

Д. М. Гзгзян

Статика и динамика Церкви (к возможности построения общего экклезиологического дискурса)

Поскольку в сфере академической экклезиологии, в отличие от вполне сформировавшихся дисциплин, еще только предстоит выявить возможности согласования средств концептуализации и описываемых уровней реальности, данную область теологического знания предлагается рассматривать как формирующийся дискурс. Данная статья рассматривает возможность использовать в качестве организующего центра такого дискурса антитезу «статика / динамика».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: экклезиология, церковь, дискурс, концепт, статика, динамика.

Настоящая статья представляет собой попытку отрефлексировать основополагающие свойства Церкви как Богочеловеческой реальности (в частности, в терминах В. С. Соловьева) в виде последовательности высказываний, способствующих складыванию единого дискурсивного поля. Предлагаемая форма представляется наиболее перспективной для современного состояния богословия Церкви. Мы исходим из того, кажется, очевидного факта, что в области экклезиологии нельзя говорить ни о каком-либо согласии относительно сущности и основных свойств Церкви, ни даже о наличии у заинтересованных лиц общих концептов и сколько-нибудь согласованных исходных соображений, еще не обретших строго понятийного оформления.

Представляется поэтому, что в данных условиях плодотворным шагом оказалась бы попытка найти средства концептуализации, укладываемые в некоторое единое поле, которое напоминало бы не столько строго понятийно оформленное пространство, сколько то, что на сегодня принято ассоциировать именно с понятием дискурса. Сами ключевые слова «статика» и «динамика», вынесенные в название статьи, также воспринимаются, скорее, как наброски, появляющиеся при предварительном приближении к реальности, нежели как хорошо отработанные описания.

Наше понимание терминов «дискурс» и «дискурсивное поле» приближается, таким образом, к варианту, предложенному П. Серио. Дискурс в этом случае принято представлять как «совокупность языковых средств и предметностей, складывающуюся в некоторую структуру реальности» [Степанов]. Мы надеемся, что предложенная в качестве ключевой антитеза статики/динамики может послужить своеобразной осью, организующей известные новозаветные образы в некоторый аналог такого дискурса, который соответствовал бы общему смыслу Откровения о Церкви.

Потребность восстановить в сознании и опыте такое видение Церкви, которое соответствовало бы Откровению Нового Завета, до предела обостряется на фоне слишком явственного расхождения эмпирической церковной действительности с пусть часто интуитивно переживаемой евангельской нормой. Это расхождение приводит уже в XIX в. европейский христианский мир к поискам и различным вариантам реконструкций такого образа Церкви, который не диссонировал бы с Евангелием слишком явно. Будучи по природе своей выражением действительно жизненной потребности, этот поиск подпитывается взысканием такого видения и переживания веры, в которой первенствует реальный мистический опыт сопричастности нашего бытия жизни Христа. Поверх конфессиональных и временных границ мы наблюдаем прорывы к этому измерению бытия, которое ее носители, как бы заново открывающие евангельские смыслы, кладут в основание жизни христианской, и, следовательно, в основание бытия и самой Церкви и внутри нее.

Тут и возвращение Паскаля к Богу Авраама, Исаака и Иакова; и знаменитый прыжок в бездну Кьеркегора, через который возгорается трепет от присутствия Бога Живого, без чего невозможно уже помыслить никакой реальной жизни духа; и стяжание Духа Святого прп. Серафима, возвращающего нас к апостольским временам; и Живое Предание, действующее наитием Святого Духа, в котором А. С. Хомякову является единая и единственная Церковь; и Церковь — Богочеловечество В. С. Соловьева, собираемая и собирающая в единство со Христом и видимо распадающуюся историю, и разрозненное людское море; и провозглашаемое прот. Сергием Булгаковым в развитие соловьевской идеи непрерывное соборование Церкви как не останавливающаяся динамика возрастающего единения с Господом, Основанием и Основателем Церкви; и преодолевающее объективацию Духа творческое общение личностей Н. А. Бердяева; и еще некоторое множество,

возможно менее заметных и не таких ярких интуиций и прозрений, утверждающих безусловный приоритет движения за Христом Воскресшим, навстречу Христу Грядущему, поверх собственной замкнутости, к созиданию динамической общности, черпающей свое вдохновение в опыте любви, которая «все переносит» и «никогда не перестает»^{*1}.

