П. Василядис

Библейский контекст понятия «эκκλησία» (ἐκκλησία) и его позднее применение в православной эκκλεσιολογίᾳ¹

В статье сравниваются два типа православной эκκλεσιολογίᾳ. Первая — евхаристическая / литургическая — основывается на библейском (семитском) понимании Церкви как народа Божьего, собранного вокруг Христа и призванного возвещать грядущее Царство каждый раз, когда она собирается ἐπὶ τὸ αὐτό (в одном месте), и в особенности для совершения Евхаристии. Вторая эκκλεσιολογίᾳ — *терапевтическая/катарсическая* — связана с Александрийской школой богословия и рассматривает Церковь не как образ эсхатона, а как образ *начала всего сущего*, образ творения. В этой эκκλεσιολογίᾳ Церковь представляется отдельно от исторически существующей церковной общины — как некая совершенная и вечная Идея, а основное внимание уделяется очищению души (катарсису), избавлению от страстей, а также исцелению (терапии) падшей человеческой природы. Духовность и миссия Церкви в рамках второй эκκλεσιολογίᾳ направлены не на синергическое и пророческое предвозвещение Царства Божьего, а на спасение души каждого отдельного христианина. По мнению автора, современной церкви нужно вернуться к *пророческому* характеру православия, а также к основополагающей библейской традиции.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: эκκλεσιολογίᾳ, образы Церкви, эсхатон, Александрийское огласительное училище, церковная община, евхаристия.

В большинстве учебников по догматике в рамках современного академического богословия разговор об эκκλεσιολογίᾳ начина-

1. Статья подготовлена на основании доклада на конференции «Современная православная эκκλεσιολογίᾳ: природа Церкви и ее границы» (Москва, 28–30 мая 2018 г.). См. также более ранние публи-

кации автора по этой теме на греческом языке: [Βασιλειάδης 2005a; Βασιλειάδης 2005b] и другие недавние статьи. — *Прим. ред.*

ется с определения Церкви как божественной *институции*, созданной как *община* верующих и основанной Иисусом Христом и Его апостолами, которые передают власть епископам [Ἀνδροῦτος, 262]. Таким образом, Церковь понимается как иерархически структурированное общество, таинственное по природе, сущность и природа которого исчерпываются тем, что находится между этими двумя полюсами — институция и община. В результате, как правильно отмечает Н. Мацукас, «все современные богословы-догматисты, признавая, что два указанные выше понятия абсолютно необходимы для описания Церкви, иногда испытывают явные трудности при попытке примирить их между собой. Таким образом, их точки зрения различаются в зависимости от того, какой вес и какое значение они придают одному или другому из этих понятий» [Ματσοῦκα, 351]. Проблема выбора между «институцией» и «общиной» на теоретическом богословском уровне сродни выбору между «христологическим» и «пневматологическим» измерением Церкви. Эту дилемму можно также сравнить с той, которая возникает в рамках экуменического диалога в отношении «иерархической» и «демократической» структуры Церкви, а также отчасти с проблемой, которая в последнее время вышла на первый план в библистике при обсуждении «харизматической» и «аксиоматической» природы ранних христианских общин. В конечном итоге, сюда же относится и противопоставление «клерикализма» и «лаицизма», столь важное для современности.

Еще в 40-х годах XX в. прот. Георгий Флоровский говорил о том, что проблема церкви не получила догматического определения.

Нет такого определения, которое могло бы претендовать на вероучительную авторитетность. Мы не находим его ни в Библии, ни у отцов, ни в решениях и канонах Вселенских соборов, ни в позднейших документах. Даже в известных изложениях вероучения, составленных по разным случаям в Восточной православной церкви в XVII и XVIII вв., которые неправильно принимают за «символические книги», также не дается определение Церкви, кроме ссылки на соответственный член Символа веры. Но этот уникальный по авторитетности догматический источник говорит лишь о свойствах (единая, святая, соборная), а не о природе Церкви как таковой [Florovsky, 9]².

2. См. также эссе прот. Георгия Флоровского «Церковь: ее природа и задачи» (The Church: Her Nature And Task) (1948). — *Прим. ред.*

И это, хотя и странно, тем не менее совершенно естественно, ибо нет и не может быть другой «идеи» Церкви, кроме нее самой. Церковь — это не «учение», не предмет догматики, это ««экзистенциальная» предпосылка всякого научения» [Флоровский, 601]. А богословие, как харизматический ученик, который формулирует учение и доктрины внутри Церкви, не может, само будучи меньшим, описывать большее — всеобъемлющую реальность, включающую его самого. «Реальность Церкви — это необходимое основание всего вероучительного корпуса православия» [Florovsky, 10]. Для православного сознания, по словам Павла Евдокимова, «Церковь — это реальность, в которой мы живем, а не объект, который мы анализируем и изучаем» [Ευδοκίμουφ, 16].

В многовековом православном предании у отцов церкви есть очень ясное представление о том, что есть Церковь, хотя оно отражено чаще в проповедях, чем в догматических работах. Однако это «представление» никогда не сводилось ими к понятию, к определению, никогда не втискивалось в мертвую букву. Попытки определений стали появляться на западе после разделения старого и нового Рима. Они имели характер скорее конфессиональный и полемический, чем нейтральный и миротворческий. Эти определения принадлежали более к отдельным богословским школам, чем к Церкви в целом, и были более схоластическими, чем церковными.

Единственный адекватный способ выражения тайны Церкви — это *символический* и *метафорический* язык богослужения, который используется также в Библии. Истинную природу Церкви проще *описать* и *изобразить*, чем *определить*. Именно это мы находим в Библии и позднее в писаниях отцов церкви. Поскольку «невозможно в одном именовании отобразить целое» (μη ἀρκεῖ ἐν ὀνόματι παραστήσαι τὸ ὅλον), говорит свт. Иоанн Златоуст, Библия (и — добавим — Священное Предание) использует «множество имен, отражающих ее достоинство (μυρία ὀνόματα, ἵνα παραστήσῃ αὐτῆς τὴν εὐγένειαν)³.

Назовем лишь некоторые из тех образов, которые здесь используются: σῶμα — тело, φυτεία — росток, растение, οἰκοδομή — здание, ναός — храм, νύμφη — невеста, ὄρος — гора, σκηνή — скиния, οἶκος — дом, πύργος — башня, παράδεισος — рай, ἄμπελος — лоза

3. Ioan. Chrysost. Homilia de capto Eutropio. 6 // PG 52. Col. 402. В старом рус. пер.: «...разве достаточно одного имени для выражения всего?.. Церковь называется многими именами» — Прим. ред.

и ἀμπελών — виноградник, παρθένος — дева, ἀγνή — непорочная, λυχνία — светильник, ναῦς — корабль, βασίλισσα — царица, στῦλος — столп, λιμὴν — гавань, ποίμνη — стадо, κιβωτός — ковчег, νέα Σιών — новый Сион, ἄνω Ἱερουσαλήμ — горный Иерусалим и т. д. и т. п.⁴ Наиболее широко используемый образ Церкви в христианском богословии в целом — это, конечно, Павлово «тело» (σῶμα). Очень характерно также выражение блж. Августина, который сказал, что Церковь — это «весь Христос, и голова, и тело» (*totus Christus caput et corpus*). Со временем, правда, это стало забываться, так что теперь чаще говорят (и думают) о Церкви скорее как об общине («теле») верных — *corpus fidelium*, — чем о теле Христовом — *corpus Christi*.

