

**Д. М. Гзгзян**

## Значение и перспективы экклезиологической теории протопресвитера Николая Афанасьева

Статья рассматривает значение экклезиологической концепции протопресвитера Николая Афанасьева применительно к современному богословскому контексту. Отмечается неиспользованность как академического, так и церковно-практического потенциала евхаристической экклезиологии, а также ее неосвоенность в целом современным богословием, выражающиеся в отсутствии значительных исследований, позволяющих осмыслить значимость и перспективы концепции Афанасьева. Одновременно делается попытка продемонстрировать конструктивные возможности самой евхаристической экклезиологии, ее богословской систематизации с использованием в практических церковных целях.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: евхаристическая экклезиология, церковное собрание, харизматическая община, рецепция, церковная норма, «власть любви».

Богословская концепция протопр. Николая Афанасьева, трактующая основополагающие понятия в природе Церкви, ее призвании и принципах устройства, известная под названием «евхаристическая экклезиология», сегодня, по прошествии уже более 50 лет со дня смерти создателя, сохраняет свое значение по крайней мере в качестве теории, которую невозможно обойти вниманием, стоит только задаться существенными экклезиологическими вопросами. При этом, однако, в отличие от еще недавнего времени, лет 20–30 назад, нынешний, новый контекст, в котором она существует сегодня, больше напоминает вакуум, нежели насыщенную среду, образованную заинтересованной дискуссией, развитием идей и т. п. Сегодня мы скорее имеем дело с практически застывшей сетью позиций, занятых относительно

евхаристической экклезиологии, будь то вариант согласия, противоречия или альтернативы. Это положение вещей кажется и неслучайным, и в существенной степени неадекватным.

Протопресвитер Николай Афанасьев как богослов, экклезиолог и канонист еще при жизни словно бы обрек себя на то, чтобы оказаться фигурой пререкаемой, и, если он и не делал этого сознательно, то сам характер его поисков, направленность мысли неизбежно вели к этому. Ведь целью его разысканий было ни больше ни меньше как установление нормативного представления о Церкви. Оказалось, что надежда «дойти до самой сути» в таком деле означает не только обретение сонма оппонентов и недругов (это представить себе совсем нетрудно), но и практическое отсутствие полных адептов. Ученик о. Николая, протопр. Александр Шмеман так выразил положение своего учителя среди современников:

Слепые и глухие консерваторы считают его, по всей вероятности, архилибералом и новатором, а легкомысленные либералы чуть ли не реакционером. Но это так, потому что у о. Николая действительно был «свой голос» и творчество его было с «лица необщим выражением». Однако, я уверен, что когда наступит время итоги подводить, когда история расставит всех на свои настоящие места, слова, сказанные им, и пути, им открытые, окажутся важнее и значительнее многого, что больше поражало воображение и сильнее владело умами. И его небольшие, всегда безупречно построенные, но как бы суховатые этюды окажутся, в конечном итоге, «томов премногих тяжелей» [Шмеман, 65].

При этом в свое время другой видный православный богослов и ученик о. Николая, протопр. Иоанн Мейендорф явно приветствует критику в адрес Афанасьева со стороны митр. Иоанна (Зизиуласа) за якобы «игнорирование тринитарного и антропологического аспекта экклезиологии» и «сосредоточение только на “локальности” евхаристической общины, тем в определенном смысле исключая проблемы единства и универсальных предпосылок церковного единства» [Мейендорф, 6]. С другой стороны, сейчас Афанасьевская экклезиология стала встречать критику от своих прямых наследников и продолжателей уже за *недостаточную* последовательность и решительность, *недостаточный* радикализм. Например, нынешний декан Свято-Владимирской семинарии прот. Иоанн (Джон) Бэр, по его собственному признанию,

выросший на идеях о. Николая и привыкший принимать их как должное, о месте его наследия в числе прочего говорит:

Епископальная, евхаристическая или приходская экклезиология — все это не охватывает наиболее существенных проблем, потому что то, что больше их, еще не осмыслено. Я имею в виду такие образы Церкви как Матерь Божья или Новый Иерусалим [Бэр, 6].

