иерархического принципа на состоявшихся соборных совещаниях. В этом случае нельзя говорить об апостольском или иерархическом принципе, который относится к власти епископа в его поместной церкви, и, более того, противопоставлять его соборному началу, которое проявляется в институте церковных соборов, в общении поместных церквей на встречах их епископов, связанных с рукоположением нового епископа или решением церковных вопросов, выходящих за рамки одной поместной церкви. Данная установка, по которой иерархичности противопоставляется соборность для соблюдения баланса между ними, разделяет эти взаимосвязанные понятия, основываясь на произвольном понимании соборности Церкви, как о чем-то противоположном ее иерархическому устройству. Особый интерес здесь представляет предлагаемая реформа децентрализации церковного управления в митрополичьих округах, цель создания которых была сугубо «миссионерско-пастырская», а не «административно-судебная». Примечательно, что вопреки принятой в канонической традиции Церкви митрополичьей системе церковного управления, митрополит, как «первенствующий архипастырь округа», не обладал административно-судебными полномочиями в рамках собора митрополии, что отразилось на его именовании как «церковного», а не митрополичьего собора. Остается открытым вопрос о цели функционирования таких ежегодных соборов,

---

<sup>219</sup> Там же. С. 59.

<sup>220</sup> Там же. С. 61.

которые должны были действовать по принципу региональных парламентских собраний<sup>221</sup>. Отсюда в официальном словоупотреблении «поместный» и «архиерейский» собор происходит путаница, как сравнение явлений «по разным основаниям». По мнению Беглова, название «Поместный собор» свидетельствует о статусе собора, тогда как «Архиерейский собор» указывает на его состав. При этом состоящий из архиереев собор согласно уставу Русской Православной Церкви (1988–2013) имеет особый статус, который отличается от собора «поместного», хотя сам по себе статус собора не должен зависеть от его состава, что подразумевалось в проектах Поместного собора 1917–1918 гг.<sup>222</sup>.

Важнейшим достижением Поместного собора 1917–1918 гг. было изменение церковного управления на основе соборной системы Церкви, для которого основным элементом стало восстановление патриаршества и связанного с ним института Поместного собора, а также в целом соборного принципа церковного управления в рамках автокефальной Поместной Церкви<sup>223</sup>. Именно в этом преобразовании и заключалось возвращение к соборной системе Церкви, которое вовсе не определялось самим составом Поместного собора, состоявшегося в особых исторических и политических условиях. Произошедшие изменения неожиданным образом проявили неразрывную связь между церковным управлением и соборной системой Церкви. Прежде всего, это касается «первенствующего епископа» как основополагающего элемента соборного устройства Православной Церкви. Вопрос о высшем церковном управлении и патриаршестве как в Предсоборном присутствии, так и на самом Поместном соборе решался в рамках развития соборной системы Церкви, восстанавливая ее после Синодального периода.

---

<sup>221</sup> Там же. С. 62.

<sup>222</sup> Там же. С. 66.

<sup>223</sup> *Kulaha V. Le Système synodal de l'Église Russe sous le Régime communiste // Θεολογία. 2010. Т. 81(1). Р. 101–107.*

Один из известных исследователей данной темы Г. Шульц исходит из парламентско-демократического представления о соборности Церкви. По его мнению, Поместный собор 1917–1918 гг. не был до конца использован в жизни Церкви и еще остается большой задачей для Русской Церкви<sup>224</sup>. Говоря о взаимосвязи патриарха и собора, он указывает лишь на историческую роль новоизбранного Патриарха Тихона, который был вынужден в своей деятельности выходить за рамки собора, который не мог состояться в то время в силу исторических обстоятельств. Однако само по себе возобновление патриаршества, безусловно, способствовало становлению соборного принципа церковного управления<sup>225</sup>. Еще более важным для реализации соборности Церкви было разделение государства и Церкви, которое создало условия для независимой деятельности органов высшего церковного управления. Это нашло отображение в актах Поместного собора.

В контексте соборных преобразований, отраженных в первом и втором определениях собора, важнейшим фактором передачи высшей власти в Церкви Поместному собору было отделение Церкви от государства. Это позволило Русской Церкви самостоятельно определять организацию высшего управления и деятельность ее структур в рамках соборной системы Церкви. Возможно, юридический язык этих постановлений и само их содержание подразумевали своим адресатом в том числе и государство в перспективе новых с ним отношений<sup>226</sup>. Центральным пунктом этой реформы было восстановление патриаршества, необходимого для полноценного функционирования соборной системы Церкви<sup>227</sup>. Однако в предсоборной и соборной дискуссиях этому обстоятельству не придавалось большого значения, а аргументы относились

---

<sup>224</sup> Шульц Г. Поместный собор Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. и его последствия // Страницы. 1999. Т. 4(1). С. 50.

<sup>225</sup> Там же. С. 51–52.

<sup>226</sup> Kulaha V. Le Système synodal... P. 103.

<sup>227</sup> См. I. Определение по общим положениям о высшем управлении Православной Российской Церкви от 4 ноября 1917 г. / Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1. Москва, 1994. С. 3.

больше к внешней роли патриарха в жизни Церкви и общества. Впрочем, второе соборное определение описывает роль и функцию патриарха в рамках соборной системы, отраженной в канонической традиции Церкви<sup>228</sup>.

Последующая история свидетельствует о значительных трудностях в реализации соборности в высшем церковном управлении Русской Церкви по объективным причинам. Однако сам по себе состоявшийся Поместный собор и восстановление патриаршества стали прочным основанием для дальнейшей реализации соборной системы Церкви согласно канонической традиции невзирая на имевшие место препятствия и отклонения.

#### **4.3. Соборность Церкви и Поместный собор 1917–1918 гг. в исследованиях русских богословов XX века**

Произошедшие изменения в высшем церковном управлении Русской Церкви стали предметом исследования некоторых русских богословов, среди которых особый интерес представляют последователи «евхаристической экклезиологии» протопресв. Николай Афанасьев, протопресв. Александр Шмеман и протопресв. Иоанн Мейендорф.

Появление учения о «соборности» Церкви обозначило проблему соборного устройства Церкви в организации управления Русской Церкви, которое проявляется в институте церковных соборов. Несмотря на то, что позиция Хомякова раскрывает недостатки синодальной эпохи, она все еще далека от понимания системы церковных соборов в организации управления Церкви. По замечанию прот. Георгия Флоровского, сделанного в связи с выступлением прот. Сергия Булгакова «Thesen über die Kirche» на первом конгрессе православного

---

<sup>228</sup> См. II. Определение о правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России от 8 декабря 1917 г. / Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1. Москва, 1994. С. 3–6.

богословия в Афинах (29 ноября–6 декабря 1936 г.), этот новый термин действительно опасен своим точным значением<sup>229</sup>.

Для Афанасьева Поместный собор 1917–1918 гг. стал исключительным событием в жизни Русской Церкви, необходимость которого была для всех очевидна ввиду дисфункциональности церковного управления в синодальный период. Однако он отмечал демократические тенденции по вопросу о составе собора, в котором активное участие приняли духовенство и миряне. Для него участие мирян в церковном управлении на основании демократической легитимности опирается на юридическую концепцию Церкви<sup>230</sup>. Их роль должна заключаться больше в рецепции соборных решений. Таким образом, этот собор исходил исключительно из юридического понимания «представительства», которое не может быть применено к Церкви. Более того, он поставил в условия конкуренции юридический тип авторитета как представительства и харизматический, относящийся к власти епископа. Учитывая исторические условия той эпохи, предложение митрополита Сергия (Страгородского) об участии мирян можно считать лишь временным решением, отвечавшим нуждам времени.

Афанасьев рассматривает собор как конкретное выражение принципа «соборности», который «входит в самую природу Церкви»<sup>231</sup>. Особенностью развития темы соборов накануне Поместного собора было рассмотрение будущего собора как выражения демократического принципа, соответствующего происходящим в государстве демократическим реформам. Такое развитие богословской мысли Афанасьев считает ошибочным, поскольку при таком подходе «в Церковь вводились инородные ей юридические принципы»<sup>232</sup>. В

---

<sup>229</sup> Протоколы первого конгресса православного богословия в Афинах (29 ноября–6 декабря 1936 г.). Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes (29 Novembre – 6 Décembre 1936) / A. Alivizatos. Athènes: Pysos, 1939. P. 135.

<sup>230</sup> Афанасьев Н., *протопресв.* Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-PRESS, 1971. С. 65–121.

<sup>231</sup> Афанасьев Н., *протопресв.* Церковь Божия... С. 611.

<sup>232</sup> Там же. С. 612.

целом, при всем разнообразии мнений относительно соборов общепринятой оставалась только их типология, в которой выделялись Вселенские соборы, соборы автокефальной Церкви («Поместные соборы») и Митрополичьи соборы<sup>233</sup>. Согласия по предмету собора как не было тогда перед собором, так нет его и сейчас.

Согласно Афанасьеву, основой для учения о соборе являются учение о Церкви и каноническое право<sup>234</sup>. Если относительно Вселенских соборов нет никакого церковного законодательства, то соборы автокефальной Церкви можно соотнести с законодательством о Митрополичьих соборах. Однако восстановление патриаршества ничего не изменило в организации Русской Церкви, за исключением того, что ее глава получил титул патриарха вместо прежнего титула митрополита<sup>235</sup>. Согласно определению Поместного собора 1917–1918 гг., в Русской Церкви «высшая власть – законодательная, административная, судебная и контролирующая – принадлежит Поместному собору, периодически, в определенные сроки созываемому, в составе епископов, клириков и мирян». Действительно, в то время для Русской Церкви была необходима реформа по устранению недостатков синодального периода. Однако, – задается вопросом Афанасьев, – была ли она «проведена в соответствии с церковными и каноническими принципами?»<sup>236</sup>. Исходя из этого, он делает соответствующие экклезиологические выводы, основанные на различии универсальной и евхаристической экклезиологии.

Согласно Афанасьеву, традиционное учение о соборе, выраженное в догматическом богословии митрополита Макария (Булгакова), основано на универсальной экклезиологии, в чем проявляется ее сходство с католическим учением. Это богословие соборов как епископских собраний (*corpus episcoporum*),

---

<sup>233</sup> Там же.

<sup>234</sup> Там же.

<sup>235</sup> Там же. С. 617.

<sup>236</sup> Там же. С. 619.

которые имеют власть над отдельным епископом, подразумевает, что собор есть «проявление Церкви во всей ее полноте»<sup>237</sup>. У Московского типа собора было другое «богословие собора», так как необходимо присутствие всех членов Церкви, а не только епископата. В этом смысле собором является собрание всей Церкви, поскольку «хранитель благочестия есть само Тело Христово, т.е. весь церковный народ» (Послание восточных патриархов). Но для Афанасьева это определение не имеет отношения к собору как выражению тела Христова. В случае Поместного собора 1917–1918 гг. понятие «собор» приобретает новый смысл, которого раньше не было, поскольку он понимается как церковное собрание всей Русской Церкви. Этим объясняется употребление наряду со словом «собор» понятия «синод», как постоянного собрания епископов<sup>238</sup>.

Афанасьев подчеркивает, что учение о соборе как церковном собрании, как и учение о епископском соборе, основано на универсальной экклезиологии, по которой вся Церковь представляется разделенной на множество поместных церквей. Разница заключается в том, что независимость древних поместных церквей переносится на современные автокефальные Церкви, автономные по своему устройству. В этом смысле Московский собор рассматривал церковное единство на основании структуры автокефальной Церкви, частью которой являются епархии. В то же время православное богословие всегда исходило из того, что автокефальная Церковь объединяет в себе поместные церкви. Однако Афанасьев говорит о необходимости для Русской Церкви, как и любой поместной церкви в древности, иметь «свое церковное собрание, которое являет ее целостность и единство»<sup>239</sup>. Для этой цели собором было введено юридическое понятие представительства, ранее неизвестное Церкви.

Рассматривая этот собор в контексте евхаристической экклезиологии, Афанасьев критикует идею представительства и отмечает отсутствие идеи

---

<sup>237</sup> Там же. С. 620.

<sup>238</sup> Там же. С. 621.

<sup>239</sup> Там же. С. 621–622.

рецепции решений собора. К тому же, понятие власти данным собором употребляется в юридическом смысле, говоря о высшей власти, тогда как в этом отношении лучше использовать понятие «авторитета». Здесь проявляется критическая точка всей эkkлезиологической модели Афанасьева, которая построена на преодолении понимания Церкви как правового организма и несовместимости правовых начал в устройстве и жизни Церкви<sup>240</sup>.

В этом отношении также остается проблема понимания Вселенских соборов как высшей власти в решении вопросов веры. Их следует рассматривать не в категориях власти, а как конкретные и исключительные события в жизни Церкви, имеющие высший авторитет во всех церковных делах. Понятие власти, которое в канонической традиции относилось к епископу, Московский собор применяет в юридическом смысле по отношению к собору Русской Церкви как высшей власти. Относительно высшей власти Вселенского собора Афанасьев применяет значение «авторитета», имеющее лишь некоторый юридический оттенок. Проблема здесь заключалась в том, что «принципы римского права достаточно проникли в сознание церковных людей эпохи Вселенских соборов», которые не могли Вселенский собор считать высшей властью, а в Византии высшей властью в Церкви необходимо рассматривать императора<sup>241</sup>. Кроме того, он считает принципиальным вопрос о непогрешимости самого Вселенского собора, который необходимо рассматривать не с богословской, а с исторической стороны, поскольку нельзя пренебрегать жизнью Церкви в истории. Богословское разрешение этого вопроса остается весьма затруднительным, а историческое исследование может дать ответ в рамках развития церковной истории. Афанасьев уверен, что вселенскость собору сообщал император как носитель имперской идеи и воплощение империи<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> Там же. С. 622.

<sup>241</sup> Там же. С. 624–625.

<sup>242</sup> Там же. С. 626–627.



Известно, что не все проведенные соборы становились вселенскими, тем более после них проходила их церковная рецепция, а решения не принимались автоматически. В этом случае непогрешимость принадлежит не самому собору, а всей Церкви, поскольку истина принадлежит Церкви. Рецепция соборных решений является скорее аксиомой, чем выражением реальной жизни Церкви в истории. Вопрос о способах конкретного ее проявления в церковной жизни остается до конца неясным. Причиной тому является универсальная экклезиология, к которой учение о рецепции неприменимо, так как в Церкви нет и самого осуществляющего ее органа. Относительно собора автокефальной Церкви необходимо учитывать то обстоятельство, что он не представляет собой всю Церковь и с учетом его рецепции также необходимо «принятие» другими Поместными Церквями<sup>243</sup>.

В русском богословии четкого и общепризнанного исследования о соборах нет, как и согласия по основным вопросам. Не было и общей позиции относительно авторитета Вселенских соборов. Согласно выводам Афанасьева, проблема неразрешенности богословия соборов определяется конфликтом между универсальной и евхаристической экклезиологией. Организация автокефальных Поместных Церквей, которые рассматриваются как части единой Церкви, требует применения универсальной экклезиологии. Однако такому подходу в Православной Церкви мешает устоявшееся представление об автономности и независимости автокефальных Церквей. С одной стороны, произошло искажение первоначальной экклезиологии, с другой стороны, отдельные части Вселенской Церкви объединяются Вселенским собором, который обладает высшим авторитетом, принимающим форму власти<sup>244</sup>. Первоначальной экклезиологии, которая есть евхаристическая экклезиология, соответствует идея рецепции соборных решений, где постановления одной поместной церкви должны быть приняты другими церквями, каждая из которых есть Церковь Божия во Христе. В

---

<sup>243</sup> Там же. С. 627–629.

<sup>244</sup> Там же. С. 631.

контексте же универсальной эkkлезиологии вопрос о рецепции встречает неразрешимые трудности<sup>245</sup>.

Установки Афанасьева относительно противопоставления универсальной и евхаристической эkkлезиологии отражаются на его выводах относительно понимания происхождения и развития соборной системы Церкви. Нежелательное вхождение и продвижение универсальной эkkлезиологии он связывает с учреждением Митрополичьих соборов. В них он усматривает механизм подчинения поместных церквей высшей власти соборов, хотя и не сразу. Никейский собор в этом отношении старался сохранить независимость поместной церкви в новых исторических условиях. По мнению Афанасьева, данный собор не рассматривал митрополита и собор провинции в качестве высшей власти, подчиняющей другие поместные церкви. В дальнейшем Вселенские соборы не изменили этого законодательства относительно соборов<sup>246</sup>.

Введение в жизнь Церкви права Афанасьев относит к Вселенским соборам. С Никейского собора происходит замена доникейской идеи церковной рецепции идеей права или, по меньшей мере, ограничение правом действия церковной рецепции. По этой причине Никейский собор сосредоточился на вопросах церковной рецепции, которые наиболее полно проявляются в выборах епископа и отлучении от общения. Примечательно, что не существует никаких правил и постановлений относительно самих Вселенских соборов. Они в принципе были не вправе это делать, а не только потому, что для этого не было повода. Однако эти соборы находились в полном ведении императоров и во многом от них зависели<sup>247</sup>.

При верности всех замечаний относительно данного вопроса, Афанасьев делает противоположные выводы, исходя из своих предпосылок в понимании соборного института Церкви и его исторического развития как чуждого духу

---

<sup>245</sup> Там же. С. 632.

<sup>246</sup> Там же. С. 616.

<sup>247</sup> Там же. С. 613.

первоначальной Церкви. Несмотря на серьезную критику некоторых богословских и канонических аспектов Поместного собора 1917–1918 гг. он отмечает положительную роль его самого и принятых им решений относительно соборного управления Русской Церкви. В то же время развития какого-либо богословия соборов не последовало, поскольку он в самой соборной деятельности Церкви изначально усматривает присутствие правовых норм, чуждых первичному церковному устройству, которое должно найти объяснение в его евхаристической экклезиологии. Соборному же устройству Церкви соответствует универсальная экклезиология, которая становится объектом его критики.

Вслед за Афанасьевым проблему понимания соборности Церкви и института церковного собора рассматривал Шмеман, который в этом вопросе исходил из историко-канонического анализа развития соборной системы Церкви, принимая во внимание евхаристическую экклезиологию Афанасьева. Он утверждал, что внешнее исследование всех элементов соборного института не дает ясного о нем представления и выводов для его реализации на современном этапе. Простое отождествление соборов с каким-либо периодом исторического развития института соборов не сможет полностью отобразить соборное начало Церкви. По этой причине необходимо от «феноменологии» соборов переходить к их «онтологии», подлинным началам соборного устройства, которые коренятся в природе Церкви<sup>248</sup>.

Согласно Шмеману, осмысление церковных соборов связано прежде всего с вопросом церковного управления и его институциональным аспектом, к которому сводится западная экклезиология, воспринятая и в наших богословских системах. Наряду с Афанасьевым Шмеман испытывает затруднения с понятием «института», которому он придает некий приоритет, противопоставляя его «новой благодатной жизни». В этой конструкции церковная жизнь становится следствием Церкви как института, она рождается из институциональных структур Церкви.

---

<sup>248</sup> Шмеман А., протопресв. Церковь и церковное устройство. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2018. С. 293.

Это привело к смещению интереса экклезиологии от реальности самой Церкви к формальным условиям функционирования ее «действительных» институтов<sup>249</sup>. По этой причине Шмеман выступает за приоритет церковной жизни над «институцией», что, однако, не означает вторичность институционального устройства Церкви, характерного для протестантизма. Он уточняет, что институция в Церкви является только средством для ее осуществления, а не причиной. В противном случае происходит замена «экклезиологии содержания» на «экклезиологию формы», юридические и формальные понятия, которые не способны раскрыть подлинного содержания церковной жизни<sup>250</sup>. Решение проблемы «института» (формы) Шмеман связывает с его «действительностью» и ставит в зависимость от его соответствия представляемой им реальности, что выражает сакраментальную природу института<sup>251</sup>.

Богословие соборов Шмемана исходит из предпосылок евхаристической экклезиологии. По его мнению, проблема церковного собора не должна рассматриваться только в категориях власти и управления, а касаться главным образом его сути, как выражения соборной природы самой Церкви. В этом смысле важно отметить, что и Церковь по своей природе необходимо рассматривать как Собор, имеющий в себе тринитарную основу. В заключение Шмеман отмечает, что «будучи Собором по своему «содержанию», Божественным даром жизни, Церковь есть Собор и по «форме» – как институт», так как через него она осуществляется как совершенный Собор, как полнота «соборной жизни». Соборность, как существенное качество Церкви, должна распространяться на всю жизнь Церкви, всецело определяя функцию соборного института в рамках церковного управления<sup>252</sup>.

---

<sup>249</sup> Там же. С. 293–294.

<sup>250</sup> Там же. С. 294–295.

<sup>251</sup> Там же. С. 296.

<sup>252</sup> Там же. С. 297–298.

Одновременно с соборностью Церкви Шмеман подчеркивает и ее иерархичность, которые не противопоставляются друг другу. В этом смысле его критика направлена против участия мирян в церковном управлении и идеи представительства в соборной деятельности Церкви, которое имело место в богословии и жизни Русской Церкви в начале XX в. В результате в вопросе о церковном управлении произошла редукция, которая сводит его к соперничеству духовенства и мирян, призванному реализовать соборную природу Церкви<sup>253</sup>. Собор епископов осуществляет соборность Церкви на сверхпархиальном уровне. Участие в нем духовенства и мирян подрывает иерархический принцип церковного устройства, что затемняет подлинный смысл соборности Церкви. Этот подход строится на конкуренции интересов каждой группы в Церкви, что не может свидетельствовать в пользу соборности Церкви<sup>254</sup>.

Рассуждая о проблеме первенства в Церкви, Шмеман затрагивает вопрос о высшей церковной власти. В Церкви нет служения власти выше епископа, поэтому нет никакой харизмы первенства в Православной Церкви. В самой идее «высшей церковной власти» он усматривает расхождение между «действующим правом» и канонической традицией Церкви, особенно это проявляется на уровне автокефалий, отрицая, конечно, эту идею в ее католическом варианте о вселенской власти епископа Рима<sup>255</sup>. Следуя Афанасьеву и его разделению универсальной и евхаристической экклезиологии, Шмеман отмечает, что первенство становится необходимой богоустановленной властью в универсальной экклезиологии, тогда как в евхаристической экклезиологии идея о высшей власти над поместной церковью исключается. Всякая высшая власть в этом случае означала бы власть над Церковью. Однако это не исключает саму категорию первенства. В универсальной экклезиологии первенство отождествляется с

---

<sup>253</sup> Там же. С. 298–303.

<sup>254</sup> Там же. С. 324.

<sup>255</sup> Там же. С. 234–235.

властью по ошибке. Напротив, подлинная сущность первенства коренится и раскрывается в евхаристической экклезиологии<sup>256</sup>.

Для Шмемана основным условием и формой первенства является собор епископов, который основан на связи между поместными церквями и рукоположением нового епископа. Актуальная проблема соборов заключается в том, что к ним стали применять предикаты высшей власти в Церкви. В этом ему видится ошибка канонического права, оторванного от понимания Церкви как Тела Христова. По сути, этот подход аналогичен римскому учению с той разницей, что в одном случае идет речь о единоличной высшей власти, в другом – о коллегиальной. Весь вопрос о коллективной высшей власти обычно сводится к вопросу о представительстве и его границах. Согласно Шмеману, этот крайний юризм понимания «высшей власти» был смягчен учением о «соборности», имеющем мистические корни. Находя несоответствия этих представлений о природе соборов исконной их функции, он определяет собор как «свидетельство о тождестве всех церквей как Церкви Божией»<sup>257</sup>. Также им подчеркивается несостоятельность для понимания соборов идеи представительства, поскольку собор выражает единство Церкви и является ее «духоносными устами». Таким образом, целью соборов является свидетельство Церкви о полноте христианской веры и общее свидетельство поместных церквей об их единстве и тождестве начиная с Апостольского собора<sup>258</sup>.

В этом же направлении тему соборности Церкви развивал Мейендорф, который подчеркивал необходимость примирения пневматологического подхода к Церкви с понятием власти и институционального устройства Церкви<sup>259</sup>. В этом смысле для него важно было определить экклезиологическое основание соборного института в прошлом, коренящееся в самой природе Церкви. Согласно

---

<sup>256</sup> Там же. С. 243, 248.

<sup>257</sup> Там же. С. 258–260.

<sup>258</sup> Там же. С. 261–262.

<sup>259</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви / сост.: И. Мамаладзе; предисл. П. Михайлов. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2018. С. 307–308.

книге Деяний, соборность выражалась в принятии церковных решений начиная с апостольского времени. В послеапостольский период господствовала евхаристическая экклезиология, как это отражено у св. Игнатия Антиохийского и св. Ириней Лионского. В рамках евхаристической экклезиологии понимание соборности основывается на необходимости единения и содружества поместной церкви с другими поместными церквями, которые причастны к той же полноте Кафолической Церкви. Каждый епископ призван осуществлять эту общность, соучаствуя в едином епископском служении. Эта тождественность епископского служения в единой Церкви имеет соборное выражение в момент рукоположения нового епископа, в котором обязательно участвуют другие епископы. Этим соборным актом епископы подтверждают единство и общение поместных церквей<sup>260</sup>.

Проблема в реализации соборности Церкви для Мейендорфа заключалась в «институционализации» церковных соборов, которая таила в себе опасность для выражения местной соборности, относящейся к взаимодействию епископа, духовенства и народа. Это проявлялось в том, что церковный собор мог действовать с позиции власти над епископами поместных церквей. Кроме того, этому способствовало и применение юридических процедур, воспринятых из римского права, хотя этот легализм распространялся только на дисциплинарные вопросы<sup>261</sup>. Относительно современного понимания соборности Церкви Мейендорф отмечает проблематичность теории Хомякова. В русском богословии она привела к принятию идеи об активной роли духовенства и мирян в соборной деятельности Церкви. В этом контексте остается неразрешенным вопрос о роли самого епископата. Также серьезным остается вопрос о принципах «демократического представительства» в составе и процедуре Поместного собора 1917–1918 гг<sup>262</sup>.

---

<sup>260</sup> Там же. С. 312.

<sup>261</sup> Там же. С. 313.

<sup>262</sup> Там же. С. 320–321.

#### 4.4. Вопрос о соборном принципе церковного управления и соборная система Церкви

В целом, необходимо признать, что большинство вопросов, связанных с соборностью Церкви и институтом церковных соборов, остались без ответов. Развитие отечественной богословской мысли до ее актуального состояния фиксирует статья прот. Богдана Сойко «Православное учение о соборах», где повторяются уже устоявшиеся формулировки соборного устройства Церкви, обходя стороной вопрос об эклезиологических основах соборности Церкви, представляя соборы как высший орган церковной власти<sup>263</sup>.

Подобная картина представлена в единственном отечественном учебнике по церковному праву прот. Владислава Цыпина. В данном пособии Церковь рассматривается как учреждение, оказывающее соответствующее влияние и на понимание кафоличности, соборности Церкви. Говоря о поместной церкви как части, имеющей полноту, Цыпин определяет ее как «общество верных, возглавляемых епископом, который находится в общении с другими епископами». Однако в отношении автокефальной Поместной Церкви он отмечает ее большую «самодостаточность в мистическом и эклезиологическом отношении, возглавляемой сонмом епископов и поэтому не имеющей нужды обращаться к помощи других Церквей для поддержания апостольского преемства епископской власти»<sup>264</sup>. Кроме того, здесь остаются незамеченными усилия в данном направлении со стороны евхаристической эклезиологии, которая подчеркивает полноту и кафолическое измерение поместной церкви, являющейся не просто частью Вселенской, а обладающей всей полнотой церковной жизни, находящейся в единстве и общении с другими поместными церквями, о чем также писал и архиепископ Василий (Кривошеин).

<sup>263</sup> Сойко Б., прот. Православное учение о соборах // Христианское чтение. 2006. № 27. С. 231.

<sup>264</sup> Цыпин В., прот. Курс церковного права. Клин: «Христианская жизнь», 2004. С. 261.



В связи с этим возникает вопрос о действительном соотношении первоначальной поместной церкви и Поместной Церкви как автокефального объединения множества поместных церквей по региональному принципу. Соборная система Церкви именно и возникает в условиях общения поместных церквей через своих епископов и в случае автокефальной Церкви действительно в церковном управлении основывается на соборном принципе. Церковное управление в ней совершается посредством соборного института, но оно не может возглавляться «соном епископов», поскольку соборная деятельность регулируется ее первым епископом, митрополитом в митрополичьей системе или патриархом на уровне патриархата. Тем более как такая Церковь может не иметь «нужды обращаться к помощи других Церквей для поддержания апостольского преемства епископской власти»? Для поддержания апостольского преемства епископской власти в Церкви вовсе не требуется учреждение Поместной Церкви в ее современном понимании, поскольку оно совершается благодаря епископскому рукоположению, совершаемому собором епископов в пределах соседних поместных церквей или конкретного регионального объединения поместных церквей, епископы которых составляют собор. Здесь вопрос не в полноте поместной церкви, которая, лишившись епископа, нуждается в помощи других епископов в поставлении нового епископа согласно апостольскому преемству епископской власти. В этом смысле каждая Поместная Церковь, безусловно нуждается в поддержании общения с другими Церквями для сохранения единства в апостольской вере и поддержании канонического порядка.

С вопросом о соборной системе Церкви неразрывно связано историческое развитие церковного устройства, в рамках которого она находила конкретные формы для своего выражения. Рассмотрение проблемы образования автокефальной Поместной Церкви в раннем периоде церковной истории вызывает ряд противоречий и сложностей в понимании процесса исторического развития церковного устройства. Цыпин утверждает, что высшая церковная власть была установлена в результате объединения нескольких епископий в «автокефальную

Поместную Церковь», которая должна иметь органы своего единства и общения «Поместной Церкви» со Вселенским Православием. Так, эта поместная структура отсутствовала в первые два столетия, а Вселенская Церковь еще состояла из общин, возглавляемых епископами. Таким образом, образование Поместных Церквей как объединения нескольких епископий во главе с епископами относится к эпохе не ранее III ст.»<sup>265</sup>. Очевидно, что здесь под именем автокефальной «Поместной Церкви» употребляется митрополичья система, которая была введена в жизнь Церкви решением Никейского собора 325 г., тогда как соборная деятельность Церкви начинается гораздо раньше, создавая региональные церковные объединения вокруг значимых христианских центров. В этом смысле поместная церковь во главе с епископом обязательно находится в единстве и общении с другими поместными церквями, что на первом этапе во II–III вв. отразилось в деятельности Поместных соборов. По-настоящему первые автокефальные Церкви появляются в системе митрополий, во главе которых стоял митрополит, действовавший в рамках института собора провинции, что регламентировано правилами Никейского собора. Провинциальные соборы стали органом общения поместных церквей внутри митрополии, а общение с другими митрополиями происходило через митрополита или уполномоченного на то епископа. Общение и единство епископов в системе митрополий осуществлялось через соборную структуру, возглавляемую митрополитом. Впоследствии органом общения выше митрополии, который поглотил ее автокефалию, стали Великие или Патриаршие соборы, в чей состав вошли все митрополии, кроме оставшихся независимыми от патриаршей юрисдикции и считавшиеся автокефальными (Кипр).

Заозерский говорил о смене синодально-митрополичьей системы синодально-примасским устройством, как дополнением, но не как заменяющей его формой. Действительно, в основе этой реформы лежали уже выработанные

---

<sup>265</sup> Там же. С. 288.

принципы взаимодействия поместных церквей в соборной системе Церкви и особого места в ней первых епископов, имеющих особый авторитет, сложившийся исторически или по причине роли центрального политико-географического места поместной церкви. Интересно, что появление титула митрополита в Никейскую эпоху для Цыпина является лишь хронологическим совпадением и не свидетельствует о введении нового церковного устройства<sup>266</sup>. В данном контексте он верно указывает на 34 Апостольское правило и автокефальный статус образованных митрополий. Однако важной новизной данного введения были четко установленные границы церковных митрополий вокруг своих центров и регламентированное общение поместных церквей, входящих в состав митрополии, на основании соборной системы Церкви и роли первенствующего в ней митрополита, что приводит к независимому или автокефальному объединению поместных церквей в церковную митрополию.

Отождествляя современную Поместную Церковь с древней митрополией, Цыпин указывает на каноническую основу структуры управления во всякой автокефальной Поместной Церкви в 34-ом Апостольском правиле, что объективно определяет внутреннюю систему церковного управления в рамках независимого регионального церковного объединения<sup>267</sup>. Однако этого будет недостаточно для определения взаимосвязи автокефальных Поместных Церквей между собой, поскольку она была определена впоследствии в границах патриаршей системы, которая подчинила себе митрополичью систему. В рамках активизации митрополичьей системы, определившей четкие связи между поместными церквями, до того автономными по своей сути, особое значение приобретает принятие обязательного соборного принципа взаимодействия епископов в рамках митрополии и принципа управления митрополией под началом митрополита. Еще более сложным остается вопрос о развитии этой системы в патриаршую систему церковного управления. Отрицание этого

---

<sup>266</sup> Там же. С. 290–291.

<sup>267</sup> Там же. С. 303.

исторического развития вызывает серьезные вопросы в отношении утверждения о равенстве и самодостаточности всех современных автокефальных Поместных Церквей без учета историко-канонического развития системы церковного управления. В этом смысле особый интерес представляет сам факт появления автокефальных Церквей и попытки объяснения их канонического статуса и отношения к другим Православным Церквям.

В отношении соборного принципа церковного управления Цыпин прав, признавая его общим как для древней митрополичьей системы, так и для устройства автокефальной Поместной Церкви в ее нынешней форме. Он замечает, что «подобно высшей церковной власти в древних автокефальных митрополиях, в Патриархатах церковная власть осуществляется в единении Первоиерарха–предстоятеля с собором епископов». Затруднения и неудобства в их функционировании привели достаточно рано к образованию постоянных соборов при патриархах или синодов епископов, важнейшим из которых был собор «Эндимуса» в Константинополе<sup>268</sup>.

В рамках регионального объединения поместных церквей на основании соборной системы Церкви остается неразрешенным вопрос о роли первого епископа, митрополита или патриарха. Понимание места патриарха как церковного первоиерарха в высшем церковном управлении остается до конца нераскрытым как по причине его отсутствия в синодальный период, так и по невятной позиции Поместного собора 1917–1918 гг., хотя тот и обозначил его важность и необходимость для полноценного функционирования высшего церковного управления и ее соборного принципа. В данном контексте Цыпин справедливо отмечает, что «через собор проявляется еkkлезиологический принцип равенства духовной власти, равенства служения всех епископов независимо от их титулов и принадлежащей им административной власти»<sup>269</sup>. Однако административная власть принадлежит всему собору, решения которого

---

<sup>268</sup> Там же. С. 308.

<sup>269</sup> Там же. С. 305.

утверждает и следит за их исполнением митрополит, являясь администратором соборной деятельности в митрополии<sup>270</sup>.

#### 4.5. Выводы

Тема соборности Церкви в православном богословии, возникшая благодаря ее богословской трактовке у Хомякова, получает развитие в последующем ее применении в православной экклезиологии XX в., от полного ее принятия до основательной критики. Этот же вопрос о соборности Церкви стал существенным и для евхаристической экклезиологии, которая также испытывала трудности в его осмыслении в перспективе исторического развития института церковных соборов.

В данном ракурсе тема богословия соборов для православной экклезиологии становится вызовом для новейшего времени, в котором она вновь проходит испытание на состоятельность по отношению к апостольской вере и церковному устройству. Действительно, на протяжении XIX-го и XX-го ст. соборная проблематика выявила сложные вопросы для понимания церковных институтов и их исторического развития в рамках православного учения о Церкви. Простые утверждения схоластических пособий по богословию сегодня не могут удовлетворять тем вопросам, которые были обозначены в ходе современного развития православной экклезиологии. Особый интерес здесь представляет актуализация самой соборной практики в Православной Церкви в контексте Поместного собора Русской Церкви 1917–1918 гг. после длительного отсутствия в ее управлении соборного института, называемого по иронии «синодальным», т.е. соборным. Однако определенный кризис в функционировании соборной системы Церкви как на поместном, так на вселенском уровне, призван привлечь современное православное богословие к

---

<sup>270</sup> Там же. С. 304.

данной проблеме в поисках соответствующих решений исходя из ее канонической традиции и применения в нынешних исторических условиях.

Богословие соборов в XIX и XX вв. для православной экклезиологии продемонстрировало его слабые стороны, которые свидетельствуют либо о следовании в русле западной богословской мысли, либо об острой полемике с некоторыми ее элементами. Так, признавая роль и значение Поместного собора в Москве, представители евхаристической экклезиологии находят и проблемные аспекты богословия «соборности Церкви», и их последствия для церковного устройства и жизни. Признавая важность восстановления патриаршества и соборного института в высшем церковном управлении, они критиковали внедрение демократических принципов представительства в соборную систему Церкви. Церковный Собор является выражением природы Церкви, а не просто институтом для хранения благочестия. Прежде всего, он есть выражение единства епископата и их поместных церквей в едином церковном теле, как и взаимодействия на уровне выше поместной церкви во избежание ее обособления и отрыва от церковного общения.

В связи с восстановлением патриаршества Поместным собором, однако, остается вопрос о понимании его роли в соборной системе Церкви. Некоторые подчеркивают созидательную роль патриарха в функционировании высшего церковного управления на основе соборной системы. Другие, наоборот, в этом усматривают попытку внедрения подобия папского главенства и его положительных сторон для устройства Церкви, усиливая ее структуры в противовес протестантской экклезиологии. При этом отрицание роли и места патриаршей системы в историческом развитии административной власти и управления в Церкви приводит к вопросу о необходимости возвращения к титулу патриарха и отстаивания важности его полномочий в организации и функционировании системы церковного управления. Как действительно тогда понимать его роль в соборной системе Церкви на уровне автокефальной Церкви? Ранее ведь тоже был первый епископ, но его место занимал весь Синод с обер-

прокурором, потому в таком случае патриарх просто меняется местом с Синодом, а Синод – с ним.

Главными причинами такого широкого подхода к вопросу о высшем церковном управлении являются неопределенность по вопросу о происхождении и природе соборов, епископских по своей форме, как и искажения в понимании природы епископской власти и служения в Церкви. Как итог, богословие соборности Церкви и ее соборного института рассматривается в отрыве от канонической традиции Церкви ввиду исторической критики со стороны протестантской науки. Соборность должна рассматриваться непременно как католическое измерение Церкви, по определению Символа веры, однако это понятие в недавнее время приобрело собственное значение и уходит от изначального понимания, поскольку соборное самосознание Церкви рассматривалось вне соборной системы Церкви и института церковных соборов.

## ГЛАВА 5. Вопрос о соборности Церкви в трудах протоиерея Георгия Флоровского

Одним из самых значимых православных богословов XX в. является прот. Георгий Флоровский<sup>271</sup>. Важнейшей темой его богословских изысканий, безусловно, стала тема Церкви и ее связи с другими разделами православного богословия. Этот интерес был вызван как его деятельностью в экуменическом движении, так и критическим отношением к развитию данной темы в православном богословии. Сегодня его богословское наследие представляется достаточно изученным, хотя интерес к нему нисколько не убывает, о чем говорят последние конференции и периодические издания по богословию<sup>272</sup>. Этот интерес легко объясним: Флоровский определяет принципиальные темы и критические точки для православной эkkлезиологии, он ставит вопросы, в рамках которых ведется богословская дискуссия о Церкви. Кроме того, как отмечают многие исследователи, он оказал значительное влияние и на развитие современной эkkлезиологии на Западе. В этом смысле сложно представить разговор о православной эkkлезиологии в XX в. без упоминания прот. Георгия Флоровского<sup>273</sup>.

Как отмечает Константин Махлак, эkkлезиология Флоровского есть история богословского осмысления темы Церкви, путь проб и ошибок в гораздо большей степени, чем обретение истины. «В этом своеобразии Флоровского, сочетавшего в себе «пессимиста» – историка и «оптимиста» – богослова»<sup>274</sup>. В этом отношении Флоровский задает образ «открытой» эkkлезиологии, полагая, что опыт

---

<sup>271</sup> Данная глава основана на публикации: Кулага В., *свящ.* Соборность Церкви в богословии протоиерея Георгия Флоровского // Церковь и время. 2019. № 89 (4). С. 54–90.

<sup>272</sup> См. *Θεολογία*. 2010. Т. 81 (4); *Θεολογία*. 2013. Т. 84 (1); См. *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух и литера, 2017. С. 7–9.

<sup>273</sup> *Блейн Э., Раев М., Уильямс Д.* Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ. М., 1993.

<sup>274</sup> *Махлак К.* На путях неопатристики. Эkkлезиология прот. Г. Флоровского // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14 (2). С. 156–157.



святоотеческого богословия настолько глубок и универсален, что справится с любым «вызовом современности». Флоровский был противником экклезиологии «глухой обороны» с национальным или территориальным креном. Однако Флоровский, особенно в рамках экуменической деятельности 50–60-х гг., свидетельствуя о Церкви «за ее границами», не дал целостного богословия Церкви «в себе». «Флоровский – мастер контура, абриса, но где дело доходит до детализации, он слишком быстро сходит на публицистичность, на общезначимое. Но по пути, заданному Флоровским, пойдут другие богословы»<sup>275</sup>.

Учитывая весь исторический контекст и развитие темы Церкви в христианском богословии в XX в., полагаем, что Флоровский оказался на переломном рубеже, когда в нем еще оставались элементы и заимствования из прошлого, но и началась попытка нового синтеза, переосмысления экклезиологии и преодоления старого наследия. В этом смысле наиболее значимым является его поворот к христоцентрической онтологии Церкви и ее сакраментальной жизни, критическое отношение к историческому развитию богословия о Церкви. Кафоличность Церкви, безусловно, является ключевым понятием в экклезиологии Флоровского. Через понятие кафоличность или соборность, которое для него не является количественным или географическим, он пытается в значительной степени дать описание того, что является Церковью<sup>276</sup>. Для митрополита Иоанна (Зизиуласса), если искать определение богословию Флоровского, то, несомненно, он является богословом кафоличности Церкви. Так, в рамках обновления понятия и опыта кафоличности Церкви, бывших до Великого Раскола, Флоровский выдвигает богословский метод «неопатристического синтеза». В этой его попытке неопатристический синтез неразрывно связан с новым открытием кафоличности. В этом контексте кафоличность означает взаимозависимость Восточной и Западной Церкви до разделения, где одна без другой не могут интегрировать

---

<sup>275</sup> Там же. С. 163.

<sup>276</sup> Δημητριάδης Β. Η διδασκαλία του π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ για την Εκκλησία // Θεολογία. 2013. Τ. 84 (1). S. 105.

кафоличность Церкви<sup>277</sup>. Эта позиция противоположна схеме разделения Востока и Запада у славянофилов, которые их противопоставляли между собой. По мысли Флоровского, Западное христианство и Православие не являются автономными и самостоятельными историческими реальностями. Несмотря на то, что христианство действительно разделено, в то же время эти части принадлежат единому целому, в рамках и на фоне начального христианского единства. Конечно, эта концепция не подразумевает, что Православная Церковь не является *Una Sancta*, «теория ветвей» Флоровским категорически отвергается, как и любая попытка сделать ее одной из многих. Будучи подлинным продолжением Единой Кафолической Церкви, она и ощущает «трагедию раскола». Именно в этом проявляется отрицание им всякого понятия самостоятельности как на Западе, так и на Востоке. В этом смысле сам метод неопатристического синтеза является той функцией, которая может быть действенной только при условии преодоления самостоятельности Запада и Востока, чтобы критерий древней кафоличности Церкви вновь был задействован<sup>278</sup>.

Тема соборности Церкви, как отмечает Эйдан Николс, «есть его собственная версия русской общности (*commonplace*), которая в его экклезиологии сохранила свое первенство. Также заботой Флоровского было то, что сказанное отцами в Средневековье на самом деле было не новостью в Русской Церкви, а актом привязанности к определенному элементу в ее академической традиции XIX в. В целом же, он просто поделился экуменическим направлением Парижской группы института святого Сергия, интересы которой были самой естественной реакцией на ситуацию русской диаспоры на Западе»<sup>279</sup>.

---

<sup>277</sup> См. *Φλωρόφσκυ Γ.* Η κληρονομία και ο σκοπός της Ορθόδοξης Θεολογίας // *Θεολογία*. 2010. Т. 81 (4). S. 21–29.

<sup>278</sup> *Ζηζιούλας Ι.* Π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ο οικουμενικός διδάσκαλος // *Θεολογία*. 2010. Т. 81 (4). S. 43–44.

<sup>279</sup> *Nichols A.* *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966).* New York: Cambridge University Press, 1989. P. 156–157.

### 5.1. Христологический и пневматологический аспекты таинства Церкви

Тема соборности Церкви появлялась и раньше в статьях Флоровского, в которых он затрагивает эклезиологические вопросы. В 1927 г. в журнале «Путь» публикуется статья «Дом Отчий», в которой кратко излагаются основы учения о Церкви и определяющие его понятия, подчеркиваются христологический и пневматологический аспекты таинства Церкви. Центром церковной жизни является Евхаристия, в которой таинственно обосновывается единство Церкви<sup>280</sup>. В этой статье он подчеркивает, что единственное основание единства Церкви, проистекающего из единства благодати, заключается в апостольском преемстве рукоположения – едино тело, ибо един Дух. Единая Церковь есть Церковь Апостольская, и только Апостольская Церковь и может быть Единой и Вселенской, как только она и может быть Святой. Так получает мистический смысл и харизматическое обоснование канонический строй Церкви, «видимой» и «исторической»<sup>281</sup>. По поводу кафоличности Церкви он отмечает, что «единство духа есть подлинное основание кафолической природы Церкви. И потому Святая Церковь есть тем самым Церковь Вселенская. Вселенский характер Церкви не есть какое-то внешнее, количественное, пространственное или географическое свойство и совсем не зависит от повсеместной распространенности верующих. Повсеместность Церкви есть следствие, но не основание ее кафоличности. Церковь обнимает и может обнимать верующих всякого народа и всех мест, потому что она есть Церковь Кафолическая». Безусловно, Церковь имеет кафолическую природу, и потому Вселенскою Церковью является не только в совокупности всех своих членов или всех поместных Церквей, но везде и всегда, во всякой поместной Церкви, во всяком храме<sup>282</sup>. Вслед за Хомяковым

---

<sup>280</sup> Флоровский Г., прот. Дом Отчий // Путь. 1927. № 7. С. 70.

<sup>281</sup> Там же. С. 72.

<sup>282</sup> Там же. С. 72–73.

Флоровский определяет Церковь как единство благодатной жизни, которое есть основание единства и неизменности церковной веры<sup>283</sup>.

Продолжая развивать тему соборности, он обращается к важной книге И.А. Мёлера «Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus»<sup>284</sup>, посвященной теме единства Церкви. Тема соборности на Западе, поднятая Мёлером, находит свое продолжение у Хомякова и вслед за ними развивается в богословской мысли Флоровского. Мёлер рассматривает Церковь как органическое целое, единое великое тело, скрепляемое союзами любви и соединяемое силою Святого Духа, живущего и пребывающего в нем. Он описывает благодатное единство Церкви в терминах романтического идеализма. «Но не из романтики черпает он свое вдохновение, – замечает Флоровский, – и слишком многое от романтики его отделяет. Он не знает «естественного» и потому невольного всеединства. Естественному же бытию, напротив, свойственна разъединенность, разрывность, эгоизм»<sup>285</sup>. Более того, «богословие Мёлера определяется не отвлеченными идеями органического историзма, а живым опытом. Не идея Церкви открылась ему в вещем созерцании, но она сама, – через сочувственное причастие отеческому опыту. В своей книге Мёлер дает действительно только комментарий к отеческим творениям первых трех веков и прежде всего к творениям святого Иринея»<sup>286</sup>. В рассуждениях об этой книге Флоровский признает, что канонический строй возможен, по Мёлеру, только через внутреннюю соборность, через совокупную жизнь верующих в единстве благодати, и он есть выражение и «олицетворение» этого благодатного единства, олицетворение этой соборной любви. Мёлер отрицает первичность и самостоятельность канонического элемента, но не его необходимость и безусловность, и всячески подчеркивает только, что власть в Церкви есть

---

<sup>283</sup> Там же. С. 76.

<sup>284</sup> См. *Moehler J. L'Unité de l'Eglise ou du principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise. Bruxelles: H. Remy, Imprimeur du Roi, 1839.*

<sup>285</sup> Флоровский Г., *прот.* Книга Малера о Церкви // *Путь.* 1927. № 7. С. 129.

<sup>286</sup> Там же. С. 129.

функция и производная любви. «Эволюция» его воззрений состояла только в том, что он с течением времени стал придавать большее практическое значение каноническим формам, внешним опорам единства, однако, совсем не потому, что изменил свой принципиальный взгляд на церковный строй, а потому, что убедился в человеческой слабости»<sup>287</sup>. Флоровский находит изъян в его учении о Церкви, типичный для западного богослова. Так, он отмечает, что ему недостает христологических корней. Он странным образом слишком мало пользуется апостольским определением Церкви как Тела Христова. И потому у него выходит, что Дух Святой в Церкви образует свое Тело. Место Христа в Церкви остается неясным, и в этом коренится неизбежная неясность в раскрытии единства Церкви. Здесь Мёлер остается вполне западным человеком, и догматические изломы западного сознания обессиливают его исповедание соборности<sup>288</sup>.

## 5.2. Евхаристия и соборность Церкви

Большее развитие тема соборности у Флоровского получает в статье 1929 г. «Евхаристия и соборность». Тайна Церкви, тайна соборности открывается в Евхаристии. Он пишет, что «Церковь есть некое восполнение Христа, Который есть лишь Глава в Своем Телe. И значит тогда только исполнится глава, когда устроится совершенное тело. Тело Христово, Церковь, становится, исполняется во времени. Подобным образом, и каждая Евхаристия есть некое исполнение Тайной Вечери, ее осуществление и раскрытие в мире и во времени»<sup>289</sup>. Евхаристия есть кафолическое таинство, таинство мира и любви, и потому единства<sup>290</sup>. Она есть некое онтологическое откровение о Христе и о Церкви, – о

---

<sup>287</sup> Там же. С. 129.

<sup>288</sup> Там же. С. 130.

<sup>289</sup> Флоровский Г., *прот.* Евхаристия и соборность // Путь. 1929. № 19. С. 4.

<sup>290</sup> Там же. С. 8.

Христе в Церкви»<sup>291</sup>. Как отмечает Флоровский, «в единстве Кафолической Церкви таинственно отображается Троическое единосущие; и по образу Троического единосущия и круговращения Божественной жизни у множества верующих оказывается одна душа и одно сердце (Деян. 4:32). Это свое единство и соборность Церковь узнает и осуществляет, прежде всего, в евхаристическом таинстве. Можно сказать, Церковь есть в твари образ Пресвятой Троицы, – потому и связано откровение Троичности с основанием Церкви.

Евхаристическое общение есть исполнение и вершина церковного единства»<sup>292</sup>. В Евхаристии помимо единства молитвы незримо, но действительно открывается полнота Церкви. Каждая литургия совершается в связи со всею Церковью и как бы от ее лица, не только от лица предстоящего народа; как и полномочие таинственно священнослужитель имеет в силу апостольского преемства и тем самым от апостолов и от всей Церкви, и постольку от Самого Христа. Ибо каждая «малая Церковь» есть не только часть, но и стяженный образ всей Церкви, неотлучный от ее единства и полноты. И потому во всякой литургии таинственно, но реально сопредусутствует и соучаствует вся Церковь<sup>293</sup>.

Отдельно кафоличность Церкви рассматривается в статье Флоровского «Соборность Церкви. Богочеловеческое единство и Церковь». По его убеждению, Церковь и ее жизнь есть прежде всего единство и единение. Речь идет о внутреннем единстве живого тела, единстве организма. Это-то единство и есть кафоличность Церкви. Это тайна конечного единства, соборности, по образу единства Святой Троицы. Оно осуществляется в жизни и структуре Церкви. Так, у соборности выделяются внутренние свойства, она не есть понятие количественное или географическое.

Универсальность Церкви есть последствие или проявление, но не причина и не основание ее соборности. Выражение «Кафолическая Церковь» скорее

---

<sup>291</sup> Там же. С. 16.

<sup>292</sup> Там же. С. 9.

<sup>293</sup> Там же. С. 14.

подчеркивало православие Церкви, истинность «Великой Церкви» в противоположность духу сектантского сепаратизма и партикуляризма; здесь выражалась идея целостности и чистоты. Эти идеи получили подтверждение в хорошо известных словах св. Игнатия Антиохийского: «Там, где епископ, там да будет и все множество; так же как там, где Иисус Христос, там же и соборная Церковь». Только на Западе, во время борьбы против донатистов, слово «кафолический» употребляется в смысле «универсальный» в противоположность географическому провинциализму донатистов. Позже на Востоке слово «кафолический» понималось как синоним «вселенского»<sup>294</sup>.

Флоровский отмечает, что соборность Церкви имеет два аспекта. Объективно соборность Церкви означает единство Духа. «Едином Духом мы вси во едино Тело крестихомся» (1 Кор. 12:13). Субъективно соборность Церкви означает то, что она является известным единством жизни, братством или общением, союзом любви, «совместной жизни». Заповедь соборности дана каждому христианину. Мера его духовного возраста есть мера его соборности. Церковь соборна в каждом из своих членов потому, что соборное целое не может быть построено или составлено иначе, как через соборность своих членов. Чтобы войти в соборность Церкви, мы должны «отвергнуть себя». Нам нужно справиться со своим себялюбием в духе соборности, дабы смочь войти в Церковь. И в полноте церковного общения осуществляется соборное преобразование личности. В этом заключается подобие с Божественным единством Святой Троицы. В своей соборности Церковь становится тварным подобием Божественного совершенства<sup>295</sup>.

Для понимания соборности Церкви, по утверждению Флоровского, фундаментальное значение имеет таинство Евхаристии. Именно через Евхаристию верующие становятся «Телом Христовым», поэтому она является

---

<sup>294</sup> *Florovsky G.* Bible, Church, Tradition an Eastern Orthodox view. Belmont, Massachusetts: Nordland publishing company, 1972. Vol. 1. P. 40–41.

<sup>295</sup> *Ibid.* P. 42–44.

таинственным синакисом, «таинством общины». Этой евхаристической общине принадлежит единство и в ней реализуется, оно носит онтологический характер и является реализацией единой органической жизни во Христе. В этой общине достигается полнота и вершина единства Церкви. Такой подход к таинству Евхаристии ставит вопрос о поместной Церкви и ее взаимосвязи со всей Церковью. «В Евхаристии, – как отмечает Флоровский, – раскрывается, невидимо, но на самом деле, полнота Церкви.

Каждая Божественная литургия совершается в единстве со всей Церковью и, так сказать, от ее имени, не только во имя тех, кто присутствует. Для каждой маленькой Церкви она не только часть, но всеобъемлющий образ, стяженный образ, вся Церковь, неотделимая от ее единства и полноты. Поэтому в каждой литургии вся Церковь присутствует и принимает участие таинственно, но действительно. Литургический праздник в определенном смысле является обновленным воплощением Бога. В нем мы видим Богочеловека, Христа как Основателя и Главу Церкви, а с Ним и всю Церковь. В молитве Евхаристии Церковь видит и признает себя единым и полным Телом Христа»<sup>296</sup>. По утверждению Флоровского, евхаристическое Тело Христово позволяет людям стать его церковным телом, а Евхаристию может совершать только поместная церковь. Безусловно, Флоровский существенно повлиял на евхаристическое богословие протопресвитера Николая Афанасьева, однако между ними есть различия. Если для Афанасьева поместная церковь составляет всю Церковь в целом, Флоровский полагает, что поместная церковь есть целое в части. Иными словами, экклезиология Флоровского и его акцент на сакраментальность Церкви как продолжения Тела Христова сохраняют «универсальное» измерение, важное для обоснования соборности Церкви как на поместном, так и вселенском уровне<sup>297</sup>.