Прежде чем анализировать то, что о тайне Церкви говорит апостол Павел, нужно понять, каким было экклезиологическое самосознание первохристианской общины. В первые два десятилетия после Пятидесятницы они воспринимали себя как истинное воплощение «народа Божьего». В Новом завете широко используются выражения из Ветхого завета, чтобы говорить о Церкви как об «Израиле Божьем»^{*1}, о «святых»^{*2}, об «избранных»^{*3}, о «роде избранном»^{*4}, о «царственном священстве»^{*5} и т. п. Другими словами, речь идет о святом народе Божьем, жившем на протяжении веков, в котором в последние времена истории исполняются все обетования Библии. То, что в книге Исхода сказано об Израиле^{*6}, христианская община применяла к себе, поскольку верила, что они тот самый «народ Божий», явленный в полноте.

В Ветхом завете Бог почти исключительно обращался к миру как к общине людей, «народу избранному». Его интерес к отдельному человеку проявляется только тогда, когда он входит в этот народ. Завет, описанный в книге Исхода, заключается и иницируется Богом в отношении избранного Им народа. Прямой личной ответственности за действия, противные Богу, человек не несет, если только сам не нарушает условия завета. Хранение завета было ответственностью всего израильского народа в целом⁵.

*1 Гал 6:16

*2 Деян 9:32, 41; 26:10; Рим 1:7–8, 27; 12:13; 15:25; 16:5; 1 Кор 1:2, и др.

*3 Рим 8:33; Кол 3:12 и др.

*4 1 Пет 2:9

*5 1 Пет 2:9

*6 19:6; 3:12

4. Полный перечень образов Церкви в святоотеческих трудах см. здесь: [Καμίρης, 173]. Образы Церкви в Новом завете см.: [Minear].

5. Понятие коллективной личности означало, что если согрешили отдельные лица или большая часть народа, то весь народ, включая невиновных и благочестивых, наказывался без исключения. И наоборот, каждый израильтянин по отдельности не нес личной моральной ответственности перед Богом, поскольку в отношениях с Ним пребывал

весь народ в целом. В качестве наглядного примера можно привести известный стих из пророка Иеремии «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина» (οἱ πατέρες ἔφαγον ὄμφακα, καὶ οἱ δόοντες τῶν τέκνων ἤμωδίασαν, Иер 31:29), хотя со времен пророков, особенно Иеремии, подчеркивалась не меньшая ответственность отдельного человека, а также личностность отношений между Богом и людьми. Ср.: [Wright, 22 ff.].

Это представление о *народе*, о *коллективном целом*, об *общине* становится еще более явным, когда мы анализируем соответствующую терминологию как в Ветхом, так и в Новом завете. Нелучайно в Библии избранный народ Божий называется словом «ам» (*am*) на древнееврейском и «лаос» (λαός) на греческом языке [Wright, 78 f.]⁶. Очень характерен для такого подхода рассказ апостола Луки в книге Деяний о событиях Апостольского собора. После того, как Павел и Варнава рассказали о том, «какие знамения и чудеса сотворил Бог через них среди язычников», и после речи Петра поднялся Иаков и сказал: «Мужи братия! послушайте меня. Симон изъяснил, как Бог первоначально призрел на *язычников*, чтобы составить из них *народ* во имя Свое» (λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ)^{*1}. О том же идет речь и в Первом соборном послании апостола Петра, где о верных говорится: «некогда не народ, а ныне народ Божий» (οἱ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ)^{*2,7}.

*1 Деян 15:14

*2 1 Пет 2:10

Верных призывают к святости, напоминая им при этом, чтобы они были достойны своего избрания, ведя безупречную жизнь и творя добрые дела⁸. Именно поэтому они должны возрастать в единстве («да будут совершены воедино»)^{*3}, оставив все дела тьмы и стремясь к совершенству. Они должны быть святы, ибо Тот, Кто призвал их из тьмы в свет, свят и совершен. «Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною»^{*4,9}.

*3 Ин 17:23

*4 Ин 17:19

Очень важно также, что первохристианская община употребляла слово «эkkлeсия» (ἐκκλησία) не в классическом значении, но так, как оно употреблялось в ветхозаветном контексте. Этимологически в греческом языке это слово (от ἐκ-καλώ — приглашать, собирать) относится к любому собранию, включая собрание горожан для выражения своего мнения и принятия решений по важным вопросам. В отличие от этого в раннехристианском контексте этот термин употреблялся исключительно в том значении, в каком он использовался в Ветхом завете, где он соответствовал древнееврейскому «кагал» (*qāhāl*). Это слово означало общину, народ израильский, как в общем, так и в контексте мо-

6. См. также: [Flew, 139 ff.].

7. Бог, призвав Израиль в Ветхом завете и «Новый Израиль», т. е. Церковь, сотворил «народ», а не обычную религию. Именно это осознание отличает раннехристианскую церковь от различных религиозных или общественных объединений и организаций, столь привычных для римской эпохи, как и для нашего времени [Wright, 79].

8. Дж. Х. Эллиотт в своем труде «Избранные и святые» [Elliott] определил с позиций протестантского библейского богословия настоящее значение термина “βασιλειον ἱεράτευμα”, который так активно обсуждался со времен Лютера. Ср.: [Brown].

9. См. также: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:48).

литвенного собрания. Септуагинта никогда не переводит древнееврейское *'edhah* как «церковь», но обычно как «синагога»¹⁰.

В этот ранний период христианства члены христианской общины, несомненно, совершенно отождествляются с Церковью. Они и *были* Церковь, а не просто *в Церкви*. Они не были членами некоей организации или религиозной группы [Stendahl, 1297 ff.]. Не менее важно с точки зрения терминологии то, что на ранних этапах в новозаветных текстах термин «экклесия» (ἐκκλησία) — да и само понятие как таковое — совершенно отсутствует. В евангельском предании оно возникает в первый (и последний) раз довольно поздно (около 80 г. н. э.) в том знаменитом месте в Евангелии от Матфея, где Иисус обещает, что построит Свою «церковь» (ἐκκλησία) на камне Петра (на нем? на его вере?). В параллельных местах других синоптических евангелий это обетование отсутствует совершенно. Мы часто читаем о том, что последователи Христа называли себя «Путь», но не «Церковь». В конце концов, Христос ведь «путь, истина и жизнь». Даже в самых ранних новозаветных текстах, в первых посланиях Павла, то, что мы называем «Церковью», является нам в весьма харизматическом образе, совершенно без границ. Сто лет назад Альфред Луази произвел сенсацию в католической церкви, сказав, что Иисус Христос возвещал *Царство Божье*, а то, что пришло за этим, как раз и была *Церковь*¹¹.