Так евхаристическая экклезиология, возможно, против всякого ожидания, могла оказаться в одном ряду с епископальной или приходской.

Таким образом, возникнув как явное новшество, свежее, прежде с такой ясностью и упорядоченностью не звучавшее ученое слово о Церкви, богословие о. Николая всего через полвека рискует перейти в категорию теорий, со дня на день ожидающих своего замещения чем-то более емким, продвинутым и целостным. И это при том, что еще в довоенное время говорить о такой богословской дисциплине, как экклезиология — будь то католическая, православная или, например, древневосточная дохалкидонская, — не приходилось вовсе, т. е. таковой академической дисциплины просто не существовало. Надо сказать, что и поныне выделение в системе богословских дисциплин отдельной экклезиологии совсем не принято.

Разумеется, богословие церкви было всегда, с апостольских времен, но очевидно, что не существовало оформившейся богословской академической дисциплины, при том, что самый смысл исторического бытования христианства немислим без измерения Церкви, как особого феномена бытия, неведомого внутри библейской традиции до события Пятидесятницы. По сути дела, о. Николай не столько оказался создателем разновидности экклезиологии (а сегодня часто говорят о ее различных типах), которая теперь уже традиционно называется «евхаристической», сколько оформил экклезиологию как самостоятельную область богословской мысли.

По словам все того же о. Александра Шмемана, о. Николай Афанасьев «попытался через обращение к исторически первоначальному христианству заново, как бы с чистого листа, осмыслить природу Церкви и ее служение» [Шмеман, 67]. Я бы отметил, что ключевое слово здесь «заново». Он проделал ровно то, чего столь систематическим образом не делал до него никто и никогда.

Но слово «заново» не должно производить впечатления, что о. Николай был абсолютным пионером, и его экклезиология возникла на пустом месте, без предпосылок. Это, конечно, не так, потому что он реагировал на уже вполне осознанную потребность церкви — понять самое себя в форме целостного учения. Это осознание отчетливо засвидетельствовано уже в текстах А. С. Хомякова, в особенности в работе «Церковь одна», где речь идет о взаимодействии Церкви невидимой и посылно отображающей ее Церкви видимой [Хомяков, 42]. Устанавливая это соотношение, Хомяков фактически инициирует дискуссию о его конкретных сторонах и формах, и что принципиально, о различении церковного и нецерковного в рамках исторического существования церкви.

В русле этой, фактически основной, экклезиологической темы Н. П. Аксаков развивает идеи о первичности идентификации Церкви как народа Божьего, который в своей целостности выступает хранителем Священного Предания и следовательно апостольского преемства. Параллельно развенчивая мифологию о примате и самодостаточности церковной иерархии и осуществлении апостольского преемства преимущественно или даже исключительно через нее<sup>1</sup>. М. В. Новоселов в письмах 1920-х гг. уже концептуально оформляет основную коллизию исторического существования Церкви как антитезу «Церковь-организм» и «Церковь-организация», в пределах которой «не всякий, входящий в последнюю, причастен первой» [Новоселов, 12]. Наконец, соотношение надмирного и даже премирного существования Церкви и Ее исполнения в истории внутри общего исполнения Божьего замысла о творении до предела заостряет другой старший современник о. Николая — прот. Сергей Булгаков:

В Слове Божьем Церковь употребляется в двояком смысле: как поместная община верующих, церкви во множественном числе, соединенные единством жизни, и Церковь как сама эта жизнь, как единая мистическая сущность. Церковь в этом смысле описывается как Тело Христово, одушевляемое Духом Святым. Как храм Его, как Невеста Христова. Надо уразуметь всю силу этих речений [Булгаков, 277].

Богословие Церкви о. Николая вполне можно расценить как дерзновенную попытку «уразуметь всю силу этих речений» и по-

1. См.: [Аксаков 2000а; Аксаков 2000б].

средством этого понимания соединить многоаспектную реальность Церкви, с разных сторон уже выявленную его предшественниками. Причем, по неоднократно прозвучавшему признанию самого о. Николая известно, что отправной точкой для его систематических размышлений послужило очевидное несоответствие сложившейся церковно-канонической и сакраментальной практики вычитываемым из текстов Нового завета хрестоматийным представлениям о Церкви Христовой.