---

<sup>296</sup> Флоровский Г., *прот.* Евхаристия и соборность... С. 13–14.

<sup>297</sup> Nichols A. *Theology in the Russian Diaspora...* P. 161–162.



### 5.3. Церковные институты и «харизматическая социология»

Тема соборности Церкви представлена и в «Путиях русского богословия» Флоровского, где он рассматривает богословские воззрения Хомякова и славянофилов. Указывая на несомненное сходство с Мёлером, Флоровский, однако, полагает, что Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви. В целом, он положительно оценивает богословские воззрения Хомякова, которые, по его мысли, имеют достоинства и характер свидетельства. Общим для обоих является признание церковности как метода богословского исследования и познания»<sup>298</sup>. Церковь, в изображении Хомякова, и есть, прежде всего, единство: «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». В этом определении соподчиняются два мотива: «единство» и «покорность» человека, – «дается же благодать и непокорным, не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви». Только в покорности, т.е. в свободном своем приобщении и в любви, может человек принадлежать и пребывать в Церкви. Говоря о полемике Хомякова против «западных исповеданий», Флоровский отмечает, что он противопоставляет «личной отдельности» «святое единение любви и молитвы», он никак не отделяет этого «согласия всех в любви» от «благодати животворящего Духа», силой которого «согласие» или «единство» только и устрояется<sup>299</sup>.

Флоровский замечает, что социальная философия славянофилов замещает Церковь «общиной»<sup>300</sup>. Славянофильство не исчерпывается «романтизмом», в нем присутствует и новый опыт, опыт церковности. Однако синтез «церковности» и «романтизма» славянофилам не удался, да и не мог удалиться<sup>301</sup>. Но с Хомяковым дело обстоит иначе. Как отмечает Н. Гаврюшин, у Флоровского он в статусе

---

<sup>298</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 220.

<sup>299</sup> Там же. С. 221.

<sup>300</sup> Там же. С. 199.

<sup>301</sup> Там же. С. 219.

пророка: «свидетельствует» об истине Церкви. Но характеристики, данной Хомякову Н. Бердяевым, Флоровский практически ничем не дополнил<sup>302</sup>. Для Флоровского, как бы ни двоились социально-философские представления славянофилов, в своем учении о Церкви Хомяков остается верен именно основной и древнейшей отеческой Традиции<sup>303</sup>. В своей полемике Хомяков только применяет древнецерковный обычай противопоставлять Церковь и ересь, прежде всего, как любовь и раздор или общение и одиночество. В известной книге Мёлера «О единстве в Церкви» Хомяков мог найти блестящую и очень острую характеристику этих принципов древнецерковной полемики<sup>304</sup>. Действительно, с книгой Мёлера Хомяков был прекрасно знаком. Порой он даже цитирует ее по памяти. Эта духовная встреча Хомякова с Мёлером очень характерна<sup>305</sup>.

Учитывая центральное место учения о соборности в трудах Хомякова, мы, по сути, не видим никакого критического анализа данной темы, хотя верно указывается источник идей о соборности в западной богословской мысли. Хомяков не вызвал большого интереса у Флоровского неким учением о соборности, но привлекает к себе внимание необычным для академического богословия того времени представлением о Церкви и попыткой преодолеть наследие схоластики в этой области богословия. Несмотря на критику славянофильства, Хомяков у Флоровского выглядит верным выразителем святоотеческой Традиции, подчеркивая при этом церковность его богословской методологии. Такая восторженная оценка Флоровского вовсе не является свидетельством принятия идей Хомякова и следованию ему в вопросе о соборности Церкви.

Обнаруживая влияние Мёлера на Хомякова, нельзя не заметить и принципиальное различие двух сочинений о единстве Церкви. По замечанию

---

<sup>302</sup> Гаврюшин Н. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 195.

<sup>303</sup> Флоровский Г., прот. Пути... С. 222.

<sup>304</sup> Гаврюшин Н. Русское богословие... С. 186.

<sup>305</sup> Флоровский Г., прот. Пути... С. 223. См. *Bolshakoff S. The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler. London, 1946.*

Гаврюшина, если Мёлер исходит из исторической конкретности, опирается на свидетельства, то Хомяков вещает как пророк и учитель. В то время, как Мёлер говорит о единстве духа в Церкви, Хомяков в сочинении «Церковь одна» слово дух вообще не употребляет. Кроме того, Мёлер – несомненный идеалист. Он хочет видеть в епископе, примасе, «образ любви»<sup>306</sup>. Как подметил Флоровский, он «всячески подчеркивает только, что власть в Церкви есть функция и производная любви»<sup>307</sup>. Однако история Церкви неопровержимо показывает, что гораздо чаще в нем проявляется образ «внешней власти». И вот эта диалектика сопряжения «внешней власти» и духа Христова осталась у него совершенно вне рассмотрения. Так, соборность у Мёлера заведомо отвергает всякий авторитаризм, тогда как Хомяков к этому ничего, кроме «единства благодати», по существу не добавил. Примечательно, что вопрос о внешнем единстве, единстве Тела Церкви, остался им не затронутым<sup>308</sup>.

Тема соборности Церкви проходит в двух важнейших статьях Флоровского: «Церковь: Ее природа и задача» и «Христос и Его Церковь», где она получает свое развитие и обоснование. По замечанию Флоровского, невозможно начинать с формального определения Церкви. Такого определения просто нет. Природу Церкви можно изобразить и описать, нежели определить, потому нужно заменить «школьный диалект» нашего богословствования образным и метафорическим языком Писания. Это возможно сделать только внутри Церкви. Более того, христианство существовало изначально как община, «корпоративная реальность». В этом смысле определяющее значение имеет принадлежность этой общине. Тогда возникают вопросы: на чем основано это единство и «совместность многих»? Каким образом происходит объединение многих и что их соединяет друг с другом? Не является ли это простой необходимостью, социальным

---

<sup>306</sup> Гаврюшин Н. Русское богословие... С. 186.

<sup>307</sup> Флоровский Г., прот. Книга Малера... С. 129.

<sup>308</sup> Гаврюшин Н. Русское богословие... С. 186.

инстинктом или стремлением к взаимной привязанности, вследствие чего Церковь рассматривается как человеческое общество, простая община<sup>309</sup>?

Для Флоровского очевидный ответ находится в явственном свидетельстве Нового Завета. Христиане объединены не только друг с другом, но они, прежде всего, едины во Христе, и только это приобщение ко Христу дает возможность человеческой общине быть в Нем. Центром единства является Господь, и сила, осуществляющая и производящая это единство, есть Дух Святой. Христиане составляют единство по божественному замыслу: волею и силой Божией. Их единство – свыше. Они едины только во Христе, как в Нем возрожденные, «укоренены и утверждены в Нем» (Кол. 2:7), «одним Духом... в одно тело» крещенные (1 Кор. 12:13). Главой же этой общины является Христос. Он не над Церковью и не вне ее, но Церковь – в Нем. Она не только община, состоящая из верующих во Христа, но тех, кто пребывает и обитает в Нем, и в ней Сам Он обитает и пребывает Духом Святым. Христиане выделены, возрождены и воссозданы. Именно Духом Святым христиане соединяются со Христом и в Нем объединяются в Его Тело. В известном смысле, Церковь есть сам Христос в Его всеохватывающей полноте (1 Кор. 12:12), другими словами, Церковь дополняет Его Воплощение<sup>310</sup>.

Кроме христоцентрической онтологии Церкви Флоровский говорит и о «единстве харизматической жизни», источник которой сокрыт в таинстве Евхаристии и в тайне Пятидесятницы. Как и Евхаристия, Пятидесятница служит единству Церкви. Пятидесятница продолжается и становится постоянной в Церкви через апостольское преемство, которое не просто являет канонический порядок Церкви. Священство есть харизматический принцип, «совершение Таинств» или «божественного домостроительства». Выражая и каноническое устройство Церкви, Священство – это «необходимая, органическая или структурная черта» церковного организма. Более того, священнослужители есть

<sup>309</sup> *Florovsky G. Bible, Church, Tradition... P. 57–58.*

<sup>310</sup> *Ibid. P. 60–64.*

«представители» самого Христа, а не верующих, и в них, и через них Глава Тела, единый Первосвященник Нового Завета, совершает, продолжает и осуществляет Его вечное пастырское и священническое служение. Он сам есть единый истинный Священнослужитель Церкви. Все остальные – управители Его Таинств. Они за Него предстоят перед общиной, и именно потому, что Тело едино только в Главе, оно собирается и объединяется Им и в Нем. Таким образом, священство в Церкви есть служение единства<sup>311</sup>.

«Единство харизматической жизни» у Флоровского не вырождается в «харизматическую социологию», но, напротив, выявляет церковное единство в служении и функции епископа, в котором проявляется более высокое служение: осуществлять всемирное и соборное единство Церкви в пространстве и времени. Так, в епископстве Пятидесятница становится всемирной и непрерывной; пространственное единство обеспечивается нераздельным епископатом Церкви (*episcopatus unus*). С другой стороны, через епископа или, скорее, в своем епископе каждая отдельная поместная церковь включается в соборную полноту Церкви, связывается с прошлым и со всеми веками. В своем епископе каждая отдельная церковь превосходит или выходит за пределы своих собственных границ и органически связывается с другими. Апостольское преемство есть не столько каноническая, сколько мистическая основа церковного единства<sup>312</sup>.

Признавая ограниченность всякой аналогии, Флоровский отмечает, что идея организма должна дополняться идеей симфонии личностей, в которой отражается тайна Святой Троицы (Ин. 17:21, 23), и здесь для него самая суть понятия соборности. В Церкви человеческие личности никогда не могут рассматриваться лишь как элементы целого, потому что каждая из них непосредственно связана со Христом и Его Отцом. Личностное начало не должно приноситься в жертву или расплываться в корпоративном, общинная жизнь в Церкви не должна вырождаться в имперсонализм. Именно по этой причине в богословии Церкви ее

<sup>311</sup> Ibid. P. 65–66.

<sup>312</sup> Ibid. P. 66–67.

христологический аспект предшествует пневматологическому. Действительно, Церковь имеет свой личный центр только во Христе; она есть именно Тело Христа, воплощенного Господа. По мысли Флоровского, это спасает нас от имперсонализма, не позволяя впадать в гуманистическое олицетворение. Христос Господь есть только Глава, «на Котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе, на Котором и вы устроаетесь в жилище Божие Духом» (Еф. 2:21–22)<sup>313</sup>.

Продолжая развивать тему соборности Церкви в статье «Христос и Его Церковь»<sup>314</sup>, Флоровский обращает внимание на существующую тенденцию чрезмерно акцентировать пневматологический аспект учения о Церкви, что проявилось в книге Мёлера о единстве Церкви, в работах Хомякова и в большей мере у его последователей. Именно здесь присутствует опасность вырождения учения о Церкви в «харизматическую социологию». Вопрос этот методологический, затрагивающий построение эkkлeзиoлoгии, поскольку проблема не в том, что просто не упоминается Христос, а в том, что социологические аспекты также должны найти свое место. По формулировке Флоровского, «должны ли мы в качестве исходной точки брать тот факт, что Церковь есть «община», чтобы затем изучать ее «структуру» и «свойства»? Или же следует начинать с Христа, воплотившегося Бога, и анализировать всё, о чём говорит догмат Воплощения в его целостности, включая славу воскресшего и вознесшегося Господа, сидящего одесную Отца? И действительно, это очень значимый вопрос, в котором отправной пункт определит и всю схему. В этом контексте выражения «во Христе» и «в Духе» св. апостола Павла не имеют противоречия. Тем не менее, важно, какое из них станет приоритетным<sup>315</sup>.

В своих «Амстердамских эссе» Флоровский изложил много размышлений по вопросу методологического подхода к эkkлeзиoлoгии. Несмотря на то, что

---

<sup>313</sup> Ibid. P. 67–68.

<sup>314</sup> *Φλωρόφσκυ Γ. Θέματα ορθόδοξου θεολογίας*. Αθήνα: Άρτος ζωής, 1989<sup>2</sup>. S. 177–189.

<sup>315</sup> Ibid. S. 182.

патристическая эkkлезиология дает видение Церкви, отсутствие четко разработанной концепции Церкви осложнило восприятие учения о Церкви как в Традиции в целом, так и в рамках богословской системы. Для Флоровского проблема заключалась в ее изоляции от других разделов богословия. Являясь предпосылкой всего богословия, сама Церковь не стала предметом богословского обсуждения. Сам вопрос о Церкви был поднят во времена протестантской реформы. Попытки богословского преодоления проблемы осложнялись как рациональным сужением традиционных представлений о Церкви, так и своим происхождением в межконфессиональной полемике. Принадлежность русской эkkлезиологии не самой Церкви, но церковным школам также требует нового подхода к вопросу о Церкви путем выхода из учебной аудитории к литургическому собранию. Все это приводит Флоровского к попытке обоснования символической эkkлезиологии, как это было выражено в его последних статьях<sup>316</sup>.

Флоровский, конечно, не дает развернутого и систематического представления о соборности Церкви в ее истории, но предлагает необходимое основание для понимания соборности Церкви, указывает на ключевые понятия и проблемы ее богословского осмысления<sup>317</sup>. Так, можно выделить несколько важных положений Флоровского, которые позволяют рассматривать данную тему в отрыве от схоластического наследия. Во-первых, кафоличность, как свойство Церкви, проявляется в жизни Церкви, прежде всего, на поместном уровне, что выражается в ее связи с Евхаристией. Евхаристия являет собой это свойство Церкви и в ней реализуется. Во-вторых, харизматическое единство Церкви выражается через священство и апостольское преемство. Единство харизматической жизни Церкви осуществляется единством епископов, через которых каждая поместная церковь включается в соборную полноту Церкви. В-

---

<sup>316</sup> *Nichols A.* Theology in the Russian Diaspora... P. 158.

<sup>317</sup> См. *Florovsky G.* The Historical Problem of a Definition of the Church / G. Florovsky. Ecumenism II: A Historical Approach. Collected Works. Vol. XIV. Buchervertriebsanstalt, 1989<sup>2</sup>. P. 29–37.

третьих, соборность Церкви зиждется на ее христоцентрической онтологии. Другими словами, экклезиология – это глава и продолжение Христологии. Пневматологический тип экклезиологии, отмеченный у Мёлера и Хомякова, сводит Церковь к харизматической социологии. Церковь становится собранием верующих, общиной, что создает в Церкви проблему ее единства и восприятия личности в церковном общении. Критика Флоровского по отношению к экклезиологии Мёлера обращена именно к пневматологическому толкованию Церкви, которое образует «харизматическую социологию» в экклезиологии.

С церковной кафоличностью связан и такой признак Церкви, как апостольство. В отношении кафоличности к апостольству Флоровский писал, что именно благодаря епископату каждая частная и местная церковь включена в кафолическую полноту Церкви. «Таким образом, каждая поместная церковь находит свой центр и свое единство в епископе не столько потому, что он является ее местным главой и пастором, но потому, что благодаря ему она входит в таинственную «соборность» Тела Церкви на все времена»<sup>318</sup>. Таинство священства (епископа, пресвитера и диакона) является харизматическим служением и образом сакраментального присутствия Христа в Телес Церкви и не представляется вне евхаристической общины, но относится к самой ее ипостаси и основанию<sup>319</sup>. В экклезиологии Флоровского епископ является главным строителем и служителем единства вместе со священниками, которые общаются с ним через празднование евхаристической трапезы. И все же единство выражается в том, кто совершает Евхаристию, будь то священник или епископ. Несмотря на предыдущие утверждения о том, что епископ является центром единства в Церкви, Флоровский также подчеркивает, что он должен играть «более высокую» роль в построении единства Церкви, чем роль в Евхаристии. Это проявляется в роли епископа как «рукоположителя». Он обладает силой сакраментального

---

<sup>318</sup> Florovsky G. Creation and Redemption. Belmont, Massachusetts: Nordland publishing company, 1976. Vol. 3. P. 191.

<sup>319</sup> Γιαγκάζουλου Σ. Η μυστηριακή υπόσταση της Εκκλησίας // Θεολογία. 2011. Τ. 82 (1). S. 4.



действия выше той, которой обладает священник, и священники, и епископы действуют не столько в лице Церкви, сколько в лице Христа<sup>320</sup>.

Каждая поместная церковь также является истинной Церковью благодаря своей кафоличности и общению или единству с другими церквями. Общение с другими поместными церквями и с Апостольской Церковью основано на понятии апостольства каждой церкви, поскольку каждая церковь является Телом Христовым, она также является Святой и Кафолической и находится на пути к своей эсхатологической цели. Это общение происходит и посредством соборов епископов. В статье «Авторитет древних соборов и традиция отцов» Флоровский рассматривает роль соборов в жизни Церкви в свете православного богословия. Несмотря на то, что древняя Церковь в первые три века не знает никакой теории о соборах, они имели место и собирались лишь по важным поводам для обсуждения вопросов, представляющих общий интерес. По замечанию Флоровского, они представляли собой более событие, чем обычный институт. Безусловно, уже тогда было общепризнанным и согласованным, что собрание и совещание епископов, представляющих или, скорее, персонифицирующих соответственные поместные церкви или «общины», выступало надлежащим и обыденным способом проявлять единство и достигать согласие в предметах веры и порядка. Действительно, в древней Церкви имело огромное значение ее единство, хотя оно еще не было отражено на организационном уровне. «Коллегиальность» епископов предполагала, в принципе, и представление о едином епископате, который уже был в процессе формирования. Собрания епископов конкретных областей использовались для избрания и поставления новых епископов. Именно эти собрания стали основанием для создания будущей системы Провинциальных и Митрополичьих соборов<sup>321</sup>.

Во времена Византийской империи кафоличность Церкви становится видимой, как никогда ранее, но это, конечно, ничего не добавило к внутренней и

<sup>320</sup> *Florovsky G. Bible, Church, Tradition... P. 65–66.*

<sup>321</sup> *Ibid. P. 94–95.*

присущей Церкви кафоличности. По мысли Флоровского, эта новая ситуация предоставила Церкви больше возможностей для ее реализации и видимой демонстрации. Созванный в этих условиях I Вселенский собор в Никее становится моделью для последующих Вселенских соборов, представляющих поместные церкви всей империи. Примечательно, что отсутствовали попытки развить правовую или каноническую теорию Вселенских соборов как мест высшего авторитета, с особой компетенцией и формами процедуры, хотя они фактически были признаны надлежащими инстанциями для разрешения вопросов веры и порядка и как авторитет в этих делах<sup>322</sup>. Соборы рассматривались более как незапланированные харизматические события, нежели просто как канонический институт. В то время они не были периодическими и заранее запланированными, а их решения не принимались как заранее действительные. По сути, не существует никакой теории о действительности соборов и рецепции их решений, это является просто предметом понимания вопросов веры. Флоровский соглашается с богословским представлением о Церкви, высказанным Хансом Кюнгом в книге «Структуры Церкви»<sup>323</sup>, где Церковь сама по себе рассматривается как собрание, как «собор», созванный Самим Богом, а сами церковные соборы являются «представительством», изображением Церкви, истинным, но пока не более чем представительством. Из истории древней Церкви очевидно, что собор не стоит над Церковью, а является именно ее «представителем». Как отмечает Флоровский, древняя Церковь никогда не обращалась к «Соборному авторитету» в общем или абстрактно, но всегда к конкретным соборам или, скорее, к их «вере» и свидетельству<sup>324</sup>. Помимо важности церковных соборов для реализации общения в Церкви на вселенском уровне, Флоровский также находит важным для выражения кафоличности Церкви

---

<sup>322</sup> Ibid. P. 96.

<sup>323</sup> См. *Küng H. Strukturen der Kirche*. Wien, 1962. S. 11–74.

<sup>324</sup> *Florovsky G. Bible, Church, Tradition...* P. 97.

наличие истинного и подлинного консенсуса святых отцов (*consensus patrum*), что стало одним из важнейших аспектов в его богословской мысли<sup>325</sup>.

Экклезиологические построения Флоровского не всегда находили понимание и подвергались критике со стороны многих исследователей. Ив-Ноэль Лелувьё<sup>326</sup>, авторитетный исследователь экклезиологии Флоровского, комментируя проблему обоснования христоцентрического и пневмоцентрического подходов к экклезиологии, отмечает их взаимоисключаемость и невозможность их сосуществования в едином синтезе. Флоровский же сделал выбор в пользу христологического подхода, полагая, что это основной подход во всей традиции от Августина до Кавасилы. В наше время экклезиология стала настолько «социологической» по своей природе, что она представляет Церковь, в первую очередь, как собрание верующих, а уже затем как Тело Христово. По мнению Лелувьё, пневматологический подход необходимо дополняет христологический, поскольку Христос и Дух не могут быть отделенными, но, с другой стороны, предпринятые попытки следования пневматологическому типу, такому, как у Мёлера, не увенчались успехом. Христологический элемент в них определенно повредили, как это случилось и с Хомяковым. Флоровский в этом случае видит условие для возникновения «харизматической социологии». Он считает, что «в Духе» определенно нужно понимать с точки зрения «во Христе»: «Наше единство в Духе есть точно наша инкорпорация во Христа, который является конечной реальностью христианского бытия. Признавая, что многие изображения могут иметь законное место в экклезиологии, Флоровский считал, что центральным образом христианской Церкви должен быть образ «Тела Христова»: ни у какого другого нет

---

<sup>325</sup> Ibid. P. 103.

<sup>326</sup> *Lelouvier Y.-N. Perspectives russes sur l'Église. Un théologien contemporain: Georges Florovsky. Paris, 1968.*

инклюзивного, синтезирующего, захватывающего значения этого... Церковь – это постоянное присутствие Искупителя в мире, как Главы Его Тела»<sup>327</sup>.

В этом отношении Флоровский противоречит и В. Лосскому, который разделяет в своей аналитике эти подходы к экклезиологии, рассматривая Тело Христово как статический аспект таинства Церкви, а общение в Святом Духе как его динамический аспект<sup>328</sup>. По мысли Флоровского, эта дихотомия снимается Христом, Его действиями в Его собственном Теле. Таким образом, Лосский, как и ранее Хомяков, в своей антизападной полемике подчеркивает особую роль пневматологии в экклезиологии. В этом принципиальное отличие Флоровского, для которого экклезиология является главой Христологии, но не пневматологии<sup>329</sup>.

Как отмечает митрополит Иоанн (Зизиулас), позиция Флоровского в этом разделе богословия выглядит наиболее приемлемой в отличие от сомнительных утверждений Лосского и его теории о двух икономиях, соответственно Сына и Духа. Для Флоровского невозможно говорить об «икономии Духа Святого», поскольку Христос возглавляет всю икономию Воплощения. Дух в икономии сосредотачивает свое дело в лице Христа, поэтому нельзя говорить об энергиях Духа Святого вне события Христа<sup>330</sup>. При этом, как утверждает Ярослав Скира, Флоровский пытался объединить христологический подход в экклезиологии с пневматологическим. Описывая Церковь как продолжение Воплощения, он писал,

<sup>327</sup> Nichols A. *Theology in the Russian Diaspora...* P. 159–160.

<sup>328</sup> См. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Богословский Труды. 1972. № 8. С. 9–128. См. Γιαγκάζουλου Σ. Φλωρόφσκυ και Λόσκυ. Σχόλια στη θεολογική διαμάχη για το πρόβλημα των δύο Οικονομιών // Θεολογία. 2010. Т. 81 (4). S. 187–204. Пневмомонизм в современном православном богословии рождается в полемике с христомонизмом западного богословия. Представители славянофилов и некоторые известные православные богословы прошлого века в рамках конфессионального богословия рассматривают пневматологический фактор как особую характеристику православного богословия. Эти воззрения Лосский систематизировал в своих богословских трудах, подчеркивая автономию Святого Духа и отдавая предпочтение пневматологии.

<sup>329</sup> См. Florovsky G. *Le Corps du Christ vivant: Une interprétation orthodoxe de l'Église* // *La Sainte Église universelle: Confrontation œcuménique*. Neuchâtel CH: Delachaux & Niestlé, 1948. P. 12.

<sup>330</sup> Ζηζιούλας Ι. Π. Γεώργιου Φλωρόφσκυ: ο οικουμενικός διδάσκαλος // Θεολογία. 2010. Т. 81 (4). S. 41.

что Христос «постоянно» пребывает в Церкви или таинственно пребывает в своем Теле, в которое мы включены Духом<sup>331</sup>. Это пребывание также рассматривается в терминах «обитания». Церковь – это сообщество тех, кто пребывает и живет во Христе, в котором Он Сам пребывает и обитает Духом по-новому таким образом, каким Дух еще не присутствовал в творении. Христос постоянно присутствует в Церкви через Духа, потому что Святой Дух не нисходит на землю снова и снова, но пребывает в «видимой» и исторической Церкви. Наше единство и общение в Теле Христовом обусловлены Духом, Который был послан, чтобы запечатать победу Христа. Дух, таким образом, является принципом общения. Сохраняя баланс между Христологией и пневматологией, Флоровский писал: «Церковь – это единство харизматической жизни, жизни в Духе. Источник этого единства скрыт в таинстве Вечери Господней и в тайне Пятидесятницы»<sup>332</sup>.

Лелуве, однако, торопится увидеть сходство эkkлeзиoлoгии Флoрoвскoгo с западной эkkлeзиoлoгией «*corpus Christi mysticum*», которая становится популярной в межвоенные годы в католических кругах благодаря исследованию Эмиля Мерша<sup>333</sup>. Вопрос, насколько эта западная эkkлeзиoлoгия в этом разделе повлияла на Флоровского, безусловно, остается открытым и еще требует дальнейшего изучения.

#### 5.4. Выводы

Самым сложным местом в интерпретации кафоличности Церкви Флоровского является ее разделение на две стороны одной и той же монеты<sup>334</sup>. Одна из них – объективная, выражающая единство Духа, другая – субъективная, где кафоличность Церкви обозначает определенное единство жизни, братскую

---

<sup>331</sup> *Florovsky G. Bible, Church, Tradition...* P. 63.

<sup>332</sup> *Ibid.* P. 45.

<sup>333</sup> *Mersch E. Le Corps Mystique du Christ. Etudes de Théologie Historique. 2 vols. Louvain, 1936*<sup>2</sup>.

<sup>334</sup> *Δημητριάδης Β. Η διδασκαλία του π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ. S. 106–107.*

общину или общине. Таким образом, Церковь является кафолической в каждом ее члене, так как единое кафолическое целое может основываться только на кафоличности индивидуума. Единство осуществляется посредством взаимной братской любви каждого в отдельности. В этом смысле кафоличность воспринимается как личное сознание, которое восходит и достигает уровня кафоличности. Это цель свободной личности, которая осуществляется в Церкви<sup>335</sup>. По утверждению Флоровского, подлинное христианское богословие определяется понятием «кафолическое или соборное сознание», согласно которому Отцы Церкви выступают как свидетели прямого личного опыта таинства Церкви, что передается термином «θέα». Церковь, как неоднократно он подчеркивает, характеризуется богочеловеческим единством, которое отражает единство Пресвятой Троицы, в которой многие становятся одним. Это единство и есть соборность<sup>336</sup>. Кафоличность передается нам посредством живой «Традиции» как творческое движение Духа, действующего в опыте Церкви<sup>337</sup>. По мысли Брендана Галлахера, такое представление о Церкви, которая воспринимается как «соборность», единство в множественности, полнота, как и понятие о живой Традиции, встречалось и ранее у славянофилов, в частности у Хомякова. Он, как и многие другие исследователи, выявляет их особенную зависимость от Мёлера и его пресловутого труда «Единство в Церкви», источником идей для которого послужили работы Дрея, Неандера, Шлейермахера, Гегеля и Шеллинга. В этом смысле не удивительна положительная рецензия Флоровского на книгу Мёлера, в которой тот отмечает значительное его влияние на Хомякова<sup>338</sup>.

Соборность в этом субъективном смысле является совершенством в жизни благодати, в которой христиане находятся в неразрывном единстве общей жизни

---

<sup>335</sup> *Florovsky G. Bible, Church, Tradition...* P. 42–43.

<sup>336</sup> *Ibid.* P. 44–46.

<sup>337</sup> *Florovsky G. Creation and Redemption...* P. 186.

<sup>338</sup> *Gallaher B. Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης; Ορθόδοξη ταυτότητα και πολεμική στον π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ και το μέλλον της Ορθόδοξης θεολογίας // Θεολογία. 2013. Τ. 84 (1). S. 62–63.*

и любви со своими ближними. Через это они отражают Пресвятую Троицу. Такое полное благодати единство является призывом для всех христиан. Здесь это их участие обозначается термином «воцерковление» и другими понятиями, такими как «кафолическое преображение личности», «кафолическое сознание», «кафолическое возрождение духа». Так, каждый христианин в отдельности получает заповедь свободно любить своего ближнего, как самого себя, отвергая и умерщвляя себя самого. Сам человек в целостности отражается в Другом, так как через Другого он свободно дает о себе знать в Самом Христе. Христианская жизнь есть не что иное, как свободное возделывание христианского сознания в истории. Воспринимая Христа, проявляя любовь к ближнему, как к самому себе, мы объединяемся в Его Тело<sup>339</sup>.

В этом контексте идентичность Церкви как кафоличности описывается Флоровским как одна из форм сознания. Для Галлахера не представляется удивительным, что Флоровский использует множество психологических понятий и образов в описании внутренней жизни<sup>340</sup>. Психология кафолического сознания Флоровского претендует на то, что имеет в себе святоотеческие начала, начинается с Церкви, поскольку откровение, переживаемое святыми, принимается только участием в Теле Христовом. Это Тело имеет свой опыт и «мистическую память», другими словами «традицию». Традиция же в этом контексте есть ментальный аспект единства Духа в той степени, в какой мы в этом Теле приобретаем во Христе подлинное знание Бога посредством единства и продолжения духовного опыта и благодатной жизни. Традиция, в которой есть основание истинного знания Бога, является живым движением Духа в Теле, через которое можно приобщиться к наследуемому церковному опыту и памяти. Открывается это познание через «молчание веры, молчание видения». «Видение веры», через которое принимается истина, подобно некоей неузнаваемой интуиции, которая у романтиков называется «умной интуицией» или «чувством».

<sup>339</sup> Ibid. S. 63–64; *Florovsky G. Bible, Church, Tradition...* P. 43–44.

<sup>340</sup> См. *Gallaher B. Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης...* S. 64.

У Флоровского сознание «кафоличности» описывается как «конкретное единство в мысли и чувстве»<sup>341</sup>.

Для Флоровского, как и для Мёлера, значимым является продолжение между кафолическим сознанием верующих нашего времени и сознанием Церкви во все времена. Достижение же этого при наличии схизм и разделений видится весьма затруднительным. Флоровский отмечает, что это кафолическое сознание присуще Отцам Церкви, которые выражали его в истории Церкви<sup>342</sup>. Как полагает Галлахер, источником «теории» в богословской мысли Флоровского являются не Отцы Церкви и их богословие. Она представляет собой заимствование, как понятия «соборность» и «живая традиция», у славянофилов и Мёлера<sup>343</sup>. Более того, обращение Флоровского к святоотеческому «духу» или к «кафолическому сознанию» является ничем иным, как влиянием западного романтизма и софиологии Булгакова, несмотря на всю полемическую направленность богословской мысли Флоровского против тех же романтизма и софиологии. Таким образом, по заключению Галлахера, Флоровский в своих рассуждениях о соборности отталкивается как от сочинений Мёлера и Хомякова, так и в целом от философской традиции западного романтизма.

Список заимствований и влияний в богословском наследии Флоровского продолжают и другие его предшественники. Так, Мэттью Бэкер обнаруживает, что Флоровский, несмотря на то, что критически относился к воззрениям В. Соловьева, испытывал на себе его влияние, что выразилось в попытке обоснования христианской веры через новый синтез между богословием, рациональной философией и естественной наукой. Кроме этого влияния в методологии Флоровский перенимает у Соловьева и его представление о «вере» как «мистическом чувстве», посредством которого «может подтверждаться само

---

<sup>341</sup> Ibid. S. 64–66.

<sup>342</sup> Ibid. S. 66–67.

<sup>343</sup> Ibid. S. 70. См. *Гаврюшин Н.* Русское богословие... С. 500–539.



по себе существование объекта, внутренняя и скрытая его реальность»<sup>344</sup>. Для Соловьева «вера» соответствует «религиозному началу», это чувство прямо подтверждает бытие объекта само по себе, результатом чего становится передача кому-либо безграничного «мистического знания» реальности объекта<sup>345</sup>. Представление же о вере Соловьева, как подтверждают исследователи, имеет свое начало у Шеллинга<sup>346</sup>. Кроме этого, заимствования Флоровского усматривают и в богословской мысли Ивана Киреевского, который в полемике против западного идеализма пользуется терминологией Канта и Шеллинга, отождествляя чувство и веру. Очевидно, что свои идеи Киреевский находит в западных источниках, среди которых глубокое влияние оказали именно Мёлер и Шеллинг<sup>347</sup>. По замечанию Флоровского, Мёлер в своей книге предлагал комментарий святоотеческих источников первых трех веков. Пристальное исследование экклезиологии Мёлера показывает, что она образуется на основе идей, пришедших из романтического идеализма, которые были восполнены богословскими идеями Отцов Церкви<sup>348</sup>.

Сам Флоровский подчеркивает сходство Мёлера с Хомяковым и Киреевским. Все они имеют своим началом не отвлеченные понятия, но «церковный опыт», реальность благодати в Церкви. Это также указывает на общие с идеализмом воззрения Флоровского, где идея направлена на реализацию ее как конкретной реальности, либо представляющей идеальную общину Гегеля, либо христианство и церкви Шеллинга<sup>349</sup>. В поисках необходимого начала,

---

<sup>344</sup> Baker M. «Neo-Patristic Synthesis»: An Examination of a Key Hermeneutical Paradigm in the Thought of Georges V. Florovsky. ThM Thesis, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline MA, 2010; Baker M. «Theology Reasons» – in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality // Θεολογία. 2010. Т. 81 (4). P. 102–118.

<sup>345</sup> Gallaher B. Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης. S. 71–72. См. Florovsky G. Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev / E. Simmons. Continuity and Change in Russian and Soviet Thought. Cambridge MA: Harvard University Press, 1955. P. 293–295.

<sup>346</sup> Gallaher B. Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης... S. 72; Florovsky G. Reason and Faith... P. 286.

<sup>347</sup> Gallaher B. Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης... S. 72.

<sup>348</sup> O'Meara T. Revelation and History: Schelling, Möhler and Congar // Irish Theological Review. 1987. Vol. 53 (1). P. 27.

<sup>349</sup> Ibid. P. 26–28.

основной идеи, как случается в каждой философии, Мёлер начинает свою систему с «начала кафоличности», что у славянофилов становится соборностью. Так соборность, как единство духа, становится жизненным началом, которое оживотворяет Церковь, посредством которого Божество передается в Церкви. Возможно, Флоровский не подозревал, что в книге Мёлера единство благодати Церкви описывается в терминах романтического идеализма, но сам он утверждал его независимость от позиций идеализма<sup>350</sup>. По замечанию Галлахера, использование понятий «опыт», «жизнь», «дух», «свобода», безусловно, является характерным и для Мёлера и демонстрирует его зависимость от философских течений романтизма<sup>351</sup>.

Если Бэкер указывает в богословии Флоровского на влияние Соловьева и его второй версии утопического синтеза, рассматривая неопатристический синтез как продолжение незаконченного проекта русского философа, то Павел Гаврилюк считает, что «стандартный нарратив», отделяющий неопатристическую школу от русской (религиозно-философской) школы<sup>352</sup>, сейчас находится под вопросом, потому что обе эти тенденции имели общий интерес к патристическому богословию, но они в то время интерпретировались по-разному. Гаврилюк также пытается определить предмет неопатристического синтеза как полностью вдохновленного софиологическим учением Булгакова и Флоренского. Таким образом, он настаивает на том, что Флоровский не принял патристическое богословие в качестве своей основной эпистемологической области исследования, но он использовал софиологические аргументы, чтобы конфликтовать с ними и не одобрять их<sup>353</sup>. Так, Гаврилюк полагает, что неопатристика Флоровского выросла

---

<sup>350</sup> Флоровский Г., *прот.* Книга Малера... С. 129.

<sup>351</sup> Gallaher B. *Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης...* S. 76–81.

<sup>352</sup> См. Zernov N. *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*. London, 1963; Kulaga V. *Συγκριτική θεώρηση της έννοιας του χρόνου στη Φιλοσοφία του Ν. Μπερντιάεφ και στη Θεολογία του Γ. Φλωρόφσκυ* [A comparative approach to the notion of time in the philosophy of N. Berdyaev and the theology of G. Florovsky]. Master's thesis. Athens, 2007.

<sup>353</sup> Avdelas D. *Georges Florovsky's Ecumenical Task: From Dostoevsky to Neopatristic Synthesis* // *International Journal of Orthodox Theology*. 2016. № 7 (1). P. 125–126.

из проблематики религиозно-философского ренессанса. Свообразие Флоровского он видит в соединении неопатристической нормы с критикой «западного пленения» православного богословия<sup>354</sup>. Он отмечает, что Флоровский был не только критиком религиозно-философского ренессанса, но и одним из его участников<sup>355</sup>. Несмотря на то, что Флоровский во время пребывания в Америке стал более остро критиковать наследие Хомякова, признавая излишним употребление термина «соборность», он все же основывается на понимании Хомяковым соборности в смысле «единства в многообразии»<sup>356</sup>.

Все эти критические замечания, безусловно, отражают слабые стороны в субъективной стороне понимания соборности у Флоровского. Признавая обоснованной современную критику в адрес Флоровского, необходимо выделить и положительные аспекты в его попытке выразить православное святоотеческое представление о Церкви, и, прежде всего, о ее соборности. Дмитрий Авделас находит, что оба эти вышеперечисленные предположения не соответствуют истинному замыслу мысли Флоровского, которая заключалась в синергетическом синтезе между личной свободой и общиной, что, по его мнению, было достигнуто в учении Отцов Церкви. Флоровский сам был гораздо больше последователем Хомякова и Киреевского и их славянофильской концепции соборности, которая более глубоко представлена в творчестве Федора Достоевского<sup>357</sup>.

Авделас полагает, что Флоровский через идею неопатристического синтеза ставит перед собой экуменическую задачу, что осталось незаконченным в литературном наследии Достоевского. Великий русский писатель знал, что для того, чтобы Европа выбралась из своего культурного тупика, был необходим синтез между новыми людьми во Христе и общиной. Он описал это явление в своих романах, но у него не было эпистемологического аппарата для

---

<sup>354</sup> *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский... С. 5.

<sup>355</sup> Там же. С. 31.

<sup>356</sup> Там же. С. 414.

<sup>357</sup> *Avdelas D.* Georges Florovsky's Ecumenical Task... P. 125–127.

систематизации мысли в философской структуре. Для Флоровского восточное православное богословие по-прежнему является носителем настоящей вселенскости, поскольку обеспечивает патристическое вселенское учение, которое было распространено в западном богословии в прошлом и все еще может интегрировать современное западное мышление в эту великую вселенскую традицию Отцов Церкви<sup>358</sup>. Авделас подвергает сомнению утверждение Бэкера, согласно которому акцент Флоровского на христологический критерий является в некотором роде продолжением второй версии синтеза Соловьева, которая появилась в его последних работах. В частности, Флоровский в 1955 г. написал интересную статью под названием «Разум и вера в философии Соловьева»<sup>359</sup>, в которой очевидно, что он не был последователем Соловьева. Во время своей последней ссылки на эту статью он совершенно дистанцировался от тех отношений, которые были у него с русским философом в начале академической карьеры<sup>360</sup>.

Таким образом, богословие соборности Церкви в трудах Флоровского необходимо рассматривать в историческом контексте развития его богословской мысли и оказанных на него влияний. Безусловно, данная тема появляется в рамках богословского и философского наследия XIX в., однако для Флоровского она становится вызовом, где происходит попытка разрешения эkkлезиологических вопросов с учетом православного богословия в перспективе экуменического диалога и свидетельства в нем Православной Церкви. Как было отмечено многими исследователями, в богословском осмыслении кафоличности Церкви у Флоровского еще присутствуют слабые стороны относительно субъективной стороны соборности Церкви и используемой им терминологии. Тем не менее, он совершает важный поворот к христоцентрической онтологии Церкви, подчеркивает ее сакраментальное основание и кафоличность ее природы.

---

<sup>358</sup> Ibid. P. 127.

<sup>359</sup> См. *Florovsky G. Reason and Faith...* P. 283–297.

<sup>360</sup> Ibid. P. 142–143.

Кафолическое измерение Церкви находит свое обоснование в патристической традиции Церкви, которая является носителем настоящей вселенскости Церкви и выступает ее критерием. По его убеждению, она может способствовать решению проблемы вселенскости Церкви, единой по своей природе и разделенной в практическом плане на части. Этот вопрос, действительно, остается противоречивым, поскольку Церковь была и остается единой в своем историческом измерении даже при существовании этого разделения. Определение Церкви как Кафолической, несомненно, отражает реальность Церкви, как подлинной и истинной Церкви Христовой, и выявляется в жизни Церкви как на поместном, так и на вселенском уровне. В этом вопросе, как и в развитии православной экклезиологии XX в., Флоровский оказал, бесспорно, значительное влияние, определив во многом дальнейшее развитие в православном богословии учения о Церкви.

## ГЛАВА 6. Кафоличность Церкви и институт церковных соборов в трудах протопресвитера Николая Афанасьева

Одним из самых выдающихся православных богословов в области учения о Церкви в XX в., несомненно, является протопресвитер Николай Афанасьев, который создал целое направление в православной эkkлезиологии<sup>361</sup>. «Евхаристическая эkkлезиология» Афанасьева стала эпохальным событием в богословии и существенно повлияла на его дальнейшее развитие. Важность и актуальность его богословских выводов в области эkkлезиологии заставляют современных исследователей вновь обращаться к творчеству русского богослова<sup>362</sup>. В рамках данного исследования ставится вопрос о понимании кафоличности Церкви в евхаристической эkkлезиологии Афанасьева и ее связи с соборным институтом Церкви. Изучение идей евхаристической эkkлезиологии ставит ряд вопросов не только в отношении церковного устройства, но и в подходе к ее историческому институту соборов, в чем Афанасьев усматривает правовое влияние на Церковь в III в. Данный раздел диссертации преследует цель рассмотреть богословские воззрения Афанасьева по отношению к проблеме понимания соборной системы Церкви, ее происхождения и исторического развития. В этом смысле представляется необходимым проанализировать эволюцию эkkлезиологических воззрений Афанасьева и определить их положение в рамках православной эkkлезиологии.

Определение Афанасьевым своего представления о Церкви как «евхаристической эkkлезиологии» является не совсем удачным. Как отмечает протопресвитер Александр Шмеман, Афанасьев пользовался им, главным образом, полемически, противопоставляя его «универсальному» или

---

<sup>361</sup> Данная глава основана на публикации: Кулага В., *свящ.* Кафоличность Церкви и соборный институт Церкви в богословии протопресвитера Николая Афанасьева // Труды Минской духовной академии. 2020. № 17. С. 89–129.

<sup>362</sup> Александров В. Николай Афанасьев и его евхаристическая эkkлезиология. М.: Св.-Филаретовский прав.-христианский институт, 2018. С. 9–10.

юридическому пониманию Церкви. Евхаристическую эkkлезиологию Афанасьев противопоставлял господствующей тогда еще в различных вариантах доктрине об универсальной Церкви. Как утверждает эта доктрина, Церковь – это единый всемирный (универсальный) организм, а поместные Церкви – это его части. Этот организм невидимо возглавляет Сам Господь Иисус Христос, а видимой главой его, по католической версии, является римский папа, а по православной версии, правда в некоторой только мере, Вселенские соборы<sup>363</sup>. Неудачен этот термин потому, что люди, воспитанные в категориях старой, школьной эkkлезиологии видели в нем сведение всей Церкви к Евхаристии, сужение ее до границ одной только литургии. На деле же он означает как раз обратное: указывает на благодатный источник и природу всего в Церкви (а не только «таинств»), ибо евхаристическое собрание и выражает «форму» Церкви, и является основой всего ее строя и жизни, тем таинством, в котором преодолевается дихотомия «института» и «благодати». В том, что для школьных догматистов и канонистов давно уже стало второстепенной «литургической» подробностью: преподание всех даров, всех «харизм» церковных в Евхаристии, укорененность в ней всех служений (и власти, и учительства, и пастырства) – он видел подлинное начало эkkлезиологии. И в том, что он это начало описал и показал, пролагая тем самым пути к подлинному возрождению учения о Церкви, его громадная заслуга перед православным богословием<sup>364</sup>.

Эйдан Николс определяет эkkлезиологию Афанасьева как онтологию, где размышления о Церкви становятся центром размышлений о тайне Самого Бога, вечного Источника ее существования, хотя его нельзя назвать ни систематическим, ни умозрительным богословом<sup>365</sup>. Шмеман находит основным парадоксом его богословского творчества тот факт, что по научной формации

---

<sup>363</sup> Александр (Семенов-Тянь-Шанский), архим. Памяти протопресвитера Николая Афанасьева // *Le Messenger*, Вестник РСХД. 1966. № 82 (4). С. 60.

<sup>364</sup> Шмеман А., прот. Памяти протопресвитера Николая Афанасьева // *Le Messenger*, Вестник РСХД. 1966. № 82 (4). С. 67–68.

<sup>365</sup> Nichols A. *Theology in the Russian Diaspora...* P. 59.

Афанасьев был историком, по богословской специальности – канонистом. Однако исходной точкой всего его богословского интереса было мистическое прозрение, мистическая интуиция «первосущности» Церкви. Он предельно научным историческим методом описывал то, что как раз не уместается в историю, и анализом правовых, канонических норм определял то, что по ту сторону всякого «права». В этом подходе и парадоксальном сочетании несочетаемого, православная экклезиология сделала огромный шаг вперед. В этом отчуждении благодатной сущности Церкви и Церкви как «института» был главный и трагический дефект «научной» экклезиологии, который развивался на Западе после Реформации и Контрреформации и был усвоен православным богословием в эпоху его западного пленения<sup>366</sup>.

Исследователи выделяют несколько периодов в развитии богословской мысли Афанасьева. Первый из них соответствует изучению соборов и публикациям о соборном институте с 1927 по 1932 г. Через историческое исследование ранних соборов происходит его вхождение в богословие, становясь ключевым событием для понимания его богословской мысли. В этой теме он раскрывает два направления: взаимоотношение собора и императора и природу соборного авторитета<sup>367</sup>. Афанасьев, как это он отмечал сам и его последователи, всегда оставался историком<sup>368</sup>. Как историк он рассматривает Вселенские соборы в качестве имперско-церковного института в исторических условиях той эпохи.

В 1930-х гг. выходят две статьи Афанасьева по каноническому праву (Каноны и каноническое сознание; Неизменное и временное в церковных канонах), ставшие результатом преподавания церковного права в Свято-Сергиевском богословском институте. В них ставятся вопросы о природе канонического права и его историчности. Это была попытка построения

---

<sup>366</sup> Шмеман А., *прот.* Памяти протопресвитера Николая Афанасьева... С. 66–67.

<sup>367</sup> Nichols A. *Theology in the Russian Diaspora...* P. 62.

<sup>368</sup> Александров В. Богословие отца Николая Афанасьева // Афанасьев Н., протопресвитер. Церковь Божия во Христе. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2015. С. 23–24.



богословия канонического права в диалоге с историком права Р. Зомом. На рубеже 1930–1940-х гг. Афанасьев обращается к изучению соборов III в. Незаконченные статьи по этой теме, которые находились в достаточно завершённом состоянии, впоследствии были доработаны и оформлены в книгу «Церковные соборы и их происхождение». В 1934 г. публикуется статья Афанасьева «Две идеи вселенской Церкви», в которой изложены главные идеи его евхаристической эkkлезиологии. В этой статье он критически исследует проблемы универсальной эkkлезиологии и делает первые шаги к построению эkkлезиологии, которая впоследствии будет им обозначена как евхаристическая<sup>369</sup>. В конце 1940-х гг. Афанасьев возвращается в Париж после служения в Тунисе и сосредотачивается на разработке евхаристической эkkлезиологии в своих многочисленных публикациях. Главным результатом его трудов становится диссертация «Ecclesia Spiritus Sancti», представленная в 1950 г. в Свято-Сергиевском институте и опубликованная в окончательном варианте как «Церковь Духа Святого» (1971). Особое место в наследии Афанасьева занимает книга «Трапеза Господня» (1951), фундаментальный труд для понимания его эkkлезиологии. В рамках подготовки планируемой второй части диссертации «Границы Церкви» в разное время выходят статьи, в которых он развивает идеи евхаристической эkkлезиологии. Кроме того, Афанасьев начинает заниматься вопросами диалога с Римско-католической Церковью, рассматривая разные богословские темы в свете евхаристической эkkлезиологии и полемизируя с западной эkkлезиологией.

В статье «Собор в русском православном богословии» (1962) Афанасьев уточняет, что в Символе веры славянский перевод «соборная Церковь» передает выражение «кафолическая Церковь». Причины такого перевода нам не известны. В ту эпоху этот перевод должен был соответствовать значению кафолическая

---

<sup>369</sup> Plank P. Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966). Würzburg: Augustinus-Verlag, 1980. S. 63.

Церковь, означая при этом и «Церковь соборов». Этот последний перевод был прочно усвоен церковным сознанием на Руси, а сам собор стал основным элементом церковной организации и определенным критерием ее правильности<sup>370</sup>. В то же время Афанасьев констатирует, что если не считать «школьных» догматических систем, то в Русской Церкви не существовало никакого обязательного для всех учения относительно этой темы. Это подтверждает и сама дискуссия о соборе в начале XX в., которая привела к возникновению значительной разницы во мнениях, часто противоречащих друг другу<sup>371</sup>.

### **6.1. Кафоличность Церкви в универсальной и евхаристической экклесиологии**

Среди основных понятий в экклесиологии Афанасьева важнейшее место занимает понятие соборность или кафоличность Церкви, которое во многом определяет развитие евхаристической экклесиологии. К этой теме он впервые обращается в статье «Две идеи вселенской Церкви». Афанасьев находит богословскую проблему в универсальной экклесиологии, которая, по его мнению, берет свое начало в трудах свт. Киприана Карфагенского. Однако еще в начале своего исследования Афанасьев оговаривается, что единство Вселенской Церкви и ее вселенская природа в учении Киприана выступают в некотором ослабленном виде. Он воспринимал единство своей церковной общины как единство Церкви (*unitas Ecclesiae*), полноту ее вселенской природы. Примечательно, что отстаивая против Рима практику Карфагенской Церкви в вопросе о падших и перекрещивании еретиков, он исходил не из своего понятия Вселенской Церкви, а

---

<sup>370</sup> Афанасьев Н., протопресв. Церковь Божия во Христе. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2015. С. 611.

<sup>371</sup> Там же. С. 612.

из непосредственного духовного опыта единства своей церковной общины<sup>372</sup>. Кроме того, учение свт. Киприана о Вселенской Церкви имеет недостаток в его незавершенности. Графически оно выглядит как усеченный конус, нижнее основание которого представляет согласное единение отдельных церковных общин – Вселенскую Церковь, верхнее – согласную множественность епископата. Этот усеченный конус не имеет своей завершающей точки, своей вершины. Именно эта завершающая точка, которая стала отправным пунктом для дальнейшего логического развития и разработки его идей в римской экклезиологии, отсутствует в учении свт. Киприана<sup>373</sup>.

Таким образом, утверждение универсальной экклезиологии на Западе трактуется как необходимое наследие богословия свт. Киприана. С другой стороны, Афанасьев видит также успех исторической миссии Рима, который препятствовал развитию другого учения о Вселенской Церкви. Восточная Церковь находилась в этом отношении в более благоприятных условиях, в которых единство не подразумевало видимого главы Церкви. По его убеждению, сознание духовного единства в Восточной Церкви никогда не прекращалось, несмотря на полное видимое разделение отдельных его частей. Сохранение этого единства требовало иного понимания Вселенской Церкви, чем в богословии свт. Киприана. Отличительной особенностью на Востоке стало учение о соборности Церкви. Именно духовное единство и соборность – те факторы, которые дают подлинное ощущение вселенской природы Церкви<sup>374</sup>.

Действительно, на Западе и Востоке сформировались различные подходы к пониманию единства Вселенской Церкви и ее вселенской природы. Универсальная экклезиология, безусловно, стала в Католичестве определенным решением вопроса о единстве Церкви и понимании ее кафолической природы. Однако нельзя рассматривать позицию Киприана исключительно в рамках

---

<sup>372</sup> Афанасьев Н., *протопресв.* Две идеи вселенской Церкви // Путь. 1934. № 45. С. 19.

<sup>373</sup> Там же. С. 19–20.

<sup>374</sup> Там же. С. 24.

универсальной эkkлeзиологии. Единство Вселенской Церкви и ее епископов в богословии Киприана не обращены в ущерб поместной церкви, которая при этом не теряет своей кафолической природы. Поместная церковь – это изначальная данность в устройстве Церкви. Единство всей Церкви и конкретно ее епископов, как представителей и выразителей независимых поместных церквей, описывается им как результат поддержания их единства и общения, необходимых для подтверждения своей идентичности в единой Церкви Христовой. В его представлении о Церкви положения универсальной эkkлeзиологии не поглощают поместную церковь, но, скорее, выявляют практический способ общения поместных церквей в исторических условиях и каноническом устройстве церковной жизни той эпохи. Перед Киприаном в то время не стояли вопросы о сути церковной власти и едином церковном центре, которые впоследствии получили развитие в универсальной эkkлeзиологии. С другой стороны, Афанасьев никогда не утверждал приоритета поместной церкви над универсальной. Так, он подчеркивал, что принципиальное различие между двумя эkkлeзиологиями заключается не в их приоритете, а в принципе единства поместных церквей. Универсальная эkkлeзиология настаивает на том, что полнота и единство Кафолической Церкви проявляется во множестве поместных церквей и гарантируется единственно епископством, присущим самим поместным церквям. Евхаристическая эkkлeзиология настаивает на том, что полнота единой Церкви проявляется в каждой поместной церкви, какой бы малой и отдаленной она ни была, и внутренне гарантируется единством Христа, которое проявляется в каждом евхаристическом собрании<sup>375</sup>.

Универсальной эkkлeзиологии Афанасьев противопоставляет евхаристическую эkkлeзиологию, иное представление о Церкви св. Игнатия Антиохийского, который свидетельствует о Кафолической Церкви. Как он отмечает, св. Игнатий Антиохийский не разделял Вселенской Церкви, единого

---

<sup>375</sup> *Wooden A. Eucharistic ecclesiology of Nicolas Afanasiev and its ecumenical significance: a new perspective // Journal of Ecumenical Studies. 2010. No 45 (4). P. 552.*

Христово Тела на множество отдельных церковных общин, чтобы затем обосновать ее единство. Как в евхаристической жертве пребывает весь Христос, так в каждой церковной общине есть вся полнота Христово Тела. Отсюда «где бы ни был Иисус Христос, там вселенская (кафолическая) Церковь» (Смирнянам VIII). Это означает, что всякая церковная община есть Вселенская Церковь и что только та община есть Церковь, в которой присутствует Христос (Мф. 18:20). Центром такой общины является евхаристическое приношение. Так, присутствие Христа являет всю полноту Церкви, которая есть Его Тело. В Евхаристии реально осуществляется и воспринимается эта полнота Вселенской Церкви: не только верные соединяются со Христом, но и сама жертва возносится в присутствии всего Тела Церкви<sup>376</sup>. У Афанасьева присутствует радикальное различие между евхаристической и универсальной экклезиологией. Так, отдавая предпочтение евхаристической экклезиологии, он подчеркивает в ней автономность и независимость поместной церкви<sup>377</sup>. В свою очередь, Петер Планк замечает, что разница между евхаристической и универсальной экклезиологией заключается в качественном и количественном понимании Церкви<sup>378</sup>.

