

Священник Михаил Легеев

ПРИРОДА И «ИПОСТАСЬ» ЦЕРКВИ. К ВОПРОСУ О ПОНЯТИЙНОМ АППАРАТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ И БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ

XX в. стал эпохой экклезиологических тем и вопросов, фокус которых, по мнению автора настоящей статьи, во многом сводится к проблематике исторической динамики отношений Бога и человека, принадлежащей компетенции богословия истории. Предельные вопросы, поставленные современностью в данных областях, требуют при попытках их разрешения прежде всего строгого и деликатного отношения к применяемому понятийному аппарату. Такое отношение далеко не всегда мы находим даже у выдающихся богословов недавнего прошлого, что характеризует прошедший век как подготовительное, хотя и чрезвычайно важное время в разрешении целого ряда насущных вопросов, относящихся к совместной компетенции богословия истории и экклезиологии. Точный и выверенный понятийный фундамент богословия истории способен послужить не только формированию этой области в качестве современного и автономного направления научной мысли, но и помочь окончательно ответить на комплекс сложных экклезиологических вопросов, поставленных современностью. Проблема применения, а возможно, и расширения универсального догматического понятийного аппарата в области богословия истории и посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: богословие истории, категории, понятийный аппарат, догматическое богословие, современная экклезиология, богочеловеческая природа Церкви, сущность Церкви, язык богословия.

1. Введение

Православное богословие традиционно признает, что еще в IV в. отцами-каппадокийцами в процессе триадологических споров был заложен фактически универсальный понятийный аппарат догматического богословия, необходимый для всех разделов догматики и на все времена.

С другой стороны, остается таким же историческим фактом, что в иные области, разделы вероучения Церкви, следующие за триадологией, этот

Священник Михаил Викторович Легеев — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (m-legeev@yandex.ru).

аппарат вводился и в них *осваивался постепенно* (в том числе не без ошибок выдающихся богословов, даже святых людей), причем каждый раз в конечном итоге Церковь осознавала важность точного, строгого употребления основных догматических категорий (в том или ином богословском контексте).

Сейчас, можно сказать, на наших глазах подобные процессы происходят в области экклесиологии — в той области догматической мысли, перед которой уже наше время ставит предельные вопросы (чего не было раньше, точно так же, как когда-то столь же предельные вопросы в тот или иной исторический момент времени вставляли перед церковной мыслью в отношении триадологии, христологии или пневматологии). Богословие истории, способное выступить регулятором современной экклесиологии, имеет перед собой прежде всего те же самые проблемы использования точного понятийного аппарата, что и сама экклесиология, а потому проблемную область и основания понятийного аппарата богословия истории надлежит искать именно в экклесиологии.

2. «Богочеловеческая природа Церкви»?

У целого ряда выдающихся богословов XX в., таких, как прот. Г. Флоровский¹, прп. Иустин Попович², прот. С. Булгаков³, протопр. Н. Афанасьев⁴, протопр. А. Шмеман⁵, митр. Антоний (Блюм)⁶ и др., мы встречаем выражение «Богочеловеческая природа Церкви» («Богочеловеческая сущность Церкви», «Богочеловеческая суть Церкви», а иногда и «Богочеловеческая энергия Церкви»). Подобное словоупотребление уже стало историческим фактом. Более того, такое словоупотребление перешло в сегодняшний, XXI в. Мы встречаем подобные выражения, например,

¹ Флоровский Г., прот. Христос и Его Церковь. Гл. 5: Богочеловеческая природа Церкви. Электр. ресурс: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=771> (дата обращения: 10.11.2016).

² Иустин Попович, преп. Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. С. 86.

³ Булгаков С., прот. Иерархия и таинства // Путь. Париж, 1935. № 49 (окт. — дек.). С. 26.

⁴ Афанасьев Н., протопр. Неизменное и временное в церковных канонах // Он же. Церковь Божия во Христе: сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 165, 168.

⁵ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. Париж: Умса-Press, 1961. С. 20. Введение: о задаче и методе литургического богословия; Шмеман А., протопр. Свобода в Церкви // Он же. Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 430.