^{*1} 1 Кор 13:7–8

Посредством этих, подчас чуть ли не героических, духовных и интеллектуальных усилий в ищущих умах и сердцах Церковь словно бы переживает второе рождение — торжество жизни, вечное цветение, обновление духа, свежесть и вдохновение. Правда, на фоне этого достижения как-то особенно заметны несколько настораживающие противоречия. Так, Хомяков мог порой незаметно для себя утверждать тождество Церкви живого Предания и вполне конфессионального православия; Булгаков едва ли нашел способ примирить Невесту Агнца и ту повседневность, в которой чуть не сделался еретиком; Соловьев мог возлагать надежду на осуществление богочеловечества через особое свойство своего этноса. В свою очередь Кьеркегору, вероятно, и в голову не приходило даже пытаться совмещать пространство, в котором возможен полет в бездну, с какой-либо конфессионально оформленной институцией.

Иначе говоря, творческий порыв и непрерывное обновление то слишком легко совмещаются, то никак не пересекаются с теми исторически выработанными формами, которые явственно обозначают присутствие Церкви. Даже «Церковь Духа Святого» у протопр. Николая Афанасьева совмещается с самодовлеющим еucharистическим собранием, внеисторическим нормативным конструктом, практически лишенным и своей динамической предыстории, и перспективы [Гзгзян, 20–21]. Причем ясно, что без них духовный план теряет направленность своего движения, рискуя приобрести совсем нежелательную хаотичность, но простое совмещение этих двух измерений церковного бытия вызывает недоверие как раз к возможности чаемого торжества Духа.

Наши выдающиеся предшественники совершили великое дело, восстановив в правах евангельские основания христианской жизни, а, значит, и смысл существования Церкви. Однако их столь явственные небесные мотивы, мессианские оттенки, харизматическая достоверность и эсхатологическая убедительность, словно бы ставят под сомнение и проделанный церковными сообществами исторический путь, и даже саму историю, хотя самих инициаторов духовного обновления сложно упрекнуть в этом на-

мерении. Кажется, что наступило время поиска новых (т. е. таких же традиционных, как Церковь живого Предания) способов примирения и гармонизации непрерывности обновления и отчетливой оформленности того пространства, в котором оно возможно. Вот из этой задачи, по-видимому, вполне закономерно рождается вопрос о парадоксальном совмещении в бытии Церкви Христовой двух, словно бы разнородных начал: живой подвижности и непоколебимой надежности.

По чуть выше упомянутым прецедентам неожиданно доступного совмещения того и другого у Хомякова или Соловьева видно, что или мы сталкиваемся с невероятно сложной задачей, или (что формально тоже возможно) сама проблема поставлена некорректно и речь идет о началах несовместимых. Правда, в последнем случае пришлось бы снять сам парадокс церковной истории, фактически отменить кумулятивный характер исторического бытия Церкви, который означает, что Церковь в своей миссии прирастает не только численно, но развивает духовный опыт реализации даров и опыт присутствия Христа в ней, и через нее в судьбе всего человечества. Иначе говоря, ради торжества харизматического динамизма церковной жизни пришлось бы отменить динамику ее истории, что, несомненно, было бы нелепо.

Но как тогда уловить образ неэклетического совмещения пиршества Духа, «дышащего, где Он хочет», и более или менее ограниченного пространства, где Его действие имеет место если не с абсолютной надежностью, то хотя бы с большей вероятностью. Чтобы нащупать отправную точку размышлений об этом, разберем очень показательную позицию прот. Георгия Флоровского, которую мы позволим себе назвать торжеством эклектики харизматизма и институционализма. С одной стороны, «Церковь есть единство харизматической жизни», «источник этого единства сокрыт в Таинстве Вечери Господней и в тайне Пятидесятницы», даже «апостольское преемство — это не столько каноническое, сколько мистическое основание церковного единства» [Флоровский, 193]. Но у этого насквозь харизматического единства есть и вполне надежный институциональный гарант: сакраментальная жизнь, осуществляемая через предстоятеля, который одновременно видимым образом манифестирует харизматическое единство, причем:

В своем епископе каждая отдельная Церковь превосходит или выходит за пределы своих собственных границ и органически связывается с другими [Флоровский, 194].