Для св. Игнатия другим признаком Вселенской Церкви является епископ. «Где бы ни явился епископ, пусть будет там и собрание (община)» (Смирнянам VIII). Об этом свидетельствует и св. Киприан, для которого Церковь пребывает в епископе, а епископ – в Церкви. При этом св. Игнатий подчеркивает, что связь епископа и его общины осуществляется через Евхаристию (Филадельфийцам IV). Только епископ может возносить Евхаристию, потому что Церковь там, где епископ. Сам епископ неразрывно связан с общиной, он пребывает только там,

---

<sup>376</sup> Афанасьев Н., протопресв. Две идеи вселенской Церкви... С. 25; Kaszowski M. Les sources de l'ecclesiologie eucharistique du P. Nicolas Afanassieff // Ephemerides theologicae Lovanienses, Louvain, 1976. No 52. P. 331–343.

<sup>377</sup> Aryankalayil J. Local Church and Church Universal: Towards a convergence between East and West: A Study on the Theology of the Local Church according to N. Afanasiev and J. M.-R. Tillard with Special Reference to Some of the Contemporary Catholic and Orthodox Theologians. PhD dissertation. Fribourg, 2004. P. 37.

<sup>378</sup> Plank P. Die Eucharistieversammlung als Kirche.... S. 56.

где Церковь. Там, где нет епископа, нет Церкви, так как там, где отсутствует епископ, не может быть Евхаристии<sup>379</sup>.

Согласно Афанасьеву, в богословии св. Игнатия вселенская (кафолическая) природа отдельной церковной общины не отрицает и не уменьшает вселенской же природы другой общины, подобно тому как каждая отдельная Евхаристия не отрицает и не уменьшает множества других евхаристических приношений. В каждой отдельной общине пребывает вся полнота Кафолической Церкви без ущерба для кафолической природы других общин. Множественность евхаристических приношений не ослабляет единственности Голгофской жертвы, также и кафолическая природа отдельных общин не только не ослабляет, но усиливает их единство. Христос один и Тот же в каждой церковной общине<sup>380</sup>.

По заключению Афанасьева, понятие универсальной Церкви у св. Игнатия не противопоставлено понятию кафоличности, а, наоборот, в него включено. Здесь идет речь о подлинной кафоличности Церкви, идея вселенскости которой отличается от идеи вселенскости Римо-католицизма и понимания вселенскости Церкви в эпоху Византии. Эта вселенская кафоличность не нуждается в видимом главе. Такого главы нет и быть не может, и в то же время он имеется в каждой общине. Не преемнику апостола Петра, не единому епископату вручена видимая власть над Кафолической Церковью, а каждому отдельному епископу, находящемуся в Церкви и в согласии со своей общиной. То же самое высказывал и Киприан, когда, вопреки притязаниям Римского епископа, считал каждого епископа «стоящим на месте Христа»<sup>381</sup>. Афанасьев отмечает, что в то время вся жизнь церковных общин была проникнута кафолическим сознанием. Не только евхаристическое собрание, но и всякое иное собрание христиан было собранием Кафолической Церкви. Каждая отдельная община реально ощущала в себе всю полноту своей церковной природы. В дальнейшем на Западе папство

---

<sup>379</sup> Афанасьев Н., *протопресв.* Две идеи вселенской Церкви... С. 26.

<sup>380</sup> Там же. С. 26–27.

<sup>381</sup> Там же. С. 27–28.

окончательно обратило католическую в универсализм, а Восток утрачивает ее в своей вселенской направленности и церковном сепаратизме. Истинное вселенское призвание может ощущаться только там, где наличествует полностью католическая природа Церкви. Как бы ни мала была церковная община, но, если она воспринимает свою католическую природу как реальный факт церковной жизни, а не как некое умозрение или только как истину катехизиса, она застрахована от церковного провинциализма<sup>382</sup>. В своей статье Афанасьев приходит к выводу, что идея поместной церкви могла возникнуть отчасти на основе католического понимания Церкви. В современном восприятии она действительно обладает всей церковной полнотой. Эта идея может стать началом подлинного возрождения католическости в Православной Церкви<sup>383</sup>.

Таким образом, рассматривая вопрос о понимании единства поместных церквей, Афанасьев сосредотачивается на критике универсальной эkkлезиологии, где противопоставляет ей евхаристическую эkkлезиологию и воспринимает поместную церковь как проявление всей Церкви. На основании понятия католическости Церкви он пытается прояснить черты евхаристической эkkлезиологии в сравнении с универсальной. Как и многие другие богословы, Афанасьев определяет католическую природу как необходимое качество всякой поместной церкви. Эти идеи находят свое отражение и в статье Афанасьева «Церковь Божия во Христе» (1950). В ней полнота поместной церкви рассматривается как присутствие всего Тела Христова в каждой ее Евхаристии. Основная его идея здесь заключается в тождестве евхаристического собрания, т.е. Церкви и евхаристической жертвы<sup>384</sup>.

Согласно св. апостолу Павлу, Церковь Божия находится в поместной церкви или была включена в нее. Он в своих посланиях укреплял целостность поместных церквей, которые образуют единый организм. По мысли Афанасьева, эта

---

<sup>382</sup> Там же. С. 28–29.

<sup>383</sup> Там же. С. 29.

<sup>384</sup> Афанасьев Н., протопресв. Церковь Божия во Христе... С. 230.

целостность поместной церкви проистекает из учения о Телѣ Христовом, которое создает онтологическое единство всех членов. Церковь не существует отдельно от Христа, потому что Церковь есть Христос в Своем Телѣ. Церковь есть действительное Тело Христово в своем евхаристическом аспекте, но она не Христос. «Церковь Божия во Христе» – это собрание народа, объединенного Богом во Христе. Поместная церковь есть Церковь, поскольку в ней существует Церковь Божия. Церковь есть Тело Христово в Евхаристии, Тело Христово и Евхаристию невозможно отделить друг от друга. Не существует общего или абстрактного понятия Церкви отдельно от конкретного понятия. В конкретной поместной церкви содержится вся Церковь и, наоборот, вся Церковь проявляется в поместной церкви. Полнота и единство Церкви Божией, существующей в поместной церкви, снимают вопрос, есть ли помимо поместной церкви Церковь Вселенская. Множество поместных церквей не означает разделение Церкви Божией на части. Оно не разрывает единство Церкви Божией так же, как множество евхаристических собраний не разрушает единство Евхаристии во времени и пространстве. Во всех евхаристических собраниях совершается одна и та же единственная Евхаристия<sup>385</sup>.

Продолжением данной статьи, ставшей третьей главой «Границ Церкви», являет статья «Кафоличность Церкви» (1956), которая является четвертой главой того же труда. В ней автор выясняет смысл понятия «кафолический» в посланиях св. Игнатия Антиохийского и «Мученичестве святого Поликарпа». Термин впервые встречается у св. Игнатия и, вероятно, он был известен и ранее, учитывая отсутствие объяснений его смысла для современников. Будучи воспринятым церковным сознанием, он вводится в Символ веры и становится основным экклесиологическим термином на Востоке и Западе. Славянские Церкви заменили его выражением «соборная Церковь», что является неудачным переводом

---

<sup>385</sup> Там же. С. 226–265.



первоначального понятия, который совершенно не выражает первоначального содержания.

Примечательно, что впоследствии на термине «соборная Церковь» строится целая богословская система, начало которой положил Хомяков. В настоящее время это понятие, используемое вне богословских систем, не имеет никакого отношения к термину «кафолическая Церковь». Для уяснения истории этого понятия необходимо вернуться к его первоначальному значению, поэтому важно знать, в каком смысле понимал термин «кафолическая Церковь» сам св. Игнатий Антиохийский<sup>386</sup>.

Как констатирует Афанасьев, современное богословие употребляет термин «кафолическая Церковь» в смысле универсальной Церкви или в смысле совокупности поместных церквей, рассеянных по всему миру. В первом случае Церковь рассматривается как единый организм, тогда как во втором случае в ней усматривают мировую конфедерацию церквей. Афанасьев ставит под сомнение такие выводы и пересматривает понимание термина «кафолическая Церковь» в трудах св. Игнатия Антиохийского. Исследование данной темы приводит Афанасьева к вопросу о понимании св. Игнатием единства и полноты Церкви, а также о соотношении этих воззрений с посланиями св. апостола Павла. Действительно, проблема единства и полноты Церкви была центральной темой в посланиях св. Игнатия и исходила она из церковной жизни той эпохи. По замечанию Афанасьева, решение этой проблемы у св. Игнатия совпадает с решением св. апостола Павла, но оно находится в другой плоскости<sup>387</sup>.

Афанасьев убежден, что в основе учения св. Игнатия, как и св. апостола Павла, о существовании или пребывании Церкви Божией в каждой поместной церкви лежит евхаристическая экклезиология. Учение о Церкви у св. Игнатия, как и у св. апостола Павла, происходит из его учения о Евхаристии. Для св. Игнатия обращение к поместной церкви тождественно обращению к ее евхаристическому

<sup>386</sup> Там же. С. 480–481.

<sup>387</sup> Там же. С. 483–484.

собранию. Церковь есть Тело Христово, которое пребывает в каждой поместной церкви, собранной на евхаристическое собрание. В нем Христос пребывает реально в евхаристическом хлебе. Как для св. Игнатия, так и для св. апостола Павла единство Христа и Его Тела обуславливает единство и полноту Церкви Божией, пребывающей в поместной церкви, поскольку в ее евхаристическом собрании пребывает Христос во всей полноте и во всем единстве Своего тела<sup>388</sup>.

Таким образом, само евхаристическое собрание является признаком Церкви во всей ее полноте. Другими словами, где евхаристическое собрание, там Церковь Божия. Эта аксиома св. апостола Павла у св. Игнатия получает иное выражение, так как единство евхаристического собрания стало нарушаться и возникает вопрос о церковном единстве, которое ранее выражалось в отождествлении поместной церкви и ее евхаристического собрания. Так, св. Игнатий делает важное дополнение, которое отсутствует у св. апостола Павла и которое выводит его за пределы евхаристической экклезиологии. Согласно этому дополнению, выражением единства поместной церкви является епископ. Основы этого нового учения, открывающего новый этап в богословской мысли Церкви, лежат всецело в апостольском времени. Епископ выражает единство поместной церкви не сам по себе, но как первосвященник своей Церкви. Возглавляя евхаристическое собрание, он возглавляет поместную церковь. Епископ обуславливает единство евхаристического собрания, потому иное евхаристическое собрание предполагает и иного епископа. Сам же епископ также не мыслится без евхаристического собрания, так как его первосвященство остается нереализованным. По сути, епископ является свидетелем полноты и единства поместной церкви, которое выражается в евхаристическом собрании.

Согласно позиции св. Игнатия, кто не находится с епископом, тот не находится в евхаристическом собрании, а следовательно, не находится в Церкви (Филадельфийцам III, 2; VII, 2; Смирнянам VIII, 1; Магнезийцам VII, 1–2).

---

<sup>388</sup> Там же. С. 486–488.

Афанасьев делает вывод, что для св. Игнатия Церковь пребывает во всей своей полноте и единстве там, где есть евхаристическое собрание, возглавляемое епископом, который есть образ полноты и единства поместной церкви<sup>389</sup>. Таким образом, учение св. Игнатия о единстве и полноте Церкви исключает у него понятие универсальной Церкви, которое несовместимо с его учением о епископате. Этот комментарий Афанасьева на послания св. Игнатия выглядит односторонним, поскольку игнорирует у него присутствие начал универсальной эkkлезиологии<sup>390</sup>.

Сам термин «кафолическая Церковь», встречаемый в послании к Смирнянам, не означает универсальной Церкви. Как передает смысл этого выражения Афанасьев, «где имеется (или является) епископ, там да будет собрание народа (т.е. евхаристическое собрание), так как где Иисус Христос, там кафолическая Церковь». Кафолическая Церковь там, где Христос, но Христос пребывает в евхаристическом собрании, которое является наиболее полным выявлением Церкви Божией. Этот термин выражает полноту и единство Церкви Божией. Каждая поместная церковь, возглавляемая епископом, является Кафолической Церковью<sup>391</sup>.

Тем не менее, можно отметить изменение в отношении того, как определяется кафоличность. Согласно Афанасьеву, в отличие от писаний св. апостола Павла, где кафоличность является атрибутом поместной церкви, в корпусе св. Киприана кафоличность может основываться только на множественности церквей. Здесь мы наблюдаем сдвиг не в понятии кафоличности, но в понятии Церкви. Для св. Киприана Кафолическая Церковь отождествляется с универсальной (Вселенской) Церковью, которая представляет собой уникальный организм, разделенный на множество частей. Этот единый

---

<sup>389</sup> Там же. С. 489–490.

<sup>390</sup> *Aryankalayil J. Local Church and Church Universal...* P. 49.

<sup>391</sup> *Афанасьев Н., протопресв. Церковь Божия во Христе...* С. 494–495.

организм проявляется как собрание поместных церквей, которые рассматриваются как части<sup>392</sup>.

Из основного значения понятия «кафолическая Церковь» следует его дополнительное значение. Епископ, являясь свидетелем полноты Церкви, служит поручителем истинности поместной церкви, им возглавляемой. Эта идея верности учения, содержимого поместной церковью, вслед за св. Игнатием получила особое значение в церковном сознании, став основой учения об апостольском преемстве епископов. Кафолическая Церковь есть истинная Церковь, а потому она должна содержать правильное учение. Таким образом, этот термин, указывая на полноту и единство поместной церкви, одновременно указывает и на истинное учение, православие, которое в ней содержится. На понятие истинности Церкви в выражении «кафолическая Церковь» указывает и его смысл в мученических актах святого Поликарпа Смирнского<sup>393</sup>.

Окончательное раскрытие Афанасьевым понятия «кафолическая Церковь» у св. Игнатия Антиохийского следует из вопроса о взаимосвязи отдельных поместных церквей в его представлении. Если каждая поместная церковь является кафолической, как тогда их можно рассматривать все вместе, в их единстве? Независимость и самостоятельность каждой поместной церкви в ту эпоху является историческим фактом и внутренним содержанием церковной жизни, вытекающим из самой природы Церкви. По словам Афанасьева, любое подчинение церквей одной из них решительно исключается кафолической природой каждой поместной церкви. В первые века христианства не существовало понятия универсальной Церкви. Церковь выявлялась в виде множественности самостоятельных и независимых церквей, в которой каждая поместная церковь сохраняла всю полноту Церкви Божией в ее единстве и все единство в ее полноте. Невзирая на множественность, Церковь оставалась единой в каждой поместной церкви. Это было единство одной и той же Церкви, а не

<sup>392</sup> *Aryankalayil J. Local Church and Church Universal...* P. 52.

<sup>393</sup> *Афанасьев Н., протопресв. Церковь Божия во Христе...* С. 496–500.

объединение отдельных частей. Имея всю полноту Церкви, каждая поместная церковь объединяла в себе самой все остальные. Они были объединены, так как все они вместе были той же Церковью Божией, которая выявлялась в каждой из них<sup>394</sup>.

Согласно Афанасьеву, способом выражения единства множественности поместных церквей является их согласие в любви, их отношения строятся на основании взаимной любви, из которой проистекает их согласие. Эти отношения поместных церквей выражаются в том, что каждая поместная церковь принимает все, что совершается в другой. В свою очередь, все церкви принимают все, что совершается в одной. Это принятие обозначается понятием «рецепция» и не имеет правового и человеческого характера. Оно есть свидетельство Церкви о том, что совершающееся в ней соответствует воле Божией. Во времена апостолов само их согласие заменяло свидетельство всех остальных церквей в силу того, что оно было свидетельством Духа, живущего в Церкви. Однако уже тогда некоторые вопросы, которые могли быть причиной разногласий, требовали свидетельства других церквей. В послеапостольское время рецепция получила огромное значение в жизни Церкви, она была свидетельством о кафолической природе каждой поместной церкви. Именно рецепция определяла в значительной степени взаимоотношения поместных церквей<sup>395</sup>.

Другим важнейшим фактором взаимоотношений поместных церквей, по мнению Афанасьева, является существование иерархии церквей, основанной не на власти, а на авторитете. Если есть иерархия авторитета, то должна быть и церковь, имеющая наибольший авторитет в церковном согласии, вокруг которой объединяются другие церкви. В связи с этим появляется понятие первенства, которое не было первенством власти и выделением особыми правами среди

---

<sup>394</sup> Там же. С. 501–502.

<sup>395</sup> Там же. С. 502–505.

других поместных церквей. Это есть первенство авторитета и первенство свидетельства. По сути, оно есть дар Божий и избранничество Божие<sup>396</sup>.

В статье «Una Sancta» (1963), ставшей вершиной его трудов и завершением «Церкви Духа Святого», Афанасьев рассматривает проблему разделения и объединения Церквей. Он замечает, что в рамках универсальной эkkлезиологии эта проблема остается неразрешимой, так как если существуют две Церкви, то только одна из них представляет собой Церковь, но обе они никак не могут быть истинною Церковью. С другой стороны, Церковь не знает разделения, но есть выделение из нее разных еретических и схизматических сообществ, которые находятся вне Церкви только потому, что отошли от нее<sup>397</sup>. В этом смысле важным является вопрос об обеспечении единства целостного церковного организма и наличии надежных признаков принадлежности к целостному организму Церкви. Согласно свт. Киприану, принципом единства универсальной Церкви было единство епископата (*episcopatus unus est*). Кафедру Петра занимает весь епископат в целом, так что каждый епископ является преемником Петра, но только тогда, когда он состоит в епископате. Епископ, являясь таковым в поместной церкви, есть епископ Церкви кафолической, в которой существует всего одна кафедра, принадлежащая единому епископату, и каждый епископ – член его. Все вместе они образуют «согласную множественность», согласие между ними выражает нерушимое единство Церкви, а несогласие становится признаком отпадения от Церкви. Для свт. Киприана именно епископ, как часть согласной множественности епископов, является признаком принадлежности поместной церкви к единой Кафолической Церкви. «Епископ в Церкви, а Церковь в епископе; кто не с епископом, тот вне Церкви», – заключает свт. Киприан<sup>398</sup>.

В универсальной эkkлезиологии все атрибуты Церкви: святость, единство, кафоличность, апостольство – относятся к этому универсальному организму.

---

<sup>396</sup> Там же. С. 505–507.

<sup>397</sup> Там же. С. 641.

<sup>398</sup> Там же. С. 645–646.

Согласно основному тезису свт. Киприана и универсальной эkkлезиологии, поместные церкви, как части Церкви универсальной, не обладают сами этими атрибутами; они обладают ими только через Церковь универсальную, при условии, что они являются частью ее. Этому представлению противостоит первоначальная эkkлезиология, называемая евхаристической, по которой атрибуты Церкви принадлежат поместной церкви. Как отмечает Афанасьев, различие этих двух тезисов отражается на концепции единства Церкви и принципах этого единства. Универсальная эkkлезиология отделяет епископа от евхаристического собрания, он взят сам по себе и не включен в евхаристическое собрание как принцип единства поместной церкви. В этом различии заключаются важные последствия как для понятия единства Церкви, так и для всего церковного устройства. Следовательно, принцип единства не лежит в самой Церкви, а в одном из ее элементов, а именно, в епископате, который не выявляет всю Церковь. Отсюда следует, что границы универсальной Церкви определяются границами власти епископата, а сам он находится не внутри евхаристического собрания, но над ним. В евхаристической эkkлезиологии общение между поместными церквями определялось согласием и рецепцией или прекращением общения, которое также не нарушает единства Церкви Божией. Примечательно, что в споре с папой Стефаном свт. Киприану пришлось вернуться на позицию старой эkkлезиологии и рассматривать Римскую Церковь как не имеющую общения с африканскими церквями, но никак не оказавшуюся вне универсального организма Церкви. По выражению Афанасьева, «Большой Африканский собор 256 г. стал победой свт. Киприана внутри самого собора, но крахом его эkkлезиологической системы»<sup>399</sup>. В данной статье Афанасьев, рассуждая о причинах разделений в Церкви, указывает на их церковно-правовой характер, одновременно утверждая, что в Церкви нет власти, основывающейся на праве. Этим самым право противопоставляется церковному устройству. Кроме того

---

<sup>399</sup> Там же. С. 647–657.

Афанасьев наблюдает несоответствие идеи канонического и евхаристического единства Церкви, которая сегодня вытеснена в нашем сознании. Так, первоначальное устройство Церкви находится в противоречии с ее современным каноническим устройством<sup>400</sup>.

## 6.2. Проблема института церковных соборов

Помимо евхаристической экклезиологии в трудах Афанасьева присутствует еще один важнейший полюс его богословской мысли. Он, по сути, является развитием его евхаристической экклезиологии и заключается в вопросе общения поместных церквей на церковных соборах. Афанасьев, как историк и богослов, исследует институт соборов, их значение в жизни Церкви с церковно-канонической и церковно-исторической стороны. Помимо первоначальных публикаций о церковных соборах Афанасьев в 1936 г. начинает большой труд, обозначенный как «Церковные соборы и их происхождение», который заканчивает в 1940 г. По замечанию Виктора Александрова, этот труд остался незаконченным, но был доведен до стадии завершения, а само издание книги произошло уже после кончины Афанасьева. В ней он обращается к теме соборов III в., доконстантиновских соборов, радикально отличавшихся от Вселенских отсутствием в них имперского элемента. Ввиду связи с историей ранних соборов, в книге присутствуют многие идеи его евхаристической экклезиологии. Можно предположить, что в ней автора что-то не удовлетворяло, потому незавершенная книга была опубликована совсем недавно, пролежав в рукописи более 60 лет<sup>401</sup>. «Церковные соборы», в определенной степени подготовившие главное сочинение Афанасьева, посвящены научно-богословской реабилитации соборного начала церковной жизни, неотъемлемого от ее сути и назначения. Данная книга является

---

<sup>400</sup> Там же. С. 661–662.

<sup>401</sup> Александров В. Богословие отца Николая Афанасьева // Афанасьев Н., протопресв. Церковь Божия во Христе. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2015. С. 25.



историческим введением к главному труду Афанасьева «Церковь Святого Духа». В ней он исходит от евхаристической природы Церкви, которая выявляется в евхаристическом собрании. По этой же причине и соборное начало Церкви есть свойство, предполагаемое евхаристической природой Церкви<sup>402</sup>.

Это исследование претендует на целостную теорию соборности как основы церковности. Соборность, по мысли Афанасьева, имеет своим центром Евхаристию, вокруг которой собирается Церковь, потому автор рассматривает соборный опыт ранней Церкви как важнейший элемент евхаристической экклесиологии. В этом смысле Церковь есть, прежде всего, единая в Духе община, собранная вокруг Евхаристии. Для Афанасьева «единственным условием принятия решений одной общины другой является только их церковность, что равносильно признанию их кафолическими». Тогда и церковная рецепция – это то, что может принадлежать только всей Церкви, «как свидетельство Церкви об истине, т.е. о самой Себе»<sup>403</sup>. Сама рецепция, таким образом, оказывается естественной формой выявления в жизни конкретной евхаристической общины ее кафолической природы. Говоря иначе, рецепция устанавливает, действительно ли собрание данного церковного сообщества имеет подлинно церковный характер, т.е. Христово ли оно. Так, церковный собор определяется им как собрание членов Церкви со Христом для обсуждения и решения вопросов кафолической природы. Собор предстает как форма церковной жизни, необходимая для разрешения появившейся проблемы, прежде присутствовавшей в практике общин лишь латентно. В центре понимания собора стоит собрание ее членов, которые обсуждают особые вопросы церковной жизни. По сути, в самом начале Церковь уже таила в себе потенциальный Собор. В этом смысле у собора не может быть ни особого статуса, ни властного авторитета. Он становится достоянием всей Церкви

---

<sup>402</sup> Гзгзян Д. Соборность Церкви и «власть ключей» // Афанасьев Н., протопресв. Церковные соборы и их происхождение. М.: Св.-Филаретовский прав.-христианский институт, 2003. С. 5.

<sup>403</sup> Афанасьев Н., протопресв. Церковные соборы и их происхождение. М.: Св.-Филаретовский прав.-христианский институт, 2003. С. 33–34.

через рецепцию. Содержание соборности и критерий рецепции остаются прежними – «единство Духа в союзе мира»<sup>404</sup>.

Афанасьев анализирует эволюцию церковного собора в первые века и приходит к заключению о превращении собора в церковный институт, в котором голос самой Церкви умолк, а вместо него остался голос ее высшего органа. По его мнению, причина таких изменений кроется в становлении правового церковного устройства<sup>405</sup>, в силу чего утрачивается кафолическое измерение поместной церкви и ее рецепция или свидетельствование воли Божией как приятие истины, которой никто не может противиться<sup>406</sup>.

Рассматривая Иерусалимский собор, Афанасьев подчеркивает его типологическое значение для всех последующих соборов. Что касается его историко-генетического значения, то оно подвергается большим сомнениям. Для него он есть исключительное явление в истории Церкви и как таковое неповторим, а потому простой генетической связи с последующим установить невозможно. Сам по себе этот собор неповторим, поэтому история соборов начинается гораздо позднее<sup>407</sup>. Афанасьев в нем усматривает собрание Иерусалимской церкви, которое обсуждало и решало вопрос кафолического характера, и его значение и решения были приняты церквями как церковная истина. По этой причине он есть первый собор в истории Церкви и имеет не только типологическое, но историко-генетическое значение для последующих соборов<sup>408</sup>.

Необходимыми конструктивными элементами собора являются собрание и церковная рецепция. Однако они, по мнению Афанасьева, оказались утерянными в историческом процессе развития соборов<sup>409</sup>. В дальнейшем для сохранения

---

<sup>404</sup> Гзззян Д. Соборность Церкви... С. 6–7.

<sup>405</sup> Афанасьев Н., *протопресв.* Церковные соборы... С. 43–44.

<sup>406</sup> Там же. С. 17.

<sup>407</sup> Там же. С. 22.

<sup>408</sup> Там же. С. 40.

<sup>409</sup> Там же. С. 46.

единства евхаристического собрания, равносильного сохранению целостности и полноты церковной природы общины, св. Игнатий указывает на важную роль епископа, который стал дополнительным признаком кафоличности Церкви<sup>410</sup>. Когда внутренний признак был дополнен внешним, то только та Евхаристия признавалась правильной, которая совершается епископом. Только та община, которая возглавляется епископом, является Церковью. Признание кафолической природы общины равносильно признанию епископа, а это означает, что поставление епископа делается кафолическим актом и нуждается в церковной рецепции. Если не все, то, во всяком случае, близлежащие общины должны знать имя епископа, который совершает свое служение в Церкви. Отсюда вытекает необходимость сообщать другим общинам о каждом новом поставлении епископа<sup>411</sup>.

В первой стадии развития собор является церковным собранием вопросов кафолической природы. По своей форме собор ничем не выделяется от любого церковного собрания<sup>412</sup>. Учение св. Игнатия о епископе как эмпирическом признаке Кафолической Церкви вызвало необходимость поставления епископа на соборе, т.е. на церковном собрании, которое требовало принятия со стороны других церковных общин. К концу II в. из этого обычая возникает правило, которое будет воспринято всей Церковью, о необходимости нескольких епископов для поставления нового<sup>413</sup>. В III в. новая форма собора постепенно начинает прививаться и вытеснять форму собрания-собора как на Западе, так и на Востоке<sup>414</sup>.

Параллельно с развитием учения об апостольском преемстве происходит усиление епископской власти и уменьшение значения отдельной церковной общины. Так, оставаясь независимой в правовом отношении, церковная община

---

<sup>410</sup> Там же. С. 62.

<sup>411</sup> Там же. С. 72.

<sup>412</sup> Там же. С. 75.

<sup>413</sup> Там же. С. 81.

<sup>414</sup> Там же. С. 101.

теряет свою самостоятельность. Она становится частью Церкви, а не Церковью во всей ее полноте. Самому свт. Киприану пришлось самым энергичным образом отстаивать независимость церковных общин от притязаний Рима, но самостоятельность их оказалась окончательно потерянной. Только через епископа Церковь входит в состав Вселенской Кафолической Церкви. Епископ перестает быть признаком кафоличности Церкви. Не он делает церковную общину Кафолической Церковью, а только лишь через него церковная община становится частью Вселенской Церкви. С уменьшением значения церковной общины уменьшается и значение церковного собрания. От него отходит решение всех кафолических вопросов<sup>415</sup>.

В III в. кафоличность переносится с отдельных поместных церквей на всю совокупность этих церквей, поэтому каждый отдельный епископ является епископом всей Вселенской Церкви. Только Вселенская Церковь может его поставить, и только она может его отрешить от служения. Как преемник апостолов, епископ хотя и совершает свое служение в отдельной церкви, но принадлежит всей Кафолической Церкви. Церковное собрание потеряло то, что оно имело в предыдущем столетии: принятие решений епископа. Епископ действует от своего имени как преемник апостолов, и его решения являются обязательными для общины. Как преемнику апостолов, ему принадлежит *charisma veritatis*, которая не нуждается в принятии со стороны церковной общины, пока епископ остается епископом. Община должна ему повиноваться как носителю власти над ней. Это стало естественным и необходимым следствием учения об апостольском преемстве<sup>416</sup>. Однако такое резкое изменение формы собора от собрания-собора к епископскому собранию было немыслимо для III в. Церковное сознание этого времени продолжало видеть в соборах собрание Церкви, а не одних только епископов. Собрание епископов должно происходить в Церкви для того, чтобы быть собором, т.е. оно должно быть в соединении с церковным

---

<sup>415</sup> Там же. С. 104.

<sup>416</sup> Там же. С. 105–106.

собранием той общины, в которой это совещание епископов происходит. Отсюда естественный и незаметный переход от церковного собрания к новой форме собора: тому же самому церковному собранию, но усиленному приглашением епископов других общин<sup>417</sup>.

Как отмечает Афанасьев, в третьей форме собора становится существенным момент права. Объем его власти определяется кругом тех общин, чьи епископы представлены на соборе. Рецепция этими общинами решений собора совершенно устраняется. Как орган власти, собор декларирует свои решения, и эти решения не подлежат обсуждению и принятию. Они обязательны для этих общин, поскольку их приняли епископы. Устранение общин от рецепции вызывает устранение общин от участия в соборе. В круге общин, которые представлены на соборе, собор выступает с правовой властью, а это, в свою очередь, способствует правовому объединению общин в церковном порядке. Идущее от самого начала объединение общин около одной центральной общины с появлением третьей формы собора становится правовым. В соборе это объединение получает свой центр и свой орган, которому одинаково подчинены все общины определенного круга. Правовое объединение становится возможным ввиду наличия правового объединяющего центра<sup>418</sup>. Согласие и воля Церкви выражаются в согласии и воле епископата. Отсюда для решения вопросов вселенского значения в киприановском смысле необходимо согласие всего епископата. Эмпирически такое согласие может быть дано на собрании епископов<sup>419</sup>.

Афанасьев приходит к выводу, по которому самое значительное и важное, что внесла новая форма собора в церковную жизнь, заключалось в том, что она открыла окончательно дорогу правовому устройству Церкви. Собор как собрание епископов, расширенный в эпоху свт. Киприана присутствием клира и мирян, является высшим органом в Церкви. Он сразу же принимает черты церковного

---

<sup>417</sup> Там же. С. 115.

<sup>418</sup> Там же. С. 130.

<sup>419</sup> Там же. С. 149.

института. Он не связан ни с какой церковной общиной, даже той, в среде которой он собирается, и стоит как нечто высшее над церковными общинами. Таким образом, третья форма знаменует окончательный разрыв с церковным собранием. Он одинаково является высшим органом по отношению ко всем общинам, епископы которых участвуют на соборе. Постановления собора как высшего органа являются обязательными для всех общин в качестве церковного закона с момента их обнародования. Первое следствие этой обязательности заключается в том, что отпадает необходимость какой бы то ни было рецепции. Собор является органом если не всей Церкви как целого, то, во всяком случае, части Церкви большей, чем отдельная община<sup>420</sup>.

Возникновение на Западе правового института соборов не могло не оказать влияния на аналогичный процесс на Востоке. Необходимо было почти два столетия, чтобы в Церкви возник собор как правовой институт. Возникновение этого института оказало влияние на всю церковную жизнь. По заключению Афанасьева, в этот момент церковное устройство становится правовым. Оно было демаркационной линией, которая отделяет две различные эпохи в истории Церкви: соборную, в подлинном значении этого слова, и правовую. Парадокс заключается в том, что возникновение соборного института было прекращением соборной деятельности. К концу III в. собор стал «синодом»<sup>421</sup>.

### **6.3. Проблема евхаристической экклезиологии Афанасьева**

Действительно, универсальная экклезиология подразумевает наличие в Церкви структур и органов, стоящих над поместными церквями. Изначально эти полностью автономные и юридически независимые друг от друга поместные церкви не воспринимались как единый вселенский организм, но были их сообществом, содружеством. Если же кафоличность – это качественное понятие и

<sup>420</sup> Там же. С. 151–152.

<sup>421</sup> Там же. С. 178.

относится исключительно к поместной церкви, то в чем тогда состоит необходимость такого содружества? Разрешение этого вопроса находится в практической реализации ее соборного устройства в жизни Церкви. Афанасьев справедливо ставит вопрос о происхождении и понимании соборного института в Церкви. Он усматривает его основание в эволюции церковного собрания к собору епископов. Одновременно с этим он отмечает постепенный переход в решении церковных вопросов от кафолической природы поместной церкви и ее общины к правовому принципу епископских соборов.

Насколько правильно приписывать создание универсальной экклесиологии свт. Киприану Карфагенскому? Во времена свт. Киприана поместные церкви были независимы и не имели структур выше себя самих, что подтверждает Афанасьев и вся историческая наука вместе с ним, а сам свт. Киприан отстаивал независимость своей поместной церкви против посягательств Рима. Несомненно, понятие кафоличности в первые века христианства относится к поместной церкви и выявляет ее внутреннее качество, а не географическую распространенность. Еще один трудный вопрос в экклесиологии Афанасьева связан с противопоставлением посланий св. Игнатия Антиохийского богословию св. Киприана, которые в разное время говорили о различных аспектах церковного устройства и трудностях своего времени. Именно на этом противопоставлении строятся главные выводы Афанасьева. Положения евхаристической экклесиологии, действительно, лежат в основании устройства и жизни поместной церкви, но они не могут одновременно соответствовать вопросам, выходящим за рамки общины и поместной церкви. К тому же евхаристическая экклесиология вовсе не предполагает и не приводит к обособленности кафолической общины и ее замыканию в самой себе. Свт. Киприана больше интересовал вопрос сохранения подлинного единства и пути преодоления замкнутости поместных церквей, а в своих рассуждениях об этом он скорее обращается уже к известному опыту Церкви, чем предлагает собственную модель универсальной

экклезиологии, противопоставляя свои воззрения ранее известным трудам св. Игнатия.

Обращение Афанасьева сугубо к первым векам христианства находится в общем контексте и интересах протестантских историков, озабоченных проблемой искажения тех первоначальных христианских устоев и необходимостью соответствия и возвращения к ним как к идеальным представлениям о вере и жизни первохристианской Церкви. Дальнейшая история развития Церкви у него имеет тот исторический осадок, который затрудняет дальнейшее движение суставов церковного организма. По утверждению Афанасьева, поместная церковь до конца III в. целиком совпадала с ее единым евхаристическим собранием. Все служения в Церкви происходят и получают смысл исключительно из этого собрания<sup>422</sup>.

В важном для Афанасьева вопросе о рецепции в жизни Церкви обнаруживается влияние идей Зомы. Кроме этого Афанасьев продолжает развивать в своих работах его утверждение о принципиальной несовместимости Церкви и права. Эти вопросы протестантского историка и канониста были с новой силой разработаны в богословии Афанасьева. Безусловно, он движется в русле этих идей, но даже приводимые им оговорки в целом не влияют на сделанные выводы. Полнота и независимость поместной церкви обуславливаются рецепцией. Учение о рецепции, по сути, скрывает борьбу против правовых отношений в древней Церкви. Их отсутствие компенсируется наличием механизма рецепции. Как следствие, присутствие правовых отношений должно замещать и упразднять рецепцию. Интересно, что важнейшие элементы церковного общения, такие как участие соседних епископов в поставлении нового епископа поместной церкви, общение через послания и обращения по вопросам веры и церковного порядка, становятся причиной для действия механизма рецепции. Этот механизм в жизни Церкви выявляет кафоличность поместной

---

<sup>422</sup> Александров В. Богословие отца Николая Афанасьева... С. 31, 34.



церкви или является необходимым следствием церковного общения? С вопросом рецепции связывается также понятие авторитета и его иерархия среди поместных церквей, которая служит тем же целям. Как отмечает Александров, все эти аспекты жизни поместной церкви у Афанасьева носят не правовой характер, а зиждутся на взаимной любви и уважении<sup>423</sup>.

Критиком идеи Афанасьева о соотношении поместной церкви и вселенской является митрополит Иоанн (Зизиулас). Здесь весь вопрос заключается в сохранении канонического единства Церкви. В этом контексте рецепция перестает иметь то значение, которое в ней видит Афанасьев, а каноны и каноническая традиция Церкви приобретают решающее значение для решения этого вопроса. Можно согласиться с Александровым, что нельзя говорить о совершенном отождествлении поместной церкви с приходом в экклезиологии Афанасьева, точнее, он не рассматривал всецело вопрос о епископском служении в поместной церкви, что становится центральной темой в экклезиологии Зизиуласа<sup>424</sup>. Воззрения Афанасьева об экклезиологической полноте каждой церковной общины, прихода, находят критику у Зизиуласа, который справедливо отрицает возможность считать современный приход полной Церковью, несмотря на то, что в церковной общине совершается Евхаристия<sup>425</sup>.

По мнению Зизиуласа, основное утверждение евхаристической экклезиологии, по которому «там, где Евхаристия, там и Церковь», искажает понимание единства Церкви и его принципов. В конечном счете, оно разрушает всякое понятие канонического единства Церкви. Крайности евхаристической экклезиологии приводят к появлению противопоставления между религией и правом, которое ранее встречается у Зома. Вслед за ним Афанасьев подчеркивает, что только любовь, но не каноны права, может иметь место в единстве Церкви.

---

<sup>423</sup> Там же. С. 36–37.

<sup>424</sup> Там же. С. 44.

<sup>425</sup> Ζηζιούλας, Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήναι, 1965. S. 198–199.

Абсолютные положения евхаристического характера Церкви совершенно игнорируют канонические предпосылки в вопросе о единстве Церкви. Единая Евхаристия и единое Священство связываются в древней Церкви настолько неразрывно, что не мыслятся раздельно<sup>426</sup>.

Принятие крайних сторон евхаристической экклезиологии об исключительном месте в жизни Церкви Евхаристии также приводит к отрицанию единства Вселенской Кафолической Церкви. Экклезиологическая полнота каждой поместной «кафолической церкви» не является безотносительной и независимой от этого единства к другим «кафолическим церквям», так как всякая обособленная церковь перестает быть «Кафолической Церковью». Как отождествляемая с Одним и всем Христом, каждая «кафолическая церковь», пребывающая в общении с подобными ей другими церквями, не является частью одного целого, но при этом нельзя говорить, что она может жить раздельно от других, поскольку целостность и полнота не есть исключительно ее собственность. Один Христос живет и воплощается в каждой поместной церкви, потому и все церкви отождествляются с Христом и между собой, что определяется как «единство тождественности»<sup>427</sup>.

Таким образом, евхаристическая экклезиология Афанасьева имеет негативные последствия для канонического единства Церкви. Опираясь на труды Зома и Гарнака, как и других либеральных протестантских богословов XIX в., он противопоставляет свободу Святого Духа всем формам институтов и права, определяя Церковь как общину любви. Об этом ярко свидетельствует его работа «Церковь Духа Святого», в которой Церковь не определяется как «Тело Христово». В целом, каноническое право становится несовместимо с существом Церкви как любви, которая является не столько историческим учреждением, сколько «харизматической общиной». Такое представление о Церкви делает

---

<sup>426</sup> Кулага В., *свящ.* Церковное единство и каноническая традиция // Труды Минской Духовной Академии. 2018. № 15. С. 151–152.

<sup>427</sup> Там же. С. 152.

чуждым сущности Церкви и сами понятия права, власти, организации<sup>428</sup>. По мнению Н. Гаврюшина, пафос главного труда Афанасьева «Церковь Духа Святого» и его отношение к «каноническому сознанию» весьма сродни позициям Мёлера<sup>429</sup>.

#### 6.4. Выводы

Главная идея Афанасьева о противопоставлении универсальной и евхаристической эkkлезиологии, по сути, не решает проблему церковного единства и взаимоотношения поместных церквей. Этим самым оно обесмысливает канонические критерии единства, выражающие в исторической жизни природу единства Церкви так, как она понималась и осуществлялась в первые три века. В конечном счете, в трудах Афанасьева эkkлезиология и существующее каноническое устройство Церкви окончательно расходятся. Как и Зом, он строит идеалистическую картину церковной жизни, в которой не учитывается греховность и несовершенство людей, составляющих Церковь<sup>430</sup>. Так, архиепископ Василий (Кривошеин) основной ошибкой евхаристической эkkлезиологии Афанасьева считал ее разрыв с иерархической структурой Церкви, ведущей в действительности к отрицанию вселенских черт кафоличности, о которых пишет св. Кирилл Иерусалимский<sup>431</sup>. Как отмечает священник Вадим Суворов, принятая Афанасьевым концепция развития церковной иерархии фактически привела его к отрицанию власти собора епископов в современном его виде и заставила отбросить каноническое Предание Церкви, которым

---

<sup>428</sup> Там же. С. 153; *Aryankalayil J. Local Church and Church Universal...* P. 81.

<sup>429</sup> *Гаврюшин Н. Русское богословие...* С. 187–188.

<sup>430</sup> *Кулага В., свящ. Церковное единство...* С. 153.

<sup>431</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды / Сост. диакон А. Мусин. Н. Новгород: Изд. «Христианская библиотека», 2011. С. 589.*

регулируются принципы работы данного института. Это определило и отношение Афанасьева к проблеме первенствующего епископа<sup>432</sup>.

Евхаристическая экклезиология Афанасьева усматривает природу и происхождение церковных соборов исключительно в сакраментальном, евхаристическом устроении и общении Церкви. Для него евхаристическое основание Церкви имеет полноту и исключительность, в чем бесспорное влияние Зонары, поскольку изначальной формой собора для него является евхаристическое собрание, а прототипом – известный Апостольский собор в Иерусалиме. Кроме того, и сами соборы II в., которые рассматриваются им как собрания поместных церквей, удостоверенные присутствием соседних епископов, являются лишь переходной формой. Согласно Афанасьеву, только начиная с соборов III в. в Карфагене можно говорить о появлении епископских соборов, которые рассматриваются как типичное выражение общецерковного богословия и следствие вторжения права в область Церкви. Из этого следует, что епископский собор есть не что иное, как «коллегиальный папизм», который находит свое совершенное и последовательное применение в папской монархии<sup>433</sup>.

В целом, представители евхаристической экклезиологии подчеркивают кафоличность каждой поместной церкви, возглавляемой епископом, не отрицая при этом общего единства поместных церквей в единой Вселенской Церкви, которая воспринимается как общение. Полнота каждой поместной церкви в Евхаристии, конечно, не подразумевает ее обособления от «общего единства» церквей, но является предпосылкой для реализации внутри Церкви Божией. Это евхаристическое единство выражается через собрание епископов, возглавляющих евхаристическое собрание. В этом смысле именно через епископские соборы удостоверяется или восстанавливается существующее общение и единство

---

<sup>432</sup> Суворов В., *свящ.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Николая Афанасьева // Церковь и время. 2013. № 64 (3). С. 140.

<sup>433</sup> Кулага В., *свящ.* Соборность Церкви и каноническая традиция // Церковно-исторический альманах ХРОНОС. 2018. № 6. С. 14–15.

поместных церквей. Из этого следует, что соборы не являются управляющим органом, так как не может быть власти выше самой Церкви, как Тела Христова, но суть их заключается в свидетельстве тождества поместных Церквей в вере, жизни, любви, поскольку все они являются Церквями Божиими<sup>434</sup>.

Критика воззрений Афанасьева приводит Зизиулса в противоположную крайность. Полагая, что множество Евхаристий, по сути, составляют одну Евхаристию, он заключает, что и многие епископы составляют «единый епископат», что приводит к общему признанию теории о «коллегиальности», которую основательно критиковал Афанасьев. Расхождения Зизиулса с этой теорией обнаруживаются в том, что поместные церкви и их епископы составляют части коллегиальных органов, взаимозаменяемых в совокупном единстве, а также, что епископ Рима, как преемник Петра, главы апостолов, является главой собрания епископов. Таким образом, греческий богослов усматривает изначально наличие права в институтах Церкви, которыми являются коллегия апостолов и ее преемник коллегия епископов<sup>435</sup>.

Рассматривая понятие кафоличности в богословии Афанасьева, можно подчеркнуть его основополагающее значение для понимания природы и устройства поместной церкви, основанной на принципе единства и полноты, которые осуществляются в ее Евхаристии и служении епископа. Безусловно, каждая поместная церковь есть Церковь Кафолическая, являющая собой Церковь Божию. Эти положения о кафолическом характере поместной церкви и его евхаристической экклезиологии получили свое продолжение и развитие в богословии Зизиулса. Однако дальнейшие выводы Афанасьева оставляют много пробелов в вопросах понимания природы кафоличности Вселенской Церкви и реализации церковного единства на ее универсальном уровне. В рамках универсальной экклезиологии понятие кафоличности требует своего обоснования и раскрытия. Этому не могут не препятствовать сделанные Афанасьевым

---

<sup>434</sup> Там же. С. 15–16.

<sup>435</sup> Там же. С. 16–17.

заклучения, согласно которым универсальная эклезиология не способствует проявлению кафоличности Церкви на вселенском уровне, а приводит к признанию универсального первенства в Церкви и введению в церковную жизнь чуждых ей правовых начал, подменяя тем самым кафолическую природу поместной церкви. Кроме того, сам институт церковных соборов становится проводником правовых отношений в Церкви. В этом смысле соборы не являются выражением кафоличности Церкви и единства поместных церквей. Учение Афанасьева о рецепции и его теория происхождения соборов путем эволюции евхаристического собрания также не позволяют выявить кафолическое измерение Вселенской Церкви. Богословие кафоличности Церкви, как и ее реализация в церковной жизни, безусловно, есть дар Божий, но вместе с тем и задача всей Церкви.

## ГЛАВА 7. Кафолическая природа Церкви и соборный институт в богословии протопресвитера Александра Шмемана

Евхаристическая эkkлeзиология XX в. укоренена в Евхаристии, которая является таинством Церкви и воплощает ее как Тело Христово<sup>436</sup>. Церковь проявляется в таинствах, и посредством их христианская община становится Церковью. В связи с этим представители евхаристической эkkлeзиологии подчеркивают важность понятия поместной церкви, которая обладает всей полнотой Церкви Божией. По сути, поместная церковь является проявлением христианской общины в конкретном месте, пребывающей в единстве с возглавляемым ее епископом. К этой поместной церкви, которая есть Церковь Божия, относятся понятия организма и органического единства<sup>437</sup>. В этой взаимозависимости Церкви и Евхаристии Шмеман усматривает первичную эkkлeзиологию, которая сохраняется в каноническом Предании и литургических «рубриках». Сакраментальный организм Церкви выражается через поместную церковь, которая не является составной частью другой церковной структуры, поместной или вселенской. Как Тело Христово, Церковь тождественна самой себе<sup>438</sup>.

Именно на этом основополагающем утверждении базируются эkkлeзиологические построения Шмемана<sup>439</sup>, важные для рассмотрения кафоличности Церкви и связанных с ней проблем в современном устройстве Церкви на всех ее уровнях и церковной жизни в целом. По его убеждению, «институция» является не причиной Церкви, а средством, которым она выражает

---

<sup>436</sup> Данная глава основана на публикации статьи: *Кулага В., свящ.* Кафолическая природа Церкви и соборный институт в евхаристической эkkлeзиологии протопресвитера Александра Шмемана // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 153–182.

<sup>437</sup> *Шмеман А., протопресв.* О понятии первенства в православной эkkлeзиологии // Церковь и церковное устройство. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2018. С. 245.

<sup>438</sup> Там же. С. 247–248.

<sup>439</sup> *Шапошников Л.* Эkkлeзиологические взгляды протопресвитеров А. Шмемана и И. Мейендорфа // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2008. С. 36–37.

и реализует себя в истории. Это отношение Церкви и ее института объясняется сакраментальной реальностью Тела Христова и Духа Святого. Исходя из этого, церковные институты действительно представляют и исполняют ту реальность, которой они онтологически соответствуют, что определяет саму «действительность» и «форму» институтов<sup>440</sup>.

Обращая внимание на проявления кафолической природы в жизни поместной церкви, Шмеман также сосредотачивается на практических вопросах церковного устройства и проблемах канонического характера в современной жизни Церкви, связанных с организацией церковной жизни Русской Зарубежной Церкви. Отталкиваясь от этой проблематики, Шмеман выявляет основные трудности современной православной экклезиологии и проблемы канонического устройства Церкви. В этом отношении представляет интерес его попытка в рамках евхаристической экклезиологии развивать тему соборного устройства Церкви, функционирование и развитие института собора в истории Церкви. Главным вопросом в исследовании данной проблематики является экклезиологическое обоснование соборного института Церкви, а также вопросы исторического и канонического подхода к теме церковных соборов как выразителей церковного единства и общения.

### **7.1. Кафоличность Церкви и ее каноническое устройство**

Опираясь на понятие Кафолическая Церковь, Шмеман определяет сущность Церкви как единство, как «собрание всех вместе в единство» по словам святителя Кирилла Иерусалимского. Это подчеркивали в своих трудах архиеп. Иларион (Троицкий), прот. Евгений Аквилонов, И. Мансветов, прот. Георгий

---

<sup>440</sup> Шмеман А., *протопресв.* По поводу богословия Соборов // Церковь и церковное устройство. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2018. С. 296.



Флоровский<sup>441</sup>. Как отмечает Шмеман, это единство Церкви «сверхприродно», так как оно подразумевает обновленную во Христе человеческую природу. Это новое бытие человечества, основанное в этом мире Христом, называется Церковью и характеризуется как Тело Христово. Оно открывается человеку благодатно в Церкви через таинство Крещения<sup>442</sup>. Согласно апостолу Павлу, в Церкви вся полнота единства дана во Христе и для членов Церкви необходимо участие в его созидании и исполнении (Еф. 4:12–13). Единство во Христе достигается и реализуется в Божественной литургии. Это единство одновременно является данным изначально содержанием церковной жизни и целью для каждого и всех вместе<sup>443</sup>.

Для темы единства Церкви важным является различие в методе интерпретации ее органического единства в православном и католическом богословии. По замечанию Шмемана, в западном богословии понятие организма относится преимущественно ко всей Церкви. Эта Вселенская Церковь, будучи объединением всей видимой Церкви, является воплощением и продолжением мистического Тела Христова посредством единства своей структуры. Церковь одна как организация и общество. В этом контексте римские богословы говорят о Церкви в терминах «частей» и «целого». По этой логике в римском богословии разные части Церкви, сохраняясь таковыми, составляют единое целое, вселенский организм Церкви. В этом случае целое имеет онтологический приоритет и предшествует части, поэтому различные «части» соединяются с Церковью только в «целом» и через него. Этот единый вселенский организм требует и единого главы. В этом смысле церковное единство реализуется в лице вселенского

---

<sup>441</sup> Шмеман А., *протопресв.* Церковь и церковное устройство // Церковь и церковное устройство. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2018. С. 31–32.

<sup>442</sup> Там же. С. 32–33. См. Троицкий В. Очерки из истории догмата о Церкви. М.: Паломник, 1997. С. 24.

<sup>443</sup> Там же. С. 34.

епископа. Более того, сама Римская Церковь рассматривается как целое, как универсальный организм<sup>444</sup>.

Как отмечает Шмеман, православное богословие применяет категорию органического единства только к поместной церкви, общине во главе с епископом, находящейся с ним в единстве и обладающей всей полнотой церковной жизни<sup>445</sup>. Эта поместная церковь и есть организм, сама Церковь. Такое утверждение является следствием понимания кафоличности Церкви в православной традиции. Таким образом, кафоличность Церкви есть не вселенскость, а ее целостность и полнота. По этой причине понятия «части» и «целого» неприменимы к Церкви, так как ее кафоличность определяется тем, насколько ее «часть» тождественна с целым и воплощает его. Она неизменно пребывает в согласии с целым, которому соответствует и подчиняется. Кафоличность Церкви проявляется во времени и пространстве, так как она через апостольское преемство есть та же апостольская община, собранная в одном месте и в своем внутреннем единстве, обладающая полнотой апостольских даров. В этой поместной церкви пребывает нераздельный Христос и воплощает ее как Церковь Божию. Таким необходимым условием кафоличности Церкви является ее полнота и полнота Самого Христа. Единство Церкви неразрывно связано с ее кафоличностью и подразумевает только закон кафоличности<sup>446</sup>.

Помимо этого Шмеман обращает внимание и на историческую реализацию единства Церкви. В ней людям передается совершенное спасение, которое требует и его принятия, что составляет историю Церкви и ее задачу<sup>447</sup>. Единство Церкви определяется единством веры и кафолическим согласием всех церквей. Через это согласие совершается взаимное свидетельство поместных церквей друг

---

<sup>444</sup> Шмеман А., протопресв. Единство, разделение, объединение в свете православной экклезиологии // Церковь и церковное устройство. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2018. С. 133–134; М.-J. Congar. *Chrétiens désunis: principes d'un «œcuménisme» catholique*. Paris, 1937. P. 109, 241. См. энциклику «Mystici Corporis».

<sup>445</sup> Там же. С. 134–135.

<sup>446</sup> Там же. С. 135–137.

<sup>447</sup> Там же. С. 142.

о друге и обо всей Церкви. Это кафолическое единство проявляется в церковном общении и в таинствах<sup>448</sup>. Для православного богословия разделение Церквей означало, что поместная церковь или их группа отпали от кафолического согласия и выраженной в нем истинной веры. В этом смысле разделение есть не отделение от вселенского организма, а нарушение Предания и отвержение от Истины, что приводит к прерыванию общения в таинствах. Для преодоления проблемы выпадения из кафолического единства необходимо согласие в вероучении. Церковь едина, потому что Церковь есть единство, а единство Предания является видимым единством Церкви, а не ее условием или следствием<sup>449</sup>. По этой причине реализация единства Церкви и восстановление этого единства подразумевают воссоединение с Православной Церковью.

В евхаристической экклезиологии важность единства Церкви в Евхаристии и епископе также подчеркивал митрополит Иоанн (Зизиулас)<sup>450</sup>. Отмечая основополагающее значение органического единства поместной церкви для православной экклезиологии, Шмеман делает акцент на поместном принципе церковного устройства в ущерб понятию общения между поместными церквями и соборной системой Церкви как важнейшей формой в реализации церковного единства и общения. В церковном общении поместных церквей он усматривает, главным образом, только необходимость их взаимного свидетельства тождества в вере, жизни и любви как Церквей Божиих. Этот подход, однако, ограничивает роль и функцию соборной системы в устройстве и жизни Церкви, а также исключает в ней значение канонического института Церкви, обладающего определенными полномочиями в праве рукоположения и суда епископов в рамках своей юрисдикции.