⁶ Антоний Сурожский, митр. Беседы о вере и Церкви. О Церкви (катехизическая беседа). Электр. ресурс: <http://www.mitras.ru/besedy/besedy10.htm> (дата обращения: 10.11.2016).

в «Основах социальной концепции РПЦ» (раздел I.2)⁷; можно встретить их и в некоторых современных научно-богословских трудах⁸. На уровне обиходного сознания в современной Церкви подобные выражения также представляют собой вариант нормы⁹.

В чем же неверность, и в догматическом отношении весьма глубокая неверность, даже недопустимость данного понятия — «Богочеловеческая природа Церкви»?

Еще в первой половине IV в. свт. Афанасий Великий в полемике с арианством показал (и доказал), что нет и не может существовать такого понятия, как «богочеловеческая природа», — нет и не может существовать в применении к чему бы то ни было. Природа Божественная и природа тварная, по глубоко библейской мысли свт. Афанасия, настолько

⁷ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Электр. ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 10.11.2016).

⁸ См., например: *Цыпин В., прот.* Церковное право. М., 1996. С. 5; *Филарет (Вахромеев), митр.* Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия: доклад на конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» 07.02.2000 г. Электр. ресурс: <http://www.wco.ru/biblio/books/filaret1/H1-T.htm> (дата обращения: 10.11.2016); *Диодор (Ларионов), мон.* «В мире, но не от мира»: к вопросу о богословии «социального служения». 2009. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/greek/text/465391.html> (дата обращения: 10.11.2016 г.); *Великанов П., прот.* О сильной и слабой Церкви. 2011. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/1618264.html> (дата обращения: 10.11.2016); *Альмов В. А.* Лекции по исторической литургике. Электр. ресурс: <http://pstgu.ru/download/1163509913.Ist.%20Liturgika.pdf> (дата обращения: 10.11.2016).

⁹ Будучи преподавателем предмета «Православная экклезиология» в магистратуре Санкт-Петербургской духовной академии, автор настоящей статьи проводил любопытный опрос среди студентов: им предлагалось выразить свое отношение к данному факту, то есть к выражению «Богочеловеческая природа Церкви» у богословов XX в. Студентам предлагалось согласиться или не согласиться с богословами XX в. в этом словоупотреблении и — в любом случае — обосновать свою позицию. В опросе участвовали студенты очного и заочного отделений. Итоги опроса были следующие. Практически все студенты (кроме двух человек) выразили согласие с богословами XX в., подтвердили правомерность выражения «Богочеловеческая природа Церкви». Объяснения их были различными, но большая часть их могла быть сведена к тезисам: «Глава Церкви — Богочеловек Христос», или «Церковь есть место встречи Бога и человека», или «В Церкви совершается обожение человека» и т. п. Как мы видим, все эти тезисы представляют одну монолитную группу, вполне православную в своем исходном содержании. Ответы студентов были в каком-то смысле вполне предсказуемы. И эта аргументация, по мнению студентов, давала основание говорить о богочеловеческой природе всей Церкви. Примечательно, что некоторые студенты даже не поняли (или не услышали) сам вопрос, и начинали свой ответ со слов: «Мы можем утверждать, что Церковь есть богочеловеческий организм, потому что...» (и далее следовало объяснение).

и радикально инаковы по отношению друг к другу, что между ними лежит абсолютно непроходимая пропасть¹⁰. Между ними нет и не может быть какого-либо смешения или какого-либо промежуточного состояния *на природном уровне*; и таким образом, проблема общения несообщаемого, то есть Божественной и человеческой (тварной) природ (проблема, которую Арий пытался решить с помощью изобретения природы-посредника Сына), может быть решена лишь через понятие об *ипостасном бытии*, способном соединить в себе *несоединимое по природе*. Эта мысль равно относима как ко Христу, так и к нам, членам Церкви, а наконец, к самой Церкви.