* * *

Экклезиология, несомненно, определяется учением, жизнью и деяниями Иисуса из Назарета. Однако Его учение — и в особенности Его жизнь и дела — невозможно адекватно понять, не принимая во внимание древнеиудейские эсхатологические чаяния. Не вдаваясь в детали, мы можем — очень кратко — сказать, что иудейская эсхатология была связана с ожиданием пришествия мессии, который в последние времена истории (эсхатон) должен установить свое царство, собрав рассеянный и страдающий народ Божий в одном месте, чтобы они стали единым телом, собранным вокруг него.

То, что говорится об этой роли мессии в Ин 11:51–52, чрезвычайно важно. Автор здесь толкует слова иудейского первосвященника, утверждая, что он «предсказал, что Иисус умрет... не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божьих собрать воедино»¹².

10. Ср.: [Schräge 178 ff.; Schmidt, 524 ff.].

11. См. его сочинение 1902 г. «Евангелие и Церковь» (*“Evangile et l’Eglise”*) — Прим. ред.

12. Об этом мессианском восприятии см.:

Ис 66:18; Мф 25:32; Рим 12:16; Дидахе 9:4b; Mart. Polyc. 22:3b; Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor. 12. 6 и т. д.

В Евангелиях Христос постоянно соотносит Себя с мессией. Это видно хотя бы из различных мессианских именовании, которые Он для Себя избирает, по крайней мере, насколько это известно из раннехристианской традиции (Сын Человеческий, Сын Божий и т. п., большинство из которых имело собирательное значение, что и стало поводом к созданию христологии собирательной личности). Мы видим это также в притчах о Царстве, в сжатом виде выражающих все Его учение, где говорится, что Его пришествие становится началом нового мира — Царства Божьего. То же касается и молитвы «Отче Наш», и определенных, осознанно совершаемых Им действий (например, избрание двенадцати и т. п.). Таким образом, Христос воспринимает Себя как мессию *Эсхатона*, вокруг Которого должен собраться рассеянный народ Божий.

Именно из этого эсхатологического учения «исторического Иисуса» о Царстве Божьем (которое, как показывают современные библейские исследования, диалектически движется от «уже» к «еще не», т. е. начинается в настоящем и будет доведено до полноты и целостности в эсхатоне) и развивалась впоследствии экклезиология ранней церкви. В текстах Павла, Иоанна и Луки, как и в других писаниях, мы видим отражение этого учения в образах Церкви как *Тела Христова*, *виноградной лозы* и особенно *единства*. Особенно это видно у апостола Павла, который был совершенно убежден, что все уверовавшие во Христа входят в эту общность через Крещение и доводят до полноты свою причастность к единому народу Божьему в Евхаристии. В четвертом Евангелии это радикальное эсхатологическое учение развивается еще дальше в отношении единства народа, собирающегося вокруг Христа, и в отношении вхождения в Тело Христово, прежде всего, через Евхаристию. Однако и в период устного предания встречаются ясные указания на подобные представления, что видно, например, из эпизода с умножением хлебов, а также из установительной формулы¹³ Евхаристии.

Главный вклад раннехристианского богословия в развитие этой мессианской эсхатологии заключается в общем убеждении почти всех богословов ранней церкви (яснее всего выраженном у апостола Луки), что после Воскресения Христа, и в особенности после Пятидесятницы, этот чаемый *эсхатон* уже вошел в историю. Они также верили, что мессианская эсхатологическая община становится реальностью каждый раз, когда Церковь — новый Израиль, рас-

13. Подробнее об этом см. в моей работе: [Βασίλειου 1994, 29 ff.].

сеянный народ Божий — собирается ἐν τῷ αὐτῷ (в одном месте), и в особенности тогда, когда она собирается для совершения Евхаристии. В этот ранний период жизни церкви под Евхаристией мы понимаем не чинопоследование и даже не таинство, но пророческое действие, являющее Царство Божье *hic et nunc* — здесь и сейчас.

Таким образом, такая экклезиология, истоки которой лежат в осознании эсхатологической природы церкви, имеет динамический, радикальный и общинный характер. Естественным следствием этого является то, что миссиологический императив раннехристианской общины был направлен на свидетельство о Царстве Божьем «на земле, как на небе»^{*1, 14}. Апостолы были посланы провозглашать не установление институции и даже не определенный набор религиозных верований, доктрин и нравственных требований, но пришествие Царства — благою весть о новой эсхатологической реальности, в центре которой был распятый и воскресший Христос, воплощение божественного Логоса, бывший среди людей и постоянно пребывающий с ними Духом Святым.

Без сомнения, эта первоначальная харизматическая, горизонтальная, историческая эсхатология и экклезиология — воспринимающая Церковь не такой, какая она есть в настоящем, а такой, какой она *станет* в эсхатоне, — определяет борьбу человечества за совершенство на основании общего движения народа Божьего к эсхатону. Это горизонтальное измерение, однако, с самых первых дней жизни Церкви пересекалось с вертикальным, которое делает упор на более личностное понимание спасения, для чего неизбежно необходима институция, в границах которой может быть обретоено спасение.

По какой-то причине¹⁵ еще со времен апостола Павла произошел перенос акцента с (*евхаристического*) опыта на (*христиан-*

14. См. толкование свт. Иоанна Златоуста на соответствующее прошение в молитве Господней: «Он (Христос) не сказал: да будет воля Твоя во мне, или в нас, но на всей “земле”, — т. е., чтобы истребилось всякое заблуждение и насаждена была истина, чтобы изгнана была всякая злоба и возвратилась добродетель и чтобы, таким образом, ничем не различалось небо от земли» (*Joan. Chrysost. In Matth. // PG 57. Col. 280*). Перевод приводится по: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея : В 2 кн. Кн. 1. М. : Сибирская Благозвонница, 2010. С. 148. — *Прим. ред.*

15. Д. Пассакас в своей докторской диссертации, написанной под моим руководством, «Евхаристия и миссия. Социологические предпосылки богословия апостола Павла», попытался проанализировать этот

«парадигмальный сдвиг» в тот поворотный момент для раннего христианства и пришел к выводу, что «Евхаристия понималась Павлом не только как образ эсхатона, но и как миссионерское событие, имеющее последствия космического и общественного уровня. Он рассматривал Евхаристию не только как таинство Церкви, но и как таинство мира. В Павловых общинах Евхаристия имела двойную обращенность (в отличие от всеобъемлющего эсхатологического и неотмирного ее измерения в более ранней традиции): к миру (диастолическое движение) и к Богу (систолическое движение)» [*Πασσακός, 268*]. Согласно Д. Пассакасу, «Евхаристия для Павла представляет собой одновременно переживание эсхатона и движение к нему» [*Πασσακός, 269*].

ское) благовестие, с эсхатологии на христологию (и далее, следовательно, на сотериологию), с события (наступления Царства Божьего) на носителя и центр этого события (на Христа, а точнее, на Его крестную жертву)¹⁶, а следовательно, и на Церковь как институцию, в границах которой это событие происходит самым явным образом. Однако, с моей точки зрения, к счастью, Евхаристия (божественная община и Царство, *θεία κοινωνία*) всегда оставалась единственным отражением сущности Церкви.

Немного позднее на тех же библейских основаниях свт. Ириней Лионский писал о *рекапитуляции*^{*1}, а свт. Афанасий Великий продолжил эту мысль, сформулировав ее более четко в классической формуле: *Он (Бог) стал человеком, чтобы мы могли стать богами*¹⁷. Для многих православных¹⁸ эта доктрина *обожения* (*теозиса*) стоит в центре понимания Церкви, ее таинств и православной духовности в целом.