---

<sup>448</sup> Там же. С. 147–148.

<sup>449</sup> Там же. С. 150, 153–155.

<sup>450</sup> См. *Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας*. Αθήναι: Εκδόσεις Γρηγόρη, 1965.

Единство Церкви, которое в истории Церкви проявляется в ее внутренней и внешней структуре, есть норма ее устройства. Для Шмемана постоянным принципом, лежащим в основании устройства Церкви, является ее поместность<sup>451</sup>. Согласно этому принципу на определенной территории присутствует только одна Церковь, представляющая собой единую организацию с единым священноначалием. Фундаментальное положение церковного устройства заключается в том, что во главе этой единой Церкви в одном месте стоит один епископ. На основании этого принципа сама территория разворачивается из городской общины в епархию, из епархии в митрополию, из митрополии в патриархат. Эта единственность Церкви в каждом данном месте является первоначальным выражением реального единства, определяющего сущность церковного устройства и жизни христианской общины<sup>452</sup>.

Принцип поместности лежит в основе кафоличности Церкви, которая означает целостность. Применительно к Церкви она указывает не только на ее всемирность, но и на кафоличность каждой поместной церкви, ее целостность и полноту. Ссылаясь на Троицкого<sup>453</sup>, Шмеман отмечает, что в первые времена у христиан было сильно сознание единой Церкви. При множестве обособленных и самостоятельных общин само единство Церкви было фактом. Именно формы общения Церкви в те времена свидетельствуют о проникновенности христиан идеей единой Церкви. Это церковное единство определяли не канонические связи, а они сами были развитием, воплощением и ограждением данного в поместной церкви единства. Таким образом, двуединую основу кафоличности Церкви составляют ее поместное и вселенское измерения, которые не противопоставляются друг другу, а связаны между собой. В этом смысле единство поместной церкви рассматривается как необходимое условие единства

---

<sup>451</sup> Шмеман А., *протопресв.* Церковь и церковное устройство... С. 35.

<sup>452</sup> Там же. С. 36.

<sup>453</sup> Троицкий. *Очерки...* С. 52.

вселенского. Другими словами, Церковь – это не федеративное образование, а единый организм, полнота и целостность которого принадлежат ее членам<sup>454</sup>.

Будучи природным свойством и первичной формой церковного устройства, принцип поместности всегда находил свое применение в исторической жизни Церкви. В разные эпохи он неодинаково осуществлялся применительно к конкретным условиям жизни Церкви. Ссылаясь на мнение Афанасьева, Шмеман подчеркивает, что в своем историческом развитии Церковь может принимать только те формы, которые действительно соответствуют ее сущности и выражают ее в данных исторических условиях<sup>455</sup>. В развитии церковного устройства Шмеман выделяет несколько этапов. Оно начинается с объединения поместных церквей в более обширные церковные образования, в которых устанавливается иерархия церковных кафедр, выделяя старшие и младшие церкви. Завершается этот период установлением Митрополичьей системы решениями I Вселенского собора, когда епископы одной провинции объединяются в церковную митрополию во главе с епископом столицы провинции – митрополитом. Позднее выделение пяти наиболее значимых центров церковной жизни привело к созданию более обширных объединений, которые получили название патриархатов. Их возглавили епископы этих кафедр – патриархи<sup>456</sup>. В этой эволюции, по признанию Шмемана, проявляются важнейшие принципы организационного развития Церкви. Так, сохраняя основу и сущность, Церковь приспособляет свое устройство к определенным формам в конкретных исторических условиях, неизменно следуя истории. По утверждению богослова, вне зависимости от изменений в системе группирования церквей, их старшинства и деятельности соборного института, всегда сохраняется поместный принцип церковного устройства. По этой причине церковные соборы утверждали и

---

<sup>454</sup> Шмеман А., *протопресв.* Церковь и церковное устройство... С. 39–40.

<sup>455</sup> Там же. С. 44.

<sup>456</sup> См. Кулага В., *свящ.* Соборность Церкви и каноническая традиция // Церковно-исторический альманах ХРОНОС. 2018. № 6. С. 9–43.

ограждали этот принцип, чтобы никогда, согласно 2 правилу II Вселенского собора, «не смешивать Церквей»<sup>457</sup>.

Единство Церкви, реализуемое в поместной церкви через Евхаристию и ее епископа, осуществляется во всей Церкви через общение епископов, главным образом, в соборной системе Церкви. В представлении Шмемана идея единой Церкви в раннем христианстве идеализируется, о чем должны свидетельствовать формы общения тех времен, а вот позднейшие формы общения им расцениваются как формальные и юридические. По его логике, единство Церкви определяли не канонические связи, а они сами были развитием, воплощением и ограждением данного в поместной Церкви единства<sup>458</sup>. Канонические связи не могут считаться следствием уже данного единства поместной церкви, поскольку сам акт рукоположения требует присутствия соседних епископов и пребывания самой поместной церкви в общении с другими поместными церквями. Эти церковные связи прямо свидетельствуют о наличии единства Церкви как внутри поместной церкви, так и в ее отношении с другими. Нельзя согласиться с тем, что позднейшие формы общения стали формальными и юридическими, поскольку все формы церковного общения проявляют существующее церковное единство в вере и любви, а их отсутствие свидетельствует об обратном. Эти формы не являются следствием некоей внешней, правовой необходимости, о которой утверждал еще Афанасьев, но происходят из природы церковного устройства и жизни Церкви. Все сложившиеся в истории Церкви формы общения, по сути, не изменились, а были улучшены благодаря развитию средств коммуникации и способов перемещения. Авиасообщение в этом смысле более способствует взаимному общению, нежели гужевого транспорт. Кроме того, отсутствие на определенное время такого общения также не свидетельствует против единства Церкви; даже временное приостановление евхаристического общения и конфликт предстоятелей Церквей еще не говорят о разрыве единого церковного тела и

<sup>457</sup> Шмеман А., *протопресв.* Церковь и церковное устройство... С. 43–44.

<sup>458</sup> Там же. С. 39–40.

единства Церкви, как и временный запрет на евхаристическое общение еще не ставит члена Церкви вне ее пределов.

По отношению к этому принципу церковного устройства Шмеман рассматривает оказываемые на него влияния в современных условиях. По его мнению, негативное влияние на осуществление в жизни Церкви поместного принципа оказывает национальный фактор, получивший развитие в поздневизантийскую эпоху. Ранее вселенский характер Церкви, как и Римской империи, не вызывал сомнений. Однако уже в IX–X вв. впервые появляется вопрос о церковном национализме. Национально-политический характер самоопределения христианских народов в противовес греческому церковно-политическому империализму в церковном отношении находит соответствие в провозглашении автокефалии как основы своей политической и церковной независимости. Это стремление к самоопределению обнаруживает в себе острый политико-национальный конфликт, выраженный через церковную автокефалию как атрибут национальной независимости<sup>459</sup>. Безусловно, проблемой здесь является не сам национальный вопрос, а отождествление автокефалии с национальным самоопределением и независимостью. Действительно, вопрос о национальности не является несовместимым с христианством и не представляет сложности для Церкви, поскольку она не абсолютизирует ни одной формы исторического бытия, а одинаково адаптируется и выполняет свою миссию в любых исторических условиях, будь то универсальная империя или национальные формы государственности. Вместе с тем в результате этого развития Церковь в своей деятельности ориентируется на национальные приоритеты, а измеряется и оценивается она с позиций «заслуг» перед народом и государством, что дает ей право на существование<sup>460</sup>.

Вероятней всего, здесь речь идет не о распаде в Православии вселенского сознания по политико-национальным причинам, как предполагает Шмеман.

---

<sup>459</sup> Шмеман А., *протопресв.* Церковь и церковное устройство... С. 45–48.

<sup>460</sup> Там же. С. 49–51.

Данная проблема имеет сложности лишь на практике в условиях диаспоры на приходском уровне, где бок о бок проживают православные разных национальностей. Это происходит даже в пределах одной юрисдикции. Таким ярким примером является храм в резиденции Константинопольского патриархата в пригороде Женевы в Шамбези, где в одно и то же время отдельно собираются две общины, греческая и франкоязычная. В крипте храма служат на французском языке и исполняют русскую церковную музыку. В ней собираются прихожане самых разных национальностей, но греческая община совершает богослужения отдельно в одном и том же месте, несмотря на общую юрисдикцию. Рассматривать данную ситуацию как проявление церковного национализма было бы преувеличением. Вероятней, она вызвана культурными и практическими причинами, поскольку периодически происходят и совместные богослужения. Сложно представить такую ситуацию в любой современной Поместной Церкви на ее канонической территории, где бы происходила дифференциация прихожан по национальному признаку, скорее наоборот, наличие представителей других национальностей и культур в приходской общине вызывает только одобрение и поддержку.

## 7.2. Церковное общение и проблема автокефалии

В современной церковной жизни, бесспорно, вопрос об автокефалии и ее современной трактовке вызывает трудности. Об этом свидетельствует история обсуждения этого вопроса на всеправославном уровне<sup>461</sup> и примеры ее провозглашения начиная с XIX в. и заканчивая украинским церковным кризисом. Шмеман отмечает, что основанием церковного устройства становится автокефалия как атрибут независимости данной национальной Церкви, получения

---

<sup>461</sup> См. *Шишков А.* Спорные экклезиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 210–254.



которой необходимо добиваться от патриарших восточных центров, главным образом от Константинополя. По его мнению, эта перемена произошла по причине вырождения византийского универсализма, который постепенно переходит в греческий национализм. По сути, в церковном устройстве нашли свое отражение национальные и политические категории. Так, свидетельством изменения церковного сознания в новых государственно-национальных рамках является уравнение смыслов понятий автокефалии и независимости<sup>462</sup>.

Согласно Шмеману, поместное правило церковного устройства оставалось его единственным принципом только во времена древней Церкви, когда она всецело была независима от мира и его влияния<sup>463</sup>. В этом отношении утверждение Шмемана является односторонним, поскольку поместное устройство Церкви изначально было сопряжено также с церковным общением, которое с середины II в. нашло выражение в институте Поместных соборов, основанных в свою очередь на акте рукоположения епископа поместной церкви соседними епископами. Конечно, если под влиянием Афанасьева событие церковных соборов рассматривать как внешнее влияние светского права, тогда становится понятным его заключение о всецелой независимости древней Церкви от мира. Если рассматривать позднейшую церковную историю, то возникает вопрос: какие же различия были привнесены в церковное устройство тогда, когда, по его мнению, Церковь не была всецело независима от мира? Возможный ответ содержится в протестантской исторической библиографии, которая признает принятие Церковью правовой системы и влияний внешнего мира, с которыми та находится в противоречии. К такому заключению, в итоге, приходит Афанасьев, а Шмеман, в свою очередь, придерживается той же линии.

Особое место в критике Шмемана занимает вопрос об автокефалии в современной Церкви. Здесь он справедливо отмечает первоначальный смысл термина «автокефалия», который указывает только на определенную форму

<sup>462</sup> Шмеман А., *протопресв.* Церковь и церковное устройство... С. 52–53.

<sup>463</sup> Там же. С. 53.

применения поместного принципа. В этом смысле автокефалия не разделяет Церкви на самостоятельные и юридически независимые образования, представляющие собой совместную федерацию, а является установленной формой связи и выражением общения между церквями. Согласно канонической традиции Церкви, это понятие использовалось только для определения конкретного положения поместной церкви и церковной административной юрисдикции. По этой причине оно вошло в каноническое право после введения Митрополичьей административной системы I Вселенским собором. С административной точки зрения, первой формой автокефалии были поместные церкви каждой провинции во главе с митрополитом. Эта система просуществовала до 451 г., когда IV Вселенским собором была принята патриаршая система административной автокефалии, подчинившая все церковные митрополии пяти патриархам на основании их первенства чести. С этого момента простой способ провозглашения автокефалии меняется. В любом случае, главной целью автокефалии является служение поместному и вселенскому единству Церкви. При заявлении иных причин она становится целью сама по себе и чужда всей административной системе Церкви<sup>464</sup>.

Проблема автокефалии, по мысли Шмемана, связана с поместным принципом, который, будучи канонической нормой, на практике принимает национальный характер и постепенно становится основным критерием церковного сознания. В итоге, полученная автокефалия приводит Церкви к замыканию в себе и усиливает их отчужденность и самодостаточность несмотря на сохранение единства веры<sup>465</sup>. Национальный характер автокефалии, как критерий церковного сознания, действительно искажает ее смысл и не является выразителем католического сознания Церкви. Однако историю провозглашений

---

<sup>464</sup> Φειδάς Β. Η θέσις του πρώτου των επισκόπων εις την κοινωνίαν των τοπικών Εκκλησιών // Eglise local et Eglise Universelle. Les études théologiques de Chambésy. Chambésy-Genève: Editions du centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique. 1981. Vol. 1. P. 141–142.

<sup>465</sup> Шмеман А., протопресв. Церковь и церковное устройство... С. 54–55.

автокефалий в современной Церкви необходимо рассматривать в историческом контексте, а не как прямое следствие наличия такой концепции и руководства к действию внутри самих Поместных Церквей. Конечно, политические партии и движения могли использовать церковный вопрос в своих политических целях и интересах, но присутствие национального элемента как составной части церковного устройства и жизни Поместной Церкви является недопустимым искажением ее веры и духовной традиции. В современных условиях поиск автокефалии в разных независимых государствах на протяжении последних двухсот лет является следствием разрушения империй (Византийской, Османской и Российской), в рамках которых Церковь осуществляла свое административное устройство и которые способствовали сохранению внешнего единства церковных структур на данных территориях. Политические и территориальные изменения внесли новые исторические условия, в которых церковные связи существенно ослабли и привели к необходимости преобразования административной системы управления для сохранения церковного единства и канонической традиции Церкви в изменившихся условиях современного мира.

По утверждению Шмемана, на современное понимание принципа автокефальности в Церкви помимо религиозного национализма существенное воздействие оказало недолжное слияние Церкви и государства в форме византийской симфонии и ее разновидностей<sup>466</sup>. Вопрос о последствиях византийской теократии, приведших к сближению Церкви с государством, уже давно рассматривается в негативном ключе, главным образом, в западном богословии и историографии. Выводы о том, насколько действительно византийская симфония и «цезарепапизм» повлияли на развитие административного устройства Церкви на протяжении византийской истории, остаются односторонними и требуют пристального исторического и канонического исследования. Конечно, взаимодействие Церкви с государством

---

<sup>466</sup> Шмеман А., *протопресв.* О понятии первенства... С. 277.

оказывало на нее влияние, но крайние выводы о недолжном слиянии не имеют прочной основы, чтобы говорить о влиянии на структуру и административную систему Церкви в ее историческом развитии. В этом смысле для развития дискуссии вокруг данной темы имеет принципиальное значение разграничение между кафолической природой Церкви и историческим развитием институтов и форм церковного общения и управления, которые являются выразителями этой природы. В данном контексте особенно характерным является позиция Шмемана в отношении трансформации восприятия сути церковной власти, которая стала рассматриваться как юридическая и государственная. Другими словами, состоялось разделение сакраментальной власти и «юрисдикционной». Так, источник юрисдикции епископа в таком случае рассматривается не в таинстве хиротонии, а в полученных от высшей власти полномочиях. Такое понимание могло появиться только под влиянием протестантской модели взаимоотношений Церкви и государства, а также понимания сути церковной власти, в которой, помимо отрицания ее происхождения от Христа, признается и разделение между сакраментальной и «юрисдикционной» властями, что недопустимо со стороны канонической традиции Церкви. Именно таинство рукоположения епископа определяет «властные полномочия» и юрисдикцию его власти.

Еще более проблематичным у Шмемана является утверждение о том, что эта трансформация представления о церковной власти в Византии повлекла за собой изменения в деятельности соборного института и привела к последовательному развитию мистики патриаршей власти как высшей власти в управлении Церквью<sup>467</sup>. Согласно его позиции, изменения в понимании соборного института Церкви начинаются в IX в. и выражаются в институте Константинопольского синода «Εὐδημοῦσα», в котором берут начало позднейшие патриаршие синоды. Довод о том, что этот синод носил случайный характер и состоял из гостивших в Константинополе епископов, которые не были в

---

<sup>467</sup> Там же. С. 277–278.

юрисдикции архиепископа Константинополя, в этом отношении не имеет смысла, поскольку не рассматривает его в историческом контексте. После введения Митрополичьей системы в 325 г. архиепископ Константинополя не имел в своей юрисдикции других епископов, поскольку столица представляла собой отдельную административную единицу, префектуру столицы во главе с *praefectus urbi*, и по этой причине в его рукоположении участвовали те епископы, которые временно находились в городе, образуя тем самым собор «Εὐδημοῦσα». Становление этого собора как постоянного органа церковной власти при Вселенском патриархе в IX в. было обусловлено тяжелым положением восточных патриархов, вынужденных находиться в Константинополе. Учитывая совместное взаимодействие патриархов на соборном уровне и невозможность дальнейшего участия Римского епископа, этот собор стал играть важную роль в межправославном общении. Таким образом, данный собор не противоречит практике древней Церкви и является историческим развитием соборной системы Церкви и выражением общения Православных Церквей Востока. Участие же всех епископов в соборной деятельности на региональном уровне определяется в целом канонической традицией Церкви, потому нельзя рассматривать епископов как представителей на местах высшей власти данного собора. Более того, этот собор не занимался решением региональных вопросов патриарших юрисдикций Востока, но касался общих вопросов веры Церкви и церковной жизни. Если поместные соборы ранней Церкви являлись собраниями епископов, связанных со своими церквями и выражающих единство поместных церквей, то в чем выражаются чуждые им изменения в историческом развитии административной и соборной системы Церкви?

Критика Шмемана подводит к вопросу о развитии церковной власти Вселенского патриарха, в которой он усматривает становление отличной от мистики римского папизма «патриаршей мистики». Если последний зиждется на представлении о Церкви как вселенском организме в универсальной эkkлeзиологии, то первая заключается в синхронизации государства и Церкви, в

совмещении Царства и Церкви, в результате чего возникает необходимость, чтобы патриарх соответствовал императору. Конечно, вовсе не властолюбие является основой патриаршей власти, но она коренится в этой модели взаимоотношений, основанной на положениях византийской теократии. В этих рамках понимание власти является не церковным, а государственным, в чем проявилось торжество универсальной эkkлезиологии в ее византийском варианте<sup>468</sup>. Этот взгляд на церковную власть сквозь призму светской власти во многом предопределен самой идеей «цезарепапизма» в ее западном понимании. Если патриарху приходилось выражать интересы Церкви и христианского сообщества в целом перед государственной властью, то каким образом это сказывалось на понимании самой церковной власти и административных институтов Церкви? Если бы патриархи проводили внутри Церкви государственную политику и использовали в этом государственный ресурс, тогда действительно пришлось бы рассматривать данную проблему и искать соответствия в канонической традиции Церкви. История Церкви свидетельствует об обратном, а примеры подобного влияния государства на Церковь можно рассматривать лишь в качестве исключения, обусловленного определенными историческими условиями, а не общими началами церковной жизни.

В рассуждениях об автокефалии Шмеман верно замечает, что она является лишь одной из форм исторического развития системы устройства всей Церкви в целом, которая необходима для обеспечения связи между поместными церквями. В то же время ее современная теория обнаруживает в ней фундаментальный закон и исключительное основание устройства Православной Церкви. В этом смысле она исключает существование какого-либо центра единства всей Церкви, поскольку равноправные автокефальные Церкви, обладающие высшей церковной властью, имеют собственные центры. Данная позиция призвана обозначить наличие расхождений с универсальной эkkлезиологией Римской Церкви, которая

---

<sup>468</sup> Там же. С. 279–285.

утверждает единство организма вселенской Церкви и ее центра. Широкому признанию этого воззрения способствовал тот факт, что на протяжении последних столетий автокефалия была ключевым фактором действующего права Церкви и основанием ее современного устройства. Объяснение такого понимания автокефалии также не исключает влияния восточных соблазнов «натурализации» христианства, редукции Церкви к природному и мирскому<sup>469</sup>.

Проблема понимания автокефалии стала причиной дискуссии между Шмеманом и иером. Софронием (Сахаровым), которые представляют различный подход к проблеме современной трактовки автокефалии. Для Шмемана в основании автокефалии находится поместный принцип, выражающий территориальное единство поместной церкви, которая для всех христиан данного места является единым организмом, возглавляемым одним епископом, независимо от ее местопребывания. Сложность его реализации в диаспоре вызывает вопросы о сути автокефалии в современном устройстве Церкви. В свою очередь иером. Софроний отождествил поместный и автокефальный уровень, где поместный принцип был возведен до границ автокефалии. По его мнению, автокефалия является онтологическим элементом церковного устройства, имеющего триадологическое основание<sup>470</sup>.

Согласно позиции иером. Софрония, ошибка Шмемана состоит в отрицании различия между понятиями «автокефалия» и «национальное». Признавая приоритет «вселенского», Шмеман тем самым упразднил изначальную структуру Церкви. Кроме того, «принцип поместного единоначалия, который в церковной структуре ограничивается пределами епископской епархии» (34 Апостольское правило), Шмеман развивал «до конца», до вселенских масштабов, проявляя

---

<sup>469</sup> Там же. С. 275–277.

<sup>470</sup> *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу единства Святой Троицы – православная триадология как основа православной эkkлeзиологии // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. 1950. № 2–3. С. 27.

полное совпадение с римской экклезиологией<sup>471</sup>. Он не соглашается с критикой иером. Софрония, поскольку поместный принцип не связан с автокефалией. По разъяснению Шмемана, понятие автокефалии следует рассматривать в другой плоскости. Оно относится к историческому развитию церковного устройства, но не к «онтологии» Церкви. Действительно, согласно административной системе Церкви, автокефалия дает право данной церковной области самой избирать своего первенствующего епископа. Хотя сегодня выражение «Поместная Церковь» и употребляется применительно к автокефальной Церкви, однако при раскрытии связи троического единства с экклезиологией образом ипостаси в тринитарном контексте может быть только «епископская епархия». В рамках же межцерковных отношений, которые выражаются понятием «автокефальности», епископы не являются равнодостоинными. Для православного сознания папизмом будет являться как раз понимание принципа автокефалии как онтологического элемента церковного устройства, имеющего триадологическое основание. Для преодоления проблемы папизма необходимо ввести строгие различия между онтологическим равнодостоинством всех епископов и их церквей и иерархическим строем Вселенской Церкви<sup>472</sup>. Эти замечания Шмемана заслуживают пристального внимания для экклезиологического понимания автокефальной структуры Церкви и ее канонического обоснования в церковной традиции. В этом смысле особенно важно не допустить произвольного толкования 34 Апостольского правила в отрыве от его исторического и канонического контекста.

Не вдаваясь в практические трудности вопроса о церковной диаспоре, в данной дискуссии можно четко определить два различных подхода к проблеме понимания церковной автокефалии. От выбора изначальной установки будет зависеть дальнейшее развитие представления о церковном устройстве, которое

---

<sup>471</sup> Там же. С. 30.

<sup>472</sup> Шмеман А., *протопресв.* О «неопапизме» // Церковь и церковное устройство. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2018. С. 111–116. Вопрос о равенстве первоиерархов затрагивает прот. Владислав Цыпин, главным образом, в полемике с западным богословием. См. Цыпин В., *прот.* Проблемы канонического устройства Церкви // Богословские труды. М., 1997. № 33. С. 227–231.



обозначит и взаимодействие Поместных Церквей на вселенском уровне, испытывающее кризис в современных исторических условиях. В настоящее время понятие автокефалии обслуживает скорее не единство Церкви, а ее независимость и самодостаточность на уровне Поместных Церквей. Важнейшими в этой полемике являются вопросы о том, что общего у понятия «автокефалии» как формы устройства Поместной Церкви с «национальным» вопросом и каким образом он отражается на канонической структуре Церкви и церковном общении. Ответы очевидны. В этом и состоит недоумение Шмемана и его попытка разграничить эти понятия, когда в ущерб церковному единству выдвигается теория об автокефальной структуре Церкви как основе ее вселенского устройства. Конечно, история провозглашений автокефалий свидетельствует о присутствии национального фактора как основания национального самоопределения народов и создания независимых государств, который был одним из мотивов создания автокефальной Церкви на определенной территории. Однако этот национальный аспект никогда не был началом канонического устройства Поместной Церкви на основе нации, осуществляемого в церковной автокефалии.

Действительно, поместное начало церковного устройства не имеет отношения к национальному вопросу, но и не отождествляется с автокефальной организацией Церкви, являющейся исторической формой церковного устройства. Автокефалия описывает конкретную юрисдикцию находящихся в единой структуре поместных церквей, которая определяется единым главой и соборной административной системой и в рамках которой ее глава самостоятельно избирается и поставляется ее епископами. Относительно вопроса об автокефалии у Шмемана остается проблема приоритета поместного начала в устройстве Церкви и его развития на вселенском уровне, что было отмечено иером. Софронием. Эта проблема отражена в одностороннем подходе к поместному началу в ущерб церковному общению и их каноническим формам, воплощенным преимущественно в соборной системе Церкви. Вместе с этим Шмеман признает, что проблема единства Вселенской Церкви имеет основание в разрозненности

автокефальных Церквей и недостаточном взаимодействии на вселенском уровне, а подлинный смысл соборности, по которому каждая Поместная Церковь приобщается к опыту целого, был ослаблен<sup>473</sup>.

Таким образом, богословская дискуссия вокруг вопроса об автокефалии открывает проблему церковного общения как важного элемента устройства Церкви. Игнорирование этого аспекта неизбежно приводит к самодостаточности и независимости автокефальных поместных структур, которые могут обходиться без общения, а также вызывает национальный вопрос в диаспоре, где нет обозначенной церковной юрисдикции. В этом смысле вопрос о принципах и формах церковного общения поместных церквей является приоритетным для понимания церковного устройства на всех уровнях. С этим связан вопрос о роли соборной системы Церкви и соборного института как элемента церковного общения. В данном контексте важно отметить, что в древней Церкви наряду с поместным принципом ее каноническое устройство определяла и соборная система Церкви.

### 7.3. Соборность Церкви и институт церковных соборов

В качестве еще одного постоянного принципа, лежащего в основе церковного устройства, Шмеман выделяет соборный институт Церкви, ее соборность. Этому важнейшему принципу православной экклезиологии посвящена его статья «По поводу богословия соборов» (1962). В ней он отмечает, что в православном богословии понятие соборности является ключевым для понимания Церкви, однако на практике этот институт часто встречает недопонимание, поэтому важнейшей богословской задачей сегодня является уяснение идеи собора и его места в жизни Церкви<sup>474</sup>.

---

<sup>473</sup> Шмеман А., *протопресв.* Церковь и церковное устройство... С. 56–58.

<sup>474</sup> См. Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού. Αθήναι, 2004.

Действительно, несмотря на присутствие в жизни Церкви соборной формы церковного управления, этот вопрос все еще вызывает конфликты и споры о его значении и применении в жизни Церкви<sup>475</sup>. Если определение Православной Церкви в качестве соборной выяснено в его негативных аспектах как направленное против папизма и протестантского индивидуализма, то в положительном смысле оно еще не раскрыто. В исследовании соборного института Церкви важно сосредоточиться на изучении природы соборов, их эkkлезиологических основ и отношения к церковной жизни<sup>476</sup>.

Проблема изучения соборов связана преимущественно с их односторонним пониманием только с позиций церковного управления по причине сведения эkkлезиологии к вопросу церковного устройства по образцу западных богословских систем. В этом контексте «институция» является приоритетным понятием и определяется как источник рождения самой Церкви. Как следствие, эkkлезиология сосредоточена не на реальности самой Церкви, а на формальных условиях «законности» или «действительности». Противоположный вывод приведет нас также к эkkлезиологическому отклонению, свойственному протестантизму<sup>477</sup>.

По оценке Шмемана, изучения соборов как церковных органов власти и управления совершенно недостаточно, потому для понимания соборного института Церкви важнейшее значение имеют вопросы о существовании соборов и соборной природе Церкви. Этот подход предполагает прямую связь собора и Церкви, концепцию Церкви как собора. В этом смысле соборная система Церкви предполагает осуществление церковного единства и общения поместных церквей. Согласно Шмеману, эта связь собора и Церкви следует из тринитарного начала Церкви, которое есть откровение Пресвятой Троицы. Церковь есть подлинный собор подобно тому, как Пресвятая Троица является совершенным Собором.

---

<sup>475</sup> Шмеман А., *протопресв.* По поводу богословия соборов... С. 289.

<sup>476</sup> Там же. С. 290–293.

<sup>477</sup> Там же. С. 293–294.

Современная экклезиология предпочитает говорить об организме и органическом единстве, как и об институции, но упорно оставляет без внимания тринитарную основу Церкви<sup>478</sup>. Триадологический подход к экклезиологии, основанный на тринитарной модели единства и общения, в церковной жизни находит свое подлинное выражение через соборный институт Церкви. Через эту форму Церковь воплощается как совершенный собор и по своему содержанию. Соборность, как фундаментальное качество Церкви, отражается на всей церковной жизни. Эта соборная онтология Церкви определяет и функцию собора в церковном управлении<sup>479</sup>.

В статье «О понятии первенства в православной экклезиологии» (1961) Шмеман затрагивает тему церковного общения поместных церквей и важность соборного института для реализации церковного единства. По его мнению, критики евхаристической экклезиологии допускают ошибку, полагая, что она делает поместную церковь самостоятельной и изолированной от других церквей монадой. Однако органическое единство присуще не только поместной, но и Вселенской Церкви. В этом случае вместо понятий «целого» и «частей» универсальной экклезиологии евхаристическая экклезиология применяет понятие тождества. Согласно евхаристической экклезиологии, Церковь, как Тело Христово, воплощается в поместной церкви, которая выражает единство общины и возглавляющего ее епископа в Евхаристии. В этом смысле вселенское единство проявляется не только в единстве поместных церквей, но и в единстве самой Церкви. Здесь применяется тот же принцип тождества, а не суммирование всех поместных церквей в единый организм<sup>480</sup>.

Шмеман подчеркивает, что необходимым условием полноты каждой церкви является ее общение с другими поместными церквями. Как следствие, осуществляемые Церковью связи обозначают некоторую зависимость от них.

---

<sup>478</sup> Там же. С. 296–297.

<sup>479</sup> Там же. С. 297–298.

<sup>480</sup> Шмеман А., *протопресв.* О понятии первенства... С. 251–252.

Источником этой полноты всей Церкви и каждой поместной церкви является Бог. Она есть Божий дар во Христе. По отношению к поместной церкви полнота в ней присутствует только в согласии со всеми церквями. Если поместная церковь усваивает исключительно себе единый и неделимый дар Божий, она отделяется и обособляется от этого согласия<sup>481</sup>. По заключению Шмемана, эта зависимость от общения с другими церквями рассматривается не как подчинение, а как свидетельство единства веры и церковной жизни, что они есть Церковь Божия. В рамках поместной церкви ее полнота выражается через единство в ней епископа и народа, тогда как ее тождество с Церковью Божией проявляется в поставлении избранного епископа другими епископами, составляющими собор епископов<sup>482</sup>. Таким образом, собор епископов является подлинным свидетельством и выражением единства Церкви.

Евхаристическая экклезиология делает важнейшие шаги в современном богословии единства Церкви, подчеркивая фактор общения в представлении о церковном единстве. Однако осуществление церковного общения в соборной системе Церкви, необходимого для воплощения кафолической природы Церкви, не нашло должного развития у представителей евхаристической экклезиологии и их сторонников. Богословское обоснование единства и общения Церкви как тринитарной основы церковного устройства и деятельности Церкви не соотносит их с соборной системой Церкви, которая, по их мнению, только подтверждает или восстанавливает существующее единство и общение поместных церквей. Понимание соборности Церкви относится скорее к общей концепции кафоличности Церкви и ее проявлению на всех уровнях церковной жизни, а соборный институт Церкви еще остается местом пересечения спорных толкований и противоречивых подходов, представляющий проблемы в рамках церковного устройства и его исторического развития.

---

<sup>481</sup> Там же. С. 252–253.

<sup>482</sup> Там же. С. 257–258.

Выделяют три различных уровня в управлении Церковью: приход, епархия и объединения епархий, такие как митрополии, экзархаты, патриархаты, автокефальные Церкви и Церковь Вселенская. Еще до известной работы митрополита Иоанна (Зизиуласа)<sup>483</sup>, где он поднимает проблему понимания прихода в свете православной экклезиологии, Шмеман ставит вопрос о проблеме взаимоотношений современного прихода и епархии. С позиций раннехристианской экклезиологии эти понятия тождественны, так как каждый приход был фактически и епархией, управляемой епископом. Церковное управление образуется на уровне поместной церкви. В его структуре главенствующее положение принадлежит епископу как носителю церковной власти. По замечанию Шмемана, термин «монархический» в отношении епископата является весьма неудачным, поскольку не учитывает институт пресвитериума как собора при епископе. Совет пресвитеров был главным административным органом поместной церкви. Таким образом, в управлении Церкви проявляется органическое единство иерархического и соборного начала, отражая сакраментальную природу церковного управления. Это единство Шмеман обозначает как «иерархическую соборность» или «соборную иерархичность». В свете этого учения руководство и управление являются не обособленной областью внутри Церкви, а неотъемлемой ее частью<sup>484</sup>.

В этой связи критика Шмемана направлена против взаимоотношений епископа и пресвитеров как подчинения. В том случае, когда пресвитер является лишь полномочным представителем и безучастным исполнителем поручений епископа, возникает вопрос об уровне представительства поместной церкви в лице епископа, который таким образом выражает только себя самого. Это означает подмену понятий собора и иерархии, которые в этом контексте воспринимаются как власть и подчинение. Напротив, через соборное управление

---

<sup>483</sup> См. Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήναι: Εκδόσεις Γρηγόρη, 1965.

<sup>484</sup> Шмеман А., *протопресв.* По поводу богословия соборов... С. 304–306.

пресвитериума выражается многообразием нужд и стремлений церковной общины. В этом смысле задачей епископа является преобразование этого множества в единство, исполняя поместную церковь как Церковь Божию. По мнению Шмемана, на современном этапе кризис церковного управления осязателен всего проявляется на уровне прихода. Вследствие сложившихся изменений епископская власть обособилась от своего собора в лице пресвитеров. Такая власть епископа характеризуется как монархическая, тогда как пресвитер в этой структуре управления находится в подчинении. Таким образом, в условиях отсутствия соборного взаимодействия епископа и пресвитера понятие иерархии неизбежно трактуется как субординация и делегирование полномочий<sup>485</sup>. Тем не менее, отмечая роль епископа как носителя церковной власти, Шмеман такими рассуждениями пытается обосновать коллективный орган церковной власти на уровне поместной церкви, ставя в один ряд преемника и носителя епископской власти в Церкви и тех, на кого эта власть распространяется, размывая границы и природу самой этой власти. Это утверждение дает иное представление о сущности церковной власти, носителем которой является епископ, получая ее в таинстве рукоположения. По сути, эта демократическая модель коллективного осуществления церковной власти в поместной церкви теряет сам смысл и природу духовной власти в Церкви, носителем и преемником которой в истории Церкви является епископ. Другие иерархические служения в Церкви имеют центром своего служения епископскую власть в лице предстоятеля поместной церкви, являющегося гарантом подлинной Евхаристии и продолжения апостольской веры в данной поместной церкви.

Епархиальный уровень церковного управления в современных условиях Шмеманом называется номинальным. Основная власть в Церкви принадлежит епископу и осуществляется на уровне епархии, которая, однако, находится между реальностью прихода и реальностью высшей церковной власти. В этих

---

<sup>485</sup> Там же. С. 307–309.

отношениях возникает двойная проблема епархии<sup>486</sup>. Действительно, современный приход, как это было и ранее, обладает ограниченной кафоличностью. По этой причине он заимствует кафоличность у епархий, чтобы не быть поглощенным естественным сообществом, локальными интересами и своей самостью. Отождествляясь с Церковью в ее полноте, приходская община преодолевает свою независимость и обособленность. Для этого община должна пребывать в кафоличности, в согласии с целым, превосходя на пути к Царству Божию всякую обусловленную локальность. Именно епископ, который созидает Церковь Божию, является носителем и служителем кафоличности. В этом смысле епархия есть соединенные в епископе приходы, которые преобразуются через него в единую жизнь Церкви<sup>487</sup>. Если приходам необходима епархия, то и епархии требуется применение соборного принципа. По замечанию Шмемана, приход, лишенный соборного начала, обычно воспринимается как «культовый» институт, а епархия напоминает бюрократическую инстанцию с централизованным управлением епископа. Таким образом, епархии необходимы соборные отношения с приходами. Поддержание их единства и общей жизни епископ должен осуществлять через пресвитериум, совет епископа, составляющий епархиальный совет. В соборности епархии неотъемлемо реализуется соборность прихода<sup>488</sup>.

В данном контексте наиболее значимым является утверждение Шмемана о том, что соборность всей Церкви выражается через общение поместных церквей и исполняется в соборе епископов. С другими церквями поместная церковь связана единством и согласием епископата, о чем свидетельствовал св. Киприан Карфагенский<sup>489</sup>. Через собор епископов достигается и осуществляется единство поместных церквей в единой Церкви. Согласие епископов воплощает как

---

<sup>486</sup> Там же. С. 316.

<sup>487</sup> Там же. С. 320–321.

<sup>488</sup> Там же. С. 322.

<sup>489</sup> Там же. С. 323.



единство веры, так и единство церковной жизни. Наиболее очевидно это передается в епископской хиротонии. Для единства Церкви это таинство дает сакраментальное основание. Как отмечает Шмеман, в этой соборности, согласии епископата, все Церкви свидетельствуют и утверждают онтологическое единство католического Предания<sup>490</sup>. Как и другие представители евхаристической экклезиологии, Шмеман рассматривает собор епископов как благодатное проявление единства Церкви, а не как внешний орган власти при участии представителей поместных церквей. Другими словами, епископат является устами Церкви. Это единство Церкви и епископата закреплено в 34 Апостольском правиле, которое выражает суть первенства в Церкви как не власти, а центра согласия и единства Церкви. Таким образом, первенство, в котором один как единые уста всех, выражает общую веру, не нарушает соборности. Оно выражает единство Церкви, не позволяет поместным церквям ослабить общение и отделиться от единства церковной жизни и полноты католического согласия<sup>491</sup>.

В этом смысле важным выводом евхаристической экклезиологии является необходимость понимания первенства в Церкви в рамках соборного института. Действительно, вопрос о понимании высшей власти в Церкви остается в силе. В целом, проблема церковного управления не связана со способом его осуществления и с поиском необходимых для этого условий. Каноническая традиция Церкви рассматривает этот вопрос исходя не из общих представлений о соборности Церкви, а в рамках четких границ в реализации духовной власти на поместном уровне и уровне общения поместных церквей в пределах конкретной юрисдикции. На поместном уровне католичность Церкви обеспечивает епископ, как преемник апостольской власти в Церкви и предстоятель в Евхаристии, реализующей церковное единство. На уровне общения поместных церквей выразителем административной власти в пределах данной юрисдикции является

---

<sup>490</sup> Шмеман А., *протопресв.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Церковь и церковное устройство. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2018. С. 170–172.

<sup>491</sup> Там же. С. 173–177. См. Шмеман А., *прот.* Знаменательная буря... С. 554–555.

собор епископов, роль которого не только в свидетельстве о единстве в вере и церковной жизни. Шмеман совершенно не учитывает осуществление права рукоположения и суда епископов, которые реализуются в соборном институте Церкви, начиная с традиции первых поместных соборов и самого акта рукоположения епископов вдовствующей кафедры другими соседними епископами, образующими поместный собор. Кроме того, соборный институт Церкви на основе канонической традиции, введенной I Вселенским собором, действует как орган административной власти во главе с первым епископом данной юрисдикции, на которую собор распространяет свою духовную власть.

Указывая на связь соборности Церкви с вопросом о первенстве, Шмеман рассматривает собор епископов как условие и основу понимания его в Церкви. Соборность как основание примата в Церкви ранее подчеркивалась у Афанасьева, а позже в экклезиологии Зизиуласа<sup>492</sup>. Как верно отмечает Шмеман, в православном богословии практически отсутствует стремление обозначить положение соборного института в устройении и жизни Церкви. Затруднение в выяснении внутренней природы церковного собора было вызвано распространением на него функции высшей власти в Церкви. Развитию этого подхода способствовало расхождение канонического права с православной экклезиологией. В рамках этих изменений в православном богословии была принята концепция о коллективном характере высшей власти в Церкви. Положительной стороной данного учения выступил его полемический характер в противовес западному учению о единоличной высшей власти в Церкви. Однако все расхождения между двумя позициями ограничились лишь вопросом о пределах этой власти в рамках коллектива. Юридическому принципу высшей

---

<sup>492</sup> См. *Smytsnyuk P.* Η Συνοδικότητα στα πλαίσια της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας του Ι. Ζηζιούλα, μητροπολίτη Περγάμου. Ιστορικοθεολογική προσέγγιση. Μεταπτυχιακή εργασία. Αθήνα, 2010. S. 195; *Παπανικολάου Α.* Евхаристия, соборы и первенство // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 358–378. Об истории современного обсуждения вопроса о первенстве в Церкви см.: *Шишков. А.* Спорные экклезиологические вопросы... С. 239–246.

власти в западной эkkлeзиологии было противопоставлено учение о соборности славянофилов, которым определялась сущность церковной жизни. Несмотря на свою полемическую направленность эта концепция, напротив, послужила усилению данной теории. Для Шмемана очевидно, что соборный институт Церкви не может отождествляться с высшей церковной властью, хотя он и определялся ранее как «видимый высший учредительный и правительственный орган церковной власти»<sup>493</sup>. В этом контексте славянофильское учение о соборности не преодолевает данной проблемы и не отражает подлинного понимания сути и функции церковного собора<sup>494</sup>.

Над Церковью как Телом Христовым не может быть власти. Шмеман подчеркивает, что собор не определяется юридическим понятием власти. Выражая единство Церкви, он по своей природе является свидетельством о тождестве всех поместных церквей как Церкви Божией. Это свидетельство совершается через епископов, которые на соборе выражают свое согласие и единство церковного Предания как духоносные уста Церкви. Собор также не возвышается над Церковью как орган власти или собрание ее представителей. Конечно, в церковной жизни постоянно возникают вопросы и трудности, поэтому в ней необходимо непрерывное общение и свидетельство. Возобновление этого свидетельства требует усилий всех церквей. По этой причине собор является общим свидетельством многих церквей в их сущностном тождестве и единстве<sup>495</sup>. В настоящее время типичной и общепринятой считается формулировка, по которой «в православной эkkлeзиологии общецерковный собор мыслится как носитель верховной власти в Православной Церкви, как высшая инстанция,

---

<sup>493</sup> Заозерский Н. О церковной власти. Сергиев Посад, 1894. С. 223.

<sup>494</sup> Шмеман А., протопресв. О понятии первенства... С. 259–260.

<sup>495</sup> Там же. С. 260–262.

призванная разрешать спорные и конфликтные ситуации, возникающие между Поместными Церквями по всем возможным вопросам церковной жизни»<sup>496</sup>.

По признанию Шмемана, евхаристическая эkkлезиология не содержит понятия о высшей власти в Церкви. Служение власти в поместной церкви сосредоточено в единстве Церкви как Тела Христова, потому не может быть власти над нею и ее епископом, совершающим в ней это служение. В этом смысле в Церкви не может быть власти над епископом. Признание этой власти будет означать власть над Церковью как над Телом Христовым. Основанием власти епископа в Церкви является его служение как предстоятеля евхаристического собрания. Согласно ранней эkkлезиологии, сущность и служение епископа определяются нерушимым единством Церкви, Евхаристии и епископа. Такое понимание власти закреплено и в канонической традиции Церкви. В этой связи возникает вопрос о наличии и понимании первенства в свете православной эkkлезиологии, в рамках которой категория первенства отличается от понятия власти. Отождествление первенства с властью происходит в «универсальной» эkkлезиологии, где вместо служения в Церкви она проявляется как власть над Церковью<sup>497</sup>. Согласно Шмеману, проблема понимания первенства в Церкви коренится в признании в ней высшей власти, ее основания, с которого обычно начинается все устройство Церкви. Несмотря на присутствие соборных органов при первом епископе, эта центральная власть понимается как власть над епископами и епархиями, которые находятся в ее подчинении. Если римская идея этой власти во вселенском масштабе отвергается, то в отношении автокефалий православное сознание ее принимает, но никогда не дает ей эkkлезиологического обоснования<sup>498</sup>.

---

<sup>496</sup> *Шишков. А.* Спорные эkkлезиологические вопросы... С. 211. О современной дискуссии по вопросу о верховной власти в Церкви см.: *Шишков. А.* Спорные эkkлезиологические вопросы... С. 246–250.

<sup>497</sup> *Шмеман А., протопресв.* О понятии первенства... С. 248–251.

<sup>498</sup> Там же. С. 234–235.

Обосновывая свою позицию о первенстве в Церкви, Шмеман напоминает, что на протяжении своей истории Церковь имела единый центр своего согласия. С первых дней Иерусалимская Церковь была центром единства, затем таким центром стала Церковь Римская. По причине раскола и отделения от католического согласия Римская кафедра уступила это место Константинопольской Церкви, которая в иерархии чести следовала за Римом. Отрицание этого означает игнорирование многовековой истории Церкви. Вопрос о наличии церковного центра ставится в связи с падением империи. В то же время произошедшие политические изменения не уничтожили первенство Константинопольской кафедры, как и общий порядок старшинства восточных патриархов. Установленная в Церкви иерархия первенства не обусловлена историческими причинами возвышения той или иной кафедры. Этот принцип старшинства менялся в истории Церкви, но со временем он стал определяться древностью данной Церкви, зафиксированной в иерархии Церквей. Однако при рассмотрении развития административного устройства Церкви определяющим его вопросом становится воплощение единства Церкви независимо от количества таких центров и их места в диптихе. Как справедливо отмечал Шмеман, эти центры менялись, но доминирование в церковных отношениях одного из них проявляло изъяны в понимании церковного устройства и в самом церковном общении, как это выразилось в теории первенства Римского епископа, приведшей к церковному расколу на многие столетия. На Востоке всегда признавалась принадлежность первенства к церковному, а не к божественному праву. Более того, оно всегда рассматривалось как служение церковному единству в рамках соборной системы Церкви<sup>499</sup>. Если признаваемое всеми Церквями историческое первенство одной кафедры не служит церковному единству, то возникает естественный вопрос о смысле этого первенства и формах его реализации в Церкви.

---

<sup>499</sup> *Φειδάς Β. Η θέσις του πρώτου...* S. 173.

Критика Шмемана направлена против понимания автокефалии как самодостаточного центра высшей церковной власти, являющегося источником всей церковной жизни автокефальной Церкви. Такая автокефалия не преодолевает проблемы папизма в Церкви и его концепции высшей церковной власти. В этом ракурсе она становится единым центром подчинения других поместных церквей в качестве ее епархий и перестает быть выражением их единства и согласия. Подлинный смысл института автокефалии в Церкви, как объединения поместных церквей на определенной территории во главе с первенствующей кафедрой, заключается в общении и единстве с другими автокефальными союзами на вселенском уровне<sup>500</sup>. Однако совершенно недостаточно одной критики современной теории автокефализма, поскольку в настоящее время в Православной Церкви остро стоит и вопрос о функционировании соборной системы Церкви, которая призвана служить церковному единству и общению Поместных Церквей, преодолевая их самодостаточность и изоляцию. Несмотря на многолетнее межправославное взаимодействие по данному вопросу, он остается до конца нерешенным.

Понятие высшей власти как власти над Церковью не имеет отношения к сущности церковной власти и выражающих ее органов, каковыми являются епископ и церковный собор. Собор, как институт Церкви, который свидетельствует о единстве поместных церквей в вере и любви, содержит в себе определенные полномочия и функции в рамках своей юрисдикции на основе права рукоположения и суда епископов, а также решения всех возникающих церковных вопросов канонического характера.

---

<sup>500</sup> Ibid. S. 181–182.

#### 7.4. Выводы

Подводя итог обзору богословских размышлений Шмемана о католической природе Церкви и институте церковных соборов, отметим его значимые заключения. Для эkkлезиологических построений богослова основополагающим понятием является Католическая Церковь. В рамках евхаристической эkkлезиологии он рассматривает принципы устройства поместной церкви и их значение для реализации в исторической жизни Церкви. Исходя из предпосылок евхаристической эkkлезиологии, Шмеман обнаруживает искажения в современной православной эkkлезиологии и проблемы практической реализации эkkлезиологических принципов в жизни Православной Церкви.

Шмеман обращает внимание на проблему понимания поместного принципа церковного устройства и функции соборного института Церкви. Однако причины, которые привели к этому ослаблению в эkkлезиологии и церковной жизни, зависят, по его мнению, от внешних для церковного устройства факторов, таких как нежелательное слияние Церкви и государства, а также влияние национального аспекта. Следствием этого является появление нового учения об автокефалии, а также проблема реализации первенства в Церкви, соотношение поместного и вселенского начала в устройстве Православной Церкви. Немаловажной проблемой оказывается и функционирование соборности Церкви, ее соборного института. Все эти богословские положения православной эkkлезиологии обнаруживают затруднения в практической реализации на фоне текущих условий церковной жизни.

Анализируя понятие поместного принципа в богословской мысли Шмемана, необходимо отметить придаваемый ему приоритет в церковном устройстве в ущерб соборному принципу Церкви и его обособление от понятия церковного общения, также важного для воплощения церковного единства. В рамках его евхаристической эkkлезиологии соборный институт Церкви не получил должного места в церковном устройстве и в понимании канонического общения поместных

церквей, необходимого не только для свидетельства о тождестве поместных церквей в вере и любви. В этом смысле эkkлезиологического обоснования соборной системы Церкви в свете евхаристической эkkлезиологии явно недостаточно для понимания значения института соборов в устройстве и деятельности Церкви на всех ее уровнях.

Обозначая важность для устройства и функционирования Церкви положений евхаристической эkkлезиологии, изложенных Шмеманом в отношении вопроса о кафолической природе Церкви, необходимо отметить недостаток в их историческом анализе по отношению к проблеме эkkлезиологических искажений, связанных с развитием церковного управления в Византии, основанием которого считается исключительно византийская теократия, слияние Церкви с государством. Выводы о том, насколько действительно византийская симфония и «цезарепапизм» повлияли на развитие административного устройства Церкви на протяжении византийской истории, остаются односторонними и требуют пристального исторического и канонического исследования. В этом смысле для развития дискуссии вокруг данной темы имеет принципиальное значение разграничение между кафолической природой Церкви и историческим развитием институтов и форм церковного общения и управления, которые являются выразителями этой природы. На примере исследований Шмемана можно еще раз убедиться в пока еще непростых взаимоотношениях евхаристической эkkлезиологии с историческим пониманием бытия Церкви и ее канонической традицией. Историческое развитие Церкви и ее византийское наследие пока еще остаются сложным богословским наследием, требующим осмысления и применения в рамках современного церковного устройства и его канонических основ.

Влияние же национального фактора на развитие церковного устройства не имеет того значения, которое придает ему Шмеман, а скорее связано с западным обобщением относительно Поместных Православных Церквей Востока как сугубо национальных. Разобщение в диаспоре и отсутствие в ней общей юрисдикции



вызывает экклезиологические трудности, но само решение данного вопроса не зависит напрямую от решения национального вопроса, а отражает проблемные стороны существующих отношений между Православными Церквями и межнациональных отношений в целом.

В рамках данной темы особое место в богословской мысли Шмемана справедливо уделено вопросу о понимании первенства в Православной Церкви. В этом контексте важно обозначить различия между православной и римской экклезиологией, не смешивая понятий первенства власти и первенства чести, как это подчеркивает Шмеман. Безусловно, вопрос о первенстве должен рассматриваться в рамках поместного принципа церковного устройства и соборного начала Церкви. Кроме того, решать его необходимо на основании канонической традиции Церкви, учитывая все исторические сложности и возможности его практической реализации в современных условиях. В этом смысле представители евхаристической экклезиологии рассматривают первенство в Церкви как важное функциональное служение единству Церкви в рамках ее соборной системы, что является предметом церковного, а не божественного права.

Практическое преодоление нынешних трудностей подразумевает возрождение подлинных основ православной экклезиологии и церковного устройства, которые отражены в каноническом Предании Церкви и ее сознании. Шмеман считает, что основной базой для диалога по этому вопросу является различие в богословском подходе к учению о церковном устройстве. В этом смысле положительное значение имеет позиция Шмемана, согласно которой основанием устройства Церкви в православной экклезиологии необходимо считать не триадологию, а Таинство Боговоплощения. Преимущество христологического аспекта в вопросе устройства Церкви следует из понимания ее как Тела Христова. Церковь воплощает и реализует собой в этом мире Богочеловечество Христа. Откровение Пресвятой Троицы явлено во Христе и в Нем совершается усыновление Отцу действием Святого Духа. По отношению к

церковному устройству триединое бытие Троицы определяет его содержание, тогда как Богочеловечество Христово составляет форму и структуру Церкви<sup>501</sup>.

---

<sup>501</sup> *Шмеман А., протопресв. Вселенский Патриарх...* С. 162–163.

## ГЛАВА 8. Кафоличность Церкви и церковные соборы в богословии протопресвитера Иоанна Мейендорфа

В православном богословии русского зарубежья XX в. заметное место принадлежит протопресвитеру Иоанну Мейендорфу<sup>502</sup>. В своих исследованиях он стал продолжателем идей богословия прот. Георгия Флоровского и представителей евхаристической экклезиологии, главным образом, протопресв. Александра Шмемана. По признанию Йост ван Россума, он «был не просто ученым, погруженным в свои богословские и исторические штудии, – ему был присущ живой интерес к жизни современной Церкви, он чувствовал свою ответственность за нее»<sup>503</sup>. Среди широкого круга его богословских и исторических трудов без должного внимания исследователей остается тема православной экклезиологии и связанных с ней вопросов церковного устройства.

Характерной особенностью богословского наследия Мейендорфа, которое определяется как историческое богословие, является исторический подход к вопросам христианской веры и церковной жизни<sup>504</sup>. В нем идеи евхаристической экклезиологии получают свое развитие в богословском и историческом аспекте. В этом смысле он связывает евхаристическую экклезиологию с историческим развитием структуры Церкви<sup>505</sup>. В богословском отношении Мейендорф отмечает связь православной экклезиологии с Евхаристией, которая в этом контексте обретает экклезиологическое значение. Именно в Евхаристии Церковь действительно становится Церковью Божией. На этом основании все поместные церкви являются тождественными. По его мнению, евхаристическая

---

<sup>502</sup> Данная глава основана на публикации статьи: Кулага В., *свящ.* Вопрос о кафоличности Церкви в богословии протопресвитера Иоанна Мейендорфа // Церковь и время. 2020. № 3 (92). С. 29–72.

<sup>503</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Пасхальная тайна: статьи по богословию / сост.: И. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2013. С. XVII.

<sup>504</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви / сост.: И. Мамаладзе; предисл. П. Михайлов. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2018. С. XI–XXVI.

<sup>505</sup> Meyendorff J. Eucharistic Ecclesiology and the Structure of the Church. The New Valamo Consultation. Geneva: World Council of Churches, 1977. P. 61–63.

экклезиология ошибочно противопоставляется «универсальной экклезиологии», тогда как она может помочь прояснить во многом православную экклезиологию<sup>506</sup>. Кроме того, евхаристическая экклезиология подразумевает и евхаристическую христологию, которая основывается на динамичном понимании ипостаси в отношении Церкви и Евхаристии. Церковь, как Тело Христово, постоянно растет, пополняясь новыми членами через участие в Евхаристии<sup>507</sup>.