Наименование «Богочеловек» возводится именно к ипостаси Сына Божия, изначально и предвечно Божественной, но ставшей сложной после принятия, воипостазирования в себя природы человека. «Вы — боги» (Ин. 10:34), — говорит Господь о тех, кому надлежит обожиться в Церкви; и это наше богочеловечество, богочеловечество Церкви Христовой (о которой прп. Иустин Попович говорит, что она есть «Богочеловек, продолженный во все века»¹¹), богочеловечество каждого из ее членов есть богочеловечество, возводимое к сообразным Божественным человеческим ипостасям, равно как и понятие о богочеловечестве Церкви возводится к соборно-ипостасному аспекту ее бытия как конкретного соборного организма. **«Богочеловеческий организм Церкви» должен рассматриваться в свете ипостасного богословия, но не как категория природы или сущности.** Нет и не может быть «богочеловеческой природы» Церкви, но есть «богочеловеческий организм» Церкви, ее богочеловеческое, соборно-ипостасное бытие.

Конечно, именно такое понимание имели ввиду упомянутые выше выдающиеся богословы XX в., хотя и не были точны в выражении своего понимания. Подобные исторически обусловленные неточности мы встречаем, например, у того же свт. Афанасия Великого (в отношении употребления понятия «ипостась» в триадологии), свт. Кирилла Александрийского (в отношении употребления понятия «сущность» в христологии), свт. Иоанна Златоуста и других святых¹².

¹⁰ Греч. χάσμα.

¹¹ Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви. Эклесиология. М.: Изд. Совета РПЦ, 2005. С. 10.

¹² Примеры же действительно ошибочного богословия, а не терминологии, попытки «изобрести» богочеловеческую природу (не по имени, а по пониманию существа дела) мы находим в арианстве, аполлинарианстве, монофизитстве, где «богочеловечество природы» мыслилось как сведение двух полюсов (Божественной и человеческой природ) либо к чему-то среднему, либо комбинированному, либо сливающемуся воедино.

3. Природа Церкви и ее энергии

Встает вопрос: что же есть собственно природа, или сущность Церкви?

Изначальная, присущая ему от сотворения, причастность человеческого рода к нетварной благодати Троицкого Творца и особенно тот факт, что Глава нашей Церкви, Христос, есть по природе не только совершенный человек, но и Бог, дает основание некоторым богословам (и прежде всего В. Н. Лосскому¹³) говорить о двух природах в Церкви¹⁴. Такой взгляд подразумевает энергийный контекст. Говоря так, необходимо помнить, что мы говорим о Божественных энергиях, обоживающих Тело Церкви, энергиях, которыми живет всеобожненная человеческая природа Самого Христа, но которые воипостазируют также и ипостаси церковных членов, после чего Божественная жизнь становится личным, ипостасным достоянием этих членов, достоянием каждого отдельного христианина. Как человеческими, так и Божественными энергиями, ставшими личным достоянием Церкви, а также ее частей и членов, Церковь выходит навстречу миру, пронизывает этот мир и призывает его ко Христу.

При более строгом подходе в отношении понятий мы не усваиваем саму Божественную природу Богочеловеческому организму Церкви. Основанием для этого служит то, что *Сын Божий, один из трех Лиц Святой Троицы, воипостазировав природу человека, не делает ее, строго говоря, вместе с тем некой второй природою Троицы*. Таким же образом и в подобии Святой Троицы на земле, в Церкви Христовой Божественная природа ее Главы не становится второй природою Церкви, но обоживает собственную, человеческую природу Церкви своими нетварными энергиями.

Еще прежде творения мира именно **человек, обнимающий в своей природе все природы тварного мира, замышляется Богом как Церковь** — как ипостасное подобие троической жизни Бога¹⁵. Исходя из такого понимания,

¹³ «Соединенная со Христом, „воипостазированная“, Церковь есть некое богочеловеческое существо, обладающее двумя природами и двумя волями, нераздельно соединенными, это — соединение тварного бытия с Богом, уже осуществленное в Божественной Личности Христа» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 280. Гл. 9).

¹⁴ Митр. Иоанн (Зизиулас) менее определенно говорит о «двойной природе Церкви — Божественной и человеческой». См.: Иоанн (Зизиулас), митр. Единство Церкви в епископе и Евхаристии // Журнал Московской Патриархии. М., 1992. № 3. С. 57–62.

¹⁵ «Сотворена она (Церковь) прежде всего (в замысле Божиим)... и для нее сотворен мир» (Ерм. Пастырь // Писания мужей апостольских. М.: Изд. Совета РПЦ, 2003. С. 228).