Хотя некоторые богословы считают, что это второе измерение, которое пересекалось с изначальным библейским/семитским пониманием Церкви, берет начало в греческой философской мысли (у стоиков и т. п.), однако не подлежит сомнению, что горизонтально-эсхатологическое измерение — со всеми его экклезиологическими следствиями — было преобладающим в Новом завете и других раннехристианских текстах. Вертикально-сотериологический взгляд всегда воспринимался как нечто дополнительное, воспринимаемое в рамках горизонтально-эсхатологической перспективы. Именно поэтому литургический опыт ранней церкви невозможно понять без ее социального измерения^{**2}.

Это понимание экклезиологии в ранней церкви также ясно отражено в ее литургическом наследии, которое со времен св. Игнатия Антиохийского представляет весь народ Божий в его эсхатологиче-

^{*1} *Iren. Adv. Haer. 3*

^{**2} См.: Деян 2:42 и далее; 1 Кор 11:18 и далее; Евр 13:10–16; *Iust. Martyr. 1 Apol. 67; Iren. Adv. Haer. 18. 1* и др.

16. См. мою работу «Крест и спасение. Сотериологические предпосылки учения апостола Павла о кресте в свете допавловой интерпретации смерти Иисуса» [Βασίλειάδης 1983]. Ее краткое изложение на английском языке можно найти в моем докладе, представленном в 1984 г. на ежегодном Лёвенском библейском коллоквиуме «Сердцевина павловой сотериологии и апостольское служение» [Vassiliadis 1986].

17. *Αὐτὸς γὰρ ἐνὴνθρώπῳ γεν, ἵνα ἡμεῖς θεολογηθῶμεν* (Athanas. *Alex. De incarn. Verbi*. 54 // PG 25. Col. 192). Ср. рус. пер.: «Божие Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились» (Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова // Он же. Творения : В 4 т. Т. 1. М. : Изд-во Спасо-Преображен-

ского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. С. 260). — *Прим. ред.*

18. Даже такой передовой исследователь в области так называемой евхаристической духовности, как прот. Иоанн Мейендорф (см. его труд [Meyendorff 1986]), признает, хотя и не без некоторых колебаний, это измерение восточного православного богословия (см. его [Meyendorff 1988]).

ском измерении, собирающийся в одном месте¹⁹. То же отражено и в церковных чинах: епископ находится на своем месте по образу Христа (εἰς τόπον καὶ τύπον Χριστοῦ), тогда как пресвитеры, собравшиеся вокруг него, представляют апостолов, дьяконы — ангелов, а дьякониссы — Святой Дух. Именно евхаристическое собрание изначально отражает тайну Церкви. В этом собрании церковной общины вокруг епископа община как Тело Христово возвещает не свою веру на основании таинственного искупления и избавления от страданий этого мира и не личное совершенство и индивидуальное спасение (что, однако, не исключается), но свидетельствует о себе как о провозвестии грядущего Царства Божьего.

Это *евхаристическое/литургическое* понимание сущности раннехристианской общины, где Церковь воспринимается как образ эсхатона, привело также и к восприятию ее миссии как императива свидетельствовать о том, что она есть воплощение в определенном времени и месте эсхатологической славы Божьего Царства — со всем, что из этого вытекает в отношении ее жизни в обществе. Следует отметить, что у церковных писателей, начиная с автора Послания к Евреям^{*1} (затем более полно эта мысль развивается у св. Максима Исповедника), возникает убеждение, что события Ветхого Завета были лишь тенью (σκιά) будущей славы и что современное состояние Церкви — это лишь образ (εἰκὼν) истины (ἀλήθεια), которая будет явлена в эсхатоне.

*1 Евр 10:1

* * *

Это основополагающее библейское и раннехристианское восприятие экклезиологии и духовности, основанное на евхаристическом/литургическом и эсхатологическом понимании Церкви, к третьему веку стало постепенно отступать на второй план (под сильным идеологическим давлением христианского гностицизма и в особенности неоплатонизма), в лучшем случае, существуя параллельно с концепциями, продвигаемыми Александрийским огласительным училищем²⁰. Постепенно Церковь перестала быть образом эсхатона, а стала скорее образом *начала всего сущего*,

19. См.: «Σπουδάσετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν Θεοῦ καὶ εἰς δόξαν· ὅτ' ἂν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ...» (Ign. Ep. ad Eph. 13). Старый рус. пер.: «старайтесь чаще собираться для евхаристии и славословия Бога. Ибо, если вы часто собираетесь вместе, то низлагаются силы сатаны». — Прим. ред.

20. Основные представители этой школы — Климент Александрийский и Ориген — направили христианскую экклезиологию в новое русло, которое, как настойчиво подчеркнул митр. Иоанн (Зизиулас), было «не просто некоторой переменной (τροπή), но полным разворотом (ἀνατροπή)» [Ζηζιούλας, 28].

образом творения. Изначальное состояние творения представлялось совершенным, а вся последующая история — постепенным уходом от совершенства. Тайна боговоплощения почти ничего не меняет в этой системе²¹, где Христос воспринимается, в первую очередь, как источник единства человека с Богом, как некая рекапитуляция падшей человеческой природы.

Если прежде рекапитуляция в жизни Церкви воспринималась на библейских основаниях²², то александрийская богословская мысль совершенно оторвала это представление от его библейских — т. е. эсхатологических — корней. Эсхатон (Ω) уже больше не воспринимается как центр божественной икономии. Внимание переносится как бы с конца на начало, с эсхатологии на со-творение мира (Α). Таким образом, мы получаем космологический подход к пониманию Церкви в противовес историческому, представленному в Писании. Церковь теперь представляется совершенно отдельно от исторически существующей церковной общины — как некая совершенная и вечная Идея.

Таким образом, естественно, падает интерес к историческому процессу, как и интерес к институциональной реальности Церкви, которая теперь воспринимается, в лучшем случае, как некая лечебница для человеческих душ (θεραπευτήριον τῶν ψυχῶν). Духовность и миссия Церкви теперь направлены не на синергическое и пророческое предвозвещение Царства Божьего, а на спасение души каждого отдельного христианина²³. Здесь очень важно отметить, что эту общую тенденцию не следует путать с изначальным пониманием монашества в христианском богословии, будь то восточном или западном²⁴.

21. О сотериологии Оригена и о его взгляде на минимальную значимость человеческой природы Христа в деле спасения см.: [Grillmeier; Taft, 62, п. 79].

22. См. об употреблении св. Иринеем слова «ἀνακεφαλαίωσις» (рекапитуляция) (*Iren. Adv. Haer.* 3) на основаниях богословия Павла. Также можно увидеть, как в итоге свт. Афанасий Великий сформулировал эту концепцию более определенно в своем классическом утверждении, что «Он [Бог] стал человеком, чтобы мы могли обожиться» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi.* 54).

23. Исторически это новое развитие духовности связано с истоками монашества. В восточных монастырях, как и в западных, труды Оригена изучались с большим благоговением, даже после его осуждения собором [Mantzariadis, 216].