Как отмечает иеромонах Мефодий (Зинковский), для Мейендорфа основание подлинной экклезиологии лежит в личностном измерении христианства и христоцентрическом восприятии Евангелия, где пневматология сочетается с христологией и понимается только «во Христе»<sup>508</sup>. По его мысли, «Дух одновременно и гарантирует преемственность и подлинность церковных сакраментальных учреждений, и наделяет каждую человеческую личность способностью к свободному Божественному опыту и, следовательно, полнотой ответственности как за личное спасение, так и за соборную непрерывность пребывания Церкви в Божественной истине»<sup>509</sup>. Подчеркивая личностное измерение экклезиологии, членство и участие в жизни Церкви, он определяет как личностную ответственность, так и принятие на себя христианских обязательств. Понимание этого аспекта усложняется религиозным персонализмом на Западе, тесно связанным с пиетизмом и эмоциональностью. Мейендорф видит проблему здесь в том, что личный живой опыт богообщения заменяется социальной активностью, различной деятельностью и утопическими теориями исторического развития. У такого опыта нет основания ни в богословии, ни в экклезиологии<sup>510</sup>. Для него ключ к пониманию авторитета в Церкви лежит в антиномии между «сакраментальным» и «личным». Преодоление современных проблем в церковной

---

<sup>506</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Пасхальная тайна... С. 734–736.

<sup>507</sup> Там же. С. XVI.

<sup>508</sup> Мефодий (Зинковский), *иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Докторская диссертация. М., СПб., 2014. С. 157.

<sup>509</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск: Лучи Софии, 2007. С. 251.

<sup>510</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Пасхальная тайна... С. 723–724.

жизни он связывает с открытием соборного измерения Церкви как Церкви Кафолической<sup>511</sup>.

Евхаристическая экклезиология включает в себя представление о реальности поместной полноты и вселенского единства. Согласно утверждению св. Игнатия Антиохийского, поместная церковь обладает всей полнотой, поскольку там, «где Христос Иисус, там и кафолическая Церковь» (К Смирнянам VIII, 2). Евхаристия поместной общины, возглавляемая епископом, образует не часть Тела Христова, а истинную Его полноту. Это указывает на независимость сакраментальной жизни Церкви от ее географической универсальности, которая является даром Божиим даже для «двух или трех» соборных во имя Иисуса Христа. Как поясняет Мейендорф, для выражения подлинной кафоличности Церкви необходимо наличие взаимодействия каждой общины с другими общинами в единой вере. В этом смысле евхаристическая экклезиология не может отождествляться с положениями протестантского конгрегационализма, поскольку она рассматривает поместную церковь не как часть Церкви, а как целую Кафолическую Церковь. Епископы Церкви несут ответственность за единство поместных церквей. Признаком обладания этой целостности является неразрывное единство с другими поместными церквями, которое проявляется в рукоположении епископа общины от других епископов. Этим определяется его принадлежность к единому епископату Вселенской Церкви, как это отмечает свт. Киприан Карфагенский (*episcopatus unus est*)<sup>512</sup>.

### **8.1. Поместная церковь и кафолическая природа Церкви**

В век экклезиологии Мейендорф точно выразил проблему ее развития, связанную с отсутствием в прошлом определений Церкви и уклонением от разговора о ее свойствах в абстрактном плане. По этой причине богословы

---

<sup>511</sup> Там же. С. 724, 729.

<sup>512</sup> Там же. С. 705–706.

высказывались не о «кафоличности» Церкви, а о «кафолической Церкви». Настоящим предметом богословствования была сама Церковь, потому богословская наука о Церкви не получила своего развития, хотя Церковь оставалась жизненным контекстом всего богословия. В святоотеческом богословии Церковь обычно определяется как Тело Христово и Храм Духа Святого. Изложенные в Символе веры свойства Церкви имеют отношение к божественной природе Церкви, как Христос и Святой Дух присутствуют в этом мире. Для современного богословия проблема заключается в различном понимании всевозможными христианскими группами природы и исторической жизни Церкви. Текущий кризис обнаруживается преимущественно в разделении между Церковью и богословием. Однако церковное богословие подразумевает единство богослужения и богословия, церковной жизни и вероучения. Оно имеет в равной степени как христоцентричный, так и пневматоцентричный характер. Решающее значение для утверждения подлинной церковности имеет понятие кафолическая Церковь. Кафоличность Церкви определяет структуру Церкви и ее миссию в мире<sup>513</sup>.

Ключевым понятием для экклезиологии Мейендорфа, безусловно, является кафолическая Церковь. Как и все представители евхаристической экклезиологии, он основывается на раннехристианских воззрениях о выражении кафолической природы Церкви в каждой поместной церкви. В этом контексте он также обращается к богословскому наследию св. Игнатия Антиохийского, учение которого о единстве Церкви, подобно его христологии, носит тот же антидокетический характер. Это проявляется в представлении о Церкви не только как о духовной реальности, но и видимой, конкретной общине. При утрате этого аспекта экклезиологии само Воплощение Сына Божия теряет свой смысл и сотериологическое основание. Мейендорф замечает, что в отличие от христологии мы часто являемся докетами по отношению к Церкви. Это

---

<sup>513</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории... С. 771–772.

проявляется в спиритуализации ее единства, в отделении видимой организации Церкви от «невидимой», в подчинении этой организации мирским стихиям: национально-политическим или личным. Этим самым происходит отрицание как реальности и действенности Боговоплощения, так и видимого присутствия в истории Тела Христова<sup>514</sup>.

Структура Церкви у св. Игнатия Антиохийского определяется ее природой, а не организационной формой. Этот порядок внутреннего устройства Церкви является не внешней административной надстройкой над общиной, а выражением сути церковной жизни<sup>515</sup>. Христологический аспект учения о Церкви св. Игнатия заложен в основание церковного устройства. Его источником является Бог, и только в Сыне Божием оно обретает смысл. Всякое нестроение в церковной жизни осуждает не Церковь, а ее членов. Таким образом, Христос является критерием истинной Церкви, поскольку Его присутствие, по свидетельству св. Игнатия Антиохийского, определяет и местонахождение Кафолической Церкви<sup>516</sup>.

Рассуждая о современном понимании Церкви в Православии, Мейендорф справедливо отмечает удивительную историю понятия «кафолическая» в развитии христианской богословской мысли. По его мнению, для понимания ранней экклезиологии Церкви оно исключительно важно. В западном варианте этот термин, в целом, был воспринят в значении вселенская. Если же предположить верность такой интерпретации, то остается открытым вопрос о сохранении греческого выражения *catholica ecclesia*, а не о переводе его латинским вариантом как *universalis*. Эта традиция встречается и в других языках, кроме славянского. В славянском тексте Символа веры используется слово соборная, которое также не употребляется в значении вселенская. Согласно этимологии слова, оно преимущественно содержит идею полноты, что

---

<sup>514</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Учение о Христе и Церкви у св. Игнатия Антиохийского // ВРСХД. 1956. № 43 (4). С. 19.

<sup>515</sup> Там же. С. 21.

<sup>516</sup> Там же. С. 23.

подразумевается в трудах св. Игнатия Антиохийского. Позднее это определение стало использоваться для отделения Церкви и полноты ее апостольского Предания от раскольников и еретиков, обозначая им истинную Церковь. Помимо географической вселенскости понятие кафолическая Церковь включает и значение универсальности ее учения и Традиции<sup>517</sup>. Более того, кафоличность Церкви не отождествляется с ее географической глобальностью, так как, ограничивая Вселенскую Церковь во времени и пределах видимой социальной институции, мы тем самым исключаем из нее всех святых и усопших<sup>518</sup>.

По признанию Мейендорфа, понимание кафоличности Церкви как дара Божия, благодаря которому она является Церковью Божией, зиждется на полноте триединого божественного бытия. Принимаемый человеком в истории этот божественный дар усматривает его свободное участие в осуществлении кафоличности в жизни сего мира. Кафоличность, как признак Церкви, требует воплощения как в жизни каждого члена Церкви, так и на уровне поместной общины и единства всей Церкви. В структуре церковной общины эта кафоличность находит поместное и вселенское измерение. Согласно евхаристической экклезиологии, кафолической Церковью является поместная община христиан, объединенная вокруг своего епископа и Евхаристии. Источником этой кафоличности является Христос, а не община христиан. Это поместное начало кафоличности является основополагающим для православной экклезиологии. Евхаристическое единство в жизни Церкви отражается в самой церковной структуре и свидетельствует о ее христоцентрическом основании, поэтому его нарушение или предпочтение этнических разделений являются изменой кафоличности<sup>519</sup>.

Следуя евхаристической экклезиологии, Мейендорф исходит из понятия о поместном евхаристическом собрании, называемом «εκκλησία». Церковные

---

<sup>517</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории... С. 223.

<sup>518</sup> Там же. С. 224.

<sup>519</sup> Там же. С. 772–775.



служения определялись своей функцией внутри этой общины. Однако наряду с этим Церковь всегда осознавала свою вселенскость и универсальность миссии в истории. Если универсальность во времени проявляется в соответствии поместной церкви единому и постоянному «Апостольскому Преданию», то универсальность в пространстве требует заботы о миссии, совершаемой через преемственность апостольского служения и пребывания в единстве между собой всех поместных церквей. Это отмечено в святоотеческой традиции II-III вв. через понятие кафолическая (соборная), определяющее Церковь как хранительницу апостольской целостности и носительницу христианской истины всему миру<sup>520</sup>.

Мейендорф отмечает в современной православной экклезиологии впечатляющее согласие о Евхаристии как источнике всех церковных структур, в которой открывается кафоличность поместной церкви. Представители евхаристической экклезиологии, несмотря на некоторые расхождения в частных вопросах, едины в понимании поместной церкви как общины, которая собирается вокруг Евхаристии и возглавляется епископом. Центральное место Евхаристии в церковной жизни обуславливает понимание Церкви и как иерархии, и как общины. Важно отметить, что универсальная Церковь осуществляется только в евхаристическом собрании, в котором его участники становятся народом Божиим. Это находит отражение и в последовании самого Таинства, которое подразумевает собой всю sacramентальную экклезиологию и, таким образом, является еще одним источником богословия<sup>521</sup>. Кроме того, экклезиологическое значение Евхаристии заключается в ее эсхатологическом характере. Именно Евхаристия завершает все церковные таинства и является их критерием и печатью<sup>522</sup>. Как подчеркивает Мейендорф, участники этого таинства образуют собой не часть народа Божия, а полноту Кафолической Церкви, которая в

---

<sup>520</sup> Мейендорф И., протопресв. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. И. Мамаладзе. М.: Институт ДИ-ДИК, Прав. Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. С. 43.

<sup>521</sup> Мейендорф И., протопресв. Византийское богословие. С. 9.

<sup>522</sup> Там же. С. 197.

Евхаристии предвкушает Царства Божие. Всякая частичность ограничена индивидуальным восприятием полноты, даруемой церковной общине. Являясь принадлежностью падшего человечества, эта частичность отсутствует в Церкви как Телу Христовом<sup>523</sup>. Присутствие Самого Христа в общине определяет то, чем в действительности является Тело Христово. По этой причине Евхаристия, в которой Церковь действительно становится Церковью Божией, является основанием для фундаментального тождества всех поместных церквей<sup>524</sup>.

Эта эkkлезиология, находящаяся в преемстве с Новым Заветом и отраженная в творениях св. Игнатия Антиохийского, является, по словам Мейендорфа, стержнем православной эkkлезиологии. Однако ее неверное толкование 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<sup>525</sup>.

Литургическая дисциплина и каноническая традиция Церкви защищают кафолический характер Евхаристии. В связи с этим правила Церкви требуют совершения в течение одного дня не более одной Евхаристии на одном Престоле, также запрещается повторное служение в один и тот же день. Подобные правила четко демонстрируют направленность на сохранение Евхаристии как единого собрания всей поместной церкви в одном месте и в одно время. На Востоке этот

---

<sup>523</sup> Там же. С. 199.

<sup>524</sup> Мейендорф И., протопресв. Пасхальная тайна... С. 734.

<sup>525</sup> Мейендорф И., протопресв. Церковь в истории... С. 102–103; См. Кулага В., свящ. Церковное единство и каноническая традиция // Труды Минской Духовной Академии. 2018. № 15. С. 133–160.

кафолический характер Божественной литургии всегда выражался как праздничное событие, в котором участвует вся Церковь<sup>526</sup>.

Как отмечает Мейендорф, в недавнем прошлом изучение Евхаристии в отношении к учению о Церкви вызвало заметный интерес со стороны православного богословия. Однако крайние формы такого подхода приводят к искусственному противопоставлению евхаристической и универсальной экклезиологии, отказывая последней в состоятельности. Подобные крайности не должны препятствовать осознанию важного элемента православной экклезиологии, согласно которому поместная церковь является не частью, а полным и целостным телом Церкви<sup>527</sup>.

В рамках евхаристической экклезиологии богословская традиция свв. Игнатия Антиохийского, Иринея Лионского и Киприана Карфагенского является основополагающей для понимания епископского служения в православном богословии. Согласно этой традиции, епископ рассматривается в единстве со своей общиной и в тождественности другим епископам, которая подразумевает равенство всех епископов<sup>528</sup>. Кафоличность поместной церкви дает основание для понимания епископского служения в конкретной общине и онтологического равенства всех епископов между собою, возглавляющих тождественные друг другу поместные церкви<sup>529</sup>.

Епископ возглавляет евхаристическое собрание, которое всегда является поместным событием. Оно собирает всех христиан данного места и реализует в своей полноте соборную Церковь. Подлинность этого собрания предполагает единство в апостольской вере, актуальное единство с другими поместными церквями и совершаемое в Евхаристии эсхатологическое общение в Царстве Божием. Отрицание преемства апостольской веры ограничивает полноту данной

---

<sup>526</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Византийское богословие. С. 199.

<sup>527</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Пасхальная тайна... С. 735–736.

<sup>528</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории... С. 788.

<sup>529</sup> Там же. С. 775.

во Христе веры. Отсутствие единства со всей полнотой Церкви ограничивает поместную церковь в пределах общинности. Отсутствие общения в Евхаристии как явлении грядущего Царства Божия ограничивает церковную жизнь библейскими кружками, богословскими занятиями и дружескими контактами<sup>530</sup>.

Основным аспектом кафоличности Церкви является не только полнота каждой поместной церкви, но и единство всей Вселенской Церкви. По убеждению Мейендорфа, оно выражается преимущественно в единстве веры и сакраментальной жизни. Так, уже с первых времен избрание нового епископа предполагало исповедание веры Церкви, совершаемое им при поставлении в присутствии епископов соседних церквей. Кроме того, тождественность в апостольской вере всех поместных церквей проявляется через послания епископов первенствующих кафедр. Этот принцип тождественности всех поместных церквей означает, что каждая из них обладает всей полнотой и не является дополнением друг друга, но они должны свидетельствовать вместе о той же единой вере и полноте<sup>531</sup>.

Роль епископа в Церкви основана не на его личном главенстве, а обусловлена действием Святого Духа на всю церковную общину. По этой причине его служение не носит характера личной непогрешимости. В этой связи Мейендорф подчеркивает, что личные воззрения епископа необходимо подвергать проверке и сопоставлять с позицией других епископов. Примечательно, что для св. Иринея Лионского (Против ересей III) всеобщее согласие епископов в учении свидетельствует о верности апостольского Предания. Если поместное единство епископата в вопросах веры преобладает над мнением одного епископа, то всеобщее согласие епископов обладает наибольшим авторитетом<sup>532</sup>.

---

<sup>530</sup> Там же. С. 789.

<sup>531</sup> Там же. С. 224.

<sup>532</sup> Там же. С. 10.

Каковыми бы ни были происхождение и смысл «епископальной» структуры, которую начиная с 100 г. по Р.Х. приняли почти в одинаковой форме все основанные апостолами церкви, она рассматривалась всем христианским миром как самоочевидная и обязательная структура и представляла собой повсеместно признаваемый институт. Согласно этому институту, по заключению Мейендорфа, в каждой поместной общине должен быть один епископ<sup>533</sup>. Сакраментальный характер первохристианских общин определяет структуру Церкви Христовой как при ее возникновении, так и при развитии. Евхаристия праздновалась всегда, но чтобы удержать эту сакраментальную трапезу, требовался кто-то на месте Наставника. В Иерусалиме все это совершалось Петром, затем Иаковом, и в каждой церкви – теми, кто возглавлял общину постоянно. Конечно, апостолы всегда были источником знания о Христе и дары Святого Духа преподавались через возложение их рук, но учреждаемые церкви руководились главами общин. Происхождение, значение и развитие епископата исходит из этой потребности христианской общины в сакраментальной структуре<sup>534</sup>.

Православная экклезиология в подтверждение кафолической полноты каждой поместной церкви должна демонстрировать кафолическое единство везде на поместном уровне. Присутствие Христа в Церкви гарантировано самой Евхаристией, единством истинной веры и согласием с истинной традицией, а не преданностью какому-либо всеединому центру<sup>535</sup>. Единство с Богом предполагает также единство между людьми, то единство, которое здесь описано самим Христом как видимое миру и как свидетельство, касающееся Его собственной миссии. Единство христиан между собой таково, что мир «познает» его и «верует». Это единство, следовательно, не только духовное и невидимое, а проявляемое и в конкретной, видимой жизни мира. Без единства во Христе члены

---

<sup>533</sup> Там же. С. 283.

<sup>534</sup> Там же. С. 283–284.

<sup>535</sup> Там же. С. 297.

Церкви не могут истинно исполнить свое призвание, потому что мир не сможет увидеть в них новую жизнь, дарованную во Христе<sup>536</sup>.

Единство Церкви для церковного сознания не является абстрактным понятием, обретая свое выражение и воплощение на поместном уровне. Оно начинается в единстве самой общины, которое реализуется в церковном собрании, возглавляемом епископом, главным образом в совершении Евхаристии. Каждая христианская община является Телом Христовым в Его полноте. Эта реализация Церкви в конкретной общине определяет и ее поместные границы, объединяя всех христиан в данном регионе. Территориальное единство поместной церкви является основанием и предпосылкой для понимания единства универсальной Церкви.

Еще одним фактором этого единства является и единый епископ поместной церкви. Как замечает Мейендорф, это положение отмечено еще в трудах св. Игнатия Антиохийского, когда он увещевает всех следовать за епископом, «подобно тому, как Иисус Христос следовал за Отцом. Пусть Евхаристия совершается епископом или тем, кому епископ передал эту обязанность. Там, где появляется епископ, пусть будет народ» (К Смирнянам VIII). Без епископа нет Церкви, как и без Церкви нет епископа. Он стоит в центре таинства Евхаристии, а его служение заключается в примирении и единении. Сакраментальные функции епископа в совершении Евхаристии реализуются также в его пастырских обязанностях, побуждающих его подтверждать в практической жизни Церкви то единство, которое присутствует в Евхаристии<sup>537</sup>.

Для Мейендорфа недопустимо, чтобы в одном месте было две общины и два епископа уже потому, что Христос один, и только одно лицо может быть на Его месте. Кроме того, церковная традиция подтверждает это положение. Так, с большой твердостью на I Вселенском соборе было установлено каноническое определение, согласно которому «да не будет двух епископов во граде» (8

<sup>536</sup> Там же. С. 295.

<sup>537</sup> Там же. С. 296–297.

правило). Оно запрещает существование двух самостоятельных церковных структур в одном месте. По сути, все каноны о церковном порядке подразумевают строго территориальный характер церковной организации<sup>538</sup>.

Этот принцип нашел отражение и во 2 правиле II Вселенского собора, поскольку в то время Александрийская Церковь проявила тенденцию вмешиваться и совершать рукоположения в провинциях, не входивших в ее юрисдикцию, особенно в Константинополе. По этой причине было постановлено, чтобы епископы не выходили за пределы своей области и не смешивали Церквей, но только по приглашению<sup>539</sup>. На III Вселенском соборе этот принцип был подтвержден в 8 правиле в связи с Кипрской Церковью, «чтобы никто из боголюбнейших епископов не простирает власти на иную епархию, которая прежде и сначала не была под рукою его или его предшественников». Позднее, на Трулльском соборе в 20 правиле было установлено, чтобы епископ не учил всенародно за пределами своей епархии<sup>540</sup>.

Анализируя историю Церкви, Мейендорф отмечает, что этот принцип защищался от многочисленных попыток его изменить, когда устанавливались различные принципы церковного управления. Так, авторитет и влияние некоторых Церквей приводили к тому, что они распространяли свою власть над территорией за пределами их собственной церковной области и «смешивали Церкви». В этом смысле ярким примером является вмешательство в 419 г. Рима в лице папы Целестина в дела Карфагенской Церкви. Епископы Северной Африки противостояли этому вмешательству и в своем письме к папе указывали, что все вопросы должны быть урегулированы в тех местах, где они возникают. Никакой епископ, патриарх или папа не может поставить себя выше собора епископов данной провинции. Церковные проблемы не могут быть разрешены издали, за спиной епископов Карфагенской Церкви. В таком вмешательстве проявляется не

---

<sup>538</sup> Там же. С. 291.

<sup>539</sup> Там же. С. 293.

<sup>540</sup> Там же. С. 293.

содействие поместной церкви, а служение интересам отдельной церкви или личности<sup>541</sup>. Принцип территориального единства был применен и при иммиграции киприотов в Малую Азию в 692 г. В этом случае Трулльский собор в 39 правиле не допустил создания в Геллеспонте параллельной кипрской юрисдикции и этим самым сохранил территориальное единство. Вопрос о первенстве был решен за счет уже существующих властей Константинополя и Кизика, но Церковь не была разделена, что сохранило модель церковной структуры прежней<sup>542</sup>.

## 8.2. Вселенская Церковь и соборный институт Церкви

В реализации единства и общения между поместными церквями важнейшую роль играют церковные соборы. Соборный институт является выражением Церкви на вселенском, универсальном уровне. Согласно Мейендорфу, основой учения о соборности является концепция поместной церкви. Важнейшее место в ней принадлежит епископу, который ее возглавляет и, как преемник апостола Петра, наделяется апостольскими и сакраментальными функциями. Как это было принято с III в., каждая поместная церковь при полноте своей кафоличности всегда пребывала в общении со всеми другими поместными церквями. В этом смысле епископы не только отвечают за это единство, но и принимают участие в едином служении, которое совершает каждый епископ вместе с другими епископами. Действительно, епископское служение тождественно служению других епископов и происходит оно в единой Церкви<sup>543</sup>.

В ранней эkkлeзиологии, помимо понимания поместного евхаристического собрания как реального явления всецелого Тела Христова, образом которого является епископ, Церковь очень скоро начинает сознавать особую важность

---

<sup>541</sup> Там же. С. 293–294.

<sup>542</sup> Там же. С. 294–295.

<sup>543</sup> Там же. С. 312.



вероучительного согласия всех церквей, преимущественно перед лицом ересей. В этом контексте Мейендорф указывает на необходимость выражения согласия епископов в вопросах веры. Собор епископов был обычным выражением такого согласия<sup>544</sup>. Основанием соборного института, как это подтверждают многие исследователи, является епископская хиротония<sup>545</sup>. Древнейшая церковная традиция свидетельствует о ней как о соборном событии Церкви, в котором участвуют несколько соседних епископов. Это имеет первостепенное значение для апостольского предания как критерия истины, передаваемого непрерывно преемством епископов, на что указывал св. Ириней Лионский. В конечном счете, все епископы исповедовали единое Предание, поэтому поместный собор был наиболее логичным и непосредственным способом проверки такого согласия, хотя бы отчасти<sup>546</sup>.

Мейендорф обращает внимание и на пневматологический подход к Церкви Афанасьева, по которому в Церкви Дух является принципом жизни и делания. Этот принцип часто уступал место авторитету института и находился в зависимости от понятия власти. В то же время примирение свободы и авторитета, перемен и преемственности в Церкви всегда осуществляется Святым Духом. В этом смысле соборность необходимо рассматривать в перспективе пневматологии, поскольку собор есть событие Церкви. В данном контексте соборный институт приобретает историческую значимость, тогда как в рамках экклезиологии получает значение его функции и миссия<sup>547</sup>.

Итак, происхождение института соборов относится к периоду ранней Церкви и ее экклезиологических воззрений. На протяжении всей церковной истории они будут регулировать жизнь христианской Церкви. На основании изучения природы церковных соборов Мейендорф делает выводы о значении

---

<sup>544</sup> Там же. С. 276.

<sup>545</sup> Кулага В., *свящ.* Соборность Церкви... С. 17; *Φειδάς Β.* Η γένεση του θεσμού των Συνόδων... S. 135–140.

<sup>546</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории... С. 312.

<sup>547</sup> Там же. С. 307–308.

авторитета в Церкви. Так, соборы созывались как собрания епископов для решения конкретных вопросов церковной жизни, не являясь постоянной и узаконенной властью над Церковью. Они рассматривались прежде всего как свидетельство, а решения по основным вопросам принимались только единодушно. Но и сами соборы могли всецело ошибаться, поэтому соборное решение должно было соответствовать Преданию и быть принятым всей Церковью. Это означает, что никакой авторитет не может упразднить свободу человека в его принятии, которое не имеет юридический характер. Святой Дух является высшим авторитетом в Церкви, потому это принятие лишь сообщает собору авторитетность. Если в истории правовые элементы и проникали в процедуру и постановления соборов, то в вопросах веры такое влияние соборами отвергалось, признавая единственным авторитетом Дух Святой. Смысл исторического развития учения Церкви отражен в постановлениях соборов, которые были признаны Вселенскими. В своих решениях созванный собор не мог настаивать на установлении нового учения, но утверждал свою верность прежним определениям. В данном случае вероучительное определение рассматривалось не как самоцель, а как исключительная мера, как средство против ереси<sup>548</sup>.

В контексте евхаристической экклезиологии важным вопросом является выражение сознания единства поместных церквей. Как отмечает Мейендорф, выше уровня евхаристической общины какая-либо организация Церкви в Новом Завете и в первые времена еще не встречается. Однако уже в апостольский период оно выражалось в моральном авторитете первоначальной Иерусалимской общины, а позднее общность внутри единой «Апостольской Традиции» требовала постоянных связей между церквями, ее воспринявшими. Наиболее ярко этот момент проявлялся при хиротонии и поставлении нового епископа, в котором принимали участие соседние епископы. Кроме того, некоторые церкви, основанные апостолами, признавались верными блюстителями Апостольского

---

<sup>548</sup> Там же. С. 10–12.

Предания и потому пользовались первенством чести. Развитием этого положения церковной жизни стало объединение церквей в провинциальные группы, санкционированное Никейским собором, которое, однако, не ставило под сомнение территориальный принцип, отражающий природу церковного единства. Эти новые округа обычно управлялись соборами<sup>549</sup>.

По утверждению Мейендорфа, одна и та же епископская власть является основанием единства епископов, тогда как одна и та же вера, а не их подчинение другому центру, формирует единство всех поместных церквей. При этом данная экклезиология не исключает существования первенства на региональном и вселенском уровнях. Природа этого первенства, прежде всего, обусловлена миссией Церкви в мире и необходимостью в ее реализации, но оно никаким образом не определяет природу самой Церкви<sup>550</sup>.

Вселенское измерение кафоличности выражается в соборности Церкви, в которой реализуется единство епископата. Согласно Мейендорфу, в этом проявляется ответственность епископа поместной церкви за вселенское общение всех церквей. Епископская соборность, основанная на событии епископской хиротонии, является также высшим свидетельством об апостольской истине и подлинным авторитетом в вопросах веры и канонических прав. Выражаясь на поместном и вселенском уровнях, она реализуется в церковной жизни в определенной структуре<sup>551</sup>. Этим обусловлено появление региональных первенствующих кафедр и вселенского первенства, которые устанавливаются с одобрения других поместных церквей. Их необходимость в церковной жизни связана с обеспечением функционирования соборности Церкви на всех ее уровнях<sup>552</sup>. Экклезиологическая необходимость такого мирового центра общения и деятельности находит свое основание в православной традиции.

---

<sup>549</sup> Там же. С. 51; Кулага В., *свящ.* Соборность Церкви... С. 25–30.

<sup>550</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Пасхальная тайна... С. 734–735.

<sup>551</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории... С. 775.

<sup>552</sup> Там же. С. 778.

Во всех поместных церквях институт собора изначально имел одинаковые эkkлезиологические предпосылки. В 325 г. Никейский собор распространил эту церковную практику в рамках новой имперской системы<sup>553</sup>. По мнению Мейендорфа, эта институционализация собора епископов вытеснила поместное выражение соборности, в котором участвует также пресвитериум и народ. В этом смысле состоящий из епископов поместный собор становился органом власти над епископами поместных церквей. Кроме того, в решении практических вопросов устройства и дисциплины на процедурах собора отражалось влияние чуждого Церкви легализма. В то же время на соборе епископы свидетельствовали о полном единстве в вере, что являлось условием авторитетности самого собора и его постановлений<sup>554</sup>.

Вмешательства императоров в церковную жизнь и в богословские споры считались чем-то обыкновением в Византийскую эпоху. Не обладая безошибочным авторитетом, император все же высказывался по богословским вопросам и оказывал достаточное влияние на жизнь Церкви. По признанию Мейендорфа, цезарепапизм, однако, нельзя рассматривать как основу церковно-государственных отношений в Византии. Об этом свидетельствует и настойчивая реакция Церкви в лице ее подвижников и исповедников веры, выступавших против заблуждающихся императоров. На протяжении всей византийской истории монахи и богослужебные тексты были проповедниками внутренней независимости Церкви. Историческая роль монашества заключалась в препятствии полному отождествлению Церкви с Империей<sup>555</sup>.

Историческое развитие церковной жизни отмечается новым союзом с Империей начиная от Константина Великого. Как отмечает Мейендорф, это взаимодействие вынуждало Церковь приспособлять свое устройство к соответствующему положению в жизни государства и общества. В связи с этим

---

<sup>553</sup> Кулага В., *свящ.* Соборность Церкви... С. 23–24.

<sup>554</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории... С. 313.

<sup>555</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Византийское богословие... С. 7–8.

каноническое законодательство IV и V вв. преследовало двойную цель. С одной стороны, устанавливалось взаимодействие и сотрудничество церковных учреждений с государственными структурами. С другой стороны, церковное устройство следовало своей первоначальной поместной структуре. Более того, реализация этих целей приводила к взаимному напряжению и конфликтам. Выход из кризисной ситуации был возможен в случае, если адаптация Церкви к законодательству Византии являлась признанием ее миссии и единства, оказывая благотворное воздействие на жизнь всего общества. Если позиция Церкви не учитывалась, а государство вмешивалось в церковные вопросы в своих интересах и приоритеты менялись, то этот конфликт оставался. Исходя из методологии и конфессиональной принадлежности исследователей, этот процесс адаптации соответственно и оценивается<sup>556</sup>.

Важной проблемой в современной православной экклезиологии является регионализм, который часто противопоставляется римскому универсализму. Особая роль регионального собора, основанного на хиротонии епископа, состояла в хранении православного учения и дисциплинарного единства<sup>557</sup>. В IV в. институт областных соборов был формально зафиксирован правилами Никейского собора, которые учредили в административном управлении Церкви митрополичью систему. Первоначально по своей природе собор епископов являлся церковным событием, однако введение нового административного деления церковной организации, согласно существующему устройству Империи, приводит к возникновению процесса секуляризации. По мнению Мейендорфа, за решением практических вопросов организации церковной жизни скрывалось сближение церковной и государственной власти, которое привнесло правовые подходы государства в церковную систему управления и ее экклезиологические критерии<sup>558</sup>.

---

<sup>556</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории... С. 43–44.

<sup>557</sup> Там же. С. 193.

<sup>558</sup> Там же. С. 194.

Учрежденная система церковной организации получила дальнейшее развитие посредством формирования группы церковных областей в диоцезы, совпадающие с такими же административными делениями в Империи. Первоначально возглавлявшие их епископы наименовались гражданским титулом экзарха, обозначавшим впоследствии высокие церковные должности и чин имперских администраторов. Однако для наиболее почитаемых кафедр, как и для современных патриархатов, был избран библейский титул патриарха. Это развитие происходило по тем же принципам, которые ранее привели к учреждению провинциальных соборов в каждой митрополии. Кафолическая природа поместной церкви подразумевала общение с другими поместными церквями, которое реализовывалось в уже существующих рамках государственного устройства. В этом оформлении канонических структур Церкви главным мотивом было служение церковному единству, а не создание разделений. До этой структуризации единство Церкви означало единство в общей апостольской вере, засвидетельствованной авторитетными апостольскими церквями, однако после нее это единство уже осуществлялось с помощью императора и имперских чиновников<sup>559</sup>.

Согласно Мейендорфу, падение Византийской империи привело к возникновению феномена первенства на Востоке. Константинопольский патриарх в новых условиях выдвигал притязания на особую роль в Церкви и всеобщее руководство, подобно положению папы Григория Великого в Западной Церкви в VII в. В ситуации, когда Империя прекратила свое существование, став символом идеи ее христианского воплощения, Церковь была вынуждена самостоятельно продолжить свою миссию в изменившемся мире. Это обстоятельство сподвигло Константинопольских предстоятелей действовать подобно Римским епископам в период варварских нашествий<sup>560</sup>.

---

<sup>559</sup> Там же. С. 194–195.

<sup>560</sup> Там же. С. 195–196.

В православной канонической традиции церковный регионализм, закрепленный церковными правилами, рассматривается в рамках единства веры всей Церкви и деятельности соборного института Церкви. Он является базовым элементом в структуре церковного устройства, поэтому не может быть канонических препятствий для появления других патриархатов, помимо древних. Однако национальный фактор в современных условиях способствовал переменам в характере и значении церковного регионализма<sup>561</sup>. Первоначальные формы регионализма выражались преимущественно в функционировании Провинциальных соборов. В этом случае автокефальный институт поместной церкви не препятствовал церковному единству и взаимодействию между епископами. По оценке Мейендорфа, современные интерпретации автокефалии не соответствуют этой структуре ранней Церкви, представляя каждую автокефальную Церковь полномочным и равным субъектом межцерковных отношений по аналогии с международным правом. В этом смысле под влиянием современного национализма церковный регионализм становится фактором разобщения, а не всеобщего единства Церкви<sup>562</sup>.

Вслед за своим наставником Шмеманом, Мейендорф отмечает, что этнический фактор заменил региональный и территориальный принцип церковной структуры, что является обмирщением Церкви. В этом смысле проблему представляет изменение иерархии ценностей, когда «нация» и ее интересы становятся самоцелью. Это отразилось на современном восприятии автокефалии в категориях международного права. Так, Мейендорф настаивает, что основным требованием православной экклезиологии является не автокефалия, а территориальное единство<sup>563</sup>.

Для Мейендорфа это преобразование явилось прямым следствием развития новых националистических идеологий, в центре которых находится понятие

---

<sup>561</sup> Там же.

<sup>562</sup> Там же. С. 198.

<sup>563</sup> Там же. С. 776–777.

нации. Нация заменила собой всеобщий христианский мир Средневековья и евхаристическую общину, члены которой рождаются в Крещении. Так, каждая нация, претендуя на отдельную государственность, ставит политическую цель создания национального государства. По отношению к этой высшей ступени развития нации ее эквивалентом становится идея автокефалии. По этой логике каждая нация должна учредить собственную автокефальную Церковь<sup>564</sup>. Со стороны Константинопольского Патриархата не последовало реакции, способной преодолеть этнические разделения в Православной Церкви, поскольку в нем самом также присутствовало влияние греческого национализма. Таким образом, в современном Православии регионализм в церковном устройстве преобразуется в национализм и становится фактором разделения<sup>565</sup>. Решения Константинопольского собора (1872) на практике остались незадействованными, но они стали свидетельством подлинного церковного сознания Православной Церкви. Безусловно, эта подмена церковного регионализма национализмом нуждается в переосмыслении с позиций православной эkkлeзиологии<sup>566</sup>.

В этом контексте ставится и проблема противопоставления регионализма и универсализма, которая включена в диалог между Католичеством и Православием. Обе стороны признают их обоюдную важность и сегодня. По мнению Мейендорфа, этнический провинциализм современных Православных Церквей, который, по сути, есть лишь прикрытие для национальной обособленности автокефальных Церквей, не может рассматриваться как аргумент против римского первенства. Если региональный соборный институт выражает единство данного союза поместных церквей, то подобный же соборный институт может выражать и универсальное единство всей Церкви. Реализация этого

---

<sup>564</sup> Там же. С. 198–200.

<sup>565</sup> Там же. С. 200.

<sup>566</sup> Там же. С. 201.



института предполагает определенную взаимозависимость и форму первенства, как это было организовано в истории раннего христианства<sup>567</sup>.

### 8.3. Соборность и первенство в Церкви

Рассматривая соборный институт Церкви, Мейендорф не связывает напрямую с ним проблему первенства и его места в церковном устройстве, как это отмечено у других представителей евхаристической экклезиологии<sup>568</sup>. По его убеждению, вопрос о первенстве и его развитии в Церкви необходимо рассматривать в рамках православной экклезиологии, которая признает отнологическую идентичность всех поместных церквей и требует их пребывания в церковном единстве. В этом смысле первенство некоторых Церквей является средством для сохранения этого единства, которое устанавливается через церковное согласие соборным путем. Однако это первенство не есть учреждение «сверх-епископов», обладающих властью над другими Церквями<sup>569</sup>.

На вселенском уровне единство Церкви, как и единство епископата, проявляется через определенное преимущество чести, которое присваивается первому епископу в епископате. Римский епископ это первенство принял в силу неоспариваемого согласия всех поместных церквей. Оно не имеет отношения к сакраментальной власти епископа в его поместной церкви, а также не придает власти над другими церквями. Как подчеркивает Мейендорф, вне соборного решения нет никаких особых полномочий. Действительно, соборы начали устанавливать юрисдикцию первого епископа, даруя при этом особые права в

---

<sup>567</sup> Там же. С. 204.

<sup>568</sup> См. *Phidas V.* Le Primat et la conciliarité de l'Église dans la tradition orthodoxe. *Episkepsis*. 2007. No. 671. P. 36–42; *Phidas V.* L'autorité du Primat et l'institution conciliaire durant la période des conciles oecuméniques. *Episkepsis*. 2010. No. 709. P. 10–18; *Alfeyev H.* La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe. *Istina*. 2009. No. 54. P. 29–36.

<sup>569</sup> *Мейендорф И., протопресв.* Церковь в истории... С. 101.

решении судебных вопросов<sup>570</sup>. Согласно ранней эkkлезиологии, единственной разновидностью «преимущества» первенствующего епископа были моральный авторитет и духовное главенство. Конечно, соборное решение Церкви могло наполнить эту власть конкретным юридическим содержанием, однако этого не происходило, исключая только право созыва суда (правила Сардикийского собора, 9 и 17 правила Халкидонского собора)<sup>571</sup>.

Исследуя проблему первенства в истории Церкви, Мейендорф подчеркивает, что авторитет некоторых церквей до Никейского собора не рассматривался как условие их власти. Понятия авторитет и власть непременно различались в рамках церковной структуры и ее развития<sup>572</sup>. Эти Церкви продолжали обладать особым авторитетом в дальнейшем даже независимо от соборных решений, наделяющих их юридической и канонической властью. Мейендорф усматривает еще в древней Церкви осознание ею вселенской роли епископата как коллегии, исполняющей функции собрания Двенадцати, где по общему согласию место Петра отводилось епископу Рима<sup>573</sup>. Однако такое место епископа Рима не претендует на непогрешимость или юридическую власть над другими епископами. Для православного понимания церковного устройства необходимо соотнесение учения о вселенском епископате, как отображении собрания апостолов, с положением о том, что каждая поместная церковь обладает полнотой кафоличности. Понимание церковной реальности зиждется на этих

---

<sup>570</sup> Там же. С. 103.

<sup>571</sup> Там же. С. 104.

<sup>572</sup> Там же. С. 40.

<sup>573</sup> Относительно термина «коллегия» епископата Мейендорф, принимая это понятие, сожалеет, что оно сформулировано «в юридических терминах». Основная проблема, которую он поднимает, заключается в том, что поместная Церковь не является церковной основой коллегиальности, потому что епископ определяется отдельной коллегией, а не поместной Церковью. Поскольку епископская «коллегиальность», понимаемая традиционным образом, не должна представлять коллективную власть группы людей над Церковью, она есть свидетельство, санкционированное Святым Духом в апостольской преемственности и всеобщим согласием всех поместных Церквей в истинной вере. *Miltos A. La doctrine de la collégialité épiscopale vue par les théologiens orthodoxes. Istina. 2018. No. 63 (1). P. 11.*

экклезиологических подходах, которые дополняют друг друга и открывают тайну Церкви<sup>574</sup>.

По замечанию Мейендорфа, в православной экклезиологии преемство Петра согласуется с учением о кафедре Петра, как единственном епископском престоле для всех епископов в возглавляемых ими общинах. Однако в византийском богословии присутствует и преемство иного характера, выстроенное по аналогии апостольского и епископского собрания. Первенство в апостольском собрании находит продолжение в первенстве среди епископов, которое рассматривается в контексте развития церковного устройства и соответствующих решений соборов относительно форм организации устройства Церкви и церковного порядка. Как следствие, проблема римской экклезиологии коренится в нарушении равновесия в сторону римского епископа, которое происходило в истории постепенно<sup>575</sup>. По этой причине диалог с Римской Церковью начиная со Средних веков сосредоточен на вопросе церковного авторитета и соборности<sup>576</sup>.

С темой первенства в Церкви Мейендорф связывает два экклезиологических измерения, которыми являются сохранение преемства апостольской веры и церковное единство в вере<sup>577</sup>. Апостольское преемство заключается в сохранении непрерывной связи каждой церкви с апостольской верой. В отношении этого важного положения в экклезиологии Римской Церкви возникло изменение, согласно которому она является более «апостольской», чем другие поместные церкви, что дает ей определенные преимущества. Однако если Рим развивал идею первенства определенных поместных церквей в силу их «апостольского

---

<sup>574</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории... С. 41.

<sup>575</sup> Там же. С. 89.

<sup>576</sup> Там же. С. 63.

<sup>577</sup> Там же. С. 789.

основания», то Восток оставался чужд этой мысли, основываясь в этом вопросе на прагматическом подходе к исторической действительности<sup>578</sup>.

Таким образом, ни какая-либо церковь, ни ее епископ, не могут присвоить себе исключительное право на апостольскую веру и предание. Все формы первенства епископов имеют только историческое или прагматическое основание. Согласно позиции Мейендорфа, этот прагматический реализм был вовсе не уступкой правовым нормам и не просто адаптацией к системе государственного устройства, а «динамической и живой способностью Церкви сохранять в гуще современной ей жизни свои собственные нормы и установления, свои собственные богоустановленные евхаристические принципы»<sup>579</sup>.

Первенство в Церкви обосновывается также попечением о церковном единстве, которое реализуется преимущественно через епископов Церкви. Так, посвящение нового епископа имеет отношение ко всем поместным церквям, хотя в нем участвуют ближайшие епископы, исходя из практической стороны вопроса. Участие многих епископов в рукоположении всегда свидетельствовало о вхождении нового епископа в епископскую коллегию. На основании необходимости участия нескольких епископов в поставлении нового епископа образуется институт епископских собраний, соборов, которые получили каноническое установление в IV столетии<sup>580</sup>.

Каноническая традиция Церкви IV в. в основном касается вопроса обеспечения единства целостных поместных церквей, которое осуществляется повсюду через территориальное единство и следование административному делению Римской империи в практическом определении их границ. В этом территориальном устройстве каждая церковь данной области имела административную независимость и определялась в своей организации критерием «ближнего». Сравнивая это церковное устройство с положением современных

---

<sup>578</sup> Там же. С. 789–790.

<sup>579</sup> Там же. С. 791.

<sup>580</sup> Там же. С. 792. См. *Φειδάς Β. Η θέσις του πρώτου...* S. 155–158.

автокефальных Поместных Церквей, Мейендорф отмечает в них расхождения от первоначальной модели. Во-первых, огромные размеры некоторых церковных областей не позволяют в полной мере реализовать соборность епископов, которая подменяется бюрократической системой. Во-вторых, в некоторых Поместных Церквях не все правящие архиереи являются членами постоянного Синода, который, как административный орган, обладает властью над другими епископами. В-третьих, в некоторых Церквях доминирует национальный принцип единства в ущерб территориальному принципу. В-четвертых, отстраненные от пастырской деятельности «титулованные» епископы в некоторых Церквях являются членами синодов<sup>581</sup>.

Итак, раннехристианская эkkлезиология исключает идею божественного или апостольского учреждения первенства в Церкви. Как отмечает Мейендорф, решение этого вопроса носило преимущественно прагматический характер, определяя первенство кафедры значимостью ее положения и ее влиянием на церковную жизнь. Вместе с тем сама эта идея имела и эkkлезиологический характер, будучи связанной с функционированием соборного института Церкви. Провинциальные соборы действовали под руководством председателя, и все их решения принимались с его одобрения. В этом смысле конкретные канонические структуры Церкви символизируют и осуществляют церковное единство<sup>582</sup>.

По оценке Мейендорфа, первенства в митрополиях и их эволюция в патриархаты имели большое значение для исторического развития церковного устройства, но все они различаются между собой. Примечательно, что патриаршая система Пентархии называется им мифической, поскольку она перестала существовать еще до ее утверждения императором Юстинианом. На Востоке в ней усматривали православную альтернативу папству, но в

---

<sup>581</sup> Там же. С. 792–793.

<sup>582</sup> Там же. С. 793.

действительности, из-за отсутствия экклезиологического смысла, она служила лишь символической моделью соборности<sup>583</sup>.

Исследуя вопрос о первенстве Церкви на вселенском уровне, Мейендорф замечает двусмысленность ситуации, по которой еще до раскола в Церкви наряду с апостольским критерием на Западе сосуществовал прагматический подход на Востоке. Этот подход в ранней Церкви явно отличался от того понимания первенства чести, которое усвоено восточными патриархатами. В византийскую эпоху формирование структур Церкви осуществлялось при содействии Империи, потому уже нет тех исторических оснований, оправдывавших это первенство в прошлом<sup>584</sup>.

Вопрос о всеобщем первенстве требует рассмотрения библейских и экклезиологических аспектов. По замечанию Мейендорфа, антилатинские полемисты на Востоке подчеркивали прагматические и политические причины возникновения любого первенства в Церкви, не исключая первого «среди равных» епископа Рима. При этом необходимо признать, что Церковь всегда придерживалась определенного «порядка» как среди апостолов, так и среди епископов. В этом порядке всегда было место первого, Петра среди апостолов и, по его аналогии, епископа в поместной церкви. После Иерусалимской Церкви первенство переходит к Римской Церкви. Превосходство Римского епископа не вызывало сомнений и было зафиксировано каноническими правилами. Однако римское первенство не имело абсолютного характера, оно исходило из православного свидетельства епископов Рима и их роли в церковной жизни. Причиной дальнейшего раскола послужила уверенность в неотъемлемом первенстве Рима, его силе и правоте в догматическом смысле<sup>585</sup>.

По утверждению Мейендорфа, вселенское первенство обусловлено необходимостью общего свидетельства епископата всей Церкви, что является

---

<sup>583</sup> Там же. С. 794.

<sup>584</sup> Там же. С. 791.

<sup>585</sup> Там же. С. 794–795.

знаком пребывания в ней Духа Святого. Единый епископат Церкви обеспечивает единство и последовательность свидетельства Церкви в мире. Как на региональном уровне церковное единство осуществляется в служении первого епископа этой области, так и на вселенском уровне единство Церкви реализуется в служении первого епископа. Это особое служение вселенского первенства подразумевает особый божественный дар. Однако в отношении Евхаристии нет никакого первенства, по этой причине нет никакой власти одного епископа над другими епископами. Как подчеркивает Мейендорф, наше расхождение с западной экклезиологией состоит в отрицании римского понимания идеи первенства, ее неустрашимого и безошибочного характера<sup>586</sup>.

Для Мейендорфа теория цезарепапизма в Византии явно ошибочна, так как христианская вера и Церковь не признают над собой абсолютной власти императора, как и любой другой власти. В византийскую эпоху первенство Константинопольского патриарха было тесно связано с идеей симфонии Империи с Церковью. Даже во время конфликтов Церковь стремилась к восстановлению, а не к разрушению симфонии<sup>587</sup>. Если в вопросах веры и церковной жизни византийские богословы всегда очень ответственны и точны, то в дипломатических или риторических документах они довольно свободны и сосредоточены на поддержании византийского содружества<sup>588</sup>.

С позиции православной экклезиологии не существует установленной божественным правом власти, подчиняющей одной поместной церкви другие. Вместе с тем в административном устройстве Церкви действует институт первенствующего епископа. Конечно, одна Церковь может играть роль вселенского арбитра, принимая апелляции, и фактически осуществлять руководство вселенским епископатом. Однако, по заключению Мейендорфа, это первенство означает лишь род старшинства, необходимого для общего

---

<sup>586</sup> Там же. С. 795.

<sup>587</sup> Там же. С. 796.

<sup>588</sup> Там же. С. 799.

взаимодействия и преодоления сложных вопросов церковной жизни, но не признает за первенствующим епископом ни вселенской юрисдикции, ни безошибочного органа власти<sup>589</sup>.

#### **8.4. Проблемы в реализации католической природы Церкви**

После XI в. Православная Церковь на Востоке находилась в самом тесном взаимодействии с государственной властью и социальной системой Византии. По мнению Мейендорфа, это свидетельствует не о преобладании цезарепапизма на Востоке, а означает неспособность воспринимать Церковь вне конкретного социального уклада, что способствует развитию церковного местничества и национализма<sup>590</sup>.

Мировоззрение симфонии между империей и Церковью в Византии не противоречило и не заменяло собой древнюю экклезиологию, которая по-прежнему оставалась «евхаристической», сохраняя католическую идентичность каждой церкви, возглавляемой епископом, который, в свою очередь, был членом единого епископата. В каждом регионе это единство епископата проявлялось в соборах. На вселенском уровне участие императора в церковной жизни, по сути, рассматривалось в рамках симфонии, которая исключала цезарепапизм. В то же время, начиная с V в. система церковного управления менялась. Как известно, многие на Востоке предпочитали уходить в различные христианские течения ради независимого от Византии церковного устройства. Ситуация усугубилась в VII в. после исламских завоеваний, когда империя еще более сократилась. Вместе с тем, начиная с IX в., миссионерская деятельность Константинополя в Восточной Европе способствовала образованию национальных Церквей. Они воспринимали образцы христианских царств для своего самоопределения, как и византийскую

---

<sup>589</sup> Там же. С. 235.

<sup>590</sup> Там же. С. 221.



систему симфонии империи и Церкви<sup>591</sup>. В IX–XV вв. на Балканах происходит распад старой имперской системы, но при развитии церковных структур имперская идея еще находила сторонников среди славянских правителей. По этой причине имперское и патриаршее достоинства выделялись неразрывными в силу самой этой теории. Под давлением византийцы шли на уступки, но Константинопольскому Патриархату все же удалось удержать церковное и духовное единство на Балканах<sup>592</sup>.

Однако развитие новых национальных Церквей пошло по иному историческому пути. Вслед за Эриксоном Мейендорф отмечает, что если ранее автокефальные Церкви были частью одной империи, получая признание от императора и Вселенских соборов, то новообразованные появились в результате договоров между двумя гражданскими правительствами. Это послужило поводом рассматривать автокефалию как признак независимости национального государства<sup>593</sup>. Здесь еще не шла речь о филетизме, но сами события стали прецедентом для распространения секуляризованного национализма уже в Новое время. В дальнейшем в Османской империи Константинопольская Церковь приобрела новое положение, которое отразилось на всех православных Церквях Ближнего Востока и Балкан<sup>594</sup>.

В этом контексте примечательно, что в соответствии с принципом миллета, Константинопольский патриарх назначал новых архиереев, даже если у Церкви сохранялся статус автокефалии, как это было в Охриде и Печи. Такая полнота власти привела к тотальной централизации церковного управления в руках Константинопольского Патриархата в XVII и XVIII вв., хотя и патриаршие акты возводят эту практику к каноническому определению первенства Вселенского

---

<sup>591</sup> Там же. С. 469.

<sup>592</sup> Там же. С. 476.

<sup>593</sup> *Erickson J. Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century // St. Vladimir's Quarterly. 1971. No. 15 (1). P. 40.*

<sup>594</sup> *Мейендорф И., протопресв. Церковь в истории... С. 477–478.*

патриарха в Православной Церкви<sup>595</sup>. В этом смысле развитие национализма после Французской революции на Балканах и Ближнем Востоке было направлено не только против турецких властей, но и против церковной власти Константинополя, что привело к установлению автокефальных национальных Церквей на Балканах и концу греческой монополии в Антиохийском Патриархате. По мнению Мейендорфа, именно природа миллета вела к распространению филетизма, сохраняющего наиболее негативные черты наследия Османского владычества и его последствий<sup>596</sup>.

В связи с современной проблемой филетизма в Православной Церкви Мейендорф указывает на необходимость в канонической области новых дисциплинарных определений относительно поместного, территориального принципа церковной жизни и управления. При сосуществовании параллельных юрисдикций в одном месте Церковь становится неспособной полноценно реализовывать свою миссию по причине этнического разделения. Данное положение обычно оправдывается тем, что и в этом случае сохраняется евхаристическое общение и духовное единство. Однако этот аргумент является неубедительным, поскольку Евхаристия в Церкви есть модель церковной структуры и жизни, согласно которой в ней есть «одна Церковь, один епископ в каждом месте»<sup>597</sup>.

Отмечая важность консенсуса Вселенского собора как наилучшего свидетельства о единстве епископата, Мейендорф признает исторические сложности в его реализации ввиду расхождений между государством и Церковью. Утилитарное значение Вселенских соборов для Византийской империи не совпадало с христианским пониманием собора как свидетельства об Истине. Таким образом, предполагаемое участие императора в созыве собора и утверждении его решений не являлось гарантией его безошибочности. В истории

---

<sup>595</sup> Там же. С. 479.

<sup>596</sup> Там же. С. 482.

<sup>597</sup> Там же. С. 810–811.

известны и многие псевдособоры, созванные императорами. Множество исторических примеров различной рецепции решений соборов, их принятие или отвержение, не позволяют выделить внешние критерии безошибочности Церкви<sup>598</sup>. По отношению к истории Вселенских соборов Мейендорф делает важные замечания, которые необходимо учитывать для современного понимания соборности Церкви.

Во-первых, определение «вселенский» необходимо рассматривать в рамках византийской симфонии церковно-государственных отношений. В вопросах веры государство признавало мнение Церкви и авторитет епископов, потому оно не имеет значения «имперский». В рамках Византийской империи политическое управление церковными делами и экклезиологическое значение универсального епископского консенсуса на Вселенских соборах всегда рассматривались отдельно. По этой причине простое перенесение византийских критериев вселенскости в наше время является бессмысленным.

Во-вторых, в состав Вселенских соборов никогда не входили все епископы Церкви. Формально вселенский статус собора определял его созыв императором и утверждением им принятых постановлений, но с позиции Церкви авторитетность собора зависела от подлинности его епископского свидетельства и церковного согласия. По этой причине всегда требовалось и одобрение Римской Церкви, занимавшей в Церкви приоритетное положение в решении общецерковных вопросов.

В-третьих, Вселенские соборы имеют прямое отношение к церковному единству. Они предполагали доктринальное единство и евхаристическое общение между Церквями, но не мыслились как объединительные соборы между разделенными Церквями. Православные епископы должны быть членами собора, а заподозренные в ереси становились ответчиками, занимая место «на середине».

---

<sup>598</sup> Там же. С. 314–315.