природою Церкви полагается человеческая природа Христа Спасителя, Главы и Основания Церкви, — всецелая, всесовершенная и всеобожненная¹⁶. Именно эта природа постепенно восстанавливается в церковных членах и уже восстановлена — в той мере, в которой эти члены стали подобны Христу, в той мере, в какой уже восстановлено в них природное единство со Христом.

4. Природа Церкви и ее устройство

Экклесиологическая модель «человек, община, католическая Церковь»¹⁷ способна более подробно и детально осветить природный аспект бытия Церкви.

Если **отдельный человек**, церковной член, хотя и является **обладателем собственной природы**¹⁸, но является таковым *лишь в той мере, в которой он — через личный труд и аскезу — подлинно стал Церковью*, соединился со Христом в таинствах, осуществляемых и ставших для него живой реальностью через его жизнь в общине и причастие католической полноте Церкви. В остальном же путь человека как Церкви в истории представляет собой путь ко Христу — путь к обладанию обоженной природы Церкви.

В отличие от человека, **община** (то есть Церковь как синаксисо-ипостасное¹⁹ бытие²⁰), будучи носителем Самого Христа²¹, соответственно является и **совершенной обладательницей природы Церкви**; ведь и Сам Христос имеет в Себе эту природу, совершенную и обоженную природу

¹⁶ «Во Христе человеческая природа совершенна и безгрешна, в то время как в Церкви она еще не вполне такова... поскольку ее члены несовершенны и грешны, она вынуждена вновь становится тем, что она есть. Однако человеческий грех не в состоянии запятнать **сущностную природу Церкви**» (Каллистос (Уэр), еп. Православная Церковь. М.: Изд-во ББИ, 2001. С. 253).

¹⁷ См.: *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88 — 99; *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015/16 уч. год. С. 135–157; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, католическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 57–80.

¹⁸ Ср. триадологический контекст у отцов-каппадокийцев.

¹⁹ Понятие произведено от греческого слова σύναξις (собрание).

²⁰ *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви... С. 67–69.

²¹ Там же. С. 64–65.

человека, и подлинно есть «Церковь... и Глава Церкви»²². Но даже это обладание для общины не означает ее ипостасное обожение, чему ясно свидетельствуют слова Откровения апостола Иоанна Богослова, обращенные к Малоазийским Церквам²³.

Кафолическая же и **всецелая Церковь**, будучи совершенной носительницей полноты троической жизни, в самой себе, как в ипостасной реальности (кафолическо-ипостасном образе бытия²⁴), **превышает и собственную природу**. Это происходит с возведением того «искупления природы», которое было принесено в Самом Себе Христом до искупления и спасения лично-ипостасного бытия людей²⁵. Ипостасная полнота кафолической Церкви, в силу причастия ей как отдельного члена церковного, так и общины, сообщается этим членам и частям Церкви в некоторую духовную меру. В эту меру они становятся способными ипостасно превысить собственную природу Церкви и подлинно являют в себе ее «сверхприродную» кафолическую, превышающую все преграды и разделения, всякую ограниченность тварного, ипостасный «прорыв» в нетварную жизнь Бога.

Так одна и та же природа, или сущность, Церкви будет различно являть себя в отдельном церковном члене, общине и кафолической полноте церковного бытия.

5. Ипостась Церкви или ипостасный образ бытия?

Другая важнейшая догматическая категория — понятие ипостаси — в экклесиологии требует к себе не меньшего внимания, нежели понятие природы.

Выражение «ипостась Церкви» мы встречаем, например, у прп. Максима Исповедника²⁶, но принять его возможно лишь с некоторыми

²² *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Изд. Совета РПЦ, 2005. С. 10.

²³ Откр. 2–3. См. также: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви... С. 67–68 и др.

²⁴ См. ниже п. 5.

²⁵ «Не только самому естеству, которое по неразрывному соединению Он имел от нас (по Воплощении), но и каждому верующему в него Он даровал совершенное искупление, которое воистину Он сотворил и творит не переставая (в Своей Церкви)» (*Григорий Палама, свт.* Омилия 5 // Он же. Омилии: в 3 ч. М.: Паломник, 1993. Ч. 1. С. 58).