24. Было бы серьезной ошибкой обойти вниманием различные богословские усилия, направленные на включение монашеского движения в жизнь Церкви (киновияльная система Пахомия, *Vita Antonii* свт. Афанасия Великого, общинная и экклезиологическая ориентированность, введенная свт. Василием Великим, эсхатологическая значимость, придаваемая терапевтической экклезиологии, и дерзновенный синтез всего предшествующего богословского опыта монахом Максимом Исповедником и т. д.). Не следует также упускать из виду различные богословские подходы, подчеркивающие эсхатологическое измерение восточного монашества, характеризующееся как «знак Царства» (ср. [*A Spirituality*, 27]), «жизнь в покаянии» и, наконец, как «ангельское житие», потому что безбрачие, по крайней мере, согласно толкованию Пахомия, связано с будущим

Последствия этих изменений для христианской экклезиологии были огромны: и богослужение Церкви, и ее институты управления практически потеряли всякую связь с образами *эсхатона*²⁵. Главным стало единство человеческой личности с превечным Логосом, возвращение души к райскому блаженству, существовавшему до грехопадения²⁶.

В рамках этого своеобразного мистического восприятия спасение уже не связывалось с грядущим Царством Божьим, т. е. с ожиданием новой эсхатологической реальности, новой общности с другими этическими нормами и новой, более совершенной, структурой. Теперь спасение отождествлялось с единством души с Логосом, т. е. с катарсисом — очищением от всего, что мешает этому единству с изначальным Логосом, включая все материальное, все земное (*αἰσθητὰ πράγματα*) и историческое.

«Ей, гряди!» (*μαράνα θά*) павловых общин и пророческое «Приди, Господи!» (*ἔρχου Κύριε*) Апокалипсиса сменяются непрерывной молитвой и борьбой с бесами и плотью²⁷.

Таким образом, в отличие от евхаристической/литургической экклезиологии и духовности эта *терапевтическая/катарсическая* экклезиология основное внимание уделяет очищению души (катарсису), избавлению от страстей, а также исцелению (терапии) падшей человеческой природы. Другими словами, точкой

Царством на основании слов Господа: «в воскресении не женятся и замуж не выходят, но пребывают как ангелы на небе» (Мф 22:30) и «есть скопцы, которые оскотили самих себя для Царства Небесного» (Мф 19:12). Разумеется, в такой интерпретации монашества как ангельского жития эсхатон рассматривается не в его динамичном историческом (и в конечном итоге экклезиологическом) измерении, но в качестве радикальной грядущей реальности.

25. Согласно У. Жардин Грисбруку, монашество как мирянское движение на его ранних этапах было связано не только с уходом из мира и его отвержением; оно также полагало, что священство несовместимо с монашеским чином [Grisbrooke, 404].

26. Действительно, на первом этапе развития христианского монашества монахи отделяли себя от общего богослужения, чтобы сосредоточиться на непрерывной личной молитве. Разумеется, понятие непрерывной молитвы не было новым (ср. 1 Фес 5:17). Но такое монашеское толкование этой практики было новым. Ранние христиане считали, что каждое действие или выражение можно рассматривать как молитву, но в некоторых

монашеских кругах личная молитва как таковая заменяла все остальное. Ср.: [Шмеан, 182]. В результате этого отступления от первоначальной экклезиологии ранней Церкви возникли новые богослужебные формы и понятия, в значительной степени прослеживаемые в том, что позже получило название «монашеского устава». В этом важном духовном движении богослужение больше не черпает свои смыслы из эсхатологической перспективы Евхаристии, но, прежде всего, рассматривается в качестве инструмента, с помощью которого принцип непрерывной личной молитвы глубоко запечатлевается в сознании монашествующих. Согласно Грисбруку, «это не имеет ничего общего с общим богослужением, но скорее является наглядным выражением индивидуальной молитвы, совершаемой совместно» [Grisbrooke, 405]; тем не менее ср.: [Φίλιππος].

27. Предложение Оригена отказаться от того исторического толкования Апокалипсиса, которое господствовало в церковных писаниях до его времени, опиралось на мысль о том, что горячее ожидание тысячелетнего царства есть уступка плотским желаниям! (см.: *Origen. De principiis*. 2. 11. 2–5).

отсчета становится не грядущая слава Божьего Царства (Ω), а состояние райского блаженства до грехопадения (A)²⁸.

* * *

С этим тесно связано современное православное богословие личности. Это новое богословское понимание — очень важное и вызвавшее множество споров, особенно в православной среде, — появилось в критический для развития богословия период, когда назрела необходимость в надежной православной антропологии. Как точно выразился митр. Каллист (Уэр), XXI в. станет временем ухода от экклезиологии (которую так подробно обсуждали в веке прошлом и, конечно, будут еще обсуждать) и перехода к христианской антропологии. Богословие личности, понятие абсолютной уникальности и свободы необходимости, осуществляемой через аскетическое делание, цель которого — научиться любви через обретение добродетелей, стало в центре современных богословских течений в православии, которые стремятся связать современную богословскую мысль и различные системы с традиционными восточно-христианскими ценностями, такими как *аскетика, обожение* и т. п.

Я сделал нечто подобное, хотя и не совсем то же, предложив миссиологам использовать понятие *синергического богословия обожения*. Вслед за прот. Иоанном Мейендорфом я утверждаю, что в противовес поставгустиновской традиционно-статичной дихотомии между «природой» и «благодатью» на православном Востоке развилось более всеобъемлющее и динамическое богословие с глубокими последствиями для христианской миссии. В рамках многовековой традиции человеческая природа никогда

28. Эти две основные формы воплощения духовности какое-то время оставались источниками, существовавшими параллельно, иногда пересекавшимися и образующими творческое единство, иногда же расходящимися, порождая дилеммы и конфликты. Это можно сравнить с попыткой интерпретировать воскресенье (христологический День Господень — *Yom Yahweh*), по преимуществу евхаристический день, через непосредственное соотношение как с эсхатоном, так и с творением. Согласно В. Рордорфу, воскресенье как первый день недели символизирует сотворение мира и, следовательно, начало существу; в то же время, следуя за субботой, воскресенье было «восьмым днем», символом бесконечного нового века [Rordorf, 276]. Подробнее о «восьмом дне» см.: [Τοῦτις]. Как

отмечает протопр. Александр Шмеман, деэсхатологизация смысла воскресенья связана с Константином Великим, который определил его как день праздника и покоя [Шмеман, 244]. Где же следует искать личную цельность и спасение? В евхаристическом собрании вокруг епископа, где можно было творческим образом преодолевать все шизофренические дихотомии (дух/материя, трансценденция/имманентность, собрание вместе/движение вперед и т. д.) и социальные противоположности? Или же в пустыне, в уединении, в монастыре, где, естественно, усилил по очищению и исцелению от страстей путем аскетической дисциплины человека более действенны? Это было и остается сложной дилеммой в жизни Церкви, особенно на православном Востоке.