Если у Хомякова или Соловьева харизматический и вневременной и исторический планы бытия Церкви соединяются при очевидном драматизме возможного их несоответствия или даже почти фатального расхождения в данный момент времени, то Флоровский просто констатирует:

Церковь еще находится *in statu viae* и вместе с тем она уже *in statu patriae*. Жизнь ее как бы двойная, одновременно и на небе и на земле. Церковь есть видимое историческое общество, но она в то же время и Тело Христово [Флоровский, 195].

И далее:

На историческом уровне никакой окончательной цели еще не достигнуто [Флоровский, 196].

Однако конечная реальность раскрыта и явлена. Эта конечная реальность здесь, она действительно достижима, несмотря на историческое несовершенство, однако лишь в предварительных формах. Все это не начало рассуждений о природе Церкви, а кульминация. Автор обращает наше внимание на совместимость двух планов церковной жизни, не предполагая здесь никакой проблематизации, в то время как, по нашему мнению, к каждой из приведенных констатаций, совмещающих эти измерения Церкви, следовало бы поставить вопрос исследовательского характера — каким образом происходит это совмещение?

Надо сказать, что обоюдоострый образ Церкви, в котором совмещены твердыня и эфемерность, дает о себе знать практически во всем, как мы себе представляем Церковь, от самой начальной и неизбежно наивной картины, до высокого богословия.

На всякий случай поясним, что речь идет не о вполне знакомом философском парадоксе движения и покоя, а о совершенно особенном образе, когда совершившееся пребывает в несовершенном в пределах времени, причем это парадоксальное единство само движется к новому совершению уже в метаистории, где окончание обозначает новое начало. Но вся эта картина категорически не помещается в, казалось бы, напрашивающийся образ цикличности.

Таким образом, мы отмечаем, что ярко харизматически окрашенный идеальный и одновременно, как ни странно, нормативный образ Церкви, как правило, выводится на фоне явно

неадекватной ему исторической реальности. С другой стороны, попытки напряженности в соотношении этих двух планов существования Церкви чаще всего оборачиваются их фактическим совпадением, когда историческая церковь в целом рассматривается как весьма явственное выражение Церкви Христовой. При втором подходе практически не удастся обнаружить сколько-нибудь развернутого, дискурсивно выстроенного описания именно церковной реальности. Зато очень часто можно столкнуться или с яркими, в духе прот. Георгия Флоровского, декларациями, или же со смещением рассуждений в апробированную догматическую плоскость, когда слово о Церкви фактически сменяется рассуждениями о Халкидонском догмате с оперированием аналоговых авторских терминологических неологизмов: экклезиологическое монофизитство, экклезиологическое несторианство и т. п. [Лосский, 245–246]. Между тем связанное описание реального соотношения Церкви Христовой и ее исторического отображения, как ориентирующегося на норму, так и уклоняющегося от таковой, обычно отсутствует, хотя именно Церковь провозглашается главным предметом размышлений. В качестве еще одного примера возьмем гораздо более близкое нам по духу высказывание протопр. Александра Шмемана:

Церковь есть Таинство Богочеловечества Христова, и как в каждом церковном Таинстве внутреннее и внешнее нераздельны, но во внешнем воплощается и выявляется внутреннее, так и в Церкви все внешнее всегда изнутри определено внутренним, есть его воплощение [Шмеман, 343].

При попытке концептуализировать высказанную так идею неизбежно возникнут вопросы такого рода: в каком смысле говорится, что в каждом Таинстве наблюдается нераздельность внутреннего и внешнего, действительно ли в Церкви «все внешнее всегда изнутри определено внутренним», и наконец, самое проблематичное: как конкретно, в реальной практике, а не в желательном и нередко идеализированном опыте все это присутствует. И если такой опыт проблематичен, то и эта проблематичность также требует соответствующей концептуализации.