В своем самом известном труде «Церковь Духа Святого» о. Николай очень смело заявляет:

Наша церковная жизнь зашла в тупик, так как начала, которые проникли в нее в далеком прошлом, изжили себя и вызывают в церковной жизни одни только недостатки. Церковь рассматривается как организация, подчиненная человеческим законам, и как организация отдает себя на служение человеческим задачам. Человеческая воля господствует в ней самой, и человеческая воля вне ее стремится обратить церковь Божию в средство для достижения своих целей. Никогда, может быть, сами верующие не отдавали так на поругание Невесту Христову [*Афанасьев, 7*].

Нередко говорится, что экклезиология о. Николая — это чисто академическая реконструкция, пусть и точная, но целиком кабинетная, неприменимая к церковной действительности, а потому и представляющая несомненный научно-богословский интерес, но едва ли хоть какой-то практический. Дальше следуют обычно заявления, что после такого признания надо идти вперед, и возникает вопрос: куда и как идти? Так, например, когда митр. Пергамский Иоанн (Зизиулас) декларирует намерение «пойти дальше евхаристической экклезиологии» о. Николая, то, в сущности, речь у него идет о том, чтобы нормализовать соотношение «епископ-община» за счет «возвращения» епископу статуса главы приходской общины посредством соответствующего увеличения численности архиереев. При этом он сам, по сути не различая никак современные приходы и евхаристические общины апостольского века, критикует о. Николая Афанасьева за то, что тезис последнего «где евхаристия, там и Церковь» допускает отождествление общины и прихода на том основании, что на приходах служится евхаристия [*Зизиулас, 18*]. Это при том, что о. Николай тщательнейшим образом разводит современную ему приходскую практику, где литургия служится при собрании нередко случайных людей, и общину, «собранную на одно», которая этим своим осно-

вополагающим качеством и создает возможность благодарения (т. е. евхаристии) Бога за опытно переживаемый дар пребывания в любви Христовой в Его мистическом присутствии.

Хотелось бы отметить, что процитированное только что высказывание Афанасьева меньше всего характеризует его как «академического реконструктора». Ожидаемое усилие богослова-исследователя после подобного признания — выявление именно такой нормы бытия церкви в истории, которая бы в максимальной степени обнаруживала в себе Церковь Христову.

Делом всей жизни о. Николая стало найти такую норму, которая имела бы вневременный и вселенский характер и опиралась бы при этом только на одно основание — Христа воскресшего, открывшего путь Утешителю в событии новозаветной Пятидесятницы<sup>2</sup>. Предметом и его богословских реконструкций, и повседневных забот, главной темой его богословской мысли и церковного служения стала эта норма, которая в состоянии была бы связать воедино мистическое Тело Христово и пополняемое историческое сообщество Его верных, которая одновременно способна была бы явственно отделить мир Божий от мира сего, очерчивая границы Церкви как области жизни, глядящей в вечность, от области существования под знаком смерти; собирающая учеников Христовых во единое Тело.

Дальше возникают вопросы, как и каким образом эту норму получить хотя бы в богословском исследовании. Для этого, вероятно, требовалось ответить на следующие вопросы: что собою представляет в искомом, нормальном случае Церковь в своем конкретном историческом виде? Каким образом и по каким признакам мы узнаем, что это Церковь по своему существу, а не по одному лишь наименованию? Как должна быть устроена жизнь сообщества, которое заслуживает название Церкви, в том числе формально?

Поскольку начинать лучше с вещей бесспорных, то для начала мы укажем на одну из констатаций о. Николая, в которой производится взаимное увязывание эмпирической и небесной,

2. Ср. оценку протопр. Александра Шмемана: «Всю свою жизнь о. Николай точно всматривался — сквозь все напластования, развитие, объяснение и толкование — в тот, единственный во всей истории мира ни с чем в ней не соизмеримый момент, когда в Иерусалимской горнице, за “трапезой Господней” маленькой группе людей завещано

было Царство. “И Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство...” (Лк 22:29). И словно то, что он видел, делало его, не то что слепым и глухим ко всем другим “темам” и “проблемам”, а лишенным вкуса и интереса к ним. Это виденье было для него поистине “единым на потребу”» [Шмеман, 66].