²⁶ «Она (Церковь) остается единой по ипостаси» (*Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Он же. Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 159).

оговорками. У некоторых современных богословов можно обнаружить концепцию «корпоративной ипостаси»²⁷, но такой взгляд встречает справедливую критику, указывающую на умаление в нем личного бытия членов Церкви²⁸.

Для раскрытия ипостаного контекста экклезиологии, на наш взгляд, необходимо привлечение другого фундаментального понятия каппадокийского и, шире, святоотеческого богословия — «образ бытия», или «образ существования» (греч. τρόλος ὑπάρξεως).

Современные исследователи отмечают нетождественность понятий «образ бытия» и «ипостась» в тех случаях, когда под образом бытия подразумевается образ бытия конкретной природы, указывая на более широкую смысловую область понятия «ипостась», обосновывая это способностью ипостаси выходить за пределы собственной природы²⁹.

В нашей прошлой статье³⁰ мы предложили к рассмотрению еще один аспект нетождественности данных понятий, на этот раз, напротив, с более широкой предметной областью понятия «образ бытия». Так, понятие «образ бытия», взятое как *ипостасная реальность*, но не обязательно как отдельная ипостась, способно охватить широкий спектр предметной области догматического богословия, включающей в себя тот или иной ипостасный контекст — от триипостасного бытия Бога до отдельной ипостаси человека. Применительно к экклезиологии, равно как и к сопутствующему ей богословию истории, такую ипостасную реальность могут представлять автономные и одновременно сопроникающие друг в друга организмы отдельного человека, общины и кафолической Церкви. Соответственно на уровне понятийного языка догматического богословия экклезиологическая модель «человек, община, кафолическая Церковь» будет представлена как **ипостасный, синаксисо-ипостасный и кафолическо-ипостасный образы бытия**.

²⁷ Развитие этой идеи представлено здесь: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 45–61.

²⁸ См., например: *Шишков А. В.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Философия. Богословие. 2015. № 57 (1). С. 31, 34–36; *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX веках. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 176–177; и др.

²⁹ См.: *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 127–128 и др.

³⁰ См.: Там же. С. 57–80. Здесь и далее материал данного пункта более подробно раскрывается в указанной статье.

Подобная модель позволяет сохранить баланс между необходимостью представить на понятийном уровне Церковь как автокефальное целое (не ограничиваясь при этом одним лишь «контекстом» природы) и невозможностью умаления свободы личного бытия Бога и человека. Позволяет она и отвергнуть такие крайние интерпретации устройства Церкви, согласно которым либо Христос «вбирает» в свою ипостасную жизнь ипостаси церковных членов (и соответственно Его ипостась выступает ипостасью Церкви), либо Церковь сама выступает отдельной ипостасью, обладающей безликим «„сверхсознанием“» некоей „коллективной личности“»³¹. *Кафолически-ипостасный образ бытия Церкви*, или, по словам В. Н. Лосского, «тайна кафоличности Церкви, осуществляется в множественности человеческих сознаний как согласие единства и множества, по образу Пресвятой Троицы, тому образу, который Церковь осуществляет в своей жизни; три сознания — одно содержание... то есть некая „Божественная кафоличность“»³².

6. Заключение

Настоящую статью мы посвятили наиболее важным, ключевым понятиям догматического богословия, показав проблемную область применения их в отношении экклезиологии. Привлечение богословия истории к решению экклезиологических вопросов, как было нами показано в ряде предшествующих статей, делает разрешение этой проблемной области совершенно необходимым.

«За кадром» нашего внимания остался ряд важнейших понятий «второго плана»: энергии, образа Откровения и образа действия, воипостасного и других, значение которых для разрешения насущных вопросов, стоящих сегодня перед догматической наукой в целом и богословием истории в частности, не менее важно. Более полному обзору догматических понятий современной богословской мысли мы планируем посвятить отдельную статью.

³¹ Лосский В. Н. Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // Он же. Боговидение. Минск, 2007. С. 466.

³² Там же. С. 466.