Уже первые упоминания о Церкви как новом явлении и новом образе жизни, который утверждает Сам Господь как цель и результат Своего земного служения, заставляют говорить о парадоксальном ее характере. Открывающиеся стороны и свойства еще только грядущего бытия кажутся почти несовместимыми. Так,

за свидетельством Петра об Иисусе как о Христе, Сыне Божьем, следует встречное объявление Господом первоапостола именно той скалой, на которой будет утверждена Христова Церковь, каковая предстает чем-то незыблемым, несокрушимой твердыней, ведь и «врата ада не одолеют ее»^{*1}. Нас так пленяет этот образ совершенной защищенности даже от адской напасти, что иногда хочется закрыть глаза на странные предостережения, вызывающие совсем иные ассоциации. В самом деле, как примирить в сознании Церковь, которую ничто не поколеблет вовеки, с тем, что Господь, придя, может не найти веру на земле^{*2}, т. е. может так случиться, что присутствие Церкви Христовой на земле будет поставлено под вопрос. Но как тогда быть с упомянутой надежностью? Сами апостолы, даже Петр, скала веры, не выдерживают этого противоречия, и то отговаривают Христа идти в Иерусалим, оказываясь в этот момент пособниками сатаны, то спорят о привилегиях в грядущем Царстве, то, наконец, оплакивают Христа Распятого, забывая обетование о Воскресении.

*1 Мф 16:18

*2 Лк 18:8

Попытаемся теперь прояснить мотив, приводящий простого смертного — что значит не знающего Бога, и уж тем более Его Воскресшего Сына, — в незнакомое ему, но чем-то привлекающее пространство. Что мы там искали, что думали обрести? Здоровые, как известно из Евангелия, во враче нужды не имеют^{*3}. Значит, чтобы занять нужду в Церкви Божьей, нужно себя почувствовать плохо, не на месте, нужно переживание явной нехватки чего-то. Заметим на полях, не удивления, влекущего нас за горизонт очевидности и потому выступающего началом подлинного познания, а вполне явственного неблагополучия.

*3 Ср.: Мф 9:12

Но тогда на что будет рассчитывать тот, кто испытывает этот экзистенциальный дискомфорт? Разве не на разрешение от него? Церковь не лечебница ли от недугов, вызывающих общее ощущение, что жизнь стоит на не должном основании и течет не в нужном русле? Вот и «придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные... и найдете покой душам вашим»^{*4}.

*4 Мф 11:28

Вот только условия искомого упокоения таковы, что предложенный путь исцеления оказывается слишком зависим от усилий болящего, которые вменяемому рассудку кажутся столь непосильными, что может возникнуть резонное сомнение в их исполнимости. Так, вместо коррекции говорится: «возьмите иго Мое на себя... и найдете покой душам вашим»^{*5}, наконец, — «должно вам родиться свыше»^{*6}, т. е. заново, от воды и Духа. А рождение вообще процесс не из приятных, сулит больше муку,

*5 Мф 11:29

*6 Ин 3:7

чем наслаждение. И это, заметим, еще ведь не финал, а только начало. С другой стороны, если не таковы будут условия исцеления и если сама форма болезни не будет подталкивать к обретению именно нового основания жизни, то и лечить будут, тривиально выражаясь, не реальную болезнь, а лишь поверхностную симптоматику.

Мы в постсоветской России имели возможность и наблюдать, и переживать разные виды именно приходов в церковь. Сегодня кажется, что это был по-своему уникальный, хотя часто не позитивный опыт. Уникальность была в том, что имела место очевидная динамика, перемена жизни, переход из «не-церкви» в церковь. А говорить о весьма частом отсутствии позитива заставляет тот несомненный факт, что сотни тысяч, если не миллионы обратившихся приходили кто куда: в конфессионально оформленную тихую заводь, в этнокультурную традицию, в мир великого прошлого и великих же предков, в место сладчайших звуков и молитв. Куда угодно, но не ко Христу, но тогда значит не в Церковь. Правда остальной христианский мир едва помнит опыт самого перехода, т. е. давно лишен изначальной динамики. Но где тогда пребывает это передающееся по наследству христианство, самодостаточная традиция?