божественной действительности Церкви. Невидимое духовное существо Церкви становится видимым через ее эмпирическую природу. Поэтому деление (именно как разделение) церкви на видимую и невидимую, так свойственное протестантизму, неправильно в том отношении, что оно разрывает сущность Церкви. Церковь едина, как един Христос, — будучи видимой и невидимой в одно и то же время. В невидимой Церкви пребывает вся полнота Церкви, которая неразрывно включает в себя церковь видимую, но не сливается с ней, не поглощает ее, так же как и видимая церковь есть полнота Церкви, а не некоторая самостоятельная ее часть<sup>3</sup>. Непосредственной отсылки к известным размышлениям А. С. Хомякова в цитированном тексте о. Николая нет. Но всякому, кто знаком с работой «Церковь одна», очевидно, что это размышление о. Николая полностью созвучно идее Хомякова о принципиальной невозможности разделения церкви на видимую и невидимую, что церковь подлинная является видимой всегда — правда, с оговоркой, что видима она духовным оком. Слово о. Николая, что церковь эмпирическая выявляет Церковь небесную, стоит воспринимать ровно так же: «эмпирическая» в данном случае означает «данная в опыте». Но опыт этот духовный, а не психофизиологический: это не взгляд со стороны на институцию, на обрядовую сторону и т. д., но перед нами идея Церкви, существующей в мистическом опыте ее членов.

Тут и открывается необходимость установить основополагающее свойство видимой церкви как Церкви Христовой. Иначе говоря, что делает видимую церковь таковой, на каком основании можно это утверждать и как это богословски оформить? И если разделять церковь видимую и невидимую неверно, то что обеспечивает их единство, которое констатируется о. Николаем?

Известно, что наиболее выразительной формулой для о. Николая стала цитата из Тертуллиана, которую он сделал названием основной из написанных им книг — «Церковь Духа Святого». Церковь не может быть не харизматичной, в Церкви не может быть ничего от мира сего, подчиненного логике выживания.

3. Ср: «Учение о видимой и невидимой церкви, которое должно было появиться, как скоро образовался эмпирический слой в церкви, имеющий свои собственные принципы и законы, является роковым соблазном богословской мысли. Появившись как результат фактического положения вещей, это учение закрепило существование права в церков-

ной жизни, как оправданное и законное. Видимая церковь — церковь на земле, невидимая — торжествующая церковь на небе» [Афанасьев, 286]. И далее: «Если учение о видимой и невидимой церкви рассматривать как синтез благодати и права, то он покупается дорогой ценой разрыва единого тела Церкви» [Афанасьев, 287].

Поэтому нормативное самосознание всех членов церкви — всеобщее царственное священство народа Божьего, ибо это люди, «взятые в удел». За эти соответствия Первому соборному посланию ап. Петра о. Николаю в свое время много досталось, и до сих пор можно слышать, что он, хоть и почил православным священнослужителем, на самом деле был едва ли не «криптолютеранином», потому как чуть ли не повторяет за Мартином Лютером тезис про всеобщее священство. Эти упреки, конечно, происходят не от большого проникновения в дух и смысл изыскания о. Николая.

Очевидно, что тут опускается одна важная деталь. Как бы формально ни соотносились друг с другом пристрастие Лютера к словам о всеобщем священстве народа Божьего и реконструкция о. Николая, одно безусловно: Лютера меньше всего заботила харизматическая сторона бытия Церкви. Главной его задачей, несомненно, было найти в Священном писании основания для отвержения притязаний церковной иерархии и лично папы на управление Церковью, а следовательно, и на право учить, и, соответственно, единолично определять учение и норму христианской жизни. Иначе говоря, здесь важнее всего было дистанцирование от иерархической структуры и на этой почве провозглашение формального и даже административного равенства всех членов церкви.