Таким образом, Вселенские соборы Церковь воспринимала как высшее свидетельство о христианской истине, но она никогда не рассматривала их единственным источником церковного вероучения. Подлинная вера Церкви сохраняется и полностью выражается в учении епископов, в литургической традиции и на восточных соборах, которые вместе свидетельствовали об истинном и нераздельном Предании Церкви<sup>599</sup>.

В современных условиях, по мнению Мейендорфа, православная эkkлезиология должна освободиться от идеи автоматической безошибочности соборов, в том числе Вселенских. Соборная деятельность требует смелости и ответственности, предполагая «риск веры». Действительно, подлинныe соборы, как действие Святого Духа, всегда были духовными событиями. Кроме того, соборный авторитет действует в отношении содержания постановлений, а не их формы, выражая непрерывность и последовательность Предания Церкви. Исходя из всех исторических и богословских предпосылок, важным становится вопрос и о самой возможности проведения Вселенского собора при нынешнем состоянии разделения христианского мира<sup>600</sup>.

Православные богословы в поисках высшего церковного авторитета иногда наделяют Вселенский собор непогрешимым авторитетом, а порой признают еще и необходимость рецепции его решения общим согласием Церкви. Эти два утверждения, по сути, не расходятся между собой, поскольку в обоих случаях они осуществляются одним и тем же Духом, а также не отождествляются с юридическими институтами власти. Безусловно, собор как собрание вселенского епископата, есть орган высшей власти, но и епископские собрания, имевшие место в истории, принимали неправославные постановления<sup>601</sup>.

Самым заметным признаком ослабления Православной Церкви в наше время является отсутствие церковного единства, поэтому Мейендорф уделяет

---

<sup>599</sup> Там же. С. 315–319.

<sup>600</sup> Там же. С. 320–322.

<sup>601</sup> Там же. С. 230.

особое внимание Константинополю как объединяющему центру, рассматривая природу и практику его главенства. По свидетельству Мейендорфа, православная эkkлезиология не приемлет института первенства в Церкви по божественному праву. В то же время церковная структура требует соответствующего порядка при ее реализации в жизни Церкви. Этот определенный порядок в Церкви обусловлен ее единством. В вопросе о происхождении и природе первенства чести в Православной Церкви нет разногласий. Это преимущество чести относится к Вселенскому патриарху. В общецерковном порядке место первой кафедры Константинополь занял после утраты первенства Римом по причине отпадения его от общения с патриаршими кафедрами Востока<sup>602</sup>.

Согласно исследованию Мейендорфа, второе место в диптихе Константинополю было дано церковными канонами по исключительно прагматической причине, учитывающей важность города как столицы Византийской империи. Даже если эта политическая причина в настоящее время отсутствует, Православная Церковь сохраняет согласие по поводу законности принятого ранее положения в нынешнем устройении церковной жизни. Это согласие поддерживается и консервативным укладом жизни Православной Церкви. Примечательно, что в пользу современного первенства Константинополя приводятся доводы, совершенно противоположные тем, которые были изначально. Так, поскольку в Стамбуле нет православного императора, Константинопольская кафедра могла бы осуществлять это важное служение всей Церкви в качестве независимого координатора и арбитра<sup>603</sup>.

Современные преимущества Константинопольского патриарха, его председательство на всеправославных собраниях и организация взаимодействия Поместных Церквей, следуют из присущего ему первенства среди православных епископов. Это первенство также выражает его право получать апелляции на судебные решения поместных соборов (9 и 17 правила Халкидонского собора).

---

<sup>602</sup> Там же. С. 814–815.

<sup>603</sup> Там же. С. 815.

Мейендорф отмечает, что до падения Константинополя (1453) власть и влияние Вселенского патриарха в православном мире были более значительны. В дальнейшем Османская империя предоставила ему дополнительные политические полномочия над всем православным населением турецкой империи<sup>604</sup>. Таким образом, разногласия касаются не происхождения или самого существования первенства, а практического его применения в эпоху после Византийской империи. Однако для Мейендорфа важно еще признать, что и Византийская, и Османская империи уже не существуют, а в мире господствуют совсем другие силы и другие реальности<sup>605</sup>. Безусловно, только служение всем Церквям Вселенского Патриархата дает богословское и эkkлезиологическое обоснование первенству Константинополя, делая идею первенства приемлемой и вполне адекватной в новой исторической ситуации, а древние каноны вполне понятными. Роль патриарха состоит в моральном и каноническом руководстве и утверждении бесспорных принципов православной эkkлезиологии, главным образом единства живущих на одной и той же географической территории православных христиан<sup>606</sup>.

Относительно «преимущества» престола Константинополя Мейендорф отмечает наличие несколько крайних его истолкований в истории Византии и после ее падения. За пределами Османской империи, главным образом на Руси, его авторитет и влияние были незначительны, но это не означает, что они ставились под сомнение. Согласно его выводам, роль Вселенского патриарха всегда понималась не как право и официальная власть, а скорее в моральном отношении. На практике его служение единству Церкви всегда зависело от политических обстоятельств и личного авторитета каждого патриарха. И Рим, и Константинополь знали свои темные времена, совершали ошибки, утрачивая свой

---

<sup>604</sup> Там же.

<sup>605</sup> Там же. С. 816.

<sup>606</sup> Там же. С. 817.

авторитет. Однако на Востоке отказались следовать за Римом, когда тот стал преобразовывать свое моральное преимущество в юрисдикционную власть<sup>607</sup>.

Между 381 и 1453 гг. Вселенский Патриархат осуществлял свое первенство в пределах Византии, что имело свои положительные и отрицательные стороны. С приходом Османской империи эти имперские рамки полностью не исчезли, а приняли иные формы, сохраняя византийские образцы церковной организации и устроения. Средневековая концепция пентархии не только сохранилась, но и даже расширилась с учреждением патриархата на Руси. По признанию Мейендорфа, византийская цивилизация, еще сохранявшаяся после падения империи, реально рухнула только за последние сто пятьдесят лет. Ее место было занято разнообразными идеологиями современного общества, которые берут свое начало в эпоху Просвещения. В православном мире они находят свое выражение в форме национализма, который определяется понятиями «воля народа» и «национальный интерес» как высшими и неоспоримыми ценностями. Ранее, в средневековье, получила распространение одобренная Церковью универсальная политическая идеология вселенской христианской империи, которая следует понятию Царства Божия. В рамках этой имперской идеологии утверждалось первенство Константинопольского патриарха и нахождение его престола в столице, политическом центре империи. По этой причине реакция патриархата на светскую национальную идеологию была неодобрительной, однако он оказался неспособен предотвратить ее развитие, которое закончилось созданием нового греческого национального государства на территории Эллады. Так, сегодня Вселенский Патриархат остается для эллинов лишь символом нереализованной возможности продолжения византийской традиции<sup>608</sup>.

Вместе с греческим национализмом патриархат противостоял его аналогам среди других православных народов. По оценке Мейендорфа, усилия Константинополя в противодействии этим устремления не имели успеха. Его

---

<sup>607</sup> Там же. С. 105.

<sup>608</sup> Там же. С. 800–801.

оборонительная тактика была обусловлена защитой своего авторитета в новых исторических условиях, но в случае давления патриархат уступал, неосознанно разделяя судьбу греческого народа. В период греческого восстания на Фанаре убедились в несовместимости вселенской миссии Константинополя с идеями национализма. Однако в борьбе с национализмом в Церкви патриархат практически предал забвению это обстоятельство. Если ранее признание положения патриархата как общехристианского центра и православного ориентира было обеспечено византийской христианской традицией, то сегодня это положение является лишь воспоминанием о древних символах. Периодически в православном мире можно наблюдать отрицание первенства Константинополя, поиск нового места такого первенства и развитие представлений о Православной Церкви как федерации национальных автокефальных Церквей<sup>609</sup>.

### 8.5. Выводы

Согласно выводам Мейендорфа, на современное положение Православной Церкви оказывают влияние не только богословские предпосылки, но также исторические условия и нынешние политические обстоятельства. При всех изменяющихся факторах Церковь должна сохранять свою идентичность и свое свидетельство миру<sup>610</sup>. В этом контексте особую важность приобретают положения евхаристической экклезиологии ранней Церкви, определяемые понятием кафелическая Церковь. Реализация в истории Церкви ее кафеличности, безусловно, связана с пониманием и осуществлением церковного единства и соборного сознания Церкви.

При отсутствии критического подхода к вопросам экклезиологии богословское обсуждение их практического значения может приводить к манипуляции терминологией и однобокой трактовке догматических

<sup>609</sup> Там же. С. 801.

<sup>610</sup> Там же. С. 787.



формулировок. Еще более сложной представляется задача проанализировать развитие церковных учреждений с позиции их роли в сохранении веры, пастырского значения и исполнения церковной миссии. Церковные институты, выражающие природу и миссию Церкви, развивались не только в рамках богословия о Церкви, но и следуя собственной логике и предназначению. Как подчеркивает Мейендорф, в истории они формировались не только согласно ранней евхаристической экклезиологии, но и в соответствии с практическими запросами своего времени, что в конечном итоге затрудняет рассмотрение их первоначального смысла. Сообразовывая вопрос о христианском единстве с историческим контекстом, необходимо учитывать не только содержание христианской веры и обоснованность церковных институтов, но и их настоящую действенность<sup>611</sup>.

В своих многочисленных трудах Мейендорф поддерживает и развивает положения евхаристической экклезиологии, корректируя ее крайние богословские выводы и рассматривая их в историческом контексте. Историко-канонический подход нашего богослова к поставленным экклезиологическим вопросам своих предшественников позволяет глубже проанализировать идеи евхаристической экклезиологии в приложении их к основам церковного устройства и исторического развития церковных институтов. Рассматривая вопрос о католической природе Церкви, Мейендорф, однако, не уделяет должного внимания проблеме происхождения и исторического развития соборного института Церкви, его экклезиологического значения, останавливаясь преимущественно на вопросе об институте Вселенских соборов. Важнейший шаг в направлении изучения церковных институтов в Византии является его попытка преодоления уже ставшего обыденным под влиянием западной библиографии однобокого представления о церковно-государственных отношениях в Византийской империи как цезарепапизме, не уменьшая при этом того

---

<sup>611</sup> Там же. С. 191.

негативного влияния, которому была подвержена церковная жизнь на протяжении всей византийской истории.

По убеждению Мейендорфа, достижение единства Церкви в современном мире сталкивается с проблемой национализма, происходящего из обмирщения культуры и секулярного национализма западного Просвещения в XIX в. Примечательно, что Церковь сама соглашается, чтобы ее воспринимали как элемент национального сознания. Однако предметом и задачей ее миссии является реализация христианской веры в кафоличности, преобразование всех типов провинциализма в факторы широкой кафоличности. В этом смысле, сохранение плюрализма и полицентризма является основанием православной кафоличности, что сегодня выражается в восприятии Православной Церкви как семьи Поместных Церквей, большинство из которых составляют национальные Церкви. Если в своих пределах эта укорененность в истории и культуре народа придает им дополнительный авторитет и силу, то их совместное свидетельство миру о единой вере осложняется нашими национальными, этническими или культурными пристрастиями. По сути, за этим стоит прикрытый сепаратизм, сдерживающий дух миссионерства и скрывающий вселенскую природу Церкви, что наиболее очевидно в диаспоре<sup>612</sup>.

Рассматривая первенство Константинопольской кафедры и его значение для миссии Православной Церкви в мире, Мейендорф определяет все церковные учреждения как исторические явления, в которых проявляются недостатки исторического процесса. По его заключению, обоснование церковного института предполагает различие основного и второстепенного. В этом смысле к истории Церкви необходим критический подход<sup>613</sup>.

По отношению к проблеме первенства Константинополя Мейендорф исходит не только из исторического анализа церковной жизни и развития устройства Церкви, но также из положений православной экклезиологии.

---

<sup>612</sup> Там же. С. 106–107.

<sup>613</sup> Там же. С. 799–800.

Согласно ее требованиям, Церковь должна проявлять свое единство и кафоличность через одного епископа в каждом месте. На региональном уровне церковное единство и кафоличность проявляются через собор епископов, на котором председательствует глава данного региона. Всемирное свидетельство православия в мире проявляется через единство епископата, которое подразумевает «одного епископа», обладающего авторитетом организовывать, осуществлять и представлять соборность Церкви. С позиции православного богословия его основные функции заключаются в поддержании церковного порядка и единства, а также создании условий для полноценного диалога и выражения соборности между Православными Церквями. В этом контексте любая попытка определить права Вселенского Патриархата в византийских терминах лишена всякого смысла, поскольку Византии больше нет<sup>614</sup>.

Возможно, в современных условиях для полноценного функционирования первенства в Православной Церкви потребуются совещательный орган при Константинопольском Патриархате из постоянных представителей Православных Церквей. Для Мейендорфа очевидно, что Вселенский Патриархат стоит сегодня перед выбором и колеблется между развитием соборной инициативы и возвращением в изоляцию, механическим воспроизведением исторических символов прошлого, обслуживанием исключительно интересов современного эллинизма. Безусловно, последний вариант является губительным и усиливает позицию тех, кто считает Константинополь простым реликтом прошлого без надежды на будущее<sup>615</sup>.

---

<sup>614</sup> Там же. С. 802–803.

<sup>615</sup> Там же. С. 803.

## ГЛАВА 9. Соборный институт Церкви в богословии митрополита Иоанна (Зизиуласа)

Понятие кафоличности Церкви, безусловно, является важнейшим и определяющим в рамках развития православной эkkлeзиoлoгии в XX в. и решения современных богословских и церковно-исторических вопросов. В таком качестве оно выступает как основополагающая тема евхаристической эkkлeзиoлoгии. Особое развитие эта тема получает в богословских трудах митрополита Иоанна (Зизиуласа), наиболее плодотворного и признанного представителя этого направления<sup>616</sup>. Он продолжил развивать идеи евхаристической эkkлeзиoлoгии Афанасьева, являясь одновременно его последовательным критиком, пересматривая его богословские и церковно-исторические предпосылки и выводы. В рамках исследования евхаристической эkkлeзиoлoгии Зизиуласа данная работа посвящена вопросу о взаимосвязи кафоличности Церкви и ее соборного института. По мнению Зизиуласа, церковный собор является сегодня наиболее недопонимаемым институтом Церкви по причине игнорирования его эkkлeзиoлoгического содержания. Положение собора в рамках кафоличности древней Церкви является одним из наиболее темных и трудных вопросов<sup>617</sup>.

Обращаясь к данной теме, необходимо отметить, что Церковь никогда не формулировала положительного и систематического учения о соборной системе Церкви, ее соборном устройстве. Для нашего исследования интерес представляет систематический анализ богословских воззрений Зизиуласа по отношению к проблеме понимания соборного устройства Церкви и ее основ. В этом смысле в его евхаристической эkkлeзиoлoгии необходимо проанализировать понятие кафолическая Церковь, определить взаимосвязь поместной и Вселенской Церкви,

---

<sup>616</sup> Данная глава основана на публикации статьи: *Кулага В., свящ.* Кафоличность и соборный институт Церкви в богословии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Труды Минской духовной академии. 2021. № 18. С. 73–101.

<sup>617</sup> *Ζηζιούλας Ι.* Ο Συνοδικός θεσμός. Ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα. Γενικά Συμπεράσματα // Θεολογία. 2009. Τ. 80 (2). Σ. 5.

а также критически рассмотреть взаимосвязь кафолической природы Церкви и института церковных соборов в рамках православной экклесиологии.

### 9.1. Кафолическая природа Церкви

Согласно евхаристической экклесиологии, Евхаристия является таинством единства Церкви. Совершение Евхаристии выявляет Церковь в своей полноте и кафоличности, поэтому каждая поместная церковь является «кафолической» Церковью. Этим определяется фундаментальное начало православной экклесиологии, по которому каждая поместная церковь, совершающая возглавляемую епископом Божественную Евхаристию, является полной и «кафолической» Церковью. По замечанию Зизиуласа, не существует никакого другого способа для выражения единства Церкви на уровне поместной церкви<sup>618</sup>.

Для Зизиуласа единство Церкви является и евхаристическим, и иерархическим. Вся полнота Церкви является в поместной церкви посредством единой Евхаристии и через служение в ней епископа. И Евхаристия, и епископ отождествляются с Кафолической Церковью. Таким образом, в древней Церкви епископ становится центром единства и связующим звеном всей поместной церкви, что осуществляется при совершении Евхаристии<sup>619</sup>. Как отмечает греческий богослов, ни вселенское сознание, ни полемика Церкви против опасных ересей той эпохи не могут быть причиной рождения «кафолической Церкви». Для св. Игнатия Антиохийского «кафолическая Церковь» отождествляется со всем Христом, тогда как Христос находится и открывается осязаемым образом в евхаристическом собрании через общение всех членов каждой церкви,

---

<sup>618</sup> Ζηζιούλας Ι. Η Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία στην Ορθόδοξη Παράδοση // Θεολογία. 2009. Τ. 80 (4). Ρ. 16.

<sup>619</sup> Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήναι, 1965. S. 98.

возглавляемой епископом<sup>620</sup>. Таким образом, поместная церковь обретает свою кафоличность не от связи ее с «Вселенской Церковью», но от присутствия всего Христа в единой Евхаристии, совершаемой епископом. Этот путь к «кафолической Церкви» св. Игнатия начинается от «всей Церкви» св. апостола Павла, осознания Церкви как полноты Христовой (Еф. 1:23; Кол. 1:19). Так, единство в Евхаристии изначально является по преимуществу выражением кафоличности Церкви.

Уже в последующую эпоху к этому значению «кафолической Церкви» добавляется новое значение как элемента православия под влиянием исторических причин<sup>621</sup>. В полемике с ересями епископ является не только предстоятелем в Евхаристии, но и подлинным носителем Апостольской Традиции. Кроме Егезиппа к подобной аргументации обращается и св. Ириней Лионский, после которого это толкование получает широкое распространение в III в. Причиной отождествления кафоличности Церкви с православием является угроза ересей и значительное внимание к учительной функции епископа. Надо отметить, что и в этом случае кафоличность не отождествляется со вселенскостью Церкви<sup>622</sup>. В этот период церковной истории Божественная Евхаристия не перестает иметь прочную связь с кафоличностью Церкви. Действительно, православие веры без Евхаристии являлось немыслимым. Это отразилось в известном изречении св. Ириней Лионского, по которому православная вера согласна с Евхаристией и Евхаристия подтверждает веру. С другой стороны, и Евхаристия без православия веры невозможна. Истинная вера является условием для пребывания в единстве Евхаристии. Православная вера и Евхаристия находятся во взаимосвязи, которая способствует проявлению единства Церкви. Таким образом, к III в. и роль епископа также становится двоякой, которая определяется и совершением Евхаристии, и его учительной функцией. Кроме

---

<sup>620</sup> Ibid. S. 99–100.

<sup>621</sup> Ibid. S. 106.

<sup>622</sup> Ibid. S. 111–114.

того, единство Церкви в Евхаристии объединяется с единством Церкви в православной вере, тогда как сам епископ через хиротонию является преемником апостолов и в совершении Евхаристии, и в сохранении православия<sup>623</sup>.

Важнейшим фактором, повлиявшим на развитие понимания кафоличности Церкви в III в., становится схизма, раскол. В это время происходит еще большее уяснение и формулирование в экклезиологии элементов кафоличности каждой поместной церкви. Кроме того, тогда же и происходит почти полное описание состава и организации поместной церкви. Место и роль епископа в Церкви как выразителя ее кафоличности становятся важнейшими элементами экклезиологических принципов в трудах св. Киприана. Подводя итог осмысления им единства Церкви, можно отметить, что православие не является больше критерием «кафолической Церкви», но «кафолическая Церковь» является критерием православия. Отныне вера в Церковь составляет существенный и необходимый элемент православной веры. Понятие кафоличности шире понятия православия, она включает его внутри себя без того, чтобы исчерпываться им. Еретики и раскольники пребывают вне Кафолической Церкви. Очевидно, что другая Евхаристия и другой епископ в том же географическом месте определяют свое положение вне «кафолической Церкви». Единство Церкви в Евхаристии и епископе описывает границы кафоличности и ипостаси Церкви<sup>624</sup>.

В IV в. и далее понятие кафоличности Церкви начинает связываться с ее вселенскостью, хотя до блаж. Августина еще и не образуется полное их тождество. Так, свт. Кирилл Иерусалимский первым вводит понятие вселенскости в определение кафоличности, хотя и не отождествляет их. Конечно, этому процессу предшествовала своя подготовка, которая имела прямую связь с темой единства Церкви в Евхаристии и епископе в первые три века. Сложно отрицать, что с первых дней Церковь имела вселенский дух, когда все христиане, где бы

---

<sup>623</sup> Ibid. S. 120–121.

<sup>624</sup> Ibid. S. 129–131.

они не находились, составляют одну Церковь<sup>625</sup>. Если во всем мире есть только одна Церковь, как тогда объяснить существование многих цельных и кафолических церквей в свете представления о единстве Церкви? По заключению Зизиуласа, единство христиан во всем мире проявляется необходимо через поместную церковь. Никто не может быть причастным единству Вселенской Церкви, если предварительно не принадлежит единству определенной поместной церкви. С точки зрения как экклесиологии, так и канонической традиции, этот порядок выявляет проблему связи между единством поместной и Вселенской Церкви<sup>626</sup>. Исходя из понятия о кафоличности поместной церкви в первые века, конечно, необходимо исключить представление о единстве Вселенской Кафолической Церкви как единстве частей, восполняющих друг друга. Идея противопоставления поместности и вселенскости была чуждой для Церкви первых веков<sup>627</sup>.

Согласно греческому богослову, это единство имеет свои критерии и находит соответствующее подтверждение. Во-первых, необходимо историческое совпадение во времени поместных церквей по отношению к прошлому, к первой Апостольской Церкви. Во-вторых, необходимо поместное или географическое уточнение идентичности церквей в этой вере и жизни. Другими словами, каждая церковь должна отождествляться с другими церквями и жить в полном общении с ними. Эта необходимость в уточнении способствовала развитию соборной деятельности Церкви. Таким образом, единая Вселенская Кафолическая Церковь, объединенная соборами, образует единство органическое и качественное, в котором кафолическое отождествляется с «истинным» и «изначальным», как это было явлено в первой Апостольской Церкви<sup>628</sup>.

---

<sup>625</sup> Ibid. S. 134–135.

<sup>626</sup> Ibid. S. 138.

<sup>627</sup> Ibid. S. 193.

<sup>628</sup> Ibid. S. 144.



## 9.2. Χριστολογический и пневματολογический аспекты в εκκλησιολογίи

В свете учения о кафоличности Церкви для Зизиуласа важно определить взаимоотношения поместной и Вселенской Церкви. Они, по его убеждению, коренятся в понимании связи между христологией и пневматологией. В статье «Христос, Дух и Церковь» он обнаруживает неудовлетворительное решение этого вопроса в католическом богословии, в том числе и после Второго Ватиканского собора<sup>629</sup>, а также прослеживает данную проблематику и в современном православном богословии<sup>630</sup>. По мнению свящ. Димитрия Бафреллоса, в ней автор обращается к составному характеру пневматологии в εκκλησιολογίи, пытаясь в ней исправить исключительный упор на христологию в его диссертации «Единство Церкви в Евхаристии и епископе в первые три века»<sup>631</sup>. В данном контексте значение имеет идея соборности Хомякова и его критика западного богословия, в которых делается упор на пневматологию. Как и многие другие исследователи, Зизиулас замечает сильное влияние Мёлера и его сочинения «Единство Церкви», благодаря которому Церковь рассматривается скорее «харизматическим обществом», чем Телом Христовым. Такому подходу возражал прот. Георгий Флоровский, называя учение о Церкви «главой Христологии». В этом он косвенно поднял проблему синтеза Христологии и пневматологии. Известные взгляды по этому вопросу В. Лосского становятся объектом критики Зизиуласа<sup>632</sup>. Синтез Христологии и пневматологии в εκκλησιολογίи Лосского и

---

<sup>629</sup> Μήλτος Α. Οι τοπικές Εκκλησίες και η «παγκόσμια» Εκκλησία. Μια ορθόδοξη ανάγνωση της θεολογικής αντιπαράθεσης Ratzinger–Kasper // Θεολογία. 2014. Τ. 85 (1). S. 159–190.

<sup>630</sup> Ζηζιούλας Ι. Ευχαριστίας εξεμπλάριον (κείμενα Εκκλησιολογικά και Ευχαριστιακά). Σειρά τρίτη: Περγαμηνά Γ.1 Εκκλησιολογικά. Μέγαρο: Εκδόσεις Ευεργέτης, Ιερά Μονή Αγ. Παρασκευής Μαζίου Μεγάρων, 2006. S. 126–127.

<sup>631</sup> Μπαθρέλλος Δ. Εκκλησία, Ευχαριστία, Επίσκοπος: Η αρχαία εκκλησία στην εκκλησιολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα / D. Knight. Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Τρίκαλα: Εκδόσεις Degiorgio, 2009. S. 216.

<sup>632</sup> Skira J. Christ, The Spirit and the Church in modern Orthodox Theology: A Comparison Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis and John Zizioulas. PhD dissertation. University of St. Michael's College, 1998. P. 132–135.

ее действительная схематизация выглядят проблематично, а сомнительная «икономия Духа» фактически делает этот синтез настолько трудным, что от него вовсе следует отказаться<sup>633</sup>. Особого внимания заслуживает тот факт, что Лосский из своих заключений не сделал выводов для действующей структуры Церкви и ее институтов. Среди современных богословов, хотя и встречается понимание неразделимости этих разделов богословия, полный и органический их синтез все же отсутствует, часто отдавая приоритет пневматологии<sup>634</sup>.

По мнению Зизиуласа, вопрос о синтезе Христологии и пневматологии предшествует любой попытке заниматься проблемой церковных институтов в рамках экклезиологии. Этот вопрос фокусируется, прежде всего, в понимании приоритета между ними и содержания, каким мы наполняем эти понятия<sup>635</sup>. Следствием этого синтеза для экклезиологии является такая же первичность поместных церквей, как и Вселенской Церкви. Как отмечает Ярослав Скира, синтез Христологии и пневматологии у Зизиуласа является основанием полной кафоличности поместной церкви<sup>636</sup>. В такой экклезиологии не существует никакого приоритета Вселенской Церкви над поместной. Афанасьев, сделавший эту тему центральной в православном богословии, не увидел опасности в этом вопросе. Согласно позиции Зизиуласа, недостаток синтеза Христологии и пневматологии приводит Афанасьева к приоритету поместной церкви над Вселенской, к своего рода «конгрегационализму». Он не соглашается с таким выводом, поскольку природа Евхаристии указывает не на приоритет поместной церкви, но на одновременность и равенство поместной и Вселенской Церкви. В частности, дилемма «поместная или вселенская» в Евхаристии преодолевается так же, как любая дихотомия между Христологией и пневматологией<sup>637</sup>. В этом смысле от синтеза Христологии и пневматологии зависит единство Церкви. Этот

---

<sup>633</sup> Ζηζιούλας Ι. Ευχαριστίας ἐξemplάριον... S. 128–129.

<sup>634</sup> Ibid. S. 124.

<sup>635</sup> Ibid. S. 130–131.

<sup>636</sup> Skira J. Christ, The Spirit and the Church... P. 162.

<sup>637</sup> Ζηζιούλας Ι. Ευχαριστίας ἐξemplάριον... S. 138.

синтез устанавливает отождествление «одного» и «многих» в Церкви, единство которых выражается понятием «общение»<sup>638</sup>. Церковь описывается как Тот же Самый Христос, весь Христос, а само это отождествление Христа и Церкви следует их халкидонского догмата<sup>639</sup>. Согласно позиции Зизиуласа, в этом синтезе пневматология является не дополнением, а носит составной и определяющий характер как для Христологии, так и для эkkлезиологии<sup>640</sup>.

В эkkлезиологии эта одновременность приводит к вопросу о церковных структурах и институтах, которые помогают Церкви сохранять и поддерживать правильный баланс между поместной и Вселенской Церковью, о их соответствии синтезу между Христологией и пневматологией. В этом контексте важным является вопрос о соборности Церкви. Богословское основание соборности, института собора, Зизиулас усматривает в идее общения как онтологической категории в эkkлезиологии. Здесь проясняется отношение тринитарного богословия к эkkлезиологии<sup>641</sup>. Исходя из триадологии, идея общения становится основанием эkkлезиологии Зизиуласа<sup>642</sup>. Триадология и эkkлезиология в этом смысле взаимосвязаны. Бытие Церкви есть инициатива Отца, она есть образ Троицы и отражает способ бытия Бога, являясь образом общения и инаковости, как оно пребывает в Троином Боге. Как следствие, Церковь существует в отношениях и действует как община, отражая этим бытие Бога. Тем самым она выражается через общение на всех уровнях церковной жизни<sup>643</sup>.

---

<sup>638</sup> *Smytsnyuk P.* Η Συνοδικότητα στα πλαίσια της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας του Ι. Ζηζιούλα, μητροπολίτη Περγάμου. Ιστορικοθεολογική προσέγγιση. Μεταπτυχιακή εργασία. Αθήνα, 2010. S. 28; *Μήλτος Α.* Οι τοπικές Εκκλησίες... S. 174–175.

<sup>639</sup> *Skira J.* Christ, The Spirit and the Church... P. 157.

<sup>640</sup> *Zizioulas J.* Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe / Papathomas G., Destivelle H. L'Église et ses institutions. Métropolitain Jean (Zizioulas) de Pergame. Paris: Cerf, 2011. P. 18.

<sup>641</sup> *Ζηζιούλας Ι.* Ευχαριστίας εξεμπλάριον... S. 138–139.

<sup>642</sup> *Skira J.* Christ, The Spirit and the Church... P. 149–150.

<sup>643</sup> *Smytsnyuk P.* Η Συνοδικότητα... S. 22–23; *Ασπρούλης Ν.* Αγία Τριάδα, Εκκλησία, Έσχατα. Συμβολή στην ευχαριστιακή εκκλησιολογία του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα // Θεολογία. 2009. Τ. 80 (4). S. 289–312.

Итак, в евхаристической экклезиологии Зизиуласа кафоличность Церкви коренится в Евхаристии и проявляется в поместной церкви. Эта тема подробно анализируется им в статье «Евхаристия и кафоличность». Прежде всего, кафоличность отражается в составе и структуре евхаристической общины. Так, евхаристическая община в своем составе была кафолической общиной в том смысле, что она возвышалась не только над социальными, но и природными разделениями<sup>644</sup>. В ее структуре кафоличность выявлялась посредством связи главы этой общины с другими евхаристическими общинами через акт епископского посвящения, в котором принимают участие, по меньшей мере, два или три соседних епископа. Этим самым епископское служение образует фундаментальную связь евхаристической общины с остальными евхаристическими общинами. Избрание и поставление нового епископа не только способствовало взаимному общению, но и являлось одним из основных факторов в проявлении епископской соборности<sup>645</sup>. По мнению Зизиуласа, роль епископа в поместной и Вселенской Церкви вырастает исключительно из евхаристического собрания. Право участия в соборе епископ получает в силу своего предстоятельства на евхаристическом собрании поместной церкви<sup>646</sup>.

### 9.3. Институт церковных соборов

В контексте кафоличности первоначальной Церкви и ее евхаристической природы Зизиулас рассматривает собор как один из наиболее сложных вопросов<sup>647</sup>. В поисках его разрешения он отмечает, что древние соборы нельзя понять отдельно от первоначальной соборности, которая предшествовала им и была связана с евхаристической общиной. Более того, ранние соборы были

---

<sup>644</sup> Ζηζιούλας Ι. Ευχαριστίας εξεμπλάριον... S. 152.

<sup>645</sup> Ibid. S. 156.

<sup>646</sup> Zizioulas J. Episkopé et episkopos dans l'Eglise primitive. Bref inventaire de la documentation // Irénikon. 1983. T. 56. P. 484–501; Smytsnyuk P. Η Συνοδικότητα... S. 14.

<sup>647</sup> Ζηζιούλας Ι. Ευχαριστίας εξεμπλάριον... S. 156.

принципиально связаны с проблемой евхаристического общения. Признание же за соборами властных полномочий в отношении епископов было вызвано насущной потребностью для поместных церквей разрешить проблему взаимного принятия в евхаристическое общение. Согласно Зизиуласу, становление института собора подразумевает идею кафоличности, которая берет свое начало в евхаристической общине. С одной стороны, собор не является структурой над поместной церковью, благодаря которой последняя утратила бы свойство кафоличности, с другой стороны, он не позволяет поместной церкви замкнуться в себе и отгородиться от других. По сути, первые соборы показывают последовательное отрицание противопоставления поместного и универсального измерений Церкви<sup>648</sup>.

Однако Церковь представляет собой единое тело не только на поместном уровне, уровне церковной епархии, но также и в более широких географических регионах, которые на протяжении всей истории претерпевали изменения. На этом уровне важнейшим началом, объединяющим Церковь, является собор. Никакая Православная Церковь не может управляться без собора. Евхаристическая экклезиология не подразумевает локализм, провинциализм. Каждая поместная церковь является кафолической, поскольку находится в общении с другими поместными церквями во всем мире<sup>649</sup>. Идейный смысл собора для Зизиуласа представлен в 34 Апостольском правиле в его двух фундаментальных принципах. Первый принцип гласит, что в одной области должен быть один глава как институт единства. Епископы ничего не могут делать в отсутствие этого «одного». С другой стороны, этот «один» не может ничего делать без «многих». Таким образом, не существует никакого служения или института, который не выражен в форме общения<sup>650</sup>. Зизиулас пользуется отвлеченной схемой «один и многие», которую пытается применить одновременно на трех уровнях: в

---

<sup>648</sup> Ibid. S. 157–158.

<sup>649</sup> Ζηζιούλας Ι. Η Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία... S. 18–20.

<sup>650</sup> Ζηζιούλας Ι. Ευχαριστίας εξεμπλάριον... S. 135.

отношениях Отца и других Ипостасей Троицы, в отношениях внутри Церкви Христа и членов Тела Христова, в отношениях епископа и других членов Церкви. Это конструкция весьма неудачна, так как не может одинаково применяться во всех этих случаях<sup>651</sup>. По утверждению свящ. Николая Людовикоса, если подобная формула находит объяснение в триадологии, то в учении о Церкви ее применение сомнительно<sup>652</sup>.

В свете православного богословия тема соборного института Церкви является фундаментальной для управления и канонического устройства Церкви, которые основаны на экклезиологии и неразрывно с ней связаны. Эти богословские начала имеют свои основания в природе Церкви. Как отмечает греческий богослов, важнейшие институты Церкви, такие как собор, являются неотделимыми от сущности Церкви. В этом смысле Зизиулас подчеркивает важность вопроса о его происхождении, исходя из исторических и богословских предпосылок. Кроме того, значимыми являются вопросы о церковных началах, которые способствовали образованию собора, о сохранении неизменным изначального церковного содержания в новых формах, его выражающих, о его современных началах для канонического права<sup>653</sup>.

Истоки соборного института Церкви находятся внутри нее самой, как это показывают источники Нового Завета<sup>654</sup>. Здесь встречаются две формы соборности Церкви: Апостольский собор (Деян. 15; Гал. 2) и принятие поместной церковью решения об участии одного из ее членов в Евхаристии (1 Кор. 5) на евхаристическом собрании. Согласно Зизиуласу, это образец собора, рамки и основание древней соборности. Все послание св. апостола Павла рассматривается

<sup>651</sup> Вольф М. По подобию нашему. Церковь как образ Троицы / Пер. с англ. О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2012. С. 86, 111, 120; McPartlan P. The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and Zizioulas in Dialogue. Edinburgh: T&T Clark, 1993. P. 186.

<sup>652</sup> Λουδοβίκος Ν. Χριστιανική ζωή και θεσμική Εκκλησία / D. Knight. Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Τρίκαλα: Εκδόσεις Degiorgio, 2009. S. 202–204.

<sup>653</sup> Ζηζιούλας Ι. Ο Συνοδικός θεσμός... S. 5–6.

<sup>654</sup> Zizioulas J. The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council // Councils and the Ecumenical Movement. Coll. WCC Studies 5. Genève, 1968. P. 34–51.

в рамках евхаристического собрания. Это собрание похоже на Апостольский собор. Впоследствии это становится институтом в Церкви, что рассматривается как соборная обязанность Церкви. Здесь мы видим большой прототип, нежели на Апостольском соборе<sup>655</sup>.

Особое внимание следует обратить на Апостольский собор. Как отмечает Зизиулас, его структура показывает, что здесь основанием является поместная церковь и решительное значение для принятия решений и оповещения других церквей имеют апостолы и пресвитеры<sup>656</sup>. В отличие от Афанасьева, который считает этот собор заседанием всей общины Иерусалимской Церкви, Зизиулас полагает, что «множество» приняло участие еще до начала собора, а сам он состоял из апостолов и пресвитеров. Вся Церковь появляется снова только в конце собора. Для греческого богослова совершенно очевидно, что соборное решение было принято исключительно апостолами и пресвитерами. Афанасьев считает это заседание истинным собором и прототипом для последующих соборов, поскольку его решение носило кафолический характер и было принято другими церквями. Кроме того, это был собор поместной церкви, несмотря на присутствие апостолов, которое не было решающим для кафоличности его решений. Он был исключительным и единственным в своем роде событием в жизни Церкви, отличавшимся по форме и своему составу от последующих соборов, поэтому и не может считаться первым из них<sup>657</sup>. Последующие соборы всегда были связаны напрямую и прежде всего с евхаристическим общением<sup>658</sup>.

Зизиулас делает однозначный вывод, что соборный институт связан с Евхаристией. Это обнаруживается уже в жизни первых апостольских общин. Древняя связь соборности Церкви и Евхаристии является ответом на вопрос о епископском характере соборов и их богословском и церковно-каноническом

---

<sup>655</sup> Smytsnyuk P. Η Συνοδικότητα... S. 49–54.

<sup>656</sup> Ζηζιούλας Ι. Ο Συνοδικός θεσμός... S. 9.

<sup>657</sup> Smytsnyuk P. Η Συνοδικότητα... S. 45–47.

<sup>658</sup> Ζηζιούλας Ι. Ο Συνοδικός θεσμός... S. 11.

значении. Епископ, как предстоятель Евхаристии, является выразителем единства самой поместной церкви, а также ее единства с другими поместными церквями, поскольку соборы всегда стремились к единству Церкви<sup>659</sup>. По мнению Зизиуласа, единство поместных церквей выражается в наивысшей форме на соборах, где епископы свидетельствуют о своем единстве. Они стали естественным следствием единства поместных церквей<sup>660</sup>.

Все это находит подтверждение в литургической и канонической практике древней Церкви, которая имеет отношение к хиротонии епископа. Экклесиологическое значение соборного института заключается в поддержании равновесия между поместной церковью и Вселенской Церковью, которое делает поместные церкви одним телом<sup>661</sup>. Как подчеркивает Зизиулас, источником института собора главным образом является тема евхаристического общения<sup>662</sup>. Ключевую роль в его формировании играет епископ как глава поместной церкви. Необходимо отметить, что у греческого богослова присутствует отождествление епископа не только с Евхаристией, но и с Церковью. Идея воплощения Церкви в лице епископа реализуется главным образом в Евхаристии. Богословие, по которому епископ является воплощением его Церкви, приводит Зизиуласа к епископской соборности. Собрание пресвитеров – это первоначальная форма соборности. Тот совет, который Афанасьев считает советом всей поместной церкви, у Зизиуласа является советом при епископе<sup>663</sup>. Для него епископ есть орган кафоличности Церкви. Так, это свойство проявляется на трех уровнях: поместном, историческом (через апостольское преемство выражает историческое продолжение своей поместной церкви во времени) и вселенском (выражает общение на месте посредством соборов и первенства, которое защищает общение

---

<sup>659</sup> Ibid. S. 12–13.

<sup>660</sup> Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας... S. 200–201.

<sup>661</sup> Ζηζιούλας Ι. Ο Συνοδικός θεσμός... S. 15.

<sup>662</sup> Ibid. S. 22.

<sup>663</sup> Smytsnyuk P. Η Συνοδικότητα... S. 73–75.



между церквями). Задача епископа – осуществлять единство Церкви на всех этих уровнях<sup>664</sup>.

Тесную связь соборности Церкви с Евхаристией подчеркивал еще Р. Зом. Он полагал, что собор происходит из евхаристического собрания, отождествляется с ним и составляет иную форму собрания этой же общины, усиленную присутствием соседних епископов, прежде всего, для помощи поместной церкви в избрании и хиротонии нового епископа<sup>665</sup>. Эта идея Зомы находит отражение у Афанасьева. Зизиулас сам ясно не высказывается относительно этой теории, но его позиция близка к ней<sup>666</sup>. Отождествление Церкви и евхаристического собрания приводит его к существенной связи между соборностью и сакраментальной жизнью Церкви. Достижение сакраментального единства Церкви посредством Евхаристии имеет следствием строго епископское устройство соборности Церкви. Согласно Зизиуласу, от этой первоначальной соборности на поместном уровне внутренние и внешние условия приводят к епархиальному соборному устройству и, как следствие этого, к епископским соборам<sup>667</sup>. Для него важным является вопрос о связи между начальной соборностью Церкви и епископскими соборами. Эта изначальная форма соборности открывает соборную природу Церкви в первые века и, конечно, до появления епископских соборов. Если поместное измерение соборности имеет основание в евхаристическом собрании, каково тогда богословское основание епископских соборов? Зизиулас указывает на возникающее напряжение между кафоличностью поместной церкви и необходимостью открытия себя для других церквей. Собор становится неизбежным выходом из дилеммы на уровне выше поместной церкви, чтобы не упразднить ее кафоличности надпоместными

---

<sup>664</sup> *Zizioulas J.* The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church // *Kanon*. 1985. No 7. P. 35.

<sup>665</sup> *Sohm R.* Kirchenrecht. Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen. München und Leipzig, 1923. S. 256, 265, 279–281.

<sup>666</sup> *Φειδάς Β.* Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού. Αθήνα, 2004. S. 7.

<sup>667</sup> *Ibid.* S. 9.

структурами и не игнорировать другие поместные церкви, что негативно сказывается на евхаристической природе кафоличности поместной церкви и кафолическом характере Евхаристии. По его убеждению, рождение собора необходимо рассматривать именно в этих рамках<sup>668</sup>.

В древней Церкви единство между поместными церквями выражалось через ее епископов различными способами: предоставлением служения Евхаристии находящимся с визитом епископам, посланиями и перепиской, выборами и хиротониями епископов. Именно избрание и хиротония епископов существенно повлияли на появление епископской соборности. Этот момент был недостаточно учтен Афанасьевым, ошибка которого в том, что поместная церковь имеет приоритет перед Кафолической Церковью, который приводит ее в состояние полной автономии. Для Зизиуласса поместная и Вселенская Церковь существуют одновременно и являются взаимозависимыми, что демонстрирует момент хиротонии епископа. На эту неразрывную связь между епископской хиротонией и соборным институтом Церкви указывает Фидас, который рассматривает это собрание соседних епископов для избрания епископа вдовствующей кафедры как первоначальную историческую форму выражения соборной системы Церкви, ставшую прототипом для последующих соборов<sup>669</sup>.

Причиной появления института соборов в Церкви, по мнению Зизиуласса, являются не влияния из внешней среды, но само соборное сознание Церкви в момент, когда была окончательно признана значимость епископа как воплощения поместной церкви. Греческий богослов признает только некоторое влияние римских синклитов на процедуры соборов. Соборность находится в природе Церкви, а не является уподоблением римским или иудейским институтам, так как в Церкви преодолеваются все разделения, национальные и социальные, там присутствовавшие<sup>670</sup>. Начало соборности находится в рамках Евхаристии, которая

---

<sup>668</sup> Ζηζιούλας Ι. Ευχαριστίας ἐξemplάριον... S. 157–158.

<sup>669</sup> Φειδάς Β. Η Α' Οικουμενική Σύνοδος. Αθήναι, 1974. S. 11.

<sup>670</sup> Smytsnyuk Ρ. Η Συνοδικότητα... S. 130–132.

является прототипом института соборов. Вся соборная функция Церкви является по своей сути евхаристической. Идея епископского состава собора, на котором епископ принимает участие как предстоятель евхаристической общины, указывает также на глубокую связь между соборностью Церкви и Евхаристией. Если сегодня в православном богословии евхаристическое измерение соборов не представляется очевидным, то тема единства Церкви, безусловно, имеет отношение к евхаристическому общению. Каждое принятое решение относительно единства между церквями отражается на евхаристическом общении между ними<sup>671</sup>. Во всяком случае, несмотря на отсутствие достаточных свидетельств в источниках по вопросу о происхождении соборов, сам этот вопрос не имеет принципиального значения для обоснования соборности Церкви в первые века и выяснения природы церковных соборов.

#### 9.4. Выводы

Согласно позиции Зизиуласа, епископ является источником единства Церкви, и его роль в поместной церкви заключается в осуществлении полной юрисдикционной власти над своей Церковью<sup>672</sup>. Примечательно, что Зизиулас критикует Афанасьева за толкование универсальной экклезиологии у свт. Киприана Карфагенского. С одной стороны, для свт. Киприана Кафолическая Церковь имеет значение поместной церкви. С другой стороны, согласно св. Киприану, каждый епископ является ответственным за поместную церковь только перед Богом<sup>673</sup>. Как отмечает Зизиулас, единственная разница св. Игнатия Антиохийского и свт. Киприана заключается в переносе свт. Киприаном акцента с Евхаристии на лицо епископа по причине появления расколов и ересей. Зизиулас из-за такого изменения усматривает у свт. Киприана впервые

<sup>671</sup> Ibid. S. 140–141.

<sup>672</sup> Ibid. S. 197–198.

<sup>673</sup> Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας... S. 108–109, 125.

«неевхаристический» подход к роли епископа. Это, впрочем, не сказывается на Евхаристии как необходимом условии полноты и единства Церкви. Зизиулас также не отрицает, что идея единства епископов, сформировавшаяся на Карфагенских соборах эпохи свт. Киприана, соответствует римской идее об имперском единстве<sup>674</sup>.

Таким образом, Зизиулас, несмотря на свою приверженность церковному устройству, каковым оно было в первые три века в описании св. Игнатия Антиохийского, уделяет большое внимание месту и роли епископа в поместной церкви. В этом вопросе он, по сути, следует за свт. Киприаном, принимая и поддерживая перемещение центра поместной церкви от Евхаристии к епископу. В рамках евхаристической экклезиологии такое представление об основополагающей роли епископа в жизни поместной церкви, безусловно, является существенным ее дополнением и критическим восполнением ее слабых сторон. Однако доминирующее положение епископа в представлении Зизиуласса также нуждается в критическом анализе и корректировке. Определенная им роль епископа приводит к отождествлению его и поместной церкви, остальные члены поместной церкви остаются безучастными и совершенно пассивными, исполняющими роль, обозначенную литургическим возгласом «аминь». Чем же заняты все остальные, наблюдая за господствующим положением своего предстоятеля? Как отмечает Людовикос, признание Зизиулассом епископа источником единства Церкви для некоторых стало равнозначным тому, чтобы оставить в силе чрезмерное усиление правовой и институциональной его роли как почти единственного условия церковного единства. Акцент, который он делает на структурном, правовом и институциональном приоритете епископа, оставляет в стороне место для социальной жизни Церкви, как будто не было никакой необходимости в каком-либо другом церковном служении или звании. Если епископ не помещает себя на Кресте, выражая и раздавая все служения и звания,

---

<sup>674</sup> *Smytsnyuk P. Η Συνοδικότητα... S. 65.*

тогда, даже если на психологическом или натуралистическом уровне он символизирует единство, церковность, которую он представляет, будет отсутствующей<sup>675</sup>. О господствующем положении институциональной эkkлeзиoлoγии в богословии Зизиуласа, в которой переоценивается «христологическая» сторона Церкви, тогда как недооценивается «пневматологическая», упоминает и Бафреллос. Епископ и его служение в Церкви действительно занимают центральное место, однако различные служения и дары Святого Духа и их роль в жизни древней Церкви никак не рассматриваются Зизиуласом<sup>676</sup>.

Историческое основание эkkлeзиoлoγии Зизиуласа содержится в утверждении, что в первые три века христианства повсеместно поддерживалось начало единства каждой церкви в едином евхаристическом собрании, совершаемом одним епископом<sup>677</sup>. В результате этого Евхаристия и Церковь отождествляются. В 2001 году в новом англоязычном издании своей диссертации Зизиулас в заключении уточняет, что следствием кафоличности Церкви является то, что каждая поместная церковь находится в общении со всеми другими поместными общинами, преодолевая тем самым слишком упрощенное представление о том, что Евхаристия созидает Церковь<sup>678</sup>. Многие исследователи задают справедливый вопрос о том, не является ли Церковь чем-то большим, чем Евхаристия, которой она вовсе не исчерпывается. Утверждаемое Зизиуласом единство Евхаристии во всех поместных церквях не имеет твердых оснований в исторической науке<sup>679</sup>. Эндрю Лаут оставляет открытым вопрос о том, насколько

---

<sup>675</sup> Λουδοβίκος Ν. Χριστιανική ζωή και θεσμική Εκκλησία... S. 195–197.

<sup>676</sup> Μπαθρέλλος Δ. Εκκλησία, Ευχαριστία, Επίσκοπος... S. 217–218.

<sup>677</sup> Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας... S. 84.

<sup>678</sup> Zizioulas J. Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2001. P. 259.

<sup>679</sup> Μπαθρέλλος Δ. Εκκλησία, Ευχαριστία, Επίσκοπος... S. 221–222; Smytsnyuk P. Η Συνοδικότητα... S. 56–58.

соответствует действительности описание церковного устройства всей Церкви в послеапостольское время в сочинениях св. Игнатия<sup>680</sup>.

Вслед за Хомяковым, Флоровским, Афанасьевым Зизиулас утверждает, что кафоличность есть не столько вселенскость и универсальность, сколько полнота веры, истины и благодати всей Вселенской Церкви и каждой поместной церкви. В первые три века она не имела ни географического, ни количественного значения, но означала полноту Церкви в отношении, прежде всего, к поместной церкви. По замечанию Смытснюка, это категоричное утверждение Зизиуласа в работе 1965 г. меняется в статье 2005 г. «*Primato petrino*», где он говорит, что термин подразумевал поместную церковь, однако первые святоотеческие источники по-разному понимали это выражение, обозначая либо поместную, либо Вселенскую Церковь<sup>681</sup>. Взаимосвязь поместной и Вселенской Церкви в богословии Зизиуласа представляет определенные сложности. Если на поместном уровне он подчеркивает понятие епископии, общее понятие по отношению к частному, каковым является приход, то на вселенском уровне выделяет поместную церковь как епископию, но не Вселенскую Церковь. В первом случае епископия действительно имеет нечто «большее», чем приход, но во втором случае имеет ли нечто «большее» Вселенская Церковь в сравнении с поместной? – задается вопросом Бафреллос. Конечно, поместная церковь в определенном смысле не может быть частью вселенской, однако в другом значении является ли она и должна ли быть «частью» Вселенской Церкви? Не подразумевается ли, что поместная церковь есть одновременно все и, в некотором смысле, также «часть» целого? Эти вопросы, безусловно, требуют дальнейшего обсуждения<sup>682</sup>.

Соборность Церкви в богословии Зизиуласа образует тесную взаимосвязь с первенством, которое следует из события хиротонии епископа. Особенно это

---

<sup>680</sup> *Louth A.* Review of *J. Zizioulas. Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries* // *Ecumenical Review*. 2004. No 56. P. 147.

<sup>681</sup> *Smytssnyuk P.* Η Συνοδικότητα... S. 59–60.

<sup>682</sup> *Μπαθρέλλος Δ.* Εκκλησία, Ευχαριστία, Επίσκοπος... S. 225.

очевидно из функционирования митрополичьей системы или на уровне автокефальных Церквей, что находит свое историческое и богословское обоснование. Действительно, нет собора без первого, но и первый не может действовать без собора. Соборность как основание первенства, как и их взаимозависимость, ранее подчеркивалась Афанасьевым и другими богословами. Однако применение первенства на уровне вселенской соборности или вселенского примата имеет трудности для своего обоснования и не находит соответствующих предпосылок как в богословии, так и в истории Церкви<sup>683</sup>. Вопрос о природе первенства в Церкви в современном богословии остается неразрешенным и наиболее сложным для функционирования Православной Церкви на вселенском уровне. По мнению Зизиуласса, несмотря на отсутствие в Православии института вселенского первенства, православное богословие на основании 34 правила Апостолов может сделать соответствующие выводы относительно первенства на вселенском уровне<sup>684</sup>. Соборность Церкви, таким образом, становится основанием для осуществления вселенского первенства в Церкви при определенных условиях, при этом сохраняя уважение к кафоличности поместной церкви и к возможности выявления единства Церкви в мире. Это подразумевает то, что первенство осуществляется среди поместных церквей в рамках соборности и посредством их общения. Конечно, речь не идет о первенстве как функции, имеющей вселенскую юрисдикцию, но как ответственном служении каноническому порядку между церквями. Если первенство чести признается всеми церквями, то содержание этого первенства является предметом обсуждения.

Учение о соборе, как чуждом к сути и структуре Церкви или, напротив, тождественном ей, никак не может привести к правильным выводам. Причиной этому является то, что динамические элементы, которые были внутри и снаружи Церкви и существенно повлияли на его рождение, или игнорировались, или

<sup>683</sup> Smytsnyuk P. Η Συνοδικότητα... S. 200.

<sup>684</sup> Ibid.. S. 210.

недооценивались. Только принимая во внимание все связанные с этой темой вопросы, нуждающиеся в анализе, можно охватить «собор» во всей полноте. В конечном счете, вопрос о первых соборах является, прежде всего, вопросом об их предпосылках, эkkлезиологических и церковных. Кроме того, значение имеют и общецерковные соборные рамки, которые образовали соборный институт сам по себе<sup>685</sup>. Исследование института церковных соборов обязано учитывать важнейшие предпосылки эkkлезиологического и институционального характера, которые привели к его рождению в Церкви. Сами эти предпосылки уже на соборах вышли из теоретических рамок и стали церковным актом, выражающим природу и сущность Церкви. Таким основанием для появления института соборов является связь поместной церкви с «Божией Церковью», христоцентрическое понимание единства Церкви, выражение этого единства в лице епископа, а также региональное соединение поместных церквей в церковные общности.

Как отмечает Людовикос, кроме евхаристической эkkлезиологии, длительное «вавилонское пленение» православной эkkлезиологии, чередуясь между римокатолической системой институтов и протестантским институциональным релятивизмом, затрудняет всякую отличительную православную конфессиональную эkkлезиологию и даже каждое слово об эkkлезиологии древней Церкви<sup>686</sup>. Именно этот вызов принял на себя Зизиулас, развивая идеи евхаристической эkkлезиологии. Важнейшим следствием его исследования вопроса об устройстве Церкви в первые три века является фундаментальное значение единства Церкви и ее кафоличности, выявляемые в Евхаристии и епископе. Как и другие представители этого направления, он подчеркивает кафоличность каждой поместной церкви, возглавляемой епископом, не отрицая единства всех поместных церквей в единой Кафолической Церкви Божией, понимаемой как общение. Это евхаристическое и сакраментальное единство всех поместных церквей выражается через единый епископат, который

<sup>685</sup> Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων... S. 14.

<sup>686</sup> Λουδοβίκος Ν. Χριστιανική ζωή και θεσμική Εκκλησία... S. 195.



на соборах подтверждает и восстанавливается это существующее общение и единство поместных церквей.