Источники и литература

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Электр. ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 10.11.2016).
2. Алымов В. А. Лекции по исторической литургике. Электр. ресурс: <http://pstgu.ru/download/1163509913.Ist.%20Liturgika.pdf> (дата обращения: 10.11.2016).
3. Антоний Сурожский, митр. Беседы о вере и Церкви. О Церкви (катехизическая беседа). Электр. ресурс: <http://www.mitras.ru/besedy/besedy10.htm> (дата обращения: 10.11.2016).
4. Афанасьев Н., протопр. Неизменное и временное в церковных канонах // Он же. Церковь Божия во Христе: сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.
5. Булгаков С., прот. Иерархия и таинства // Путь. Париж, 1935. № 49 (окт. — дек.).
6. Великанов П., прот. О сильной и слабой Церкви. 2011. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/1618264.html> (дата обращения: 10.11.2016).
7. Григорий Палама, свт. Омилия 5 // Он же. Омилии: в 3 ч. М.: Паломник, 1993. Ч. 1. С. 57–66.
8. Диодор (Ларионов), мон. «В мире, но не от мира»: к вопросу о богословии «социального служения». 2009. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/greek/text/465391.html> (дата обращения: 10.11.2016).
9. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
10. Ерм. Пастырь // Писания мужей апостольских. М.: Изд. Совета РПЦ, 2003. С. 222–309.
11. Иоанн (Зизиулас), митр. Единство Церкви в епископе и Евхаристии // Журнал Московской Патриархии. М., 1992. № 3. С. 57–62.
12. Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Изд. Совета РПЦ, 2005.
13. Иустин Попович, преп. Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012.
14. Каллистос (Уэр), еп. Православная Церковь. М.: Изд-во ББИ, 2001.
15. Легеев М., свящ. Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015/16 уч. год. С. 135–157.
16. Легеев М., свящ. Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.
17. Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером. Путь Церкви: аскеза, таинства, католическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 57–80.
18. Лосский В. Н. Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // Он же. Боговидение. Минск, 2007. С. 458–468.

19. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.
20. Максим Исповедник, *прп.* Мистагогия // Он же. Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 154–184.
21. Мефодий (Зинковский), *иером.* Богословие личности в XIX–XX веках. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
22. Мефодий (Зинковский), *иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
23. Филарет (Вахромеев), *митр.* Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия: доклад на конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» 07.02.2000 г. Электр. ресурс: <http://www.wco.ru/biblio/books/filaret1/H1-T.htm> (дата обращения: 10.11.2016).
24. Флоровский Г., *прот.* Христос и Его Церковь. Гл. 5: Богочеловеческая природа Церкви. Электр. ресурс: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=771> (дата обращения: 10.11.2016).
25. Шишков А. В. Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Философия. Богословие. 2015. № 57 (1). С. 25–38.
26. Шмеман А., *прот.* Введение в литургическое богословие. Париж: Ymca-Press, 1961.
27. Шмеман А., *протопр.* Свобода в Церкви // Он же. Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009.
28. Цыпин В., *прот.* Церковное право. М., 1996.

Priest Mikhail Legeyev. Nature and Hypostasis of the Church. On the Terminological Apparatus of Contemporary Ecclesiology and Theology of History.

The 20th century has proven to be the era of questions and topics in ecclesiology, the focus of which, according to the author of the present article, is most on problems of the historical dynamics of the relationship between God and man, which is a topic from the realm of the theology of history. The questions being asked today in this area of scholarship demand, first and foremost, a strict and delicate formulation of the terminological apparatus. Unfortunately, we do not always find such an approach even among the best-known theologians of the recent era, which characterizes the past century as a time of preparation for resolving the various pressing issues of ecclesiology and the theology of history, though an important time nonetheless. An accurate and well-reasoned terminological foundation for the theology of history will help not only shape this field as a modern and autonomous area of scholarly research, but also provide answers to a series of complex ecclesiological questions being posed today. The present article is devoted to the applicability, and, possibly, scalability, of the universal dogmatic terminological apparatus to the field of the theology of history.

Keywords: theology of history, terminology, categories, terminological apparatus, dogmatic theology, dogmatics, modern ecclesiology, theandric nature of the Church, essence of the Church, theological language.

Priest Mikhail Viktorovich Legeyev — Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).