



Протопресвитер
НИКОЛАЙ АФАНАСЬЕВ

**ЦЕРКОВНЫЕ
СОБОРЫ
И ИХ
ПРОИСХОЖДЕНИЕ**

Николай Афанасьев

Церковные соборы и их происхождение

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=7779561

*Церковные соборы и их происхождение. / Протопр. Николай Афанасьев.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт; Москва; 2003
ISBN 978-5-89100-031-8*

Аннотация

Ранее не публиковавшаяся работа известного русского историка церкви и богослова протопр. Николая Афанасьева (1893–1966) посвящена истории формирования института соборов в церкви в I–III вв. Автор подробно прослеживает изменения понимания соборов в самой церкви, осмысляя перелом, совершившийся в III в. и подготовивший последующий “константиновский” период церковной истории. Книга во многом послужила фактологической базой для создания наиболее известной работы Афанасьева “Церковь Духа Святого” и разработки им концепции евхаристической экклезиологии. Для всех, интересующихся христианским вероучением и общей церковной историей.

Содержание

Соборность Церкви и “власть ключей”	4
Глава I	17
Глава II	31
Конец ознакомительного фрагмента.	37

Протопресвитер Николай Афанасьев Церковные соборы и их происхождение

Соборность Церкви и “власть ключей”

Долгожданная, хотя и несколько запоздавшая публикация книги протопр. Николая Афанасьева “Церковные соборы и их происхождение” свидетельствует о возвращении современного христианства в лице своей научно-богословской мысли к собственным истокам, т. е. к основаниям и смыслу церковного бытия, к осмыслению церковности как таковой.

Написанная в 1940 г., эта работа красноречиво характеризует и своего автора, заявившего о себе как об одном из крупнейших деятелей церковной науки XX века, ставшем фактическим основоположником современной православной экклезиологии – разделе догматики, разработка которого была и остается особенно актуальной.

Думается, не подлежит сомнению, что современная церковь остро нуждается в упорядочении своего явно рассогла-

сованного существования, прежде всего в таких аспектах, как единство, соборность и апостоличность.

Внушавшие оптимизм яркие признаки возрождения начал соборности и единства, такие, например, как Поместный собор Русской православной церкви 1917–1918 гг., движение к не поверхностно-декларативному, а подлинному воссоединению частей некогда единого христианского мира, начавшийся конструктивный обмен позитивным историческим опытом – все это теперь постепенно отходит в прошлое, уводя одновременно в край несбывшихся мечтаний взывавшие было чаяния христиан. Практика несколько неожиданно оказалась к ним намного требовательнее, а дело восстановления подлинной церковности – сложнее примирения догматических символов Востока и Запада.

Сегодняшний облик церкви, увы, в полной мере соответствует словам о. Николая, предваряющим его самый известный труд “Церковь Духа Святого”: “Наша церковная жизнь вошла 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»”.



Слева направо: протопр. Григорий Ломако, протопр. Николай Афанасьев, архим. Киприан (Керн). Париж, конец 50-х гг.

“Церковные соборы...”, в определенной степени подготовившие главное сочинение о. Николая, посвящены научно-богословской реабилитации соборного начала церковной жизни, неотъемлемого от ее сути и назначения.

О. Николай отправляется от евхаристической природы Церкви, которая таким образом выявляется прежде всего и по преимуществу в евхаристическом собрании. По этой же причине и соборное начало Церкви есть не что иное, как свойство, прямо предполагаемое евхаристичностью Церкви.

Крайне важно здесь то, что автор говорит не о собрании, которое так себя называет или усваивает себе его видимые атрибуты. Речь идет о самой природе сакраментального события, и значит, о том, действительно ли данное собрание евхаристично, действительно ли оно живет тем, чтобы во главе его, “посреди нас” был Христос. О. Николай несколько раз упоминает известный факт, что местные собрания-общины нередко обозначались словом “любовь”.

Церковь повинуется Христу, Которого Бог “поставил выше всего“, главою Церкви, которая есть Тело Его, “полнота Наполняющего все во всем”. Само же главенство Христа, Его власть совершенно лишена признаков внешней авторитетности, она лишь выявляет реальность собранности во Христе “двоих или троих” и, следовательно, подтверждает или, паче чаяния, опровергает ее. Даже власть Христа, таким образом, есть не внешняя распорядительность, а лишь подлинность Его присутствия, а значит, и присутствия Церкви – Его мистического Тела.

Евхаристическая экклезиология, которую разрабатывает о. Николай, исходит из первичности локального евхаристического собрания, и, следовательно, присутствия в нем полноты Церкви при условии его сакраментальной действительности. Таким образом, вся Церковь, а не какая-то ее часть является в жизни местной общины. В сознании этого коренится, по мнению автора, фактически исчезнувшая из жизни земной церкви особенность перво-христианства. “Церковь

там, где Христос, а Христос там, где двое или трое собраны во имя Его” (с. 31).

Христос неразделим, поэтому и присутствие Его “посреди нас” в данном евхаристическом собрании не может быть частичным, но из этого следует со всей определенностью, что и явление Церкви возможно только в полноте, а не в части. Только впоследствии, как известно, разовьется иное представление о Церкви, как об объединении локальных общин, где ни одна из них не имеет в себе церковной полноты, принадлежащей в рамках этой новой, универсальной эkkлезиологии, лишь целому.