С учением о кафоличности Зизиулас тесным образом связывает с институтом церковных соборов. Соборность Церкви как проявление ее природы, заключенная только в сакраментальном, евхаристическом устройстве и общении Церкви, вызывает вопросы и необходимость в дальнейшем исследовании. В этом вопросе Зизиулас, следуя общей линии евхаристической экклезиологии, пытается избежать крайностей воззрений Афанасьева. Как и Зом, Афанасьев отождествляет евхаристическое собрание и Церковь Божию, а также вводит противопоставление между благодатью и правом, что приводит его к крайнему утверждению, по которому «там, где Евхаристия, там и Церковь». Такая богословская позиция, близкая к протестантским воззрениям, отвергает всякое понятие канонического единства Церкви. Однако критика идей Афанасьева приводит Зизиуласса в противоположную крайность. Полагая, что множество Евхаристий, по сути, составляют одну Евхаристию, он заключает, что и многие епископы составляют «единый епископат», что приводит к общему признанию теории о «коллегиальности». Отличие Зизиуласса относительно этой католической теории обнаруживается в том, что поместные церкви и их епископы, взаимозаменяемые в совокупном единстве, составляют часть коллегиального органа, а также, что епископ Рима как преемник Петра, главы апостолов, является главой собрания епископов<sup>687</sup>. Для Зизиуласса епископы в своей совокупности являются преемниками коллегии двенадцати апостолов, включая и апостола Петра, и призваны совместно в управление Церкви. Таким образом, Зизиулас признает существование первоначального права в институциональных органах Церкви, которыми являются коллегия апостолов и ее преемник – коллегия епископов. Это положение рождает определенные трудности для разрешения вопроса об институте собора в рамках православной экклезиологии.

---

<sup>687</sup> Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας... S. 201; Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων... S. 11.

## ГЛАВА 10. Историко-каноническое исследование соборного института Церкви в православном богословии XX века

На рубеже XIX–XX вв. заканчивается период господства романтической эkkлезиологии как на Западе, так и на Востоке<sup>688</sup>. На смену эпохе Романтизма приходит новая эра с новыми подходами к учению о Церкви и ее историческим структурам. Особенностью этого нового направления в богословии становится критический подход, основанный на исторических свидетельствах. Однако наряду с популярной в XX в. критической эkkлезиологией на изучение феномена Церкви в эпоху исторической критики продолжала оказывать свое влияние и романтическая эkkлезиология. В XIX столетии в западном богословии возникает особый интерес к теме соборной системы Церкви ввиду появления в протестантском богословии научной критики идеи развития внешнего церковного устройства в раннехристианский период. Историческая критика в данном направлении выявила проблему исторического происхождения и развития института церковных соборов в древней Церкви. Исследования представителей католического и протестантского богословия способствовали появлению подобных научных работ в отечественном богословии.

В православном богословии в XX в. на смену незначительным работам в этой области приходит так называемая евхаристическая эkkлезиология в ее различных проявлениях. Помимо интереса к Евхаристии и первоначальному устройству Церкви она обнаруживает тот же интерес к соборной структуре Церкви и ее развитию. Некоторые важнейшие ее идеи заметно повлияли на развитие эkkлезиологического обоснования института соборов в рамках православного богословия.

---

<sup>688</sup> Данная глава основана на публикации статьи: Кулага В., *свящ.* Проблема происхождения института церковных соборов и его эkkлезиологические предпосылки // Церковь и время. 2021. № 3 (96). С. 41–67.

Ввиду исторической критики внешних структур Церкви в экклезиологии рассматривается вопрос о происхождении ее соборного института. Сам факт достаточно позднего появления института соборов, относящегося только к середине II в., представляет трудность для исследования структур ранней Церкви. Попытки преодоления этой проблемы привели к двум основным подходам, которые нашли отражение в трудах католических и протестантских историков и богословов.

В рамках данной проблематики особый интерес представляет предположение Р. Зома, по которому возникновение соборного института Церкви было обусловлено самим церковным устройством. Для него источником собора в Церкви является община верующих, которая образует церковное собрание, возглавляемое епископом. В результате исторического развития церковного устройства это собрание поместной церкви формирует институт соборов на уровне Вселенской Церкви. Церковный собор отождествляется с общиной верующих, отличаясь только по форме ввиду присутствия на нем соседних епископов. Это участие других епископов было необходимым для общины прежде всего в случае избрания и рукоположения нового епископа. Таким образом, церковный акт рукоположения нового епископа послужил причиной появления соборного института Церкви.

В православном богословии XX в. данная проблема изучалась исключительно с позиций евхаристической экклезиологии. В данном контексте исследуется вопрос о происхождении соборного института Церкви и излагается критический анализ позиции евхаристической экклезиологии в отношении богословских предпосылок для появления церковных соборов в жизни Церкви. По нашему мнению, теория Зома существенно повлияла на развитие евхаристической экклезиологии в этом направлении. Более того, данные идеи евхаристической экклезиологии вызвали определенные затруднения в понимании церковного устройства в православном богословии. Однако ее положительное влияние отразилось не только на обосновании верного понимания исторического

начала и развития соборного института, но также и на экклезиологических предпосылках для его возникновения в рамках церковного устройства и выражения соборной природы Церкви с момента ее рождения. В этом смысле данные исторические и богословские предпосылки возникновения соборного института Церкви позволяют прояснить его природу и способствуют преодолению как теории о его внешнем заимствовании, так и отождествления его с первоначальными структурами Церкви.

### **10.1. Проблема возникновения института соборов в западном богословии**

Проблема возникновения института церковных соборов впервые рассматривалась на Западе. К этой теме западное богословие обращается после Великого раскола 1054 г. Наиболее актуальной данная тема становится в контексте протестантской Реформации в XVI в. Наличие этих конфессиональных установок существенно затрудняет изучение институциональных форм церковного устройства, выражающих соборное сознание Церкви. Более того, ограниченные свидетельства той эпохи оставляют широкое поприще для различных подходов в исследовании вопросов церковного устройства ранней Церкви, особенно о соотношении апостольского преемства с каждой поместной церковью и связи ее соборного устройства с административной организацией Церкви.

Особый интерес к теме возникает в связи с критическим подходом к устройству Церкви и ее историческому развитию. Если первые церковные соборы относятся лишь к середине II в., то возникает вопрос о самой сути соборного института Церкви и причинах, вызвавших его появление в церковной жизни. В этом контексте необходимо учитывать существующие предпосылки для его реализации и тот прототип, который был положен в его основу. Эти вопросы неминуемо возникают в связи с исторической критикой в исследовании данного вопроса.

В XIX в. была сформулирована позиция представителей католической традиции, которая рассматривала Апостольский собор как прототип всех церковных соборов<sup>689</sup>. Этот собор апостолов во главе с Петром находит свое продолжение в соборе епископов как преемников апостолов. На основании этого утверждения развивается учение о коллегиальности. Согласно ему, епископы составляют собрание, возглавляемое епископом Рима как преемником апостола Петра. Будучи преемником Апостольского собора, собрание епископов изначально составляет единый епископат для руководства в Церкви. Таким образом, прототип и начало соборного института находятся в основании устройства Церкви, хотя его появление во II в. происходит только на поместном уровне. По одной из версий, эти первые попытки соборной деятельности в Церкви были спонтанными, вызванными чувством солидарности между епископами ввиду необходимости общего противостояния возникающим проблемам в церковной жизни. Это общее осознание единства подталкивало епископов к общим решениям<sup>690</sup>.

Католический подход к институту церковных соборов был переосмыслен в протестантском богословии при помощи критического метода и исторического анализа. Согласно протестантской критике, начало соборного института Церкви заложено во внешних условиях жизни древней Церкви. Таким внешним фактором для возникновения института соборов могли быть языческие собрания «κοινά» в

---

<sup>689</sup> См.: *Hefele C. J. Histoire des Conciles d'après les Documents Originaux. T. I (1). Paris, 1807. P. 125–151; Kretschmar G. Die Konzile der Alten Kirche / Margull H. J. Die ökumenischen Konzile der Christenheit. Stuttgart, 1961. S. 13–74; Jedin H. Kleine Konziliengeschichte. Freiburg 19602. S. 11; Gaechter P. Geschichtliches zum Apostelkonzil // Zeitschrift für katholische Theologie. 1963. Vol. 85. S. 345. Этот подход отвергают некоторые исследователи, такие как J. Dauvillier (См. *Dauvillier J. Les Temps apostoliques. II. Paris, 1970. P. 246*), К. Stürmer и J. A. Fischer. J. Hergenröther высказал мнение о происхождении церковных соборов в собрании пресвитеров в Милите в присутствии апостола Павла (Деян. 20:17), однако К. Lübeck справедливо отвергает эту теорию как необоснованную и исторически неподтверждаемую.*

<sup>690</sup> См.: *De Vries W. Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1963. Vol. 111. S. 263–277; Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten // Una Sancta. 1964. Vol. 19. S. 299–304.*

Малой Азии с культом императора<sup>691</sup>. Говоря об этом внешнем влиянии на появление в Церкви института соборов, обычно ссылаются на доводы о тождественности самого наименования, внутренней схожести двух институтов и общем месте их происхождения в регионе Малой Азии. Этой же точки зрения придерживается Гарнак, но с той разницей, что, по его мнению, в учреждении соборов помимо внешних факторов и прототипов необходимо учитывать и сложившиеся церковные условия, способствовавшие появлению института соборов<sup>692</sup>. Придерживаясь мнения Гарнака и Любека, П. Батиффоль высказал еще большие сомнения в отношении этой теории<sup>693</sup>. Не согласились с этим подходом к церковным соборам Шварц и Гротц<sup>694</sup>. Ряд исследователей рассматривают церковные соборы по аналогии с римским синклитом<sup>695</sup>.

Обе теории были отвергнуты Зомом, который предложил искать начало соборов в самой сущности и устройстве Церкви, усматривая его в собрании общины верующих. Для него собор является проекцией на уровне вселенской Церкви первоначального собрания общины, а позже и общины во главе с епископом, которая есть Церковь Христова. Каждое ее собрание является вселенским собором, потому на более широком уровне оно выражается через

---

<sup>691</sup> См.: *Hatch E.* Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum. Giessen, 1883. S. 172; *Monceaux P.* De Communi Asiae provinciae. Paris, 1885. P. 117; *Lübeck K.* Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4 Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rechts- und Verfassungsgeschichte der Kirche. Münster, 1901. S. 32–45.

<sup>692</sup> См. *Harnack A.* Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus. Leipzig, 1910. S. 114–116.

<sup>693</sup> См. *Batiffol P.* La paix constantienne et le catholicisme. Paris, 1914. P. 82.

<sup>694</sup> См.: *Schwartz K.* Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche. Leipzig, 1898. S. 62; *Grotz H.* Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325). Rome, 1964. S. 126–133.

<sup>695</sup> См.: *Mommsen T.* Abriß des Römischen Staatsrechtes. Leipzig, 1893. S. 306–309; *Gelzer H.* Ausgewählte kleinere Schriften. Leipzig, 1907. S. 142–155; *Schwartz E.* Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung. 1921. Vol. 11. S. 208–253; Среди католических авторов данной теории придерживаются Ф. Дворник и П. Батиффоль. См. *Dvornik F.* Emperors, Popes and Councils // *Dumbarton Oaks papers.* 1951. Vol. 6. P. 1–23; *Batiffol P.* Le règlement des premiers conciles africains // *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne.* 1913. Vol. 3. P. 6–19. К этой идее иногда обращаются и православные богословы. См. *Пашков Д., свящ.* Сенат и синод в позднеримской империи // Богословские труды. 2012. Вып. 43–44. С. 471–480.

собор, который становится другой формой собрания общины, усиленной присутствием епископов соседних церквей<sup>696</sup>. Это присутствие епископов из других церквей является следствием необходимой помощи данной поместной церкви со стороны других церквей. В этом смысле собор есть та помощь, которая предоставляется поместной церкви. Одной из важнейшей причин для такой помощи является избрание и рукоположение нового епископа поместной церкви<sup>697</sup>. В этом смысле Поместные соборы II в. рассматриваются Зомом как собрания поместных церквей, занимавшиеся ересями и отлучением еретиков. Событие Апостольского собора он относит не к соборному институту, а к обыкновенным церковным собраниям<sup>698</sup>. Таким образом, он усматривает начало соборного института в самой жизни Церкви. Однако точно подмеченные исторические обстоятельства рождения и функционирования института соборов рассматриваются им в общем контексте протестантского противопоставления «духа» и «иерархии» (*Amt und Geist*)<sup>699</sup>. В XIX в. в библейской науке господствовала дилемма между «харизматичным» и «иерархичным» характером первоначальной христианской общины, которая по аналогии в экклезиологии проявляется в дилемме понимания Церкви как «общения» или как «учреждения», христологического или пневматологического аспектов Церкви. В целом эта проблема связана с пониманием иерархического устройства Церкви и протестантским отрицанием Священства как церковного служения в отрыве от церковного дара, харизмы<sup>700</sup>.

---

<sup>696</sup> *Sohm R. Kirchenrecht. Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen. München und Leipzig, 1923. S. 258–281.*

<sup>697</sup> *Ibid. S. 292. См. Апостольские Постановления. VIII, 4–5.*

<sup>698</sup> *Покровский А. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1914. С. 89–90.*

<sup>699</sup> *Ζηζιούλας Ι. Ο Συνοδικός θεσμός... S. 7.*

<sup>700</sup> *См. Φειδάς Β. Χάρισμα και Ιερωσύνη υπό μια εκκλησιολογική προοπτική // Θεολογία. 2017. Т. 88 (3). S. 43–72.*

## 10.2. Вопрос о происхождении института церковных соборов в русском академическом богословии

Вопрос о происхождении церковных соборов в отечественном богословии рассматривался в конце XIX – начале XX вв. Ряд исследований затрагивал данную тему в контексте протестантского подхода и теорий, которые оказали существенное влияние на ее развитие. Учение о соборности Церкви у Хомякова обошло стороной проблему соборного института в организации и жизни Церкви. В целом проблема происхождения и начал института собора в русском богословии не затрагивалась, но весь интерес был обращен к вопросу об участии клира и мирян в соборной деятельности в связи с обсуждением соборной тематики накануне Поместного собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг.

Проблематика института церковного собора рассматривалась в контексте протестантской критики по отношению к устройству и жизни древней Церкви. Так, по выражению А. Покровского, вся проблема неучастия клира и мирян в соборной деятельности происходит из-за падения идеального строя жизни в христианской общине с половины II в. благодаря вырождению харизматических служений, повлекшему за собой «стремление к искусственному возвышению степеней постоянной иерархии, т.е. к кастовому обособлению клира от народа»<sup>701</sup>.

Школьное богословие той эпохи неизменно отмечало, что безусловным началом и прототипом церковных соборов является Апостольский собор, как это обозначено в католической богословской традиции. В рамках этого направления вопрос об участии клира и мирян на соборах рассматривался как неправомерный. Примеры из церковной истории могли обосновать их участие только с правом совещательного голоса. Таким образом, в данном вопросе русские богословы

---

<sup>701</sup> *Покровский А.* Заметка по поводу реферата протоиерея Н. Добронравова об участии клира и мирян в древних соборах / Перед церковным собором. М., 1906. С. 101–102.



придерживались либо католических, либо протестантских тенденций, исходя из совершенных ими заимствований в западной богословской науке.

Началом активизации поиска соборного начала и исследования соборного института Церкви стал доклад Святейшего Синода в 1905 г. «О преобразовании управления Российской Церковью на соборном начале». Соответствующие данной проблематике исследования были опубликованы в сборнике «Перед церковным собором» (1906), где авторы освещают поднятые вопросы относительно соборного института Церкви. Как отмечает Покровский, по вопросу церковных соборов в первые три века, однако, обнаружилось множество различных и противоречивых мнений, далеких от исторической правды, как это было в дебатах об Апостольском соборе. Основная причина этого заключается в недостаточной научной разработке «начальной истории соборов»<sup>702</sup>.

Вопрос о началах соборного устройства Церкви ранее рассматривал А. Лебедев. Говоря о развитии церковного устройства в первые века христианства, он подчеркивал возвышение в ту эпоху епископских кафедр важнейших городов, а само это возвышение объяснял деятельностью Поместных соборов II и III вв. С этим он связывал вопрос об историческом начале деятельности соборного института<sup>703</sup>. По его убеждению, невозможно говорить о появлении митрополичьего института в апостольские и послеапостольские времена. Действительно, в то время для всей Церкви действовал авторитет апостолов и их учеников, потому вовсе не было необходимости в утверждении особого авторитета епископов важнейших городов империи. Таким образом, Лебедев отметил, что митрополичий институт «возникает не раньше появления соборной системы управления Церкви». В этом смысле церковные соборы подчеркивали

---

<sup>702</sup> Покровский А. Соборы древней Церкви... С. XVII–XVIII.

<sup>703</sup> Лебедев А. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. С. 159.

авторитет председательствовавших на них епископов, поэтому нельзя искать таких епископов ранее появления соборного института<sup>704</sup>.

Для Лебедева соборы в II и III вв. представляли собой высшую форму церковного управления. В тесной связи с ними происходило становление института «митрополитов», епископов первенствующих кафедр. Обе эти формы получили параллельное развитие, обуславливая друг друга, поэтому собор становится «органом института митрополитов, его коррелятом»<sup>705</sup>. Исследователь подчеркнул, что соборы не всегда были в Церкви, а получили свое историческое развитие начиная с конца II в., в чем обнаруживается его согласие с современной ему исторической критикой строя ранней Церкви. По его мнению, возникновению соборов могли способствовать практические потребности церковной жизни. Лебедев, как и Зом, обратил внимание на акт рукоположения нового епископа. Несомненно, что на таких встречах епископы могли обсуждать и другие вопросы церковной жизни<sup>706</sup>. Вместе с Гарнаком он отверг теорию Любека о заимствовании языческого религиозного культа «κοινά» на Востоке для учреждения церковных соборов. Ранние соборы Лебедев отнес к важнейшим органам церковного управления того времени. Участие епископов на них было равноправно, сопровождалось свободой выражения своего мнения и соборным рассуждением, чему предавалось огромное значение<sup>707</sup>.

К данной теме обращается П. Гидулянов, который в отношении устройства ранней Церкви заимствует взгляды Гарнака на церковную власть и учение Зома о церковной рецепции. Теория Зома предполагает решение и утверждение большими общинами дел более слабых общин. На этом основывается переход от иерархии общин к правовой иерархии, а после образования единоличного епископата обязанности большой общины возложили на ее епископа. Отсюда

---

<sup>704</sup> Там же. С. 163.

<sup>705</sup> Там же. С. 174.

<sup>706</sup> Там же. С. 175.

<sup>707</sup> Там же. С. 180–181.

происходит и его забота об общинах более широкого церковного округа. По его выражению, «христианские соборы находятся в тесной связи с развитием епископской должности и изменением устройства христианской жизни<sup>708</sup>. Параллельно с формированием епископской должности и изменением устройства христианской общины развивается институт соборов. Чрезвычайный собор, как древнейшая и простейшая форма соборов, находится в тесной связи с развитием епископской власти, главным образом, с учением об апостольском преемстве епископов. Избрание епископа собором епископов явилось практическим выводом из этого учения<sup>709</sup>. Ввиду необходимости совместного решения возникающих вопросов и развития учения об апостольском преемстве епископов возникли первые церковные соборы<sup>710</sup>. Говоря о необходимости решения затруднительных случаев через соборное рассуждение, Гидулянов соглашается с Гефеле, который признает несомненным происхождение соборов от Апостольского собора<sup>711</sup>. В то же время он не разделяет мнения о заимствовании соборного института от языческих собраний «κοινά», имеющих только внешнее сходство с церковными соборами. По его убеждению, становлению института соборов в Церкви способствовали развитие учения об апостольском преемстве и необходимость в совещаниях епископов для установления единообразия в церковной дисциплине и догме, а также для облегчения рецепции по этим вопросам<sup>712</sup>. На практике соборы возвысили наибольшие общины и их епископа, что привело к подчинению малых общин. В этом Гидулянов соглашается с Зомом, согласно которому рецепция соборных решений привела к иерархии общин, а соборы способствовали созданию правовой иерархии епископов<sup>713</sup>.

---

<sup>708</sup> Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905. С. 117.

<sup>709</sup> Там же. С. 133.

<sup>710</sup> Там же. С. 145.

<sup>711</sup> Там же. С. 146.

<sup>712</sup> Там же. С. 148.

<sup>713</sup> Там же. С. 175.

Значительное исследование в области церковных соборов представил Покровский, который отмечал, что в своей работе он отталкивался главным образом от западных историков Гефеле, Зома и Гарнака. По его словам, Апостольский собор есть «источник всех последующих соборов» и «идеальный образец и высокоавторитетная норма собора»<sup>714</sup>. В Апостольском соборе он усматривал прототип. Соединяя в одну концепцию противоположные теории, исходя из примирительного к ним подхода Н. Глубоковского и Н. Аксакова, Покровский сделал два отрицательных вывода и один положительный. Так, отрицательный вывод заключается в том, что нельзя абсолютно отрывать Апостольский собор от последующих соборов, допуская понимание апостольской эпохи как примитивной и неразвитой, или, наоборот, совершенно исключительной и неповторимой. Кроме того, нельзя совершенно отождествлять Апостольский собор с последующими соборами, рассматривая соборный институт в историческом развитии и учитывая значительный перерыв до его возобновления с середины II в. В этом смысле нельзя признать наличие между ними непосредственной историко-генетической связи. Положительный вывод заключается в том, что Апостольский собор получил для последующих соборов «значение руководственно-авторитетной нормы, идейного, типологического образца»<sup>715</sup>. Таким образом, между ними существует не внешне-историческая, а внутренне-идейная связь, которая выяснилась только в процессе завершения развития церковного строя и сформировалась к середине III в. Согласно Покровскому, до середины III в. «традиция Апостольского собора была окончательно усвоена древней Церковью и принята в качестве исторического образца и идеальной нормы собора»<sup>716</sup>. Кроме того, вслед за протестантскими исследователями он также ставит вопрос о рецепции Апостольского собора в древнейших письменных памятниках, в которых существует попытка опираться

---

<sup>714</sup> Покровский А. Соборы древней Церкви... С. 8.

<sup>715</sup> Там же. С. 12–15.

<sup>716</sup> Там же. С. 21.

на апостольский авторитет. В данном контексте невольно возникает вопрос о самой необходимости такой рецепции для событий в жизни Церкви апостольских времен и свидетельства о вере самих святых апостолов, изложенных в книге Деяний.

По заключению Покровского, Апостольский собор в Иерусалиме «не имел ни прямой историко-генетической связи, ни косвенного, идейного влияния на церковные соборы конца II в., которые возникли и сложились под иными влияниями и сами дали начало новой церковно-соборной традиции». Однако с середины III в. на эту «модифицированную соборную традицию оказала сильное влияние и более ранняя традиция первого, Апостольского собора, ставшая могучим фактором соборной деятельности Церкви»<sup>717</sup>. Таким образом, продолжая развивать протестантский подход к рождению соборного института, Покровский пытается сохранить и католическую богословскую традицию понимания Апостольского собора как источника и прототипа более поздних епископских соборов. По сути, этот синтез ничего не объясняет и не дает ответа на поставленные исторической критикой вопросы, ответы на которые будут обусловлены различием в конфессиональном подходе западного богословия к данной проблеме. В связи с этим Покровский рассматривает вопрос о характере собора, считая его собором только Иерусалимской церкви, епархиальным, или же провинциальным. Первого мнения придерживались главным образом протестантские богословы, архиепископ Сергей (Страгородский) и И. Бердников, тогда как ко второму мнению склонялось большинство католических и православных богословов. Покровский полагает, что обе позиции являются крайними по отношению к природе Апостольского собора. Более удачной ему представляется компромиссная версия Глубоковского, согласно которой собор хотя и имел местный характер, однако получил более широкую церковную обязательность. На его местный характер указывал лишь состав собора, в котором

---

<sup>717</sup> Там же. С. 24.

принимали участие в основном члены Иерусалимской церкви вместе с представителями Антиохийской церкви. Однако сам Покровский здесь верно отмечает, что нельзя говорить о принадлежности апостолов исключительно к одной поместной церкви, поскольку их проповедь и авторитет распространяются на всю Церковь. Присутствие членов самой Иерусалимской общины представляется ему совершенно естественным, так как, по его мнению, на всех последующих церковных соборах всегда присутствовали члены тех общин, где созывался сам собор. Важность же самого Апостольского собора происходит от принятых им значимых для жизни Церкви решений<sup>718</sup>.

Покровский отвергает теорию Зома по той причине, что он переносит сам собор из Иерусалима в Антиохию, поскольку, по его теории, собор есть вид помощи, оказываемой меньшей церкви со стороны большей<sup>719</sup>. Длительное отсутствие соборной деятельности в Церкви, которая возобновилась в середине II в., для Покровского является понятным и логичным как с точки зрения общей эволюции церковного строя, так и с позиции развития самого соборного института, поскольку прежние примитивные формы атрофировались и исчезали, а новые не сразу сложились и окрепли. Он также отмечает, что для большинства исследователей история церковных соборов начинается в середине II в., а не на Апостольском соборе. Причиной тому обычно указывают чрезвычайный характер Апостольского собора, его состав с руководящей ролью самих апостолов, отсутствие историко-генетической связи с последующими соборами<sup>720</sup>. Это расхождение двух школ относительно начала соборного института Покровский пытается примирить. По его мысли, Апостольский собор является «выразительным заглавием всей истории соборов», будучи идейным ее началом,

---

<sup>718</sup> Там же. С. 52–54.

<sup>719</sup> *Sohm R. Kirchenrecht...* S. 293.

<sup>720</sup> *Покровский А. Соборы древней Церкви...* С. 97–99.

тогда как первые соборы являются фактическим ее началом «сплошного текста самой этой истории»<sup>721</sup>.

### **10.3. Вопрос о происхождении церковных соборов в евхаристической экклезиологии**

В XX в. тема происхождения церковных соборов рассматривается в рамках евхаристической экклезиологии. В своем подходе к соборной деятельности Церкви прот. Николай Афанасьев исходит из Евхаристии как центра соборности Церкви, «единой в Духе общины», вокруг которой собирается Церковь, поэтому для него важнейшим фактором экклезиологии является опыт ранней Церкви.

Следуя влиянию Зомы, Афанасьев утверждает, что природа церковных соборов и их происхождение зависят исключительно от евхаристической структуры и общения Церкви. Полагая начальной формой соборов евхаристическое собрание, он считает Апостольский собор прототипом соборного института Церкви. Как собрание поместной церкви в Иерусалиме, Апостольский собор занимался вопросами кафолического характера, и его авторитет распространялся на другие поместные церкви. Будучи первым собором в истории Церкви, он имел историко-генетическое значение для других соборов<sup>722</sup>. Однако, как исключительное событие, этот собор для Афанасьева имеет только типологическое значение, а его историко-генетическое значение относительно всех последующих соборов им оспаривается. Поскольку этот собор неповторим, история церковных соборов должна начинаться позднее<sup>723</sup>.

На основании исследования истории церковных соборов древней Церкви Афанасьев утверждает, что епископские соборы появились только в III в., а

---

<sup>721</sup> Там же. С. 100.

<sup>722</sup> Афанасьев Н., *протопресв.* Церковные соборы и их происхождение. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. С. 40.

<sup>723</sup> Там же. С. 22.

Поместные соборы II в. он относит к переходной форме, включающей в себя собрание поместной церкви в присутствии соседних епископов. По его мнению, епископские соборы III в. являются следствием проникновения права в устройство и жизнь Церкви. Эти соборы им характеризуются как «коллегиальный папизм», на основании которого в дальнейшем было осуществлено внедрение папской монархии в жизнь Церкви. Исходя из рассматриваемой эволюции церковного собора в первые века, Афанасьев делает вывод о превращении собора в церковный институт, благодаря которому вместо голоса Церкви остался голос ее высшего органа. Это изменение свидетельствует о проникновении правового подхода в устройство Церкви<sup>724</sup>. Данное понимание следует из протестантской оппозиции права и благодати, выраженной в работах Зома. По этой причине в этих изменениях Афанасьев отмечает прежде всего утрату кафолического измерения поместной церкви и ее рецепции<sup>725</sup>. В процессе исторического развития института собора были утеряны его базовые элементы: собрание и церковная рецепция<sup>726</sup>. В то же время происходит усиление роли епископа как внешнего признака кафолической природы Церкви, необходимой для сохранения единства евхаристического собрания, его полноты и целостности<sup>727</sup>. Это отождествление общины и епископа дает основание рассматривать рукоположение епископа как кафолический акт, который нуждается в церковной рецепции. Как следствие, церковный акт рукоположения предполагает участие соседних епископов и необходимость принятия его другими общинами<sup>728</sup>.

По утверждению Афанасьева, развитие церковного собора в истории древней Церкви проходит в несколько стадий. Первоначально по форме собор представлял собой церковное собрание<sup>729</sup>. Совершение на этом собрании акта

---

<sup>724</sup> Там же. С. 43–44.

<sup>725</sup> Там же. С. 17.

<sup>726</sup> Там же. С. 46.

<sup>727</sup> Там же. С. 62.

<sup>728</sup> Там же. С. 72.

<sup>729</sup> Там же. С. 75.



поставления епископа к концу II в. предполагает участие в нем нескольких епископов, необходимых для рукоположения нового епископа<sup>730</sup>. Уже в III в. на смену этому собранию-собору приходит новая форма собора епископов<sup>731</sup>. Для нее становится существенным момент права, поскольку выступая с правовой властью, собор епископов устраняет общины от участия в нем и принятия решений. Соборный институт Церкви также содействовал объединению церковных общин в правовом отношении под началом первенствующей общины, тем самым становясь правовым центром и органом, подчиняющим все общины определенного географического округа<sup>732</sup>. Для решения вопросов вселенского значения необходимо согласие всего епископата, выраженное на собрании епископов<sup>733</sup>. По заключению Афанасьева, в момент перехода к третьей форме собора церковное устройство становится правовым. Тем самым в церковной истории происходит разделение подлинной соборной эпохи и правовой, в которой собор становится синодом и, как институт, приводит к прекращению соборной деятельности в Церкви<sup>734</sup>.

В евхаристической экклезиологии Зизиуласса поместные собрания также являются основанием соборности Церкви. отождествление евхаристического собрания с «Церковью Божией» определяет сакраментальный характер соборного начала в Церкви. Неслучайно соборные акты Церкви первоначально имели отношение к Евхаристии и служили для достижения церковного единства, которое реализовывалось в таинствах Церкви<sup>735</sup>. Еще одним важнейшим аспектом соборности древней Церкви являлась ее структура, в которой епископ выступал как предстоятель евхаристического собрания. Эта поместная структура Церкви имела соборную природу, которая также выражалась посредством соборов

---

<sup>730</sup> Там же. С. 81.

<sup>731</sup> Там же. С. 101.

<sup>732</sup> Там же. С. 130.

<sup>733</sup> Там же. С. 149.

<sup>734</sup> Там же. С. 178.

<sup>735</sup> Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήναι, 1965. S. 29, 200.

епископов поместных церквей. Церковное единство и общение удостоверялись или восстанавливались через евхаристическое общение. Как предстоятели евхаристического собрания, епископы выражали это единство в Евхаристии и в общении на соборе.

Согласно евхаристической экклезиологии, соборы являются структурой общения и свидетельства о тождестве поместных церквей. В этом смысле собор не может рассматриваться как внешний орган управления, так как над Церковью, как Телом Христовым, не может быть никакой власти<sup>736</sup>. По этой причине как исключение из церковного общения, так и его восстановление определяются соборным решением Церкви<sup>737</sup>. Как отмечает Зизиулас, важнейшей и наиболее трудной экклезиологической функцией соборного института является поддержание равновесия между поместной и Кафолической Церковью по всему миру, которая составляет из поместных церквей единое тело. В этом контексте ставится вопрос о власти соборного института в отношении поместной церкви, кафолической по своей природе. Это равновесие достигается благодаря природе евхаристического общения, поскольку Евхаристия выражает одновременно кафоличность каждой поместной церкви и Вселенской Церкви. Таким образом, сама природа евхаристического общения требует существования соборного института в Церкви. Кроме того, важная функция собора заключается в поддержании общения и единства поместных церквей через их епископов, но никак не утверждение органа власти над поместными церквями<sup>738</sup>.

Зизиулас отвергает крайние утверждения Афанасьева, отрицающего каноническое единство Церкви, однако его собственная позиция приводит в противоположную сторону. Она отталкивается от идеи «единого епископата», который образуют все епископы, подобно тому, как множество Евхаристий

---

<sup>736</sup> Zizioulas J. Conciliarity and Primacy // Θεολογία. 2015. Т. 86 (2). P. 29.

<sup>737</sup> Zizioulas J. The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council // Councils and the Ecumenical Movement. Coll. WCC Studies 5. Genève, 1968. P. 51.

<sup>738</sup> Ζηζιούλας Ι. Ο Συνοδικός θεσμός... S. 15–19.

составляют одну Евхаристию. В общем принимая западную теорию о «коллегиальности», Зизиулас расходится с ней в вопросе по отношению к коллегиальному органу, в котором епископы и их поместные церкви являются взаимозаменяемой частью. Кроме того, он отрицает в этом собрании главенство епископа Рима, преемника Петра как главы апостолов<sup>739</sup>. Неизменным в этой теории остается утверждение о коллегиальном управлении в Церкви, которое осуществляют все епископы, будучи преемниками коллегии двенадцати апостолов во главе с Петром. В этом смысле Зизиулас наделяет коллегию апостолов и преемственную ей коллегию епископов, являющихся институциональными органами Церкви, первоначальным правом. На практике теория коллегиальности неизбежно приводит к административному централизму, который усиливает концепцию папского первенства в Церкви. Позже, рассматривая критически эту теорию, Зизиулас отмечает, что она предусматривает подмену папы синодом как центром единства Церкви. Таким образом, она не может выражать православное представление о соборности, поскольку упускает то обстоятельство, что Церковь первоначально объединяется в каждом епископе и только через него достигает соборности<sup>740</sup>.

#### **10.4. Экклезиологические и исторические предпосылки формирования и развития соборного института Церкви**

На протяжении XX столетия православное богословие подчеркивало основополагающее значение в структурах Церкви соборного института, которым она руководствуется в своей жизни и деятельности на всех уровнях. В вопросе о происхождении соборного института большинство православных богословов разделяет католическое учение, по которому древнейшей моделью церковного

---

<sup>739</sup> Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας... S. 201.

<sup>740</sup> Ζηζιούλας Ι. Ο Συνοδικός θεσμός... S. 24.

собора является Апостольский собор. Однако этот подход не соответствует историческим данным, которые говорят о более позднем его происхождении.

Соборная природа Церкви, действительно, нашла свое отражение на Апостольском соборе, который выражает принцип решения церковных вопросов и является началом соборной деятельности Церкви. Однако институт соборов епископов возникает после длительной паузы и имеет собственные предпосылки к появлению и развитию в жизни Церкви. Прототип церковного собора следует искать в акте рукоположения нового епископа, который совершается соседними епископами. Об этом свидетельствуют св. Ипполит Римский (Апостольское Предание) и Апостольские Постановления (VIII, 4–5), описывающие способ совершения епископского рукоположения. В этом церковном событии активизируется соборный институт Церкви. Этому способствовали соответствующие экклезиологические предпосылки, поскольку в нем церковное служение епископства связывается с его продолжением, а также проявляется его соборный характер в способе взаимодействия. На это важное обстоятельство ранее обращали внимание Зом, Лебедев и, в недавнее время, В. Фидас<sup>741</sup>.

Евхаристическая экклезиология в этом вопросе неизменно следует уже устоявшемуся методу, который заключается в поиске прототипа собора или причины его появления в церковной жизни. Однако Апостольский собор, как образец принятия решений в Церкви по важным вопросам, не может рассматриваться как историческое начало и прототип соборного института Церкви. По мнению Фидаса, такая методология не учитывает важнейших для соборного института Церкви экклезиологических и институциональных предпосылок<sup>742</sup>. Кроме того, полемика о первенстве апостола Петра, как и месте епископа Рима в собрании епископов, не приводит к решению данного вопроса. Общая тенденция в исследовании этой темы была направлена на внутренние или

---

<sup>741</sup> Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού. Αθήνα, 2004. S. 14–16.

<sup>742</sup> Ibid. S. 202.

внешние причины. В этом смысле появление института соборов обычно связывают как с практическими церковными нуждами, так и с его развитием на основе природы Церкви и ее устройства. Как подчеркивает Фидас, ошибочным является как отождествление соборного института с церковными структурами и существом Церкви, так и их противопоставление. В историческом процессе активизации института церковных соборов необходимо учитывать те динамические элементы, которые были задействованы внутри Церкви и в ее внешнем окружении. По сути, вопрос о начале соборов всецело обусловлен эkkлезиологическими и церковно-историческими предпосылками. Помимо этого он определяется общецерковными рамками, повлиявшими на рождение соборного института Церкви<sup>743</sup>. Активизация соборной деятельности на практике воплотила сложившиеся предпосылки, которые из теоретических установок стали церковным актом. В этом соборном акте получила выражение природа Церкви.

Рождение и активизация института соборов в церковном строе имеет соответствующие эkkлезиологические предпосылки, отражающие сущность Церкви. Они были реализованы в структуре древней Церкви и приобрели характер церковного акта. Для его понимания необходимо учитывать основополагающие эkkлезиологические предпосылки, значение которых подчеркивается в евхаристической эkkлезиологии. Такими предпосылками института соборов являются отождествление поместной церкви с «Церковью Божией» и служение епископа в поместной церкви как выразителя единства Церкви. Они имеют прямое отношение к вопросу о понимании церковного единства и его осуществлении в ранней Церкви<sup>744</sup>.

Согласно евхаристической эkkлезиологии, поместная церковь отождествляется с Кафолической Церковью, реализуя Церковь Божию в конкретном месте во всей полноте. В этом отождествлении содержится важная предпосылка для возникновения института соборов, который предполагает равное

---

<sup>743</sup> Ibid. S. 14.

<sup>744</sup> Кулага В., *свящ.* Соборность Церкви... С. 18.

участие епископов и их единство в церковном теле. Основополагающая роль в выражении христоцентрического единства Церкви принадлежит епископу, служение которого является ядром соборного института Церкви и заключается в выражении ее свидетельства, поэтому он воспринимается как ее «уста». Епископская форма церковных соборов II в. была обусловлена епископальной структурой поместной церкви. На соборах именно епископы стали представителями и выразителями своих поместных церквей. Таким образом, единство Церкви зиждется на органическом единстве епископа с его поместной церковью. Оно также находит свое выражение через видимое единство епископов. Благодаря собору епископов поместная церковь не отстраняется от общецерковного единства, а пребывает в нем и удостоверяет этим свою полноту и католическую природу как необходимые условия для реализации этого единства. Выражая органическое единство Церкви в евхаристическом собрании, каждая поместная церковь могла обратиться к другой на основе идентичности их христоцентрического единства. Благодаря этому в Церкви осуществляется как подлинное единство во Христе поместной церкви, так и взаимоотношения поместных церквей для утверждения полноты их опыта.

В исторической перспективе появление соборного института в те времена было обусловлено процессом объединения поместных церквей в более широкие церковные общности. В момент активизации соборной функции Церкви в географических рамках Римской империи и ее административного разделения в жизни Церкви отсутствовали четкие границы, а первые соборы назывались по имени административных центров. В это время для созыва соборов применялось начало соседства, а для перемещения его участников учитывались географические особенности, которые были отражены в административном делении империи. Примечательно, что сами поместные церкви назывались согласно административному делению империи (церкви Сирии, Азии, Понта, Македонии и др.). Таким образом, в середине II в. соборная система осуществлялась через совокупное единство поместных церквей в рамках конкретного региона.

В середине II в. соборность Церкви выражалась не только посредством собора епископов, но и через другие акты церковного общения, посредством которых подтверждалось или восстанавливалось единство в истинной вере и любви между поместными церквями. Такими актами церковного общения были личные встречи епископов и их послания, которые служили средством достижения согласия в единой апостольской вере. На самом раннем этапе церковной истории, включая послеапостольский период, для решения возникающих проблем обращались непосредственно к апостолам и их ученикам, которые в таких случаях сами посещали поместные церкви либо отправляли послания или своих доверенных лиц. Для Церкви апостолы с учениками имели непререкаемый авторитет, потому и общение с ними являлось выражением соборной природы Церкви до появления самого соборного института. Ученики апостолов, как восприемники апостольского авторитета, продолжали их служение каждый в своем географическом регионе, в котором были назначены, как об этом свидетельствуют пастырские послания св. апостола Павла. Для противодействия возникающим церковным проблемам в данном регионе было достаточно их личного участия как гарантов апостольского авторитета. Их учение и церковная деятельность стали основанием для отождествления поместных церквей с Апостольской Церковью. По окончании этого периода общение поместных церквей в апостольской вере совершалось на соборах епископов.

Как отмечает Фидас, общение в единой вере на церковных соборах осуществлялось подобно тому, как ранее поместные церкви обращались к апостолам и их ученикам как к источнику своего самосознания<sup>745</sup>. В этом отношении важную роль в поместных церквях играли епископские каталоги. Отражая историческую память об апостольской вере, они подтверждали продолжение связи епископов с апостольской традицией. Важность этого обстоятельства подчеркивается в апостольском преемстве как гарантии

---

<sup>745</sup> Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων... S. 206–207.

непрерывного продолжения апостольской традиции в каждой поместной церкви. В жизни поместных церквей это проявлялось в сохранении верности апостольской традиции, в их интеграции в лице своего епископа и наличии общения между ними, что находит отражение в активизации соборного института Церкви<sup>746</sup>.

### 10.5. Выводы

В истории Церкви появление института соборов относится к середине II в. Функционирование первых церковных соборов носило чрезвычайный характер. Поводом для их созыва могли быть вопросы особого или общего характера, а их деятельность была средством общения и связи епископов для подтверждения или восстановления общения поместных церквей. В рамках Вселенской Церкви соборная природа выражалась в общении между поместными церквями и их епископами, которое носило соборный характер и проявлялось также через епископские послания и визиты. В любом случае, церковное общение носило постоянный характер. В период отсутствия каких-либо вопросов оно предполагалось и не нуждалось в подтверждении. В то же время соборная деятельность Церкви всегда активизировалась при возникновении угрозы для единства. В этом смысле первоначальное отсутствие соборов не является аргументом для признания бездействия соборной системы Церкви в этот период. Исходя из сознания церковного единства и общения поместных церквей в истинной вере, соборная функция Церкви, как проявление ее свойства, находит свое мгновенное и единообразное применение в жизни Церкви<sup>747</sup>.

Вопрос об активизации института соборов в жизни Церкви предполагает рассмотрение его предпосылок в рамках проявления соборности Церкви в начале ее истории. Возникновение института церковных соборов было обусловлено

---

<sup>746</sup> Ibid. S. 208.

<sup>747</sup> Ibid. S. 15.



экклезиологическими и церковно-историческими предпосылками, определяющими его значение и роль в жизни Церкви. Его понимание в современной богословской науке и церковной истории было осложнено экклезиологическими отклонениями со стороны католических и протестантских течений, поэтому необходимо учитывать важнейшие экклезиологические предпосылки для его реализации в истории Церкви.

Учитывая совокупность исторических и экклезиологических предпосылок, происхождение института соборов в ранней Церкви необходимо рассматривать на основании акта рукоположения нового епископа для поместной церкви, который заключал в себе все важнейшие элементы собора. На основании этого церковного акта реализовывалась соборность Церкви в указанный исторический период, поэтому его следует считать прототипом соборного института, на основании которого он формировался. Соборный институт первоначально осуществлялся в форме Поместных соборов соседствующих епископов II–III вв., которые полностью и одновременно задействовали этот церковный акт для воплощения соборного начала Церкви.

Таким образом, являясь церковной и экклезиологической реальностью, институт соборов запечатлевает сущность и природу соборности Церкви в различных исторических формах. Важнейшей стороной соборной деятельности Церкви и принятия общих решений по различным вопросам является выражение единства церковного тела на поместном и вселенском уровнях. Созываемые Церковью на протяжении своей истории Поместные и Вселенские соборы, отражающие ее соборный опыт, были необходимы для сохранения церковной идентичности и ее свидетельства в мире во избежание еретических искажений и схизматических отклонений. Соборная система всегда активизируется в Церкви для противостояния церковным проблемам при взаимодействии множества поместных церквей или в рамках одной поместной церкви.

## ГЛАВА 11. Священная иерархия и соборная система Церкви

В рамках исследования учения о соборности Церкви принципиальным является вопрос о взаимосвязи иерархического устройства Церкви с ее соборной системой<sup>748</sup>. Активизация и развитие института церковного собора в древней Церкви находится в тесной связи с функционированием в ней административной власти, которая подразумевает взаимодействие поместных церквей, выражая их единство и общение через своих епископов. В этом смысле духовная власть епископа, который имеет всю полноту административной власти в пределах своей поместной церкви, отличается от священной иерархии, которая основана на историческом развитии церковного устройства и общении поместных церквей в рамках соборной системы Церкви, обеспечивающей ее единство и взаимодействие на всех уровнях церковного управления. Общение епископов, как выразителей единства Церкви, и объединение поместных церквей в более широкие церковные общности активизируют соборную систему Церкви, на основе которой происходит развитие административной власти.

По нашему убеждению, в данном контексте следует рассматривать понятие церковного первенства, которое является следствием взаимодействия поместных церквей и развития исторических форм соборного института Церкви. Исходя из этого, первенство в Церкви не является чем-то противоположным ее соборности, а может быть обосновано только с точки зрения исторического развития в ней административной власти в рамках института церковных соборов.

### 11.1. Духовная власть епископов в Церкви и акт рукоположения епископов

В вопросе о церковной власти православная традиция руководствуется учением о таинстве Священства, которое является основой для понимания

---

<sup>748</sup> Данная глава основана на публикации статьи: *Кулага В., свящ.* Священная иерархия и соборная система Церкви // Труды Минской духовной академии. 2023. № 1 (22). С. 11–32.

духовной власти в Церкви. Эта духовная власть от Христа передана святым апостолам и их преемникам – епископам, реализующим ее в полноте в пределах поместной церкви. Благодаря этой власти епископа, находящегося в церковном собрании на «месте Христа» и выражающего Его присутствие в церковной жизни, осуществляются все церковные служения, и прежде всего служение священной иерархии, состоящей из епископов, священников и диаконов. Духовная власть епископа в поместной церкви является также основанием и для его административной власти, которая реализуется при содействии церковного клира, священников и диаконов.

Служение епископа и реализация им духовной власти, получаемой в акте рукоположения через апостольское преемство, находится в основании церковного устройства. Благодаря непрерывному апостольскому преемству иерархическая власть епископа гарантирует подлинную реализацию Церкви Божией в его поместной церкви. Другими словами, епископское служение в Церкви как выражение исключительного авторитета и власти осуществляется во всей полноте в пределах поместной церкви. Власть епископа действует в поместной церкви, общине, но не над ней. Священная иерархия, как иерархическое служение в Церкви на основе таинства Священства, находит свою полную реализацию в совершении Евхаристии, которая определяет и характер самого служения епископов, священников и диаконов. В структуре древней Церкви епископ выступал как предстоятель поместной церкви. Он возглавлял евхаристическое собрание в сослужении священников и диаконов. В этой иерархической структуре древней Церкви епископ занимал главенствующее место как носитель духовной и административной власти. От этой священной иерархии в поместной церкви следует отличать возникновение правительственной иерархии как административной власти в рамках единства и общения поместных церквей<sup>749</sup>.

---

<sup>749</sup> Цытин В., прот. Иерархия / Православная энциклопедия. Т. XXI. М., 2009. С. 247–250.

Получаемая епископом в таинстве Священства посредством акта рукоположения священная власть относится к божественному праву. В этой связи возникает вопрос о том, на каких принципах будет строиться общение и взаимодействие епископов как глав поместных церквей в рамках единой Вселенской Церкви. Необходимость такого общения очевидна, поскольку его отсутствие будет свидетельствовать об изоляции и полной самодостаточности поместной церкви, что ведет к конгрегационализму и является нарушением католической природы Церкви и ее единства.

Уже на первоначальном этапе церковное общение являлось важнейшим аспектом жизни поместных церквей. Святые апостолы и их ученики имели непререкаемый авторитет в Церкви и являлись гарантами подлинности апостольского учения и выразителями церковного общения, к которым прибегали поместные церкви при возникновении трудностей в вопросах веры и церковного единства. На данном этапе церковной истории важнейшей апостольской миссией было учреждение поместных церквей. Когда заканчивается эпоха апостолов и мужей апостольских, важнейшее место в устройстве и жизни Церкви стали занимать епископы как их преемники, реализуя во всей полноте переданную им власть Христа. Это изменение наглядно демонстрируют послания св. Игнатия Антиохийского. С момента кончины учеников Христа епископский преемник проходил через выборы кандидата народом и духовенством, затем хиротонию соседними епископами. Выборы нового епископа есть первое выражение соборности, формы собора, так как они подтверждают общение нового епископа с соседними церквями через совершение таинства Священства и Евхаристии. В этом смысле епископское рукоположение является церковным актом соборного характера, через который не только воссоздается органическая целостность видимого тела поместной церкви, но и подтверждается единство в Евхаристии

поместной церкви со всеми поместными церквями по всему миру<sup>750</sup>. Этим актом удостоверялось православие нового епископа поместной церкви.

На данном этапе исторического развития церковного устройства общение епископов при рукоположении стало соответствующим поводом для принятия общих решений по важным вопросам, впоследствии получив форму Поместных соборов. Будучи проявлением Церкви, соборная система становится обычаем авторитета и власти выше уровня поместных церквей, выражая их единство и общение<sup>751</sup>. В этом смысле собор необходимо рассматривать как средство общения и связи епископов для подтверждения или восстановления общения поместных церквей. Сам акт рукоположения епископа, как получение духовной власти епископом и свидетельство общения с другими поместными церквями, необходимо рассматривать как основание для функционирования административной власти в Церкви<sup>752</sup>.

Таким образом, реализация церковного общения в рамках отдельных географических регионов на основе акта епископского рукоположения способствовала активизации ее соборного принципа в церковном управлении на региональном уровне, который нашел свое воплощение в институте Поместных соборов II–III вв.

## **11.2. Активизация соборной системы и развитие административной власти в Церкви**

---

<sup>750</sup> Phidas V. Droit Canon. Une perspective orthodoxe / coll. Analecta Chambesiana, 1. Chambésy-Genève: Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1998. P. 113–114.

<sup>751</sup> Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων... S. 136–138.

<sup>752</sup> Р. Зом и А. Гарнак усматривают начало соборного института в самой жизни Церкви, который исторически появляется в конце II в. и связывается с предполагаемым протестантским противопоставлением «духа» и «иерархии» (Amt und Geist). См. Ζηζιούλας Ι. Ο Συνοδικός θεσμός. Ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα. Γενικά Συμπεράσματα // Θεολογία. 2009. Τ. 80 (2). S. 7.

Помимо таинства Священства основанием административного устройства Церкви является ее соборная система, связанная с природой Церкви и выражающая ее единство и общение поместных церквей. Неслучайно, что таинство Священства неразрывно связано с совершением Евхаристии и активизацией в акте рукоположения епископов соборной системы Церкви. Это общение епископов в истинной вере и любви реализуется в жизни Церкви посредством соборной функции для принятия решений по различным вопросам, которые на поместном и вселенском уровнях выражают единство церковного тела.

В историческом процессе активизации института церковных соборов способствовали различные факторы, которые действовали как внутри Церкви, так и через ее внешнее окружение. По сути, институт церковного собора нельзя не только отождествлять с существом Церкви и ее структурами, но и противопоставлять их друг другу. Эти экклезиологические и церковно-исторические предпосылки на практике способствовали активизации соборной деятельности в Церкви, которая стала выразителем ее подлинной сущности и церковным актом. Если на первоначальном этапе святые апостолы и их ученики были гарантами общения поместных церквей в единой апостольской вере и их отождествления с Апостольской Церковью, то после них противодействие церковным проблемам в данном регионе происходило на епископских соборах<sup>753</sup>.

В истории Церкви соборный институт появился в середине II в. и носил чрезвычайный характер, поскольку первые соборы созывались по поводу вопросов особого или общего интереса. Они были средством общения и связи епископов для подтверждения или восстановления общения поместных церквей. Это общение носило постоянный характер и проявлялось через епископские послания и визиты. В период отсутствия каких-либо вопросов оно предполагалось и не имело необходимости в подтверждении. В то же время соборная

---

<sup>753</sup> *Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων...* S. 202, 206–207.

деятельность Церкви всегда активизировалась при возникновении угрозы для единства. В этом смысле первоначальное отсутствие соборов не является аргументом для признания бездействия соборной системы Церкви в этот период<sup>754</sup>.

Важнейшей исторической предпосылкой для активизации института церковных соборов стало объединение поместных церквей в более широкие церковные общности. Соборы епископов проходили в соответствии с административным делением Римской империи. Первоначально в жизни Церкви отсутствовали четкие границы, а первые соборы назывались по имени административных центров. В этих условиях для их созыва применялось начало соседства. Для перемещения участников собора принимались во внимание также географические особенности, отраженные в административном делении империи. Кроме того, сами названия поместных церквей в ту эпоху соответствовали административному делению империи (церкви Сирии, Азии, Понта, Македонии и др.). Таким образом, с середины II в. соборная система осуществлялась в рамках одного региона на основе общности поместных церквей<sup>755</sup>.

Становление и развитие административной власти в Церкви было целиком связано с объединением поместных церквей в более широкие образования на основе соборной системы Церкви. В этом отношении появляются административные различия в епископском служении, которые выражают взаимоотношения епископов на основании института соборов для решения церковных вопросов при общении и взаимодействии поместных церквей в лице их епископов. Этим объясняется появление в истории Церкви соответствующих титулов епископов, таких как, архиепископ, митрополит, патриарх. При равенстве епископского достоинства эти титулы выражают исключительно административные отношения в рамках соборной системы Церкви.

---

<sup>754</sup> Ibid. S. 15.

<sup>755</sup> Ibid. S. 204–205.

Помимо активизации соборной системы Церкви на Поместных соборах II в. важнейшим фактором для реализации церковного общения первоначально на региональном уровне было возвышение во II в. некоторых церковных кафедр наиболее значимых политических центров<sup>756</sup>. Уже на данном этапе исторического развития церковного устройства служение первенства связывается с осуществлением административной власти на региональном уровне. В этом смысле церковная иерархия, которая впервые упоминается только в V в., основана не на божественном праве, а является практической функцией в системе церковного управления. Она обусловлена исторически и в дальнейшем регулируется церковными канонами с учетом принципов сохранения церковного единства и канонического порядка в рамках соборной системы Церкви.

В истории Церкви роль первенствующего епископа находит свое выражение в традиции «первенства чести», которая становится церковным обычаем и начинает проявляться уже с II в. в соборном решении церковных вопросов. Эта традиция получает законодательное утверждение в правилах I Вселенского собора. В рамках принятой митрополичьей системы первенство устанавливается как институциональный принцип собора епископов каждого региона. В канонической традиции Церкви 34 Апостольское правило и 9 правило Антиохийского собора (341) связаны с учреждением митрополичьей системы и указывают на ее цель. «Первенство чести» первого епископа, которое является первенством служения в общении поместных церквей провинции, находится в неразрывном единстве с епископами и выражается в рамках соборной системы<sup>757</sup>.

Вместе с «первенством чести» Церковь применяла служение первенства для собственных нужд в процессе исторического развития в рамках соборной системы Церкви. В данном отношении первенство, как проявление административной

---

<sup>756</sup> Лебедев А. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. С. 158–164.

<sup>757</sup> Φειδάς Β. Η θέσις του πρώτου των επισκόπων εις την κοινωνίαν των τοπικών Εκκλησιών // Eglise local et Eglise Universelle. Les études théologiques de Chambésy. T. 1. Chambésy-Genève: Editions du centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1981. S. 151–161.