С другой стороны, казалось бы, если уже вхождение в Церковь вызывает опасение и даже обманутые ожидания, в том смысле, что если в ней и есть нечто абсолютно гарантированное, то только возможность роста — совершенства по образу Всевышнего, тогда ведь можно развернуться и не входить. Формально рассуждая, — да; вот только реальность Церкви, даже еще только предощущаемая, вызывает у неприкаянности и растерянности, как предусловий обращения ко Христу, странное предчувствие, что именно с Ним, именно в пространстве Его действия может быть найдено основание своего бытия, его смысл, путь и цель:

— ...Не хотите ли и вы отойти?

— ...Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога Живого *¹.

*¹ Ин 6:67–69

Вот как быть здесь в этом чистом, апостольски классическом случае взыскания вечной жизни и акта приятия, как не растратить здесь дара исцеления? И кстати, дар новой жизни со Христом в Боге — разве он не есть в этом классическом случае то, что безусловно дано через раз и навсегда совершившуюся Пяти-

десятиницу? Разве это уникальное событие — не гарантия, что оно допускает и даже предполагает его переживание?

Всякий, ищущий твердых основ и гарантий собственного существования, может иметь надежду обрести их у Христа в Его Церкви, только оно обретение будет означать вхождение узкими вратами, вечный риск потери почвы под ногами, приступы желания остановиться или даже отвернуть, наконец, необходимость, некогда пережив рождение свыше, расти, чтобы не зачахнуть, как высохшее древо.

Кажется, что апостольская традиция, апостольское видение и апостольское переживание Церкви состояли в удержании этого фундаментального парадокса подлинной жизни: если она настоящая, она может быть только с избытком, если она присвоена как отныне неотъемлемое мое свойство, — она, т. е. жизнь, теряется. Дух Святой, входя в сердце и переплавляя самый состав человека, так, «что уже не он живет, но живущий в нем Христос», неумолимо требует роста. Возрастание — вот неотъемлемый образ жизни в опыте Пятидесятницы, то, которое в «полноту возраста Христова», когда совлекается ветхое и постепенно облекается рожденный свыше в плоть новой жизни. Церковь ведь и есть средоточие этого роста, который выводит человека за границы своей индивидуальности, который связывает его с такими же обретенными Богом чадами, в каждом из которых возрастает Тот же Христос, являясь в уникальном лике Нового Адама, особенным образом соединяет многие ветви на единой виноградной лозе.

Церковь, питающая такой рост, обеспечив прежде новое рождение, есть безусловная реальность, твердая и стабильная, но все это не значит, что она застывшая и повторяющаяся. Парадокс ее гарантий ровно в том, что она сама непрерывно растет, углубляется. Можно, вероятно, сказать, что в ней прибывает и уплотняется действие Духа по мере течения времени, если, конечно, это действительно Церковь — Тело Христово.

Но ведь никуда не уходит соблазн самоуспокоения и самодовольства. Ветхий человек не в одночасье же совлекается. Анания и Сапфира, Симон Волхв — это ли не свидетельство, что от века, от самого начала, Церковь в истории будет преследовать, по выражению Сергея Фуделя, ее темный двойник. Он будет волком в овечьей шкуре проникать в стадо Христово, гнать ее в пустыню, поклоняться кесарю и т. п. А все потому, что хочется остановиться и успокоиться. Вот тогда появляются институциональные харизматики, наместники апостолов, викарии Христа,

сановные ранжиры и прочие мнимые гаранты благодатности. Ведь как-то случилось еще в ранней истории, что вопиюще разные по смыслу тексты оказались подписаны именем одного великомученика.

С одной стороны:

...Всякого, кого посылает домовладыка для управления своим домом, нам должно принимать... как самого пославшего. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотреть как на Самого Господа ^{*1} [К Ефесянам, 334; PG. V. 5. Col. 649].

^{*1} *Ep. ad Eph. 6*

...Почитайте дьяконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа, как Иисуса Христа, Сына Бога Отца... ^{*2} [К Траллийцам, 348; PG. V. 5. Col. 677]

^{*2} *Ep. ad Trall. 3*

С другой:

Хочу быть Божиим: не отдавайте меня миру. Пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком Божиим. Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего. Кто сам имеет Его в себе, тот пусть поймет, чего желаю... ^{*3} [К Римлянам, 355; PG. V. 5. Col. 691]

^{*3} *Ep. ad Rom. 6*

Желаю умереть, ибо любовь моя распялась... ^{*4} [К Римлянам, 355; PG. V. 5. Col. 693].

^{*4} *Ep. ad Rom. 7*

Протоиерей Джон Бэр неоднократно обращает внимание на то, что свт. Игнатий еще только надеется стать человеком Божиим, если исполнится его пожелание «стать подражателем страданий Бога Моего».

Это должно означать, что даже проделанный в Церкви путь в свою меру личного возрастания в полноту возраста Христова в очах Отца Небесного и Грядущего Его Сына, Совершенного (т. е. совершившегося) человека, — еще только славное преддверие, за которым должно открыться то, «чем и кем мы будем удостоены быть», чего «не видел... глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» ^{*5}. Но если преждевременно торжествовать триумф в пределах истории, как личной земной, т. е. брэнной, жизни, что же тогда откроется в этой будущей встрече?! Уж не потому ли исторический христианский триумфализм, часто еще и конфессионально окрашенный, столь индифферентен и даже подозрителен ко всякому эсхатологическому напоминанию?

^{*5} 1 Кор 2:9–12

Начиная с посланий ап. Павла, в христианских текстах, особенно древнейших периодов церковной истории, присутствует образ Церкви-Матери, т. е. дающей жизнь. Естественность ассоциации вхождения в Церковь с особого рода рождением сомнений не вызывает, однако стоит заметить, что Церковь питает и весь последующий путь, который должен быть еще увенчан достойным финалом:

А вышний Иерусалим свободен, он, который нам мать; ибо написано: Возвеселись, неплодная, которая не рождает, возликуй и воскликни, не страдающая родами; ибо больше детей у оставленной, чем у имеющей мужа. Вы же, братья, — дети обещания по Исааку (пер. еп. Кассиана (Безобразова). — Ред.) *¹.

*¹ Гал 4:26–28

Наша новообретенная во Христе родина, наша мать — Иерусалим Небесный, наше жительство на небесах, но разве не под условием, что мы собираем сокровища небесные? Обратим внимание на яркий динамизм этого занятия: собирание, да еще и сокровищ (надо думать в некую бездонную копилку). Что мы собираем, как не наш опыт возрастания в любви Христовой, производящий новое переживание взаимопроникнутости и открытости друг другу и миру, дабы это собирание ширилось, прирастая новыми спасаемыми, новыми ликами любви, преодолевающей всякое одиночество и неприкаянность. В этой динамике собирания растет и переживание тайны Христовой, которая одаривает Церковь новыми откровениями общения, устремляя ее к тайне небесного Иерусалима, в котором тайное станет явным, чтобы открыть новое пространство неисчерпаемой жизни, когда Сам Бог обитает во всем. Наше самое надежное пристанище — это не настоящее, а грядущее, лишь едва проглядываемое в тусклом стекле из настоящего, из странствия, исполненного усилий не оставить Христа без веры на земле.

Но тогда и гарантия присутствия Церкви Христовой в мире — это хранение проверенных путей в эту реальность движения за исторический горизонт, а также прокладывание новых, еще, быть может, неведомых. Чем может быть обеспечена надежность и действенность такого хранения? Кажется, ответ напрашивается сам собой: чем явственнее действие Духа Мира и общения в Любви, чем плотнее и осязательнее существование среды, где люди всерьез воплощают Его действие в своей повседневности, во всякой области и всяком проявлении жизни, тем очевиднее реаль-

ность такого инобытия посреди мира сего, тем сильнее его власть притягивать к себе всякого обремененного.

Власть Духа эфемерна с точки зрения обыденных начал силы и обладания, но именно она незыблема и непобедима, только она заслуживает характеристики «столпа и утверждения истины». В самом деле, в каком еще смысле можно говорить о Церкви в таких терминах, если она к тому же «полнота Наполняющего все во всем»^{*1}.

^{*1} Еф 1:23

Церковь — Мать рожденных свыше должна обеспечивать возрастание во Христе, становление Христа в полноту возраста в каждом спасаемом. И тут закономерно возникает и тема личного кеносиса, как ответ на совершившийся кеносис Христа. Чтобы дать Ему расти, «должно... мне умаляться»^{*2}, чтобы Слово продолжало обитать с нами, исполняя нас благодатью и истиной, должно отходить в прошлое, в небытие, безблагодатное существование каждого из рожденных свыше. Радость обретения жизни с избытком — это горнило, в котором постепенно исчезает собственное «Я», уступая место начатку единого личностного бытия с Богом, в котором проступит персональный хриstopодобный лик, способный не терять себя в творческой самоотдаче.

^{*2} Ин 3:30

Так сосуществуют ли статика незыблемости и динамика преображения, совмещаются ли они? Да, если только отнести их полную взаимопроникнутость ко Христу, в Котором неизменно то, что совершилось, а потому «Он вчера и сегодня и вовеки Тот же»^{*3}. Он же непрерывно действует, прирастая новыми членами Своего Тела, и движется навстречу всем, кто чаает исполнения некогда явленного в личном рождении свыше. Что может быть отображением этой непоколебимой твердыни спасения в нас? Полагаю, неизменность доверия своему Спасителю, Господу и Учителю, что значит непрерывное подтверждение верности открывшемуся дару спасения и возможности стать тем, кем мы и были замыслены изначально.

^{*3} Евр 13:8

Значит статическое в бытии Церкви — это всегда Тот же Самый Христос, дающий рождение и встречающий в том, что еще откроется в нас и для нас, невзирая на собственное умаление и настигающую когда-то смерть, равно как и верность, и доверие Этому дарителю жизни и Победителю смерти. На этом незыблемом фундаменте держится непрерывная динамика подлинного бытия в Духе, производящем новые формы и события, приготавливая явление божественной полноты Иерусалима Небесного.

А вот есть ли место статике структуры, места и положений — тут, вероятнее всего, придется сказать «нет», точно так же, как выше мы уверенно отрицали творческий беспорядок или движение без цели.

Источники и литература

1. Гзгзян = Гзгзян Д. М. Значение и перспективы экклезиологической теории протопресвитера Николая Афанасьева // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2017. Вып. 24. С. 9–23.
2. *К Ефесеянам* = Игнатий Антиохийский (Богоносец), свт. Послание к Ефесеянам // Писания мужей апостольских. М. : Изд. совет РПЦ, 2008. С. 331–340.
3. *К Римлянам* = Игнатий Антиохийский (Богоносец), свт. Послание к Римлянам // Писания мужей апостольских. М. : Изд. совет РПЦ, 2008. С. 352–357.
4. *К Траллийцам* = Игнатий Антиохийский (Богоносец), свт. Послание к Траллийцам // Писания мужей апостольских. М. : Изд. совет РПЦ, 2008. С. 347–351.
5. *Лосский* = Лосский В. Н. Догмат Церкви и экклезиологические ереси // Богословские труды. 2003. № 38. С. 237–248.
6. *Степанов* = Степанов Ю. С. Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // Язык и наука конца 20 века. М. : Изд. центр РГГУ, 1995. С. 35–73.
7. *Флоровский* = Флоровский Г. В. Церковь : Ее природа и задача // Он же. Избранные богословские статьи. М. : Пробел, 2003. С. 186–200.
8. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Спор о Церкви // Он же. Сборник статей. М. : Русский путь, 2009. С. 337–345.

Список сокращений

<i>Ер. ad Eph.</i>	Игнатий Антиохийский. Послание к Ефесеянам
<i>Ер. ad Rom.</i>	Игнатий Антиохийский. Послание к Римлянам
<i>Ер. ad Trall.</i>	Игнатий Антиохийский. Послание к Траллийцам

D. M. Gzgzyan

Church Statics and Dynamics (Generalizing the Ecclesiological Discourse)

Contrary to well-shaped theological fields ecclesiology still has to discover the ways to coordinate its possibilities of conceptualization with the described reality levels. Hence we suggest treating this branch of theological knowledge as a still developing discourse. This article presents an attempt to use a static/dynamic controversy as an organizing axis to the ecclesiological discourse.

KEYWORDS: ecclesiology, church, discourse, concept, statics, dynamics.