Для о. Николая Афанасьева всеобщее царственное священство есть прямое выражение харизматической природы церкви как таковой. А раз церковь — это харизматическое сообщество тех, кто поставлен на царственное священство, дальше следовало бы задаться вопросом, когда и как происходит это поставление. Отец Николай вполне закономерно утверждает, что это посвящение на служение происходит только единожды, в момент крещения.

Следующий вопрос — если Церковь в своем историческом странствовании есть удел Божий, если это сообщество, которое объединено действием Святого Духа и только им, если это собранность во Христе, то как эмпирически эта собранность себя являет? Тут-то и возникает то ключевое понятие, которое больше всего известно в связи с именем о. Николая Афанасьева: евхаристическое собрание. Каждое конкретное сообщество Христовых учеников, способное в едином духе благодарить Отца за Сына во Святом Духе, является полноценным церковным сообществом, которое не нуждается ни в каком формальном или, более того, административном достраивании. То есть — если говорить просто — это совершенно полноценное явление Церкви. Я говорю

об идее или концепте евхаристического собрания — это приходится подчеркивать, потому что слишком очевидно, что речь идет о норме, а не о фактической практике, как, например, почему-то мог подумать митр. Иоанн (Зизиулас) и многие другие, — как вслед за ним, так и независимо от него. Скажем еще раз: не факт служения евхаристии создает церковь — харизматическую общину, а ровно наоборот: исполненная Духа община Христовых учеников, посильно исполняющая «заповедь новую» Своего Учителя и Господа, обретает способность евхаристии — благодарения Отца за Сына, открывшего им дар новой жизни.

Возвращаясь к эмпирической стороне, столь актуальной для о. Николая, скажем, что таких евхаристических собраний может быть неограниченное множество, и это вполне естественное следствие из общей миссии Церкви. Евангельский призыв «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа»<sup>\*1</sup> экклезиологически должен означать рождение множества локализованных собраний, этих оазисов Христовой любви, каждое из которых в силу своего качества и призвания стремится к полноценному воплощению Церкви в конкретное историческое время. По этой же причине полнота церковная не может измеряться ни количественным составом членов собрания, ни территорией. Более того, полнота никак не возрастет, если вдруг по какой-то причине эти собрания станут восприниматься частями некоего целого, поскольку так понятое соотношение единичности-целого не будет корреспондировать харизматической природе церковной общины.

\*1 Мф 28:19

Но тогда как экклезиологически корректно описать, в каком отношении друг к другу состоят эти евхаристические собрания? Если каждое из них «самодостаточная единица», если они не нуждаются ни в каком достраивании, то не будет ли это означать, что они способны существовать изолированно, и более того, что такая изолированность предполагается самой природой этих собраний? Оказывается, совсем наоборот; о. Николай Афанасьев решительно отвергает такую возможность, причем исходя из все той же их харизматической сущности.

Достаточно вспомнить содержание харизмы — дух Христовой любви, подвигающий полагать жизнь свою за «други своя», чтобы принципиально утверждать: она не позволяет церковной общине замыкаться в своих границах. Харизма Церкви — это общение во Святом Духе, следовательно, полноценность местного евхаристического собрания парадоксальным образом означает,

что оно принципиально открыто общению со всякой другой себе подобной (в духовном смысле подобной, а культурно-исторически, возможно, весьма непохожей!) общиной. По этому поводу о. Николай не раз приводил свой, наверное, любимый исторический пример о том, как нашли примирение Аникита Римский и Поликарп Смирнский по поводу дня празднования Пасхи. Его любимая констатация — что при вопиющем несоответствии всех формальных сторон празднования Пасхи эти две духовные величины нашли духовную же способность усмотреть друг в друге христиан, братьев во Христе, поскольку в главном они совпадали: и в одном и в другом историческом и культурном изводе церковной жизни обоими усматривалась Церковь Духа Святого. Но это нужно было увидеть, и о. Николай констатировал, что св. Поликарп и св. Аникита оказались на это способны, в отличие от, например, преемника Аникиты, папы Виктора, на духовное просвещение которого немало сил пришлось затратить, слава Богу, безрезультатно, св. Иринею Лионскому<sup>4</sup>.