власти епископа, есть необходимая служебная функция для взаимодействия равных между собой епископов в церковном общении, необходимом для сохранения единства в вере и каноническом порядке. В противном случае всякий перенос епископской власти за пределы поместной церкви на более высокий уровень требует и особого регионального или вселенского епископа, власти которого будут подчинены другие епископы, что и происходит в теории папизма. Церковная иерархия в отношении административной власти в Церкви является следствием взаимодействия епископов в рамках соборной системы Церкви и подразумевает служение первого среди них. Таким образом, установление церковной иерархии связано с совместным решением вопросов, касающихся сохранения единства в апостольской вере и каноническом порядке, имея сугубо служебное значение для регулирования соборной деятельности епископов в пределах конкретного объединения поместных церквей в единое церковное тело.

Благодаря соборному институту Церкви это первенство проходит определенную эволюцию, которая зафиксирована в церковных канонах и выражается посредством церковного диптиха. Особые права первенствующих кафедр в истории Церкви предоставлялись таковым согласно соборному решению Церкви и определялись церковными нуждами и историческими условиями. Вся административная власть в Церкви сосредоточена вокруг права рукоположения и суда епископов, осуществление которых активизирует соборный институт Церкви, берущий свое начало в акте рукоположения епископа вдовствующей кафедры соседними епископами. Сам акт рукоположения нового епископа, как модель Поместных соборов, является общим основанием для канонов административного права Церкви.

Регламентация соборной системы Церкви в административном праве берет свое начало с учреждения первой системы административного управления для упорядочивания организации поместных церквей, принятой на I Вселенском соборе. До 325 года все поместные церкви были автономными. Для решения проблем смешения и неясности в церковном устройстве происходит введение

административной системы, которая адаптируется к реальным условиям общественной жизни, следуя принципу территориальности империи, ее провинциальной системе. Эта система разграничивала по тому же способу территориальность каждой поместной церкви в каждой провинции и учреждала таким образом соборную деятельность (правила 4, 5, 6 и 7). Производя глубокую реформу структуры поместной церкви, I Вселенский собор создал региональное церковное управление на базе провинции<sup>758</sup>. Следование митрополичьей системе в соответствии с административным делением провинций Римской империи не упраздняло сложившуюся до IV в. традицию Церкви, поскольку новый собор провинции заменял действовавший ранее в форме обычая Поместный собор. Этот непрерывный обычай Церкви первых веков с того времени обретает внешние канонические структуры, выражая и сохраняя основу церковного единства. В рамках изменений Митрополичьей системы основанием административной власти является рукоположение епископа в пределах митрополии<sup>759</sup>.

В основе Митрополичьей системы лежал собор провинции. Согласно правилам, членами этого собора являлись все епископы поместных церквей данной провинции. Он собирался два раза в год для обсуждения рукоположения епископов и суда клира, защиты апостольской веры от всех богословских искажений и совместной регламентации пастырских вопросов. Произошло также изменение в способе избрания епископов, которое отныне находилось во власти провинциального собора. Митрополичья система возглавлялась епископом главного города провинции, ставшим митрополитом. Здесь прослеживается первая модель церковной автокефалии. Все епископы провинции и председатель собора являлись рукоположенными самим собором провинции в согласии с территориальностью и церковным обычаем.

Таким образом, учреждение Митрополичьей системы и ее административного управления в структуре и организации церковной жизни было

<sup>758</sup> *Marios M. L'institution du synode de province // Θεολογία. 2002. Т. 83 (2). Р. 410–442.*

<sup>759</sup> *Phidas V. Droit Canon... Р. 114–115.*

связано с необходимостью точнее определить единство поместных церквей вокруг некоторых центров. Поскольку единство Церкви является критерием для всех административных преобразований, данные изменения были направлены на сохранение церковного единства в пределах каждой провинции. Административное единство в границах провинции обеспечивали митрополит и собор провинции. Этот собор епископов провинции проходил под председательством митрополита, административного главы митрополии, который созывал собор, председательствовал на нем и исполнял его решения. Обладая полной автономией и всей полнотой церковной власти в применении права рукоположения и суда епископов провинции, этот собор решал все возникающие церковные проблемы в пределах данной провинции. Законность принятых решений подтверждало обязательное присутствие митрополита на соборе. В рамках административного устройства Митрополичьей системы первенство митрополита было неразрывно связано с соборной системой и единством Церкви. На основании Митрополичьей системы происходило дальнейшее развитие церковного устройства и административного управления.

### **11.3. Евхаристическая экклезиология и соборная система Церкви**

В вопросе о понимании церковной власти и ее взаимосвязи с соборной системой Церкви евхаристическая экклезиология XX в. выдвинула две противоположные позиции в лице прот. Н. Афанасьева и его критика митр. Иоанна (Зизиуласса). Афанасьев рассматривает институт церковных соборов как искажение первоначального церковного устройства и внедрение чуждого ему правового элемента в благодатную область Церкви. Зизиуласс, напротив, следуя в русле католической экклезиологии, усматривает изначальное присутствие права в церковных институтах, каковыми являются коллегия апостолов и преемственная ей коллегия епископов.

У Афанасьева иерархическое служение первенства в общине исходит из ее евхаристической природы, а все иерархические структуры Церкви воспринимаются как чуждые ее природе элементы, имеющие правовое основание. Его теория развития церковной иерархии приводит к отрицанию власти собора епископов, игнорируя сложившуюся в этом вопросе каноническую традицию Церкви. По этой причине епископский собор есть не что иное, как «коллегиальный папизм», который находит свое совершенное и последовательное применение в папской монархии<sup>760</sup>. Согласно Афанасьеву, фактором взаимоотношения поместных церквей является их согласие в любви на основании взаимной рецепции<sup>761</sup>. Вторым фактором является существование иерархии церквей, основанной не на власти, а на авторитете. Если есть иерархия авторитета, то должна быть и церковь, имеющая наибольший авторитет в церковном согласии, вокруг которой объединяются другие церкви. В связи с этим появляется понятие первенства, которое не было первенством власти и выделением особыми правами среди других поместных церквей<sup>762</sup>.

Противоположного мнения по данному вопросу придерживается Зизиулас. Он исходит из того, что сама природа евхаристического общения требует существования соборного института в Церкви, важнейшая функция которого заключается в поддержании общения и единства поместных церквей через их

---

<sup>760</sup> Для Афанасьева Поместные соборы II в. являются переходной формой, составляя собрания поместных церквей в присутствии соседних епископов. Он подчеркивает, что епископские соборы появляются только начиная с III в. К ним относятся соборы в Карфагене, которые расцениваются им как следствие проникновения права в устройство и жизнь Церкви. Как результат этого процесса, собор епископов рассматривается Афанасьевым как «коллегиальный папизм», который последовательно приводит к установлению в Церкви папской монархии. См. *Афанасьев Н., протопресв.* Церковные соборы и их происхождение. М.: Св.-Филаретовский прав.-христианский институт, 2003. С. 22–152. В итоге его выводы, основанные на протестантской оппозиции права и благодати, исключают само понятие канонического единства Церкви.

<sup>761</sup> *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Божия во Христе. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2015. С. 502–505.

<sup>762</sup> Там же. С. 505–507.

епископов, но никак не утверждение органа власти над поместными церквями<sup>763</sup>. В то же время Зизиулас неразрывно связывает соборную структуру Церкви с первенством. Его богословский подход к вопросу о взаимосвязи института соборов и первенства предполагает решение проблемы первенства в Церкви через рассмотрение его в рамках института церковного собора, имеющего приоритет над первенством<sup>764</sup>. Благодаря приоритету соборов он отвергает вселенское епископское первенство<sup>765</sup>.

В основе его подхода лежит идея о том, что множество Евхаристий являются по сути единой Евхаристией, а епископы составляют «единый епископат» Церкви. Эти рассуждения приводят к принятию теории о «коллегиальности», неприемлемой для Афанасьева. У Зизиуласа данная теория расходится с ее католической версией в том, что поместные церкви и их епископы, будучи взаимозаменяемы в своем совокупном единстве, являются частью одного коллегиального органа, а также в том, что главой епископского собрания является епископ Рима как преемник апостола Петра. Он признает, что епископы в своей совокупности являются преемниками коллегии двенадцати апостолов, включая и апостола Петра, и потому они призваны совместно в управление Церкви. В этом служении коллегий апостолов и епископов Зизиулас усматривает изначальное наличие права в церковных институтах.

#### 11.4. Вопрос о «соборной экклезиологии»

В православном богословии «соборная экклезиология» иногда противопоставляется двум крайним тенденциям западной экклезиологии: папоцентризму и антиинституционализму. Даже если она рассматривает

---

<sup>763</sup> Ζηζιούλας Ι. Ο Συνοδικός θεσμός. Ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα. Γενικά Συμπεράσματα // Θεολογία. 2009. Τ. 80 (2). S. 15–19.

<sup>764</sup> Παπανικολάου Α. Евхаристия, соборы и первенство // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 359–360.

<sup>765</sup> Ζηζιούλας Ι. Ο Συνοδικός θεσμός... S. 39–41.

Евхаристию как основание Церкви, то в полемике возводит соборность в институт, который абсолютизирует и наполняет правовыми элементами, превращая в основе православный подход в версию западной экклезиологии. В этом варианте функции первенства и безошибочности папы Римского передаются Вселенскому собору, который провозглашается высшим и безошибочным авторитетом в Церкви. Этот подход является ущербным для православной экклезиологии, поскольку определяется в большей степени юридическим институциональным прагматизмом, нежели началом евхаристического общения и единства. Такое соборное начало, которое оставляет за Церковью последнее безошибочное слово, преобразует ее из живого организма в координационную систему, даже не имея возможности создать видимость структуры<sup>766</sup>. У Церкви нет необходимости во внешнем, правовом авторитете для подтверждения своего свидетельства. Вселенский собор не может осуществлять роль Папы, и Православная Церковь не нуждается в нем, как и в соборной централизации в качестве православного противовеса папизму.

В то же время Вселенские соборы, действительно, составляют основу духовного наследия Церкви и являются важнейшими проявлениями церковной жизни. До настоящего времени Церковь определяется как Православная посредством Вселенских соборов. Авторитет Вселенского собора заключается не в его институциональных предпосылках, а в других факторах, не предусмотренных церковными правилами, так как они выражают общение и единство поместных церквей посредством их епископов. Авторитет Вселенского собора подразумевается сам по себе, но и он находится в рамках всей жизни церковного тела. Более того, кроме него авторитетом располагают и другие проявления харизматической жизни Церкви, проявляя всю полноту церковной жизни<sup>767</sup>. Признание Вселенского собора зависит от авторитетности его решений,

---

<sup>766</sup> Δεληκωσταντής Κ. Συνοδικότητα: Το ήθος της εκκλησιαστικής ελευθερίας. Σύγχρονες θεολογικές προσεγγίσεις // Θεολογία. 2009. Τ. 80 (2). Ρ. 220.

<sup>767</sup> Ibid. S. 220–222.

которые выражают подлинную веру Церкви, живой триадологический и евхаристический опыт тела Христова и составляют органическое продолжение предыдущих, уже признанных церковным сознанием Вселенских соборов. Понимание Вселенского собора как харизматического события в жизни Церкви объясняет отсутствие определений со стороны канонической традиции Церкви и институциональных предписаний для его рецепции всей полнотой Церкви. Этим исключается правовое регулирование института Вселенского собора, когда он превращается в механизм, находящийся над Церковью, и подрывается харизматическое измерение процесса принятия его решений. В этом смысле авторитет Вселенского собора в православном богословии определяется не понятием «безошибочный», а «истинный», поскольку догмат запечатлевает переживаемую истину в живом церковном опыте<sup>768</sup>.

Историческое развитие системы Поместных соборов в Церкви привело к более масштабным соборам, которые понимались как вселенское событие Церкви, имеющее центром личность Христа. Церковное сознание в рамках функционирования соборной системы наиболее полно проявляется в соборе всех епископов мира, собранных благодаря святому Константину Великому на Вселенском соборе в Никее (325). Никейский собор по своей форме стал образцом для дальнейших Вселенских соборов в империи и основанием для дальнейшего функционирования данного института в рамках соборной системы Церкви. По замечанию прот. Г. Флоровского, эти соборы рассматривались больше как незапланированные харизматические события, нежели просто как канонический институт. Они не были периодическими и заранее запланированными, а их решения не принимались как заранее действительные. По сути, не существует никакой теории о действительности соборов и рецепции их решений, это является просто предметом понимания вопросов веры. В церковном понимании собор не возвышается над Церковью, а является именно ее «представителем». Флоровский

---

<sup>768</sup> Ibid. S. 224–227.

подчеркивал, что «древняя Церковь никогда не обращалась к «соборному авторитету» в общем или абстрактно, а всегда к конкретным соборам или, скорее, к их вере и свидетельству»<sup>769</sup>.

Соборная деятельность Церкви проявляется в функции ее соборного института через принимаемые решения по различным вопросам, которые на поместном и вселенском уровнях выражают единство церковного тела. В истории Церкви формы соборной системы, являясь свободным проявлением соборного сознания, при необходимости правомерно активизировались. Свой непрерывный соборный опыт Церковь выражала через конкретные Поместные и Вселенские соборы. Роль соборного института Церкви заключается, прежде всего, в сохранении церковной идентичности и ее свидетельства в мире от еретических искажений и схизматических отклонений. Противостояние церковным проблемам, осуществляемое при взаимодействии множества поместных церквей или в рамках одной церкви, всегда активизирует в Церкви ее соборную систему<sup>770</sup>. В этом смысле каноническая традиция Церкви, свидетельствуя о ее соборном сознании, учреждает соборную систему в святых канонах и регулирует ее деятельность на всех уровнях церковной жизни.

### 11.5. Выводы

Священная иерархия в устройстве и жизни Православной Церкви имеет глубокую и неразрывную связь с институтом церковных соборов, который берет свое основание в таинстве Священства посредством акта рукоположения епископа. Это иерархическое устройство Церкви подразумевает и административную власть епископа в пределах поместной церкви. Административная власть в рамках церковного единства и общения поместных

---

<sup>769</sup> *Florovsky G. Bible, Church, Tradition an Eastern Orthodox view. Vol. 1. Belmont, Massachusetts: Nordland publishing company, 1972. P. 96.*

<sup>770</sup> *Phidas V. Droit Canon... P. 149–150.*



церквей выражается посредством ее соборной системы и служения первенствующего епископа. Эта правительственная иерархия в Церкви имеет исключительно служебную функцию и определяется ее соборным институтом в зависимости от исторических обстоятельств и церковных нужд.

В истории Церкви служение первенствующего епископа возникает наряду с активизацией соборной системы, в которой оно осуществляет важную служебную функцию, имеющую практическое значение для реализации церковного единства и общения поместных церквей. В своем развитии административная власть в Церкви получает правовое обоснование в рамках соборного института, который не противопоставляется служению первенствующего епископа, а обозначает конкретные рамки его функционирования и реализации на всех уровнях церковного управления. Сама попытка сбалансировать служение первенствующего епископа абстрактной соборностью Церкви, уравнивая их между собой как понятия одного порядка, не приводит ни к решению проблемы первенства в церковном управлении, ни к пониманию соборной природы Церкви и ее проявления посредством института церковных соборов и его исторического развития, о чем отчетливо свидетельствует каноническая традиция Православной Церкви. В этом отношении свою актуальность сохраняет вопрос о том, насколько православной традиции соответствует представление о соборной системе Церкви как «демократическому» приложению к церковному управлению?

## Заключение

В православном богословии учение о соборности Церкви, будучи важнейшим элементом исторического бытия Церкви и ее самосознания, одновременно представляет существенную проблему ввиду отсутствия теоретических и систематических формулировок относительно его. Попытки его экклезиологического обоснования начались только в XIX в. и были с новой силой продолжены в прошедшем столетии, оставляя до сих пор открытые и спорные вопросы.

В своей истории Церковь всегда утверждала и проповедовала кафолическую природу, что проявлялось конкретными способами. Возникший на Западе интерес к Церкви в историческом и социальном плане хотя и ставит вопрос о понимании ее кафолической природы, однако западная экклезиология расходится с традиционным церковным представлением о Церкви, ее соборной природе и устройстве внешних церковных структур. Более того, западные идеи в области экклезиологии оказали свое существенное влияние и на развитие православной экклезиологии в XIX–XX вв. Учение о соборности Церкви стало той важной темой, благодаря которой становятся ощутимы различия в подходе к пониманию Церкви и ее историческим структурам в западной и православной экклезиологии. В этом контексте для данного исследования было важно обозначить положительные стороны в современном учении о соборности Церкви, а также отметить ее слабые стороны, связанные с западными заимствованиями и уклонениями западной богословской мысли и критики от исторической Церкви, понимания ее внешних структур и канонической традиции.

Православная традиция, говоря о сущности Церкви и реализации ее миссии в мире, исходит из определений Символа веры, где Церковь обозначена как единая, Святая, Соборная и Апостольская. Кафолическая природа Церкви имеет конкретные исторические внешние проявления и способы своего выражения, что

нашло отражение в исторических структурах церковного устройства, зафиксированных в канонической традиции и церковной практике.

В основе реализации кафолической природы поместных церквей находится священная власть Христа, переданная апостолам и их преемникам для ее осуществления в жизни Церкви, главным образом, посредством совершения Евхаристии. На этом поместном уровне кафолическая природа Церкви выражается через ее епископа и Евхаристию. Об этой соборности Церкви на поместном уровне в современном православном богословии свидетельствует евхаристическая экклезиология. У исследователей евхаристической экклезиологии иногда создается впечатление об отождествлении в ней Церкви и Евхаристии, однако такое заключение может быть односторонним, если учитывать все развитие евхаристической экклезиологии, целью которой в этом смысле было подчеркнуть значимость Евхаристии для исторического воплощения самого таинства Церкви на поместном уровне.

Продолжение темы соборности в православной экклезиологии связано с темой единства и общения поместных церквей, которая имеет свое определенное историческое развитие. Ключевым событием в этом направлении стала реализация в жизни Церкви соборного института, который берет свое начало на Поместных соборах с середины II в. Необходимость такого единства и общения обусловлены осуществлением кафолической природы Церкви на более широком уровне в рамках единой Вселенской Церкви. В этом смысле церковные соборы являются основополагающим церковным актом для ее воплощения, учитывая кафолическое измерение каждой поместной церкви в едином церковном организме. Таким образом, соборная природа Церкви находит свою историческую активизацию в институте церковных соборов.

Развитие церковной структуры и организации церковной жизни происходит не от поместной церкви к Вселенской, а обусловлено сохранением единства между кафолическими церквями в единой вере и любви. Все развитие церковного устройства, которое вовсе не имеет абсолютных внешних форм, происходит по

причине сохранения кафоличности каждой христианской общины в ее отношении к другим кафолическим церквям, что определяется внешними ее связями. В этом смысле внешние структуры Церкви приобретают свое действительное значение и роль в церковном устройстве и жизни, которые служат для выражения подлинной природы Церкви: единой, кафолической и апостольской.

Выразителем этих связей в Церкви является епископ как преемник священной власти апостолов, полученной от Христа. Из этих связей, которые заложены уже в самом акте епископского рукоположения соседними епископами, вырастают церковные отношения, определяющие единство Церквей вокруг определенных центров. В этом смысле необходимо понимать и историческое развитие церковных полномочий и функций епископов наиболее значимых кафедр в их свидетельстве об апостольской вере и служении церковному единству. Все иерархическое развитие церковного служения епископов и различие по церковному праву этого служения (архиепископ, митрополит, патриарх) является практическим осуществлением церковного единства в географическом и временном развитии Церкви, ее внешних форм и структур. Именно акт рукоположения нового епископа поместной церкви является прототипом и началом соборного института Церкви, который был активизирован в соответствующих исторических условиях с целью полноценной реализации кафолической природы Церкви.

В этом отношении для нашего исследования важно отметить возникающие трудности в православной экклезиологии для исторического и богословского обоснования неразрывной связи природы и внешних структур Церкви как проблемы понимания кафолической природы Церкви. Такой же вопрос возникает при рассмотрении проблемы понимания церковной власти, что также в итоге отражается на теме соборности Церкви. В результате проведенного исследования темы соборности Церкви был выявлен ряд сложных вопросов в рамках православной экклезиологии для понимания учения о соборности Церкви. Это учение в своих первоначальных формулировках XIX в. было чуждо подлинному

православному пониманию таинства Церкви. Рассматривая учение о соборности того времени, необходимо отметить, что оно возникло как следствие романтической эkkлезиологии, основанной на протестантском понимании Церкви, подчеркивая ее пневматологический аспект. В этом смысле данная эkkлезиология отличалась своей укорененностью в пневматологизме, так называемой «харизматической социологии», что подразумевает понимание Церкви как собрания верующих и самой общины как начала церковного устройства и христианской жизни. Данная «соборность» в рамках пневматологического понимания Церкви дает утопическое представление о Церкви, идеализируя ее в противовес исторической реализации. Отсюда следует проблема неисторического понимания Церкви с уклоном в эсхатологизм в эkkлезиологии, отождествляющий Церковь и Царство Божие. Также совершается подмена христоцентрического видения Церкви как Тела Христова, в результате которой упраздняются внешние исторические структуры Церкви. Это ставит вопросы об их происхождении и природе, историческом проявлении и развитии, зафиксированном в канонической традиции Церкви.

Исходя из поставленных задач в результате проведенного исследования, необходимо отметить следующие общие выводы.

Учение о соборности Церкви стало важнейшим этапом развития православной эkkлезиологии в XX в., которое одновременно выявило ряд богословских и церковно-исторических проблем для понимания таинства Церкви и его проявления на каждом историческом этапе. Ввиду этого внимание данной работы было обращено к решению конкретных богословских и исторических вопросов:

Во-первых, романтическая эkkлезиология XIX в. находит свое продолжение в пневматологической эkkлезиологии XX в. Пневмацентрическая эkkлезиология после Хомякова постепенно закрепляется в школьном богословии. Такое развитие эkkлезиологии в пневматоцентрическом ключе является ущербным для понимания Церкви и ее структур в их историческом развитии. В контексте

данного исследования обращает на себя внимание развитие пневматологизма в православной экклезиологии XX в., исходя из концепции соборности Церкви в XIX в. В экклезиологическом плане это находит отражение в вопросе о соотношении христологического и пневматологического аспектов. Разделение Христологии и пневматологии в контексте экклезиологии становится причиной для зарождения пневматологизма, который имеет определенные негативные последствия для понимания исторических структур Церкви от простого их отрицания до попыток исторической деконструкции. Начиная с Хомякова богословские идеи пневматологизма нашли свое продолжение в русской религиозной философии и среди богословов. Наиболее яркой в этом отношении является теория двух отдельных икономий, Сына и Духа Святого, представленная В. Лосским. Попытки синтеза двух этих аспектов экклезиологии представляют также определенные богословские проблемы, главным образом для богословского обоснования структур Церкви.

Во-вторых, учение о соборности затрагивает вопрос об иерархическом устройстве Церкви в рамках пневматоцентрической экклезиологии. Здесь необходимо провести разграничение священной власти, власти епископа в Церкви на основе таинства Священства от административной церковной власти, которая проявляется в соборной системе Церкви в результате общения и поддержки церковного единства и канонического порядка епископами как главами и выразителями поместных церквей.

В-третьих, учение о соборности Церкви выявляет проблему понимания церковного первенства, которому обычно противопоставляется соборность Церкви для его нивелирования и попытки согласования в церковном устройстве этих двух крайних понятий. Однако проблема церковного первенства действительно связана с соборной системой Церкви и ее решение должно соотноситься с функционированием первенства в Церкви на основе ее соборной системы, в рамках которой первенство получило свое историческое развитие. Согласно выводам данного исследования, правительственная (административная)

власть в Церкви имеет прямое отношение к соборной системе Церкви, в рамках которой она активизировалась и функционировала на протяжении всей церковной истории.

В-четвертых, Поместный собор в Москве в 1917–1918 гг. имел принципиальное значение для развития богословия соборности и активизации соборной системы Церкви на практическом уровне в Русской Церкви. Несмотря на проблемные аспекты богословия «соборности Церкви» того времени, необходимо признать важность для активизации соборной системы Церкви восстановления патриаршества и соборного института в высшем церковном управлении Русской Православной Церкви.

В-пятых, в учении о соборности Церкви в XX в. в рамках евхаристической экклезиологии рассматривается проблема исторического развития соборной системы Церкви и соответствующих церковных структур, выражающих ее кафолическую природу на разных уровнях и способствующих реализации в исторической жизни Церкви. В этом смысле основополагающей структурой церковного единства и общения на основе соборной системы Церкви является Митрополичья система церковного устройства, которая была закреплена в канонической традиции Церкви правилами Поместных и Вселенских соборов. Дальнейшее историческое развитие соборной системы Церкви осуществлялось на основе данного церковного устройства, принципы которого имеют значение для современного развития административной церковной власти в рамках института церковных соборов.

В-шестых, различные типы современных экклезиологий, такие как евхаристическая, институциональная и соборная, представляют определенные трудности для понимания кафолической природы Церкви на различных уровнях и ее реализации в жизни Церкви посредством института церковных соборов. Важнейшую роль здесь играют сама функция собора и условия ее исполнения для достижения необходимых целей, главным образом для пребывания в единой апостольской вере и сохранение канонического единства и церковного порядка.

Критический анализ этих подходов позволяет наметить дальнейшие перспективы для развития православной экклезиологии относительно учения о соборности Церкви, которое призвано учитывать те сложившиеся исторические, экклезиологические и богословско-канонические предпосылки, которые формируют православный подход к изучению таинства Церкви и реализации ее исторической миссии в мире в каждую эпоху, сохраняя неизменными идентичность и признаки ее природы, как единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви.

В-седьмых, учение о соборности Церкви неразрывно связано с институтом церковных соборов и пониманием его места в устройстве и жизни Православной Церкви. В этом отношении данный вопрос стал предметом пристального историко-канонического исследования соборности Церкви в современном православном богословии. Протестантская историческая критика церковных институтов вывела этот вопрос на новый уровень, на котором многие ее выводы поставили ряд вопросов перед православным богословием ввиду исторического обоснования церковных структур и институтов. В этом смысле решение данного вопроса также связано с пониманием институционального устройства Церкви в контексте ее соборной системы.

В-восьмых, вопрос о соборном институте Церкви связан с изучением экклезиологических и церковно-исторических предпосылок, определяющих его значение и роль в жизни Церкви. На понимании его места в церковном устройстве негативно отразились экклезиологические отклонения со стороны западной богословской науки, поэтому необходимо учитывать важнейшие экклезиологические предпосылки для его реализации в истории Церкви. Согласно выводам данного исследования, происхождение института соборов в ранней Церкви необходимо рассматривать на основании акта рукоположения нового епископа для поместной церкви, который заключал в себе все важнейшие элементы собора. На основании этого церковного акта реализовывалась соборность Церкви в указанный исторический период, поэтому его следует



считать прототипом соборного института, на основании которого он формировался. Первоначальной формой соборного института стали Поместные соборы соседствующих епископов II–III вв., которые полностью и одновременно задействовали этот церковный акт для воплощения соборного начала Церкви.

В-девятых, соборная система Церкви в ее историческом развитии обуславливает понимание священной иерархии в жизни Церкви, ее значения для реализации административной власти в Церкви в рамках соборного института Церкви.

Таким образом, на основании проведенного исследования необходимо отметить, что важнейшая характеристика Православной Церкви как «соборной» и «Церкви соборов» оставляет множество вопросов по отношению к историческому развитию учения о соборности Церкви в православной эkkлезиологии, а также открывает новые возможности для развития эkkлезиологии согласно православной богословской и канонической традиции, учитывая многовековой опыт Православной Церкви, что неизменно послужит разрешению накопившихся вопросов в сфере межправославного единства и общения. Верим, что это возможно, но только на основании активизации и функционирования соборной системы Церкви.

## Список литературы

### Источники

1. *Афанасьев Н., протопресв.* Вселенские Соборы (по поводу «Обращения к православным богословам») // Путь. 1930. № 25. С. 81–92.
2. *Афанасьев Н., протопресв.* Провинциальные собрания Римской империи и Вселенские Соборы. К вопросу об участии государственной власти на Вселенских Соборах // Записки Русского Научного Института в Белграде. 1931. № 5. С. 25–46.
3. *Афанасьев Н., протопресв.* Что такое вселенский собор? // Сергиевские листки. 1932. № 7. С. 4–7.
4. *Афанасьев Н., протопресв.* Две идеи вселенской Церкви // Путь. 1934. № 45. С. 16–29.
5. *Афанасьев Н., протопресв.* Трапеза Господня. Париж, 1952. 93 с.
6. *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-PRESS, 1971. 332 с.
7. *Афанасьев Н., протопресв.* Церковные соборы и их происхождение. М.: Св.-Филаретовский прав.-христианский институт, 2003. 208 с.
8. *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Божия во Христе. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2015. 704 с.
9. Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. Спб., 1996. 597 с.
10. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д. Гзгзян. М.: Св.-Филаретовский прав.-христианский институт, 2006. 275 с.
11. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. Серия «Современное богословие». М.: Изд. ББИ, 2012. 407 с.
12. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклезиологии. Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. 332 с.

13. *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Богословский Труды. 1972. № 8. С. 9–128.
14. *Лосский В.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. 759 с.
15. *Мейендорф И., протопресв.* Пасхальная тайна: статьи по богословию / сост.: И. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2013. XXV+832 с.
16. *Мейендорф И., протопресв.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви / сост.: И. Мамаладзе; предисл. П. Михайлов. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2018. 1010 с.
17. *Мейендорф И., протопресв.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск: Лучи Софии, 2007. 336 с.
18. *Мейендорф И., протопресв.* Учение о Христе и Церкви у св. Игнатия Антиохийского // ВРСХД. 1956. № 43 (4). С. 17–23.
19. *Мейендорф И., протопресв.* История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. И. Мамаладзе. М.: Институт ДИ-ДИК, Прав. Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. 576 с.
20. *Мейендорф И., протопресв.* Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М.: ПСТГУ, 2006. 320 с.
21. *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. 2 т. СПб., 1911, 1912. 640 с., 635 с.
22. *Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Вып. 1. Москва, 1994. 53 с.
23. *Филарет (Дроздов), святитель.* Катихизис Православной Церкви. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. 104 с.
24. *Флоровский Г., прот.* Дом Отчий // Путь. 1927. № 7. С. 63–86.
25. *Флоровский Г., прот.* Книга Малера о Церкви // Путь. 1927. № 7. С. 128–130.
26. *Флоровский Г., прот.* Евхаристия и соборность // Путь. 1929. № 19. С. 3–22.
27. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 843 с.

28. *Шмеман А., прот.* Памяти протопресвитера Николая Афанасьева // *Le Messenger, Вестник РСХД.* 1966. № 82 (4). С. 65–68.
29. *Шмеман А., прот.* Знаменательная буря: несколько мыслей об автокефалии, церковном предании и экклезиологии // *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата.* 1971. № 75–76. С. 196–225.
30. *Шмеман А., прот.* Церковь иерархична // *Собрание статей 1947–1983.* М.: Русский путь, 2009. С. 460–465.
31. *Шмеман А., протопресв.* Богословие и богослужение. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2017. 463 с.
32. *Шмеман А., протопресв.* Церковь и церковное устройство. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2018. 376 с.

#### **Источники на иностранном языке**

33. *Florovsky G.* Bible, Church, Tradition an Eastern Orthodox view. Vol. 1. Belmont, Massachusetts: Nordland publishing company, 1972. 127 p.
34. *Florovsky G.* Creation and Redemption. Vol. 3. Belmont, Massachusetts: Nordland publishing company, 1976. 317 p.
35. *Florovsky G.* The Historical Problem of a Definition of the Church / G. Florovsky. Ecumenism II: A Historical Approach. Collected Works. Vol. XIV. Buchervertriebsanstalt, 19892. P. 29–37.
36. *Florovsky G.* Le Corps du Christ vivant: Une interprétation orthodoxe de l'Église / La Sainte Église universelle: Confrontation œcuménique. Neuchâtel CH: Delachaux & Niestlé, 1948. 219 p.
37. *Florovsky G.* Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev / E. Simmons. Continuity and Change in Russian and Soviet Thought. Cambridge MA: Harvard University Press, 1955. P. 283–297.
38. *Mansi G.* Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio. V. 1–53. 1692–1769.

39. *Meyendorff J.* Eucharistic Ecclesiology and the Structure of the Church. The New Valamo Consultation. Geneva: World Council of Churches, 1977. P. 61–63.
40. *Zizioulas J.* The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council // Councils and the Ecumenical Movement. Coll. WCC Studies 5. Genève, 1968. P. 34–51.
41. *Zizioulas J.* Episkopé et episkopos dans l’Eglise primitive. Bref inventaire de la documentation // Irénikon. 1983. T. 56. P. 484–501.
42. *Zizioulas J.* The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church // Kanon. 1985. No 7. P. 23–35.
43. *Zizioulas J.* Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2001. 280 p.
44. *Zizioulas J.* Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe // L’Église et ses institutions. Métropolitain Jean (Zizioulas) de Pergame / Textes réunis par G. Papathomas et H. Destivelle. Paris: Cerf, 2011. 522 p.
45. *Zizioulas J.* Conciliarity and Primacy // Θεολογία. 2015. T. 86 (2). P. 19–33.
46. *Αγάπιος, Νικόδημος.* Πηδάλιον. Εν Αθήναις, 1886.
47. *Ζηζιούλας Ι.* Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήναι, 1965. 212 s.
48. *Ζηζιούλας Ι.* Π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ο οικουμενικός διδάσκαλος // Θεολογία. 2010. T. 81 (4). S. 31–48.
49. *Ζηζιούλας Ι.* Ευχαριστίας εξεμπλάριον (κείμενα Εκκλησιολογικά και Ευχαριστιακά). Σειρά τρίτη: Περγαμηνά Γ.1 Εκκλησιολογικά. Μέγαρο: Εκδόσεις Ευεργέτης, Ιερά Μονή Αγ. Παρασκευής Μαζίου Μεγάρων, 2006. 245 s.
50. *Ζηζιούλας Ι.* Ο Συνοδικός θεσμός. Ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα. Γενικά Συμπεράσματα // Θεολογία. 2009. T. 80 (2). S. 5–41.
51. *Ζηζιούλας Ι.* Η Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία στην Ορθόδοξη Παράδοση // Θεολογία. 2009. T. 80 (4). S. 5–25.

52. Ραλλή Γ., Ποτλή Μ. Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων. Τ. 1–6. Αθήνησι, 1854.
53. Φλωρόφσκυ Γ. Θέματα ορθοδόξου θεολογίας. Αθήνα: Άρτος ζωής, 19892. 223 σ.
54. Φλωρόφσκυ Γ. Η κληρονομιά και ο σκοπός της Ορθόδοξης Θεολογίας // Θεολογία. 2010. Τ. 81 (4). Σ. 21–29.

### Λитература

55. Αквилонов Ε., *прот.* Ο соборности Церкви в связи с вопросом о восстановлении всероссийского патриаршества. СПб., 1905. 23 с.
56. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), *архим.* Памяти протопресвитера Николая Афанасьева / архимандрит Александр (Семенов-Тянь-Шанский) // Le Messenger, Вестник РСХД. 1966. № 82 (4). С. 59–64.
57. Александров В. Поместная церковь: по следам дискуссии о ней // Вестник РХД. 2010. № 197. С. 56–73.
58. Александров В. Богословие отца Николая Афанасьева // Афанасьев Н., протопресвитер. Церковь Божия во Христе. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2015. С. 23–46.
59. Александров В. Николай Афанасьев и его евхаристическая эkkлeзиoлoγiя. М.: Св.-Филаретовский прав.-христианский институт, 2018. 224 с.
60. Афанасьева М. Николай Афанасьев (1893–1966). Биографический очерк // Афанасьев Н., протопресвитер. Церковь Божия во Христе. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2015. С. 8–22.
61. Беглов А. Всероссийский церковный собор 1917–1918 гг. как явление соборной практики Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 51–73.
62. Блейн Э., Раев М., Уильямс Д. Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. 328 с.

63. *Болотов В.* Церковный строй в первые три века христианства / Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб.: Типография Меркушева, 1910. 474 с.
64. *Булгаков С., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж: YMKA-PRESS, 1989. 403 с.
65. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды / Сост. диакон А. Мусин. Н. Новгород: Изд. «Христианская библиотека», 2011. 752 с.
66. *Вольф М.* По подобию нашему. Церковь как образ Троицы / Пер. с англ. О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2012. 424 с.
67. *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. 124 с.
68. *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух и литера, 2017. 536 с.
69. *Гаврюшин Н.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. 672 с.
70. *Гарнак А.* Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / Пер. с нем. вступ. ст. и комм. проф. А.А. Спасского. Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования». СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007. 384 с.
71. *Гзгзян Д.* Соборность Церкви и «власть ключей» // Афанасьев Н., протопресв. Церковные соборы и их происхождение. М.: Св.-Филаретовский прав.-христианский институт, 2003. С. 3–11.
72. *Гидулянов П.* Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905. 377 с.
73. *Гидулянов П.* Сущность и юридическая природа церковного властвования. Петроград: Сенатская тип., 1916. 40 с.
74. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. Учебное пособие. М.: Изд. ПСТГУ, 2017. 623 с.
75. *Евдокимов П.* Православие / Серия «Современное богословие». М.: Изд. ББИ, 2002. 500 с.
76. *Завитневич В.* Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. I–II. Киев, 1902. 1422 с.

77. *Заозерский Н.* О священной и правительственной власти и о формах устройства Православной Церкви. М., 1891. 330 с.
78. *Заозерский Н.* О церковной власти (основоположения, характер и способы применения церковной власти в различных формах устройства Церкви по учению православно-канонического права). Сергиев Посад, 1894. 458 с.
79. *Заозерский Н.* О сущности церковного права (Против воззрений Рудольфа Зома) / Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. С. 217–310.
80. *Звонарёв С., прот.* Опыт церковной дискуссии о высшем управлении Российской Церкви // Журнал Московской Патриархии. № 4. 2021. С. 86–93.
44. *Зом Р.* Церковный строй в первые века христианства. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. 320 с.
81. *Карташев А.* О новооткрытом памятнике «Учение XII апостолов». М., 1896.
82. *Кулага В., свящ.* Соборность Церкви и каноническая традиция // Церковно-исторический альманах ХРОНОΣ. 2018. № 6. С. 9–43.
83. *Кулага В., свящ.* Церковное единство и каноническая традиция // Труды Минской Духовной Академии. 2018. № 15. С. 133–160.
84. *Кулага В., свящ.* Соборность Церкви в богословии протоиерея Георгия Флоровского // Церковь и время. 2019. № 89 (4). С. 54–90.
85. *Кулага В., свящ.* Кафоличность Церкви и соборный институт Церкви в богословии протопресвитера Николая Афанасьева // Труды Минской духовной академии. 2020. № 17. С. 89–129.
86. *Кулага В., свящ.* Вопрос о кафоличности Церкви в богословии протопресвитера Иоанна Мейендорфа // Церковь и время. 2020. № 3 (92). С. 29–72.
87. *Кулага В., свящ.* Учение о соборности Церкви А.С. Хомякова как пневматологическая проблема в православной экклезиологии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2020. № 9. С. 8–30.



88. *Кулага В., свящ.* Проблема иерархического устройства Церкви в пневматоцентрической экклезиологии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2021. № 1. С. 45–65.
89. *Кулага В., свящ.* Кафолическая природа Церкви и соборный институт в евхаристической экклезиологии протопресвитера Александра Шмемана // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 153–182.
90. *Кулага В., свящ.* Проблема происхождения института церковных соборов и его экклезиологические предпосылки // Церковь и время. 2021. № 3 (96). С. 41–67.
91. *Кулага В., свящ.* Кафолическость и соборный институт Церкви в богословии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Труды Минской духовной академии. 2021. № 18. С. 73–101.
92. *Кулага В., свящ.* Проблема происхождения и природы церковной власти в русской богословской науке XIX–XX вв. и соборная система Церкви // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2021. № 4. С. 26–50.
93. *Кулага В., свящ.* Проблема церковной общины в православной экклезиологии // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2021. № 4 (17). С. 27–49.
94. *Кулага В., свящ.* Учение о соборности Церкви в русском богословии на рубеже XIX–XX вв. // Труды Минской духовной академии. 2022. № 2 (21). С. 79–122.
95. *Кулага В., свящ.* Священная иерархия и соборная система Церкви // Труды Минской духовной академии. 2023. № 1 (22). С. 11–32.
96. *Латин П.* Собор, как высший орган церковной власти. Православный Собеседник. 1906, Т. I–III.
97. *Лебедев А.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. 448 с.
98. *Лебедев А.* По вопросу о происхождении первохристианской иерархии // Богословский вестник. 1907. № 1 (3). С. 460–474.

99. *Лисовой Н.* История русского богословия. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия // Богословские труды. 2002. № 37. С. 5–127.
100. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб.: Аксион эстин, 2006. 674 с.
101. *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. Сергиев Посад, 1908. 768 с.
102. *Махлак К.* На путях неопатристики. Экклесиология прот. Г. Флоровского // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14 (2). С. 156–163.
103. *Мефодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Докторская диссертация. М., СПб., 2014. 721 с.
104. *Мищенко Ф.* Церковное устройство христианских общин («парикий») II и III века // Труды Киевской духовной академии. 1908. Декабрь. С. 525–574.
105. *Мышцын В.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. 475 с.
106. *Остроумов М.* Введение в православное церковное право. Харьков, 1893.
107. *Папаниколау А.* Евхаристия, соборы и первенство // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 358–378.
108. *Пашков Д., свящ.* Сенат и синод в позднеимперской империи // Богословские труды. 2012. Вып. 43–44. С. 471–480.
109. *Пешков А.* Экклесиология А.С. Хомякова в оценке академического богословия XIX – начала XX вв. (в контексте святоотеческого наследия I–III вв.) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2017. Вып. 15. С. 57–98.
110. *Покровский А.* Заметка по поводу реферата протоиерея Н. Добронравова об участии клира и мирян в древних соборах / Перед церковным собором. М., 1906. С. 100–105.

111. *Покровский А.* Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1914. 807 с.
112. *Сильвестр (Малеванский), архим.* Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872. 360 с.
113. *Сойко Б., прот.* Православное учение о соборах // Христианское чтение. 2006. № 27. С. 231–255.
114. *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу единства Святой Троицы – православная триадология как основа православной экклезиологии // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. 1950. № 2–3. С. 8–33.
115. *Суворов В., свящ.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Николая Афанасьева // Церковь и время. 2013. № 64 (3). С. 111–154.
116. *Суворов В., прот.* Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. Докторская дисс. М., 2018. 700 с.
117. *Суворов Н.* Учебник церковного права. М., 1902.
118. *Троицкий В.* Очерки из истории догмата о Церкви. М.: Паломник, 1997. 579 с.
119. *Титова А.* Мёлер и Хомяков // Русское богословие: Исследование и материалы. М.: Изд. ПСТГУ, 2014. С. 48–76.
120. *Титова А.* Ересь против Церкви: И.А. Мёлер и А.С. Хомяков как полемисты // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84. С. 77–95.
121. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. Ч. 2. Чернигов, 1865<sup>2</sup>. 527 с.
122. *Хомяков А.* Работы по богословию. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. 476 с.
123. *Хондзинский П., прот.* К вопросу о генезисе экклезиологии А.С. Хомякова // Материалы XXII ежегодной богословской конференции ПСТГУ. Т. 1. М., 2012. С. 347–351.
124. *Хондзинский П., прот., Кырлежев А.* Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 427–440.

125. *Хондзинский П., прот.* Идея «персонализации» Церкви в русском богословии второй половины XIX – начала XX вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 124–142.
126. *Хоружий С.* Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви // Богословские труды. 2002. № 37. С. 153–179.
127. *Цыпин В., прот.* Проблемы канонического устройства Церкви // Богословские труды. 1997. № 33. С. 206–232.
128. *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. Клин: «Христианская жизнь», 2004. 700 с.
129. *Цыпин В., прот.* Иерархия / Православная энциклопедия. Т. XXI. М., 2009. С. 247–250.
130. *Шапошников Л.* Экклезиологические взгляды протопресвитеров А. Шмемана и И. Мейендорфа // Труды Нижегородской духовной семинарии, 2008. С. 35–45.
131. *Шишков А.* Спорные экклезиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 210–254.
132. *Шульц Г.* Поместный собор Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. и его последствия // Страницы. 1999. Т. 4 (1). С. 46–58.

### **Литература на иностранном языке**

133. *Alfeyev H.* La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe. Istina. 2009. No. 54. P. 29–36.
134. *Aryankalayil J.* Local Church and Church Universal: Towards a convergence between East and West: A Study on the Theology of the Local Church according to N. Afanasiev and J. M.-R. Tillard with Special Reference to Some of the Contemporary Catholic and Orthodox Theologians. PhD dissertation. Fribourg, 2004. 558 p.

135. *Avdelas D.* Georges Florovsky's Ecumenical Task: From Dostoevsky to Neopatristic Synthesis // *International Journal of Orthodox Theology*. 2016. № 7 (1). P. 123–153.
136. *Baker M.* «Neo-Patristic Synthesis»: An Examination of a Key Hermeneutical Paradigm in the Thought of Georges V. Florovsky. ThM Thesis. Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline MA, 2010.
137. *Baker M.* «Theology Reasons» – in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality // *Θεολογία*. 2010. T. 81 (4). P. 81–118.
138. *Baker M.* The Eternal «Spirit of the Son»: Barth, Florovsky and Torrance on the Filioque // *International Journal of Systematic Theology*. 2010. Vol. 12 (4). P. 382–403.
139. *Batiffol P.* Le règlement des premiers conciles africains // *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*. 1913. Vol. 3. P. 6–19.
140. *Batiffol P.* La paix constantienne et le catholicisme. Paris, 1914.
141. *Bolshakoff S.* The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler. London, 1946.
142. *Coman V.* Ecclesia de trinitate: The ecclesiological Synthesis between Christology and Pneumatology in modern orthodox and roman catholic Theology // *Studii Teologice*. 2014. No 3. P. 31–70.
143. *Dauvillier J.* Les Temps apostoliques. II. Paris, 1970.
144. *Destivelle H.* Le Concile de Moscou (1917–1918). La création des institutions conciliaires de l'Eglise orthodoxe russe. Paris: Cerf, 2006. 505 p.
145. *De Vries W.* Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1963. Vol. 111. S. 263–277.
146. *De Vries W.* Die kollegiale Structur der Kirche in den ersten Jahrhunderten // *Una Sancta*. 1964. Vol. 19. S. 299–304.
147. *Dvornik F.* Emperors, Popes and Councils // *Dumbarton Oaks papers*. 1951. Vol. 6. P. 1–23.
148. *Erickson J.* Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century // *St. Vladimir's Quarferly*. 1971. No. 15 (1). P. 28–41.

149. *Gelzer H.* Ausgewählte kleinere Schriften. Leipzig, 1907. S. 142–155.
150. *Grotz H.* Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325). Rome, 1964. S. 126–133.
151. *Harnack A.* Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus. Leipzig, 1910.
152. *Hatch E.* Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum. Giessen, 1883.
153. *Hefele C. J.* Histoire des Conciles d'après les Documents Originaux. T. I (1). Paris, 1807. P. 125–151.
154. *Jedin H.* Kleine Konziliengeschichte. Freiburg, 1960.
155. *Kaszowski M.* Les sources de l'ecclesiologie eucharistique du P. Nicolas Afanassieff // *Ephemerides theologicae Lovanienses*, Louvain. 1976. No 52. P. 331–343.
156. *Kretschmar G.* Die Konzile der Alten Kirche / *Margull H. J.* Die ökumenischen Konzile der Christenheit. Stuttgart, 1961. S. 13–74.
157. *Kulaha V.* Le Système synodal de l'Eglise Russe sous le Régime communiste // *Θεολογία*. 2010. T. 81 (1). P. 99–122.
158. *Küng H.* Strukturen der Kirche. Wien, 1962. 355 s.
159. *Lelouvier Y.-N.* Perspectives russes sur l'Eglise. Un théologien contemporain: Georges Florovsky. Paris, 1968.
160. *Louth A.* Review of J. Zizioulas. *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries* // *Ecumenical Review*. 2004. No 56. P. 147–148.
161. *Lübeck K.* Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4 Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rechts- und Verfassungsgeschichte der Kirche. Münster, 1901. S. 32–45.
162. *Marios M.* L'institution du synode de province // *Θεολογία*. 2002. T. 83 (2). P. 410–442.

163. *McPartlan P.* The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and Zizioulas in Dialogue. Edinburgh: T&T Clark, 1993. 368 p.
164. *Mersch E.* Le Corps Mystique du Christ. Etudes de Théologie Historique. 2 vols. Louvain, 1936<sup>2</sup>.
165. *Möhler A.* Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderts. Tübingen, 1825. 363 s. Cp.: *Moehler J.* L'Unité de l'Eglise ou du principe du catholicisme d'après l'esprit des Peres des trois premiers siècles de l'Eglise. Bruxelles: H. Remy, Imprimeur du Roi, 1839. 302 p.
166. *Miltos A.* La doctrine de la collégialité épiscopale vue par les théologiens orthodoxes // *Istina*. 2018. No. 63 (1). P. 5–25.
167. *Mommsen T.* Abriß des Römischen Staatsrechtes. Leipzig, 1893.
168. *Monceaux P.* De Communi Asiae provinciae. Paris, 1885.
169. *Neufeld K.* Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Tyrolia, 1979. 223 s.
170. *Nichols A.* Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966). New York: Cambridge University Press, 1989. 295 p.
171. *O'Meara T.* Revelation and History: Schelling, Möhler and Congar // *Irish Theological Review*. 1987. Vol. 53 (1). P. 17–35.
172. *Phidas V.* Droit Canon. Une perspective orthodoxe / coll. *Analecta Chambesiana*, 1. Chambésy-Genève: Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1998. 228 p.
173. *Plank P.* Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966). Würzburg: Augustinus-Verlag, 1980. 268 s.
174. *Plekon M.* Bishops as servants of the Church // *Sobornost*. 2009. № 31 (2). P. 70–82.
175. *Schwartz E.* Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian // *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung*. 1921. Vol. 11. S. 208–253.
176. *Schwartz K.* Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche. Leipzig, 1898.

177. *Shishkov A.* Metropolitan John Zizioulas on primacy in the Church. 1-2 Mars 2013, Colloque: La primauté et les primats – enjeux ecclésiologiques. Paris.
178. *Sohm R.* Kirchenrecht. Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen. München und Leipzig, 1923. 700 s.
179. *Verhovskoy S.* Catholicity and the Structures of the Church // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1973. No 17 (1–2). P. 19–40.
180. *Verhovskoy S.* The Highest Authority in the Church // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1960. No 4 (2–3). P. 76–88.
181. *Vogt P.* The Church as community of love according to Alexis Khomiakov // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2004. No 48 (4). P. 393–413.
182. *Wooden A.* Eucharistic ecclesiology of Nicolas Afanasiev and its ecumenical significance: a new perspective // Journal of Ecumenical Studies. 2010. No 45 (4). P. 543–560.
183. *Zernov N.* The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. London, 1963. 410 p.

### Λιτεράτυρα να γρητσеском язьике

184. *Ασπρούλης Ν.* Αγία Τριάδα, Εκκλησία, Έσχατα. Συμβολή στην ευχαριστιακή εκκλησιολογία του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα // Θεολογία. 2009. Τ. 80 (4). Σ. 289–312.
185. *Gallaher B.* Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης; Ορθόδοξη ταυτότητα και πολεμική στον π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ και το μέλλον της Ορθόδοξης θεολογίας // Θεολογία. 2013. Τ. 84 (1). Σ. 25–92.
186. *Gallaher B.* Georges Florovsky on reading the life of St Seraphim // Sobornost. 2005. No 27 (1). P. 58–70.
187. *Γιαγκάζογλου Σ.* Φλωρόφσκυ και Λόσκυ. Σχόλια στη θεολογική διαμάχη για το πρόβλημα των δύο Οικονομιών // Θεολογία. 2010. Τ. 81 (4). Σ. 187–204.



188. *Γιαγκάζογλου Σ.* Η μυστηριακή υπόσταση της Εκκλησίας // Θεολογία. 2011. Τ. 82 (1). S. 3–4.
189. *Δεληκωσταντής Κ.* Συνοδικότητα: Το ήθος της εκκλησιαστικής ελευθερίας. Σύγχρονες θεολογικές προσεγγίσεις // Θεολογία. 2009. Τ. 80 (2). S. 215–241.
190. *Δημητριάδης Β.* Η διδασκαλία του π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ για την Εκκλησία // Θεολογία. 2013. Τ. 84 (1). S. 93–120.
191. *Kulaga V.* Συγκριτική θεώρηση της έννοιας του χρόνου στη Φιλοσοφία του Ν. Μπερντιάεφ και στη Θεολογία του Γ. Φλωρόφσκυ [A comparative approach to the notion of time in the philosophy of N. Berdyaev and the theology of G. Florovsky]. Master's thesis, Athens, 2007. 124 s.
192. *Λουδοβίκος Ν.* Χριστιανική ζωή και θεσμική Εκκλησία / D. Knight. Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Τρίκαλα: Εκδόσεις Degiorgio, 2009. S. 195–206.
193. *Μήλτος Α.* Οι τοπικές Εκκλησίες και η «παγκόσμια» Εκκλησία. Μια ορθόδοξη ανάγνωση της θεολογικής αντιπαράθεσης Ratzinger–Kasper // Θεολογία. 2014. Τ. 85 (1). S. 159–190.
194. *Μπαθρέλλος Δ.* Εκκλησία, Ευχαριστία, Επίσκοπος: Η αρχαία εκκλησία στην εκκλησιολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα / D. Knight. Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Τρίκαλα: Εκδόσεις Degiorgio, 2009. S. 207–226.
195. *Smytsnyuk P.* Η Συνοδικότητα στα πλαίσια της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας του Ι. Ζηζιούλα, μητροπολίτη Περγάμου. Ιστορικοθεολογική προσέγγιση. Μεταπτυχιακή εργασία. Αθήνα, 2010. 256 s.
196. *Φειδάς Β.* Ενδημούσα σύνοδος. Γένεσις και διαμόρφωσις του θεσμού άχρι της Δ' Οικουμενικής συνόδου (451). Αθήναι, 1971. 94 s.
197. *Φειδάς Β.* Η Α' Οικουμενική Σύνοδος. Αθήναι, 1974. 104 s.
198. *Φειδάς Β.* Η θέσις του πρώτου των επισκόπων εις την κοινωνίαν των τοπικών Εκκλησιών // Eglise local et Eglise Universelle. Les études théologiques de Chambésy. Τ. 1. Chambésy-Genève: Editions du centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1981. S. 151–175.
199. *Φειδάς Β.* Εκκλησιαστική ιστορία. Α' τόμος. Αθήναι, 1994. 990 s.

200. *Φειδάς Β.* Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού. Αθήναι, 2004. 232 s.
201. *Φειδάς Β.* Ο θεσμός της πενταρχίας των Πατριαρχών. Προϋποθέσεις διαμορφώσεως του θεσμού (απ' αρχής μέχρι το 451). Τ.1. Αθήναι, 1969. 350 s.
202. *Φειδάς Β.* Ο θεσμός της πενταρχίας των Πατριαρχών. Ιστορικοκανονικά προβλήματα περί την λειτουργίαν του θεσμού (451–553). Τ. 2. Αθήναι, 1970. 275 s.
203. *Φειδάς Β.* Ο θεσμός της πενταρχίας των Πατριαρχών. Από την Ε' Οικουμενικήν Σύνοδον μέχρι σήμερα (553–2012). Τ. 3. Αθήναι, 2012. 509 s.
204. *Φειδάς Β.* Χάρισμα και Ιερωσύνη υπό μια εκκλησιολογική προοπτική // Θεολογία. 2017. Τ. 88 (3). S. 43–72.