Древнейший же образ единства по о. Николаю Афанасьеву выглядит принципиально иначе, это любовный союз общин, не представляющий из себя организацию высшего характера, так как в Церкви не может быть ничего выше Церкви (с. 32). Равным образом и авторитет той или иной церковной общины измеряется не количеством членов, древностью кафедры, исторической важностью или административным статусом города пребывания. Авторитет ее будет тем выше, “чем больше степень приближения... общины к существу Церкви” (с. 33).

Важно при этом, что жизнь отдельных общин предстает как устремленность друг ко другу в любви, поскольку “как Христос не может восстать на Самого Себя, так и одна церковная община с любовью принимает то, что делается в другой, потому что то, что делается в одной, делается и во всех

– оно совершается в Церкви” (с. 33).

О. Николай считает что “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” (с. 33, 34).

Сама рецепция, таким образом, оказывается естественной формой выявления в жизни конкретной церковной, т. е. евхаристической общины, ее кафолической природы. Говоря иначе, рецепция устанавливает, действительно ли собрание данного церковного сообщества имеет подлинно церковный характер, т. е. Христово ли оно.

Очень органично вписывается в такой контекст мысль о. Николая о церковном соборе, как особом “собрании членов Церкви со Христом для обсуждения и решения вопросов кафолической природы”. Собор предстает как форма церковной жизни, необходимая для разрешения актуализировавшейся проблемы, прежде существовавшей в практике общин лишь латентно.

Такое понимание собора усваивает ему свойство естественной и привычной для церкви формы жизни – собрания ее членов, специфика которой состоит лишь в особом характере обсуждаемых вопросов. Как пишет о. Николай, “в момент ее установления Церковь таила в себе потенциальный Собор” (с. 42). У так понятого собора не может быть ни

особого статуса, ни, тем более, властного авторитета. Собор точно так же, как и любая сторона жизни отдельной общины, становится достоянием всей церкви через рецепцию. Содержание соборности и критерий рецепции остаются прежними – “единство Духа в союзе мира”.

Очевидно, что эмпирическая действительность, в которой жил и сам автор, слишком радикально отличается от описываемого им порядка вещей. Его природа вполне покрывается одним определением – правовая. Большая часть “Церковных соборов...” посвящена становлению этого, заметим, чуждого первохристианству наличного церковного устройства.

Парадоксальная особенность этой эволюции состоит в том, что, по мнению о. Николая, “когда произошло превращение собора в церковный институт, голос самой Церкви умолк, а вместо него остался голос ее высшего органа” (с. 43–44). В свою очередь властные полномочия, приобретаемые новоявленным правовым институтом, неизбежно ставятся в зависимость от представительности конкретного собора. Кафоличность как качество духовной жизни уступает место иным приоритетам, позволяющим формально определить степень авторитетности того или иного собрания, вследствие чего утрачивается целостность церковного собора. За не очень продолжительный исторический период (100–150 лет) некогда единственный признак церковности оказался прочно увязан с иным, внешним, в апостольские времена неизвестным. Уже св. Игнатий Богоносец, наряду с

признанием: “Где бы ни был Иисус Христос, там католическая церковь” (Смирн. 8. 2), много говорит и о епископе как о столь же важном гаранте церковности местной общины.

О. Николай Афанасьев указывает, правда, что у св. Игнатия епископ всецело включен в евхаристическое собрание и поэтому еще не может быть единственным гарантом ее церковности. Однако он вскоре становится таковым, последовательно развивая функцию единоличного представительства своей общины на расширенных церковных собраниях, куда для убедительности его решений (!), в частности об избрании нового епископа, приглашаются избранные лица соседних общин. Первоначально это могли быть и часто бывали не епископы и даже не клирики, однако вскоре повсеместно закрепляется обязательное присутствие в качестве приглашенных по таким поводам именно соседних епископов. В этом случае, представляя самого себя, епископ одновременно представляет и общину. Последнее стало означать автоматическую рецепцию решений своего епископа на собраниях ближних и дальних соседей. Тем самым отпадает и необходимость в рецепции в своем прежнем виде, т. е. как испытании церковности тех или иных деяний.

Возникают соборы “переходного типа”, по терминологии автора, где католическое начало, присущее деятельности данного собрания, совмещается с правовым характером присутствия соседних епископов. Затем появляются прецеденты поставления епископов вне общин, закрепляю-

щие их принципиально новое положение: уже не внутри, а над церковным собранием. Логическим продолжением такого церковного устройства становится такое представление о соборном единстве церкви, под которым будет пониматься собрание возможно большего числа епископов. Кроме того, уже св. Киприан Карфагенский говорит о недопустимости требования церковной рецепции деяний собора, так как этим подрывается авторитет епископов. В пределе, таким образом, собор епископов может заместить собой собрание церкви. О. Николай обращает внимание на то, что протоколы Карфагенского собора 256 г. называются “Sententiae episcoporum” (постановления епископов). Тем самым, с торжеством универсальной эkkлезиологии, начинает витать в воздухе идея вселенского собора, неосуществимая до поры лишь технически.