В развитие темы естественно затронуть ключевое для о. Николая понятие, характеризующее норму существования церковной общины. Это введенный в богословский обиход Рудольфом Зом термин «рецепция». Зом, вероятно, в силу того, что принадлежит лютеранской традиции, в основном сосредоточен на вопросе, что делает действительным слово учительствующего, или, другими словами, как в общине может устанавливаться соответствие или, наоборот, несоответствие поучения человеческого Слову Божьему. Он утверждает, что «власть» определять такое соотношение принадлежит всей церковной общине, и эта власть, в сущности, тождественна дару «испытания духов» [Зом, 77]. Зом поэтому подробно останавливается на проблеме точного представления о том, как соотносятся между собой харизма учительствующего и распределенная по всему собранию власть (она же дар) рецепции. При этом здесь же Зом утверждает, что «собрание как таковое не обладает никакой харизмой, это обладание свойственно только отдельным духовно одаренным лицам». И чуть выше: «действие собрания не представляет собой правового действия правления, но всегда только действие дозволения, соглашения, даже подчинения» [Зом, 78]<sup>5</sup>. Остается принципиальная

4. См. об этом: [Преображенский, 14–15].

5. Далее Зом говорит, что собрание никого не уполномочивает учительствовать (что, конечно, верно, если учительство — это харизма). Его

действие «только свидетельство, признание того, что данной личности даровано Богом призвание к учительству» [Зом, 78].

неясность, грозящая обернуться богословским недоразумением: получается, что свидетельство о харизме само категорически не является харизматическим. За счет чего же тогда, или иначе, каким духом идентифицируется подлинность харизмы учащего?

Заимствуя у Зомы сам концепт рецепции, о. Николай существенно его переосмысляет. Рецепция у него приобретает сквозной характер, представляя собой фундаментальный принцип осуществления преемства в Церкви апостольских оснований Ее жизни: дара любви, дара учения, дара управления. Тем самым она есть не что иное, как реализация харизматической природы Церкви в Ее повседневном бытии. Рецепция есть способность согласного духовного суждения, которое возможно в силу совокупного действия личных харизм всех членов собрания, в котором, напомним, нехаризматиков быть не может. Различие между членами церкви не в наличии/отсутствии дара Духа, а только в степени, хотя это последнее обстоятельство требовало бы специального и подробного рассмотрения, явно превышающего задачи настоящей статьи.

Сквозная рецепция определяет значимость для Церкви любого явления и события церковной жизни, будь то собор, внедрение какой-либо практики, характер и плоды учительства, наконец, пророчество. Рецепция, таким образом, — это еще одно выражение харизматической природы Церкви, которая должна проявляться и в том, как Церковь собирается на форумы, более масштабные, чем одна отдельно взятая евхаристическая община, как такие форумы принимают церковно значимые решения, как и каким образом эти решения идентифицируются как соответствующие Христову евангелию и назначению Церкви. Одновременно рецепция позволяет осуществлять испытание и различение духов внутри собрания. Церковь ориентируется на харизму пророчества, питается им и одновременно должна распознавать подлинное пророчество и обличать ложное. Ровно так же Церковь обязана ориентироваться на харизму учительства, уметь слушаться настоящих учителей и отвергать лжеучителей. Все это — основополагающие условия развертывания в истории плодотворящей деятельности Церкви, привлекающей в свои объятия новых спасаемых.

Еще одно, в сущности древнее, различение в качестве методологического принципа используется впервые именно о. Николаем — это разделение «власти любви» и «власти ключей». Евхаристическое собрание знает внутри себя только одну власть: власть

любви. И именно поэтому за счет действия этой власти оно способно блюсти свои границы самым эффективным образом, а это необходимо, потому что Церковь не может не прозревать духовно той демаркационной линии, которая отделяет ее от принципиально иного образа жизни — жизни мира сего. Не случайно своим основным трудом о. Николай Афанасьев полагал даже не «Церковь Духа Святого», а тот, который собирался написать, и он должен был называться «Границы Церкви». Остается только сожалеть, что это не осуществилось, потому что сознание границ Церкви принадлежит к основополагающему харизматическому усилию Церкви в распознавании самой себя. Способность не смешиваться с тем, что Церковью не является, — это неотъемлемое и столь же закономерное выражение действия Духа Святого, как и власть Любви.

Итак, мы получаем некоторую сумму параметров церковной нормы: действие Духа Святого, власть любви, сквозная рецепция, которая позволяет общинам безбоязненно взаимодействовать друг с другом, что в совокупности создает благодатную способность блюстительства своих границ.

Остается только один тяжелый вопрос: что можно сделать для того, чтобы этот портрет нормативного церковного сообщества не остался бы сугубо идеальным (в платоновском смысле)? Вот на этот вопрос о. Николай Афанасьев и не дал ответа, и судя по всему, и не пытался. Но не потому, что был исключительно кабинетным или рафинированно академическим богословом. Если посмотреть хотя бы на названия многих его статей, то легко заметить, что перед нами человек, который как раз живо интересовался многочисленными проблемами, связанными с эмпирическим выражением Церкви в современных ему реалиях, буквально болел ими: «Большой город», «О церковном воспитании», «О дисциплине», «Проблема истории в христианстве», «Христианство и социальный вопрос». А количество размышлений и работ, посвященных соотношению канона и догмата, неизменному и временному в церковных канонах и пр. само по себе свидетельствует о том, что эмпирическая церковная жизнь в своей фактичности была главной заботой о. Николая. Тем не менее, на прямо поставленный вопрос у о. Николая Афанасьева ответов нет. Чтобы не сетовать на необъяснимые обстоятельства, можно лишь попытаться предположить, почему это так.

Судя по всему, о. Николай остановился в этом пункте не случайно. Удивительно уже то, что человек, скорее всего, никогда

не знавший в своем личном опыте реконструированного им евхаристического собрания, сам же положил его в основание исторического существования Церкви. Можно поэтому считать, что экклезиология о. Николая принадлежала больше прошлому, чем современности, но это такое прошлое, которое правильнее всего было бы назвать непреходящей по своему значению богословской классикой, способной послужить основанием для будущего. В этом, но только в этом смысле можно принять, что промежуточное, срединное положение богословия о. Николая, о котором говорилось выше, тоже закономерно.

Оно оказалось безусловной вехой в истории церковной саморефлексии, и в этом качестве останется явлением совершенно уникального значения, поскольку о. Николаю удалось установить общую взаимосвязь и точку соотнесенности вневременного и исторического бытия Церкви, Пятидесятницы и преемственной Ей жизни эмпирических собраний свидетелей Христова Воскресения, устремленной к эсхатологическому разрешению истории. Этой точкой стала исполненная харизмы Христовой любви община Его учеников. Тем самым Афанасьев одновременно определил особые основания и предмет отсутствовавшей до него, но чрезвычайно востребованной богословской дисциплины — экклезиологии<sup>6</sup>.

Этим шагом о. Николай очертил границу, разделяющую историю богословия Церкви на время до возникновения евхаристической экклезиологии и новую эпоху, ознаменованную ее созданием. Пусть сам Афанасьев остается персоной пререкаемой, но эпохальное значение его детища всерьез оспорить, скорее всего, уже не удастся никому. Гораздо продуктивнее и чисто академически, и с точки зрения церковной практики, попытаться спрогнозировать следующую стадию развития экклезиологии, то самое движение вперед, которого, вероятно, чаял и сам о. Николай.

Развития экклезиологии, вероятно, следует ожидать на путях возможного соединения «экклезиологии кабинета» и экклезиологии самой жизни, когда Церковь развивает самосознание нового качества жизни, дарованного во Христе, изнутри самой этой жизни, и когда эта подлинно живая жизнь питается новыми прорывами ее осмысления. Очевидно, что для этого требуется реальная практика общинной жизни, т. е. когда мы имеем не концепт евхаристического собрания, состоящего из реконструированных

6. Ср. В. Н. Лосский: «...мы живем в экклезиологический период истории» [Лосский].