не воспринималась греческими отцами церкви как нечто закрытое, автономное и статичное; наоборот, само ее существование всегда определялось отношением к Богу. Таким образом, руководимое стремлением к «познанию» Бога и «сопричастию» Его Жизни, христианское свидетельство было тесно связано с *обожением*. Люди призваны к спасению не через внешнее божественное вмешательство (ср. «непреодолимая благодать» у блж. Августина) и не через умственное познание рациональных истин (ср. схоластическое богословие св. Фомы Аквинского), но через исполнение призвания «стать Богом». Эта новая парадигма богословия миссии, где отправной точкой является *обожение*, представляет собой продолжение так называемого «социального» толкования Святой Троицы у отцов-каппадокийцев.

Я утверждаю также, что все основополагающие аспекты христианского богословия — *творение вселенной Богом, искупление во Христе и спасение в Церкви (но не в пределах ее исторических и канонических границ, а по действию Святого Духа)* и т. п. — воспринимаются как естественное продолжение внутренней динамики отношений Троицеобразного Бога, т. е. в общении и любви, которые существуют между Лицами Святой Троицы²⁹.

Наконец, я хотел бы подчеркнуть еще один важный аспект православного богословия, непосредственно связанный с экклезиологией, а именно — *пневматологию*. Подлинное православное богословие говорит о том, что «икономия Духа» (конечно, параллельно с «икономией Христа/Слова») означает (об этом впервые ясно написал митр. Георгий (Ходр)), что для спасения человечества и всего творения Бог использует не только Церковь, но и многие другие силы мира. В конце концов, именно Дух Святой, «Дух Истины» и наставляет нас «на всякую правду»^{*1}, и Он же «веет, где хочет»^{*2}, покрывая таким образом всю вселенную³⁰.

*1 Ин 16:13

*2 Ин 3:8

29. По словам ныне покойного свящ. Иона Бриа, «тринитарное богословие указывает на то, что Бог участвует в истории ради приобщения человечества и всего творения к божественной жизни в ее полноте. Следствия этого утверждения чрезвычайно важны для понимания миссии: ее главная цель заключается отнюдь не в распространении или транслировании интеллектуальных убеждений, доктрин, нравственных заповедей и т. п., но в передаче жизни в общении, существующей в Боге» [Bria, 3].

30. В контексте богословских дискуссий внутри нашей Православной церкви XX век ознаменован напряженными, хотя и творческими, разногласи-

ями на международном уровне, отправной точкой для которых стало новаторское богословие так называемой русской диаспоры. Безусловно, это богословие в значительной мере способствовало преодолению недостатков раннего академического богословия, некритически воспринявшего проблематику западного богословского противостояния между католицизмом и протестантизмом. Однако «возвращение к отцам», начатое прот. Георгием Флоровским в 1936 г., победа его богословия над софиологическими построениями его коллеги и наставника прот. Сергия Булгакова, или даже в большей степени пророческое видение Н. А. Бердяева, монополия во всех последующих бого-

Подытоживая все вышесказанное, важно подчеркнуть, что нам нужно вернуться к *пророческому* характеру православия, а также к основополагающей библейской традиции; в конце концов — к динамическому учению Иисуса из Назарета³¹. Ибо мы так далеко ушли от библейских корней, что даже подлинное и не вызывающее сомнений учение нашего Спасителя едва ли не подменялось учением «отцов». Свидетельство о Евангелии, о победе над смертью через Христову Смерть и о спасении всего мира, было позорно утрачено в старой парадигме православной мысли³².

Перевод Натальи Кольцовой и Алины Патраковой

Литература

1. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Христос и Его Церковь : Тезисы и критические замечания // Лосский В. Н. Богословие и боговидение : Сборник статей / Под общ. ред. В. Пислякова. М. : Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 600–615.
2. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Введение в литургическое богословие. Киев : Пролог, 2003. 294 с.
3. *A Spirituality* = A Spirituality for our Times : Report of a Consultation on Monastic Spirituality. Geneva : World Council of Churches, 1986.

словских рефлексиях по поводу различий между прот. Георгием Флоровским и В. Н. Лосским — все это привело к тому, что здесь в Греции принято называть «теологией 60-х гг.», и в конечном счете к дилемме между терапевтическим богословием, с прот. Иоанном Романидисом в качестве его главного представителя, и богословием евхаристическим в лице митр. Иоанна (Зизиуласа). В итоге все прочие значимые предложения и личности были либо дискредитированы, либо в лучшем случае вытеснены на периферию. Едва ли будет преувеличением утверждать, что на сегодняшний день существует только «евхаристическое» богословие, ставшее нормативным даже за пределами православия, о чем наглядно свидетельствует его принятие в рамках официального православно-католического богословского диалога.

31. Теология освобождения, например, христианская феминистская теология, программы ВСЦ «По борьбе с расизмом» или «О церкви и обществе», а также экуменические декады «Церкви солидарны с женщинами» и «О преодолении насилия» — все это опиралось главным образом на Священное писание, так же как и христианское видение в качестве альтернативы неолиберальной экономической

глобализации. Данная проблематика обошла стороной современное православное богословие, не просто не достигнув его ядра, но даже не коснувшись его периферии.

32. Однако эта новая парадигма отчетливо сохранилась в писаниях отцов золотого века Церкви (трех Вселенских святителей и др.), в литургической и канонической традиции неразделенной церкви, тогда как более поздние понятия, например, теозис, никогда не находили адекватного отражения в главных литургических праздниках Православной церкви; по крайней мере в той степени, в какой Воскресение, Рождество и Богоявление Господне празднуются до сего дня. Даже отчаянная попытка связать теозис с праздником Преображения не увенчалась успехом, поскольку лишила его холистического и космического характера, свела к простому индивидуалистическому измерению. Диахронически в православном понимании главных праздников принято следовать как раз в прямо противоположном направлении, как это видно на примере Богоявления Господня, которое толковалось как вселенский праздник просвещения (*Phota*) всего творения.