Так окончательно складывается порядок, подменяющий духовное качество церковной полноты формально-правовой полнотой представительства церковных общин в лице их возглавителей – епископов. Если продолжать эту логику дальше, то легко прийти к заключению о необязательности представительства епископом кого бы то ни было, кроме себя самого – лица, облеченного сакрализованными правовыми полномочиями. Способствующий появлению такого мировоззрения порядок поставления епископов не внутри общины, но в общину, то есть извне, уже упоминался.

Следовательно, сам по себе правовой принцип устройства

церкви неумолимо должен вести не просто к констатируемому о. Николаем Афанасьевым разрыву церковной целостности, но прямо к узакониванию параллелизма в устройстве эмпирической церкви. Тогда один, главный уровень, представлен собором самозаконного епископата, а второй – тоже в определенном смысле замкнутым на себя церковным народом. Первый при этом предстает структурно необходимым, но и достаточным, поскольку собор епископов и есть выражение церковной полноты. Второй, в свою очередь, выглядит структурно факультативным, поскольку не наделен никакими качествами, способными засвидетельствовать его принципиальную значимость. Иначе говоря, церковное единство и католическая полнота, понятия как правовые начала, целиком институционализируются высшим клиром.

Однако и здесь еще сказано не все. Властно-правовые полномочия оказываются способными поглотить и сакраментальную сторону жизни церкви. В самом начале книги о. Николай предупреждает: “Если бы наряду со властью Христа как Главы Церкви существовала бы иная власть в лице или другой общины, или какого бы то ни было предстоятеля, то эта власть была бы одновременно и властью над Самим Христом и Его Телом” (с. 30). Круг замыкается. Власть любви и власть ключей не могут быть уравнены в правах, и, как это ни невероятно, правовое сознание в силу собственной природы вынуждено отдать первенство именно второй, а не первой.

Кто знает, но, возможно, кричащая несовместимость со-

временного автору церковного порядка с отчетливо реконструируемым сегодня, в том числе и благодаря его собственным усилиям, первохристианским церковным сознанием подвигла о. Николая Афанасьева на этот дерзновенный труд. Точность и убедительность диагностики и оценок утвердившихся в ходе истории институционально-правовых приоритетов церковного устройства в ущерб изначальным, собственно соборным, коренящимся в мистической природе Церкви – Тела Христова, заставляют глубоко задуматься сегодня над возможными путями фактической, а не только богословской реабилитации соборного начала церкви.

В этой связи взоры чад Русской православной церкви по-прежнему обращаются к Поместному собору 1917–1918 гг., так как именно там были сделаны реальные обнадеживающие шаги в сторону восстановления самых очевидных форм соборности: выборность епископата и остального клира, создание митрополичьих округов, пересмотр функций церковных судов, восстановление некоторых аспектов местной соборности. В целом, правда, собор не вышел за рамки представительского понимания собственной функции в церковной жизни, что специально подчеркивает о. Николай. Следовательно, уже по одному этому признаку он практически целиком остался в пределах правового, а не харизматического ее понимания. И все же само движение в сторону преодоления вышеописанных искажений, следует признать едва ли не прорывом в чаемом эмпирической церковью направлении.

Адекватно оценить реальную значимость деяний собора 1917–1918 гг. может позволить всесторонний и тщательный историко-богословский анализ последовательности и содержания возможных шагов, которые следовало бы предпринять на пути к полноценному восстановлению подлинно церковной соборности. Может быть, заслуживает внимания уже тот факт, что Собор, в целом двигаясь в правильном направлении, предложил лишённые какой-либо радикальности, эволюционные по характеру и вполне осуществимые в тех исторических условиях меры, которые позволяли постепенно, но целенаправленно перейти от состояния правовой аморфности к сквозной отрегулированности правовых и представительских процедур. Не следует ли в этой связи говорить о неизбежности ретроспективного повторения исторического пути церкви, с тем чтобы в стремлении вернуться к подлинной кафоличности не забрести в новые тупики?

Если это предположение не лишено оснований, то тем большую значимость приобретает публикация настоящего труда о. Николая Афанасьева, доказательно демонстрирующего этапы в целом незаметного для современников и довольно быстрого по историческим меркам перехода от кафолической собранности во Христе к вселенской представленности церкви собором епископов.

Внимательное вчитывание в книгу о. Николая неизбежно поставит и вопрос о необходимости более подробного рассмотрения причин, определивших обсуждаемую переменную

в понимании церковной соборности, которые в настоящей работе лишь кратко обозначены. Трудно усомниться в самой констатации, что утрата яркой эсхатологической окрашенности своей жизни, неизбежно более тесная привязка к жизни мира сего вкупе с численным ростом раннехристианских общин создают, как оказалось, сильные соблазны забыть свою “первую любовь”. Но тогда возникает вопрос о степени неизбежности им поддаться, а тем более о том, какие шаги позволили бы не повторять ошибок прошлого. Очень хочется верить, что жизнь Церкви на земле не покрывается одними секулярными закономерностями, и что поэтому искреннее стремление восстановить подлинные начала церковности позволит учиться даже у истории, которая, как известно со времен Гегеля, никого ничему еще не научила.