нормативных священнослужителей царственного достоинства, а из живых людей, которые пережили свой собственный личный переворот и, входя в Церковь, были, возможно, не всегда это вполне осознавая, реально посвящены на служение. Основание такого служения — личная харизма, персональный опыт Пятидесятницы, развиваемый, но одновременно уже данный, вне которого не действуют таинства, не совершается спасение, невозможна сама христианская жизнь, как реальная власть любви, о которой говорит о. Николай:

...Все они (служения) начинаются и заканчиваются в любви. В различии даров, которые обуславливают различие дела, высший дар — харизма любви — принадлежит всем... Власть входит в Церковь, так как Церковь содержит в себе служение управления, но власть в Церкви должна соответствовать Ее природе... Поэтому она не может быть основана на правовом моменте, так как право вне любви... Бог никому не делегирует своей власти, а «все положил под ноги Христа». В Церкви как любви может существовать только власть любви [Афанасьев, 301].

Новый союз богословия и жизни должен послужить осуществлению такой власти в настоящем и будущем. Это благопожелание кажется совершенно наивным с учетом современных реалий, но ведь и дело Церкви есть подвиг «юродивых Христа ради», и после того как о. Николай столь внятно об этом напомнил академически, ничего другого не остается, кроме «безумных» попыток осуществить симбиоз богословия и жизни на практике.

## Литература

1. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Репр. воспр. изд. 1971. Рига : Балто-славян. общ. культурного развития, 1994. 328 с.
2. *Аксаков 2000а* = Аксаков Н. П. Предание Церкви и предания школы. М. : Свято-Филаретовская МВПХШ, 2000. 296 с.
3. *Аксаков 2000б* = Аксаков Н. П. Духа не угашайте. М. : МВПХШ, 2000. 168 с.
4. *Бэр* = Бэр Джон, прот. [Церковь — это тайна...] // *Экклезиология* остается «горячей» темой : [Интервью] // Кифа. 2017. № 6 (224). С. 6–7.
5. *Булгаков* = Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. М. : Общедоступный православный университет, 2005. 656 с.

6. *Зом* = Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб. : Изд-во Олега Обышко, 2005. 314 с.
7. *Зизиулас* = Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. М. : СФИ, 2006. 280 с.
8. *Лосский* = Лосский В. Н. Догмат Церкви и экклезиологические ереси / Пер. с франц. и прим. В. В. Тюшагина // [Архив Свято-Фотиевского Братства в Синодальной библиотеке Москвы]. URL: [http://bogoslovie.todn.ru/lossky/21/#\\_ftn1](http://bogoslovie.todn.ru/lossky/21/#_ftn1) (дата обращения: 20.10.2017).
9. *Мейендорф* = Мейендорф Иоанн, протопр. Предисловие к изданию 1985 г. // Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение : Очерки о личности в Церкви. М. : СФИ, 2006. С. 5–7.
10. *Новоселов* = Новоселов М. В. Письма к друзьям. М. : ПСТБИ, 1994. 353 с.
11. *Преображенский* = Преображенский Петр, прот. О святом Иринее Лионском и его сочинениях // Св. Иринеи Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб. : Изд-во Олега Обышко, 2008. С. 5–20.
12. *Хомяков* = Хомяков А. С. Церковь одна. М. : ПСТБИ, 2001. 252 с.
13. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Памяти о. Николая Афанасьева / Вестник РХД. 1966. № IV (82). С. 65–70.

## D. M. Gzgzyan

### The Significance and Prospects of the Ecclesiological Theory of Archpriest Nikolay Afanasiev

The article considers the value of the ecclesiological conception of Archpriest Nikolay Afanasiev in relation to the contemporary theological context. The author points out the non-use of the academic and practical potential of eucharistic ecclesiology. Generally, it has not been assimilated by today's theology, since there is still no consistent research on the importance and prospects of Fr Nikolay Afanasiev's conception. At the same time, an attempt is made to demonstrate the constructive potentialities, theological systematisation and the use of eucharistic ecclesiology in church practice.

KEYWORDS: eucharistic ecclesiology, church gathering, charismatic community, reception, church norm, "power of love".