4. *Bria* = Bria I. Go forth in peace : Orthodox perspectives on mission. Geneva : World Council of Churches, 1986. v, 102 p.
5. *Brown* = Brown R. Priest and Bishop : Biblical Reflections. London : Chapman, 1971. v, 86 p.
6. *Elliott* = Elliott J. H. The Elect and the Holy. Leiden : Brill, 1966. xvi, 258 p.
7. *Flew* = Flew R. N. Jesus and His Church : A Study of the Idea of the Ecclesia in the New Testament. London : The Abingdon Press, 1938. 290 p.
8. *Florovsky* = Florovsky Georges, archpriest. Le Corps du Christ Vivant // La Sainte Église Universelle : Confrontation Oecuménique. Neuchâtel; Paris : Delachaux et Niestlé, 1948, P. 9–57.
9. *Grillmeier* = Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V. 1 : From the Apostolic Age to Chalcedon (451). 2 ed. Atlanta : Westminster John Knox Press, 1975. xxiii, 599 p.
10. *Grisbrooke* = Grisbrooke W. J. The Formative Period-Cathedral and Monastic Offices // The Study of Liturgy / Eds. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, P. Bradshaw. London : SPCK ; New York : Oxford University Press, 1992. P. 403–420.
11. *Mantzaridis* = Mantzaridis G. Spiritual Life in Palamism // Christian Spirituality. V. 2 : High Middle Ages and Reformation / Eds. J. Raith, B. McGinn, J. Meyendorff. New York : Crossroad, 1987. P. 208–222.
12. *Meyendorff 1986* = Meyendorff J. Liturgy and Spirituality : Eastern Liturgical Theology // Christian Spirituality. V. 1 : Origins to the Twelfth Century / Eds. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq. London : Routledge & Kegan Paul, 1986. P. 350–363.
13. *Meyendorff 1988* = Meyendorff J. Penance in the Orthodox Church Today // Studia Liturgica. 1988. V. 18. P. 108–111.
14. *Minear* = Minear P. S. Images of the Church in the New Testament. Philadelphia : Westminster, 1960. 294 p.
15. *Rordorf* = Rordorf W. Sunday : The History of the Day of Resurrection and Worship in the Earliest Centuries of the History of the Church. Philadelphia : Westminster, 1968. xvi, 335 p.
16. *Schmidt* = Schmidt K. L. Καλέω, κλήσις, κλητός, ἀντικαλέω, ἐγκαλέω, ἔγκλημα, εἰσοκαλέω, προκαλέω, συγκαλέω, ἐπικαλέω, προσκαλέω, ἐκκλησία // TDNT. 1966. V. 3. P. 487–536.
17. *Schräge* = Schräge W. Ekklesia und Synagoge : Zum Ursprung der urchristlichen Kirchenbergiffs // ZKTh. 1963. Bd. 60. S. 178–202.
18. *Stendahl* = Stendahl K. Kirche und Urchristentum // RGC. 1959. 3. Aufl. Bd. 3. Sp. 1297–1304.
19. *Taft* = Taft R. The Liturgy of the Great Church : An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm // Dumbarton Oaks Papers. 1980–1981. N. 34–35. P. 45–75.

20. *Vassiliadis 1986* = Vassiliadis P. Σταυρός : Centre of the Pauline Soteriology and Apostolic Ministry // L'Apôtre Paul / Ed. A. Vanoyhe. Leuven : Leuven University Press, 1986. P. 247–253.
21. *Wright* = Wright. G. E. The Biblical Doctrine of Man in Society. London : SCM Press, 1954. 176 p. (Ecumenical Biblical studies; n. 2).
22. Άνδρουτσοσ = Άνδρουτσοσ Χ. Δογματική τήσ Ὀρθοδοξου Άνατολικήσ Ἐκκλησίασ. 2 ἔδκ. Άθήνα : Άστήρ, 1956. 462 σ.
23. Βασιλειάδης 1983 = Βασιλειάδης Π. Σταυρός και Σωτηρία : Το σωτηριολογικό υπόβαθρο της παύλειασ διδασκαλίασ του σταυρου υπό το πρίσμα της προ-παύλειασ ερμηνείασ του θανάτου του Ιησού. Θεσσαλονίκη, 1983. 110 σ.
24. Βασιλειάδης 1994 = Βασιλειάδης Π. Το βιβλικό υπόβαθρο της Ευχαριστιακήσ Εκκλησιολογίασ // *Lex Orandi* : Μελέτεσ λειτουργικήσ θεολογίασ. Θεσσαλονίκη, 1994. (Εκκλησία–Κοινωνία–Οικουμένη; 9).
25. Βασιλειάδης 2005a = Βασιλειάδης Π. *Lex Orandi* : Λειτουργική θεολογία και λειτουργική αναγέννηση. Άθήνα : Ἰνδικτοσ, 2005. 306 σ.
26. Βασιλειάδης 2005b = Βασιλειάδης Π. Παύλοσ : Τομέσ στη θεολογία του. Τ. 1. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 2004. 498 σ.
27. Ευδοκίμωφ = Ευδοκίμωφ Π. Ορθοδοξία. Θεσσαλονίκη : Β. Ρηγοπούλου, 1972. 482 σ.
28. Ζηζιούλασ = Ζηζιούλασ Ι. Θέματα Εκκλησιολογίασ. Θεσσαλονίκη, 1993.
29. Καρμίρησ = Καρμίρησ Ι. Ορθόδοξοσ Εκκλησιολογία. Άθήνα, 1973. 836 σ.
30. Ματσοúκα = Ματσοúκα Ν. Δογματική και Συμβολική θεολογία. Τ. 2. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 1985. 576 σ.
31. Πασσάκοσ = Πασσάκοσ Δ. Κ. Ευχαριστία και Ιεραποστολή : Κοινωνιολογικήσ προϋποθέσεισ της Παύλειασ Θεολογίασ. Άθήνα : Ελληνικά Γράμματα, 1997.
32. Τσάμησ = Τσάμησ Δ. Γ. Η όγδοη ημέρα // ΕΕΘΣΠΘ. Τ. 17. Θεσσαλονίκη, 1972. Σ. 275–322.
33. Φίλιασ = Φίλιασ Γ. Ἡ Λειτουργική Ζωή τῶν Πρώτων Μοναστικῶν Κοινοβίων // *Synaxis*. 1990. Τ. 35. Σ. 33–42.

Список сокращений

<i>Athanas. Alex. De incarn. Verbi</i>	Свт. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова
<i>Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor</i>	Сщмч. Климент Римский. Первое послание к Коринфянам
<i>Ign. Ep. ad Eph.</i>	Сщмч. Игнатий Богоносец. Послание к Ефесянам
<i>Ioan. Chrysost. Homilia de capto Eutropio</i>	Свт. Иоанн Златоуст. Когда Евтропий, найденный вне церкви, был схвачен

<i>Ioan. Chrysost. In Matth</i>	Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея
<i>Iren. Adv. Haer. 3</i>	Сщмч. Иринея Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей)
<i>Iust. Martyr. 1 Apol</i>	Иустин Философ. 1-я апология
<i>Mart. Polyc.</i>	Мученичество Поликарпа
<i>Origen. De principiis</i>	Ориген. О началах
RGG	[Die] Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament : In 10 v.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie. Wien
ΕΕΘΣΠΘ	Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

P. Vassiliadis

The Biblical Background of *ἐκκλησία* and its Later Application in the Orthodox Ecclesiology

The author compares two types of Orthodox ecclesiology. The first one is the *eucharistic/liturgical* ecclesiology based on the biblical (Semitic) understanding of the Church as God's people, gathered around Christ and called to proclaim the coming Kingdom every time the Church comes together ἐπὶ τὸ αὐτό (in one place), especially for celebrating the Eucharist. The second is the *therapeutic/cathartic* ecclesiology associated with the theological school of Alexandria. This type considers the Church not as the image of eschaton but rather as the image of *the beginning of all being*, the image of creation. In this ecclesiology, the Church is viewed separately from the historically existing church community, as a perfect and eternal Idea. The emphasis is put on the purification of the soul (catharsis), deliverance from passions and healing (therapy) of the fallen human nature. The spirituality and mission of the Church within the second type of ecclesiology are aimed not at the synergistic and prophetic proclamation of the Kingdom of God but at the salvation of the soul of each particular Christian. According to the author, today the Church needs to return to the prophetic nature of Orthodoxy as well as to the fundamental biblical tradition.

KEYWORDS: ecclesiology, images of the Church, eschaton, Catechetical School of Alexandria, Eucharist.