Нам остается только пожелать счастливой и плодотворной судьбы этой замечательной книге – плоду самоотверженного, пусть по видимости и кабинетного труда ее выдающегося автора, чье служение церкви, хочется верить, обретает сегодня новый масштаб и особенную востребованность.

*Давид Гзгзян, канд. филол. наук,
зав. кафедрой богословских дисциплин и литургики
Свято-Филаретовского института*

Глава I

Икона Церкви

1. Церковное собрание было самым значительным и необходимым выражением церковной жизни древнего христианства. Значение церковного собрания уже выступает с особой силой в апостольских писаниях. Церковное собрание было самым существенным элементом древней христианской общины. Мы не можем представить себе древнюю христианскую общину без церковного собрания в первую очередь, конечно, молитвенного. «Они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении (τῆ κοινῳνίᾳ) и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян 2:42). Это значение и роль церковного собрания в древней христианской церкви нельзя объяснить исключительно заимствованием практики ветхозаветных еврейских общин. Для иудео-христианских общин такое воспроизведение было бы понятно и законно, но простое заимствование этой практики христианами из язычников, во всяком случае, спорно. Наличие церковного собрания и в одних, и в других общинах объясняется только тем, что оно лежало в самой природе общин¹.

По слову ап. Петра, христиане – «род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в

¹ См.: Церковь Духа Святого. Paris, 1971. С. 186 сл. – М.А.

удел» (1 Петр 2:9). Сам Бог совершенно исключительным образом – искупительной жертвой Своего Сына – приобрел для Себя новый избранный народ, который принадлежит Ему совершенно особым образом. Подобно тому, как собрание старого Израиля с Богом есть ветхозаветная церковь, так и собрание нового избранного народа Божия со Христом и во Христе есть новозаветная Церковь – ἐκκλησία. В своей совокупности в своем собрании со Христом – новозаветный избранный народ Божий составляет Тело Христово, Глава которого Сам Христос. Как Глава Церкви, Он всегда – по Его слову – «и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28:20) – пребывает в Церкви. Новозаветная Церковь есть Тело Христово, а христиане – члены Церкви – члены Тела Христова. Как Тело Христово, Церковь дана раньше ее членов. Не из отдельных членов впервые составляется Церковь, а в Церкви, как в Теле Христовом, во вторичном порядке могут быть различаемы отдельные ее члены. «Вы – тело Христово, а порознь – члены» (1 Кор 12:27). «Ибо как тело одно, но имеет многие члены, так все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело: так и Христос» (1 Кор 12:12). Поэтому быть членами Церкви можно только через приобщение к Телу Христову. Только члены Тела Христова – члены Церкви². Μυστήριον (Еф 5:32) – тайна, таинство

² См.: L'Eglise du Dieu dans le Christ (3-я глава неоконченной второй части книги «Церковь Духа Святого»: «Les Limites de ["Eglise"] // Pensée Orthodoxe. 1968. № 13 (написано по-русски в 1950). – М.А.

Церкви явлено в эмпирической действительности. В истории церковь имеет эмпирическую природу. Эта эмпирическая церковь есть воплощение мистической церкви. Земная церковь, по выражению Климента Александрийского, есть изображение (εἰκών) небесной³. Земная церковь изображает небесную не так, что наряду с видимой церковью существует невидимая. Земная церковь изображает небесную в том смысле, что она ее воплощает в эмпирической действительности. Церковь едина, и в эмпирической церкви явлена Церковь небесная⁴. Связь земной и небесной церкви дана в таинстве Евхаристии, в котором эмпирически и мистически пребывает Христос. В Евхаристическом собрании выявляется церковь как Тело Христово, одновременно в ее мистическом и эмпирическом аспекте. Только через таинство Евхаристии возможно приобщение к Телу Христову. «Чаша благословения, которую мы благословляем, не есть ли приобщение крови Христовой; хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение тела Христового?» (1 Кор 10:16). В Евхаристии верные соединяются со Христом в одно Тело. Вне Евхаристии нет пребывания в Телу Христовом и нет, следовательно, пребывания в Церкви.

Выявляя Тело Христово, Евхаристическое собрание выявляет, изображает Церковь. На Евхаристическом дискосе

³ Строматы. IV. 8. 66.

⁴ О видимой и невидимой церкви см. мой очерк: Две идеи вселенской церкви // Путь. 1934. Окт. – дек. № 45. С. 16–29.

собрана вся церковь – земная и небесная. В Евхаристии принимают участие не только живые, но и умершие, не только люди, но и бесплотные духи. «Когда во время трапезы Господней вблизи восседает Христос, наблюдают ангелы, присутствуют мученики, тогда оставь достояние свое». ⁵ «<Место молитвы там, где собираются воедино верующие,> когда предстоят в собраниях верующих Силы Ангельские, и сила самого Господа и Спасителя нашего, и духи святых, полагаю, что и прежде почившие, явно же предстоят и еще живущие, но так ли это, и каким образом происходит, нелегко сказать». ⁶ Если земная церковь есть икона (εἰκών) небесной церкви, то Евхаристическое собрание есть икона той и другой. Оно есть собрание Церкви – церковное собрание по преимуществу.

Евхаристия занимала и занимает центральное положение в Церкви. Она есть таинство таинств (*sacramentum sacramentorum* Грациана⁷), μυστήριον Церкви. С Евхаристией связана вся жизнь Церкви, или иначе: жизнь Церкви про-

⁵ Pecuniam tuam adsidente Cristo spectantibus angelis et martyribus praesentis super mensam dominicem sparge (De aleatoribus // TU. Bd. V. Heft I. S.29).

⁶ Ἀγγελικῶν δυνάμεων ἐφισταμένων τοῖς ἀθροίσματι τῶν πιστενόντων καὶ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου καὶ Σωτήρος ἡμῶν δυνάμεως ἤδη δε καὶ πνευμάτων ἁγίων, οἶμαι δε ὅτι καὶ προκεκομημένων, σαφές δε, ὅτι καὶ τῷ βίῳ περιόντων, εἰ καὶ τὸ πῶς οὐκ εὐχερές εἶπείν (Origenes. De oratione. 31).

⁷ Грациан (Gratianus) – болонский монах XII в., основоположник канонического права. Автор аналитического канонического свода «Concordantia discordantium canonum», после позднейших многочисленных дополнений получившего название «Decretum Gratiani».

является в Евхаристическом собрании. Все главные моменты жизни – так было в древней церкви, так оно остается или, точнее, должно оставаться для нас – связаны с Евхаристическим собранием. Церковное собрание входит в самое существо Церкви. Таким образом, самое учение о Церкви, помимо всех прочих причин, приводило к тому, что в церковной жизни древнего христианства церковное собрание играло первостепенную роль. Для древнего христианского сознания без церковного собрания не могло быть Церкви.

2. В Церкви, как Телу Христовом, Глава которого Сам Христос, действует не воля человеческая, будь то воля ее предстоятеля, ни воля общины, а только воля Божия. «И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями» (1 Кор 12:28). Ни один акт церковный не мог быть совершен в Церкви без откровения воли Божией. Эта воля открывается пророчески одаренными лицами: в харизматическую эпоху обычно пророками, а в последующую – епископами, которые уже в переходную эпоху исполняли служение пророков.⁸ Воля Божия, открытая через пророческое откровение, обязательна для церковной общины. Не может быть даже речи, что церковная община может наложить свое *veto* на то, что возглашено через церковное откровение. Противление носителям пророческой харизмы равносильно противлению самому Богу. Пророческое откровение во всем истинно, так как оно возве-

⁸ См. Дидахи. 15.

щает волю Божию, к которой, конечно, невысказано приложение предиката ошибочности и заблуждения. Истинно лишь то, что открывается в порядке откровения, т. е., в конечном счете, непогрешимость принадлежит Богу⁹.

Не всякий пророк есть истинный пророк, не всякое откровение открывает волю Божию. Поэтому откровение нуждается в испытании и исследовании. «Духа не угашайте. Пророчества не унижайте. Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес 5:19–21). Харизма испытания и различения духов (δοκίμασις и διάκρισις) принадлежит не каждому в отдельности, а каждому в соединении со всеми, т. е. церковному собранию. Как собрание христиан со Христом, оно только призвано к тому, чтобы судить, истинен ли пророк, или он лжепророк. Оно только может различить, истинно ли пророчество или ложно. Это не означает, что церковная община на своем собрании дает свое согласие на то, что возведено пророком. Она только свидетельствует, в силу своей харизмы, что через откровение явлена воля Божия, что Бог говорит через пророка. Пророку принадлежит пророческая харизма, церковному собранию – свидетельство воли Божией, открытой в пророческом откровении. Воля Божия открывается в пророчески одаренных лицах, но открывается в Церкви и для Церкви. Поэтому все, что совершается в Церкви, должно происходить в церковном собрании, и этим

⁹ Впоследствии о. Н. Афанасьев изменил свой взгляд на роль пророка. См.: Церковь Духа Святого. – М.А.

объясняется участие общины в древней церкви во всех церковных делах.

Свидетельствование воли Божией есть ее приятие, как приятие пророческого откровения есть свидетельствование воли Божией. То, что принято со времен R. Sohm'a называть рецепцией¹⁰, не является правом общины принять или отвергнуть то или иное решение харизматиков или епископа, а есть приятие истины, которой никто не может противиться.

3. Апостолы были носителями исключительной и неповторимой в истории харизмы. Они были поставлены на апостольское дело самим Христом. Однако уже в эту исключи-

¹⁰ См.: Покровский А.И. С. 473: «Учение об общецерковной рецепции собора (точнее, о церковной общине метрополия, как органе такой рецепции) является одной из наиболее плодотворных и наименее спорных идей, пущенных в научный оборот этим оригинальным и крупным канонистом <...> Именем «рецепции» Sohm, говоря кратко, обозначает согласие общины с тем решением, какое выносит собор епископов, общецерковное одобрение этого решения и полное подчинение ему, то есть, переводя на язык Киприана, – рецепция обозначает собой тот самый consensus епископов с клиром и верным народом, о котором, как безусловно необходимом условии правильности и твердости соборных решений, так часто упоминается в его корреспонденции». Общине верных принадлежит право после соборного испытания определить, действительно ли решение епископов (как истолкователей воли Божией и «продолжателей» апостолов и пророков) соответствует воле Божией и, согласно этому, принять или не принять это решение к исполнению и руководству. «Церковь, или еkkлeсия, – говорит Сом, – в силу своего идеала и своей сущности, – это христианство, народ Божий и царство Божие, тело Христово на земле» (Sohm. Kirchenrecht. Bd. I. S. 2). В этой связи см. также: Zizioulas J. The theological problem of 'Reception' // Centro pro Unione Bulletin. 1984. N 26. P. 3–6). Ср. между прочим «согласие в любви» как богословскую категорию у А.С. Хомякова.

тельную эпоху община участвует на церковном собрании во всех церковных делах.

В истории Церковь выступает как организм, уже имеющий свое устройство, вытекающее из самого существа этого организма. Эмпирическая церковь, как икона небесной Церкви, отражает и изображает в своем устройстве органическое устройство небесной Церкви. Формы церковного устройства имеют свою историю, но начальная точка этой истории не выявляет бесформенное состояние церкви, а уже церковную общину с определенным устройством. В харизматический период эмпирическая форма настолько еще прозрачна, что сквозь нее почти просвечивает само существо Церкви. Как Тело Христово, Церковь включает в себя самый иерархический принцип. Он сказывается в разнообразии служений, что, в свою очередь, предполагает разнообразие даров Святого Духа. «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу» (1 Кор 12:4–7). Без харизмы не может быть служения, но дары Святого Духа даются самим Богом. Сам Бог призывает к служению в Церкви. «И иных Бог поставил в Церкви...» (1 Кор 12:28).

Харизматический период отмечен обилием даров, а следовательно, и разнообразием служений. Однако это разнообразие служений не означает благодатно-анархического состояния первых церковных общин. Как и в последующее

время, так уже в апостольское время, харизматики поставляются на свое служение. Это поставление совершается через дарование Богом даров Св. Духа. Дарование Духа предполагает откровение Духа о даровании Его даров. А откровение требует свидетельствования со стороны церковного собрания об истинности откровения и об истинности призвания. Поставления происходили на церковном собрании, так как без него не могло бы быть свидетельствования и приятия служения в Церкви. «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства» (1 Тим 4:14). Тимофею дана харизма по пророчеству – διὰ προφητείας, «согласно пророчеству» – с возложением рук пресвитериума.

Возложение рук пресвитериума могло происходить только на церковном собрании, которое свидетельствовало об истинности этого пророчества. 13-я глава Деяний еще с большей ясностью указывает, что свидетельствование общины было необходимым моментом поставления. Павел и Варнава были призваны на миссионерское служение через откровение воли Божией. «Когда они (пророки и учителя) служили Господу и постились, Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их. Тогда они, совершив пост и молитву и возложив на них руки, отпустили их. Сии, быв посланы Духом Святым, пришли в Селевкию» (Деян 13:2–4). Повествование с несомненностью указывает, что это поставление происходило на церковном со-

брании. Тамошняя церковь («церковь суцая в Антиохии», Деян 13:1¹¹) <свидетельствует>, что откровение было от Духа Святого. Об испытании как свидетельствовании общины вполне определенно говорится в 1 Кор 16:3: «Когда же приду, то, которых вы изберете (οὓς ἐάν δοκιμάσητε), тех отправлю с письмами». Когда ап. Павел обратился к собравшимся к нему пресвитерам-епископам: «Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями (ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους) пасти Церковь Господа и Бога» (Деян 20:28), то ясно, что это поставление имело место на церковном собрании – ἐν ᾧ¹². Как ни скудны эти показания новозаветных писаний, они достаточно убедительно показывают, что уже в апостольское время поставление на служения совершалось в церковном собрании, которое испытывало и свидетельствовало его как согласное с предвозвещенной в пророческом откровении волей Божией. Либеральная богословская наука сделала все, чтобы оторвать харизматическую эпоху истории церкви от последующей. Ей удалось внушить мысль о том, что харизматики – свободные вдохновенные служители, подоб-

¹¹ См. греч. текст: Ἦσαν δὲ ἐν ᾿Αντιόχεια κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν – «Были же в Антиохии, в местной церкви» и т. д.

¹² Характерная черта мышления о. Николая: сразу, почти интуитивно, ухватывать важные узлы традиции. Позже, в «Церкви Духа Святого» этот стих и это «ἐν ᾧ» станет одним из ключевых мест, свидетельствующих об «имманентности» служения управления в церкви церковному обществу (см.: Церковь Духа Святого. С. 61, 66, 98).

но ветхозаветным пророкам. Они никем не поставляются, или, точнее, они сами себя поставляли. Это означает, что никакого поставления как церковного акта не было. В этом смысле поставление имеет место только в епископскую эпоху. Нет надобности отождествлять призвание к епископскому служению с призыванием харизматиков, но и нельзя отрицать, что призвание к служению харизматиков было их поставлением как начальным моментом таинства священства, церковным актом, совершающимся в Церкви. Даже по отношению к харизматическим пророкам, наиболее свободно из всех служений, церковное собрание свидетельствовало, принимало или отвергало их служение: «Духа не угашайте. Пророчества не унижайте. Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес 5:19–21). Различие между харизматической эпохой и нашей заключается не в характере служений в Церкви – оно остается и должно остаться харизматическим и пневматическим, – а в количестве служений в Церкви. Обилие даров Святого Духа и разнообразие служений апостольского времени сменяется единственным служением, которое устанавливается в Церкви, – епископским. История епископата не есть история возникновения и развития епископского служения, а история замещения им всех разнообразных форм церковного служения.

В апостольское время границы Церкви очерчены уже с той возможно доступной для нас полнотой, как и в настоящее время. Принадлежность к Церкви не есть только внут-

ренное состояние, а имеет и видимую внешность. Возможно не только вступление в Церковь через крещение и пребывание в ней через общение в таинстве Евхаристии, но возможно и исключение из Церкви – отлучение от нее. Это отлучение и обратный прием в Церковь есть церковный акт, он совершается в Церкви на церковном собрании. «Я, отсутствуя телом, – пишет ап. Павел коринфянам, – но присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас: сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор 5:3–5)¹³. «В собрании вашем» – συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος, т. е. в собрании Коринфской общины, произошло отлучение коринфского грешника. Впервые мы встречаемся с термином συναχθέντων, который станет техническим термином для обозначения церковного собрания. Если ап. Павел отлучение грешника, сделанное им лично, представил как совершенное на собрании, то, тем более, подобного рода акты должны были совершаться на церковном собрании. О том же, вероятно, грешнике ап. Павел пишет тем

¹³ Здесь автор, очевидно, пользуется греческим текстом оригинала. Ср. перевод еп. Кассиана: «...я, отсутствуя телом, но присутствуя духом, уже решил, как бы находясь у вас, о том, кто это совершил: во имя Господа нашего Иисуса Христа, когда будете собраны вы (συναχθέντων ὑμῶν), и мой дух с вами, и будет вместе с нами сила Господа нашего Иисуса, предать такого человека сатане на сокрушение плоти, чтобы дух спасен был в День Господень».

же коринфянам: «Вам лучше уже простить его и утешить, дабы он не был поглощен чрезмерною печалью. И потому прошу вас оказать ему любовь» (2 Кор 2:7–8). Если отлучение сделано было на собрании, то и прощение (χαρίσασθαι – «давать примирение») предполагает такое же собрание.

Коринфские христиане виновны были и тем, что не изыали из своей среды грешника. Церковная община ответственна за то, что в ней происходит, особенно за заблуждения в области веры. «Имею немного против тебя, потому что есть у тебя там держащиеся учения Валаама, который научил Валака ввести в соблазн сынов Израилевых, чтобы они ели идоложертвенное и любодействовали. Так и у тебя есть держащиеся учения Николаитов, которое я ненавижу» (Откр 2:14–15). «Но имею немного против тебя: потому что ты попускаешь жене Иезавели, называющей себя пророчицей, учить и вводить в заблуждение рабов моих, любодействовать и есть идоложертвенное» (Откр 2:20). Фиатирская церковь виновна в том, что не испытала и не отвергла лжепророчицу, а приняла ее учение, как пророческое откровение, и тем погрешила против Духа. Грешит против Святого Духа не только тот, кто проповедует ложное учение, – он не имеет пророческой харизмы, он лжепророк, – но и церковное собрание, которое допускает это учение. В силу харизмы различения духов, церковная община свидетельствует о каждом пророческом откровении, о каждом учении. Свидетельствование и принятие лжеучения есть противление ис-

тине. «О несмысленные Галаты, кто прельстил вас не покоряться истине, вас, у которых перед глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распятый?» (Гал 3:1).

В вопросах веры и дисциплины, поставления, отлучения и обратного приема в Церковь церковное собрание апостольского времени свидетельствовало об открывшейся через Святого Духа воле Божьей, которая одна действует в Церкви. Отсюда ясно, почему ни один церковный акт не мог быть совершен вне церковного собрания. Даже будучи истинным, он не был засвидетельствован как истинный церковью и сделался как бы вне Церкви. Церковная жизнь первохристианства имела свое средоточие в собрании. Без церковного собрания не было и Церкви: не было бы собрания новозаветного Израиля со Христом и во Христе, и не было бы причастия (κοινωνία) к Телу Христову.

Глава II

Апостольский Собор

I

В богословской науке до настоящего времени нет единого решения по вопросу о характере и значении собрания апостолов в Иерусалиме в связи с прибытием туда Павла. Традиционное учение видит в нем собор апостолов и ставит его в связь с последующими соборами. Наряду с исторической связью собора апостолов с церковными соборами – собор апостолов первый в истории церкви церковный собор – утверждается и связь догматическая: епископы – преемники апостолов, а собор, как собрание епископов, преемник апостольского собора, как собрания апостолов. Это традиционное учение остается господствующим в православной и католической богословской литературе, но с теми или иными поправками. Вне всяких сомнений типологическое значение Иерусалимского собора для последующих соборов: он – первый в истории церковный собор, по образцу которого строились все последующие соборы. Что касается историко-генетического значения Иерусалимского собора, то оно подвергается большим сомнениям. Иерусалимский собор – исклю-

чительное явление в истории церкви и как таковое неповторимо, а потому простой генетической связи с последующим установить невозможно. Ни один собор в истории церкви не смог повторить того, что дано было в Иерусалимском собрании апостолов. История соборов начинается не с Иерусалимского собора, а позднее.

Наряду со взглядами, связанными с древней церковной традицией, имеется в богословской науке и другое понимание характера Иерусалимского собрания апостолов: оно было частным совещанием апостолов или собранием Иерусалимской общины. В главном разногласие существует по вопросу: собор или церковное собрание? Ответ на этот вопрос может быть дан только по выяснении взаимоотношений между церковным собранием апостольского времени и собором.

II

1. По возвращении ап. Павла и Варнавы из первого миссионерского путешествия в среде антиохийских христиан возникли споры по поводу обрезания как предварительной ступени к принятию христианства. «Некоторые пришедшие из Иудеи учили братьев: если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись» (Деян 15:1). Конечно, эта проповедь пришедших из Иудеи должна была быть перенесена на церковное собрание Антиохийской общины, которое долж-

но было решить, какое учение истинно – ап. Павла или сторонников обрезания Моисеева. Автор Деяний ясно дает понять, что спор между ними произошел на церковном собрании: «Когда же произошло разногласие и немалое состязание у Павла и Варнавы с ними, то положили Павлу и Варнаве и некоторым другим из них отправиться по сему делу к апостолам и пресвитерам в Иерусалим» (Деян 15:2). Распря и исследование (στάσις и ζήτησις) могли иметь место только на церковном собрании, которое постановило (ἔταξαν) отправить посольство к апостолам в Иерусалим. Постановление церковного собрания, как мы знаем, могло состояться только лишь по откровению воли Божией и по свидетельствовании и принятии церковной общины. Церковное собрание само по себе и от своего имени ничего не могло постановить. Отсутствие прямых указаний по этому поводу у деписателя дополняется категорическим свидетельством ап. Павла: «Ходил же я (в Иерусалим) по откровению (κατὰ ἄποκάλυψιν)» (Гал 2:2). Остается неясным, дано ли было откровение самому ап. Павлу, или кому-нибудь другому из антиохийских пророков. Церковное собрание, таким образом, решило спор между ап. Павлом и сторонниками откровения, но не решило самого вероучительного вопроса об обрезании. Отсутствие решения по существу вопроса может быть и даже должно быть объяснено тем, что церковное собрание не получило откровения воли Божией относительно этого вопроса.

2. На основании текста Деяний и Послания к галатам не является возможным точно установить, должно ли было посольство обратиться за решением недоуменного вопроса к апостолам и пресвитерам или же ко всей Иерусалимской церкви. Более вероятно, кажется, что имелось в виду первое: посольство должно было привезти решение апостолов. Намек на это дают слова ап. Павла: «Ходил же по откровению и предложил тем, и особо знаменитейшим, благовествование, проповедуемое мною язычникам» (Гал 2:2). Если это частное совещание состоялось, то там проповедь и дела ап. Павла не вызвали возражений. Во всяком случае, ап. Павла Иерусалимская церковь приняла в свое общение: «По прибытии же в Иерусалим, они были приняты церковью, апостолами и пресвитерами, и возвестили все, что Бог сотворил с ними и как отверз дверь веры язычникам» (Деян 15:4). Однако пребывание среди членов церкви и участие на Евхаристическом собрании Тита (Гал 2:3), не обрезанного по закону Моисееву, вызвало возражения со стороны некоторых из уверовавших фарисеев. Тогда апостолы передают вопрос (вероятно, совершенно конкретный – об участии на собрании Тита) решению самой Иерусалимской церкви. Хотя автор Деяний говорит: «Апостолы и пресвитеры собрались (συνήχθησαν) для рассмотрения сего дела» (Деян 15:6), однако сам термин «собрались» – συνήχθησαν и все дальнейшее повествование доказывает, что это не было только лишь собрание

апостолов и пресвитеров, но всей общины: «Тогда умолкло все собрание (τό πλήθος-множество в смысле общины) и слушало Варнаву» (Деян 15:12). Более определенно указывается состав собрания (πλήθος) несколько ниже: «Апостолы и пресвитеры со всею церковью рассудили (έδοξε)» (Деян 15:22). Употребление в подлиннике «рассудили» – έδοξε – в единственном числе указывает, что центр тяжести решения лежит в церкви. Наконец: «Апостолы и пресвитеры и братья» (разночтение «братьям») (ст. 23). На этом собрании приняли участие ап. Павел и Варнава (ст. 12), члены Антиохийской общины, подобно тому, как в Антиохийском собрании приняли участие, по-видимому, члены Иерусалимской общины. Повествование Деяний апостольских не дает полной и ясной картины собрания, но одно ясно и не вызывает никаких сомнений, что это было собрание Иерусалимской общины. Вполне возможно допустить, что собрание Иерусалимской церкви по своему характеру отличалось несколько от аналогичных собраний других общин, так как устройство Иерусалимской церкви было своеобразным и во многом отличающимся от устройства других, особенно внепалестинских, общин. В одном имеется полная аналогия с предшествующим Антиохийским церковным собранием: постановление Иерусалимского собрания последовало на основании откровения, данного ап. Иакову, засвидетельствованного и принятого Иерусалимской церковью.

Решение Иерусалимской церкви было сообщено в Антио-

хию в особом послании, которое поручено было специальному посольству.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.