References

1. *A Spirituality for our Times : Report of a Consultation on Monastic Spirituality*. Geneva : World Council of Churches, 1986.
2. Andrusos H. (1956). Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας [Dogmatics of the Eastern Orthodox Church]. 2 ed. Athens : Astír (in Greek).
3. Bria I. (1986). *Go forth in peace : Orthodox perspectives on mission*. Geneva : World Council of Churches.
4. Brown R. (1971). *Priest and Bishop : Biblical Reflections*. London : Chapman.
5. Elliott J. H. (1966). *The Elect and the Holy*. Leiden : Brill.
6. Filias G. (1990). “Ἡ Λειτουργική Ζωή τῶν Πρώτων Μοναστικῶν Κοινοβίων” [The Liturgical Life of the First Priory]. *Synaxis*, 1990, t. 35. pp. 33–42 (in Greek).
7. Flew R. N. (1938). *Jesus and His Church : A Study of the Idea of the Ecclesia in the New Testament*. London : The Abingdon Press.
8. Florovsky G. (2000). “Khristos i Ego Tserkov’ : Tezisy i kriticheskie zamechaniia” [“Christ and His Church”], in V. Lossky. *Bogoslovie i bogovidenie : Sbornik statei*, Moscow : Publ. St. Vladimir’s Brotherhood, pp. 600–615 (in Russian).
9. Florovsky G. (1948). “Le Corps du Christ Vivant”, in Idem. *La Sainte Eglise Universelle : Confrontation Oecumenique*, Neuchatel, Paris : Delachaux et Niestle, pp. 9–57.
10. Grillmeier A. (1975). *Christ in Christian Tradition*, v. 1 : From the Apostolic Age to Chalcedon (451), 2 ed. Atlanta : Westminster John Knox Press.
11. Grisbrooke W. J. (1992). “The Formative Period-Cathedral and Monastic Offices”, in C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, P. Bradshaw (eds.). *The Study of Liturgy*, London : SPCK ; New York : Oxford University Press, pp. 403–420.
12. Karmiris J. (1973). Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία [Orthodox Ecclesiology]. Athens (in Greek).
13. Mantzaridis G. (1987). “Spiritual Life in Palamism”, in J. Raitt, B. McGinn, J. Meyendorff (eds.). *Christian Spirituality*, v. 2 : High Middle Ages and Reformation, New York : Crossroad, pp. 208–222.
14. Matsoukas N. (1985). Δογματική και Συμβολική Θεολογία [Dogmatic and Symbolic Theology]. T. 2. Thessaloniki : P. Poyrnarά (in Greek).
15. Meyendorff J. (1986). “Liturgy and Spirituality : Eastern Liturgical Theology”, in B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq (eds.). *Christian Spirituality*, v. 1 : Origins to the Twelfth Century, London : Routledge & Kegan Paul, pp. 350–363.
16. Meyendorff J. (1988). “Penance in the Orthodox Church Today”. *Studia Liturgica*, 1988, v. 18, pp. 108–111.

17. Minear P. S. (1960). *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia : Westminster.
18. Passakos D. K. (1997). Ευχαριστία και Ιεραποστολή : Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας [Eucharist and Mission : Sociological Presuppositions of the Pauline Theology]. Athens : Ellhniká Grámmata (in Greek).
19. Rordorf W. (1968). *Sunday : The History of the Day of Resurrection and Worship in the Earliest Centuries of the History of the Church*. Philadelphia : Westminster.
20. Schmemmann A. (2003). *Introduction to Liturgical Theology*. Kiev : Prolog (in Russian).
21. Schmidt K. L. (1966). “Καλέω, κλήσις, κλητός, ἀντικαλέω, ἐγκαλέω, ἔγκλημα, εἰσκαλέω, προκαλέω, συγκαλέω, ἐπικαλέω, προσκαλέω, ἐκκλησία”, in G. Kittel, G. Friedrich (eds.). *TDNT*, v. 3, pp. 487–536.
22. Schräge W. (1963). “Ekklesia und Synagoge : Zum Ursprung der urchristlichen Kirchenbergiffs”. *ZKTh*, 1963, Bd. 60, ss. 178–202.
23. Stendahl K. (1959). “Kirche und Urchristentum”, in *RGC*, 3. Aufl, Bd. 3, sp. 1297–1304.
24. Taft R. (1980–1981). “The Liturgy of the Great Church : An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm”. *Dumbarton Oaks Papers*, 1980–1981, n. 34–35, pp. 45–75.
25. Tsamis D. (1972). Η όγδοη ημέρα [The Eighth Day], in ΕΕΘΣΠΘ, t. 17. Thessaloniki, pp. 275–322 (in Greek).
26. Vassiliadis P. (1983). Σταυρός και Σωτηρία : Το σωτηριολογικό υπόβαθρο της παύλειας διδασκαλίας του σταυρού υπό το πρίσμα της προ-παύλειας ερμηνείας του θανάτου του Ιησού [Cross and Salvation : The Soteriological Background of the Pauline Teaching of the Cross]. Thessaloniki (in Greek).
27. Vassiliadis P. (1986). “Σταυρός : Centre of the Pauline Soteriology and Apostolic Ministry”, in A. Vanoyhe (ed.). *L'Apôtre Paul*, Leuven : Leuven University Press, pp. 247–253.
28. Vassiliadis P. (1994). Το βιβλικό υπόβαθρο της Ευχαριστιακής Εκκλησιολογίας [The Biblical Foundation of the Eucharistic Ecclesiology], in *Lex Orandi* : Μελέτες λειτουργικής θεολογίας [Lex Orandi : Studies of Liturgical Theology]. Thessaloniki (in Greek).
29. Vassiliadis P. (2005a). *Lex Orandi* : Λειτουργική θεολογία και λειτουργική αναγέννηση [Lex Orandi : Liturgical Theology and Liturgical Renewal]. Athens : Indiktos (in Greek).
30. Vassiliadis P. (2005b). Παύλος : Τομές στη θεολογία του [Paul : Trajectories into his Theology], v. 1. Thessaloniki : P. Poyrnará (in Greek).
31. Wright. G. E. (1954). *The Biblical Doctrine of Man in Society*. London : SCM Press.

32. Zizioulas J. (1993) Θέματα Εκκλησιολογίας [Issues of Ecclesiology].
Thessaloniki (in Greek).

Abbreviations

<i>Athanas. Alex. De incarn. Verbi</i>	Athanasius the Great. On the Incarnation of the Word of God
<i>Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor</i>	Clement of Rome. The First Epistle to the Corinthians
<i>Ign. Ep. ad Eph.</i>	Ignatius of Antioch. Letter to the Ephesians
<i>Ioan. Chrysost. Homilia de capto Eutropio</i>	John Chrysostom. Homilia de capto Eutropio
<i>Ioan. Chrysost. In Matth</i>	John Chrysostom. On the Gospel of St. Matthew
<i>Iren. Adv. Haer. 3</i>	Irenæus of Lugdunum. Against the Heresies
<i>Iust. Martyr. 1 Apol</i>	St. Justin Martyr. First Apology
<i>Mart. Polyc.</i>	Martyrdom of Polycarp
<i>Origen. De principiis</i>	Origen. On the principles
RGG	[Die] Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament : In 10 v.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie. Wien
ΕΕΘΣΠΘ	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης