

ПОНЯТИЕ «ОБЩИНЫ» В РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX В.*

Прот. ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ

Понятие «церковной общины» давно присутствует в русском богословии, однако до сих пор нет ни четкого его определения, ни представления о том, как и когда оно, собственно, вошло в богословский обиход. Предлагаемая статья ставит своей целью наметить основные вехи становления понятия «церковная община» в русской традиции.

В одном из своих писем, обращаясь к известному немецкому ученому Христиану Бунзену, Алексей Степанович Хомяков писал: «Как бы Вы ни старались отличить *общину* от *Церкви*, как бы вы ни избегали определения общины (Die Gemeinde) из опасения напасть на истинное определение Церкви (я говорю, разумеется, не о римском определении и не о лютеранском, а об определении православном), но, раз поняв и выразив тесное соотношение между Библией и общиной, раз почувствовав, что Библия есть писанная Церковь, а Церковь — живая Библия, вы уже не протестант, и остаетесь им назло собственному рассудку»¹.

Из этого отрывка как будто следует, что для Русской Православной Церкви уже в XIX в. определение понятия общины было чем-то само собой разумеющимся и всем давно известным, однако на самом деле это не так. И, как ни странно, такого определения не имеем мы и сегодня.

Начать хотя бы с того, что этимология слова «община» вовсе не соотносит его с тем, что более интуитивно, чем рационально подразумеваем мы, говоря, например, о «приходской общине» или об «общинной жизни».

И. И. Срезневский в своем этимологическом «Словаре древнерусского языка» дает два основных значения слова «община»: 1. Общение; 2. Монастырское общежитие².

Словарь Даля дополняет: «*Община* — обща, складчина, братчина, общее именье или достоянье, артельщина. Общество, как нечто отдельное и цельное,

* В основе этой и последующих двух статей лежат тексты выступлений, прочитанных 19 ноября 2011 г. на заседании секции «Современные проблемы приходской общины в Русской Православной Церкви», состоявшемся в рамках Осенней сессии XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ.

¹ Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 223–224.

² См.: Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М., 1989.

приход, волость или население, состоящее под общим управлением. *Община выбрала в сельские старосты Бурова. Род общежительства, но не монашеского, и обычно женского, сестер, для богоугодных целей. Две нижегородские общины: Дивеевская и Алексеевская*³.

Таким образом, община и там, и там как характерный свой признак имеет скорее тот или иной общий образ жизни, чем обусловленное этим образом известное содержание. Означает ли это, однако, тогда, что в катехизическом определении Церкви как «общества верных» вполне могло бы быть употреблено выражение «община верных», что как будто подразумевает замечание Хомякова о невозможности различить между собой общину и Церковь?

Должно признать, что в рамках языковых реалий XIX в. это вряд ли было бы корректной заменой. Из определений и Срезневского и Даля явствует, что община если и подразумевает «сообщество», то ограниченное — будь то монастырскими стенами, границами волости или списками прихода. Между тем определение Церкви подразумевает ее кафоличность все-таки прежде всего именно как повсеместность, а потом уже как соборность в Хомяковском смысле, если даже считать, что толкование Алексеем Степановичем слова *καθολικός* («Церковь кафолическая есть Церковь *по всему* или *по единству всех*, Церковь свободного единодушия, едиnodушия полного»⁴) имеет филологическую достоверность.

В то же время сам Алексей Степанович действительно применял понятие «общины» по отношению именно ко всей Церкви. Так, говоря, например, о таинстве миропомазания в своем трактате о Церкви, он замечает: «Это таинство, вводя нас в недра общины, то есть земной Церкви, делает нас участниками благословения Пятидесятницы»⁵.

Очевидно, не натяжкой будет вывод о том, что Алексей Степанович вложил в характерное тогда для других контекстов понятие новый смысл. Принято думать, что на это навели его помещицЫ занятия сельским хозяйством, когда «в душе крестьянина и в устройении крестьянской общины, — как писал о. Павел Флоренский, — он прозревает воплощенный отблеск своей мечты»⁶ об обществе, основанном на началах любви. Любопытно также отметить, что на эту сторону народной жизни, возможно, обратил его внимание барон Август фон Гакстхаузен, занимавшийся в 40-х гг. по заданию тогдашнего министра государственных имуществ, графа Киселева, исследованием «аграрного строя» России. Во всяком случае, так категорически утверждает Анджелло Тамбора: «Двумя главными элементами, которые Гакстгаузен отметил в своем длительном путешествии, продолжавшемся с 1842 по 1844 год, — пишет он, — были ценность русской сельской общины и религиозность русского народа... В любом случае все — и славянофилы, и западники, и народники, и, наконец, социалисты-революционеры — свои представления о русской сельской общине целиком почерпнули из “Studien” Гакстгаузена»⁷.

³ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1998.

⁴ Хомяков. Цит. соч. С. 279.

⁵ Там же. С. 140.

⁶ Флоренский П., свящ. [Рецензия на:] Завитневич В. В. А. С. Хомяков. Т. 1. Кн. 1, 2; Т. 2. Киев., 1913 // Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 7/8. С. 527.

⁷ Тамбора. А. Католическая Церковь и русское Православие. М., 2007. С. 206–207.

Как бы то ни было, должно признать, что Хомяков действительно «придавал величайшее значение русской деревенской общине, миру с его сходками, принимающему единодушное решение, и его традиционной справедливостью в соответствии с обычаем, совестью и внутренней истиной»⁸, и, очевидно, экстраполировал черты крестьянского мира на Церковь, тем более что сельский мир и сельский приход могли совпадать друг с другом и в смысле территориальном, будучи в то же время принципиально объединены формами уцелевшего с допетровских времен повседневного благочестивого быта. У Хомякова здесь очевидным образом присутствует обратный традиционно-церковному ход мысли. Если, согласно последнему, Церковь освящает быт, то у Хомякова наоборот: крестьянский быт дает исходный пункт для представления о Церкви и как бы «одухотворяет» своими формами ее земное бытие.

Следующий принципиально важный шаг в богословии общины был сделан уже в 80-е гг. XIX столетия. Но, прежде чем перейти к нему, следует еще отметить возникшее, очевидно, независимо от славянофилов представление об «Образовательной Миссионерской общине», введенное преподобным Макарием Глухаревым. Значимым здесь было то, что, употребляя понятие общины не в хомяковском, а в общеупотребительном смысле ограниченного пространственными рамками (в данном случае стенами миссионерского монастыря) сообщества, преподобный Макарий прообраз для него усмотрел не в крестьянском мире, а в жизни первоначальной Иерусалимской Церкви, «где у многочисленных верующих было одно сердце и одна душа»⁹.

Трудно предполагать, что текст преподобного Макария стал каким-то образом известен будущему епископу, а в 1886 г. иеромонаху Михаилу Грибановскому, но, судя по всему, именно он сделал тот самый решающий шаг, который окончательно освободил понятие общины от бытовой нагрузки и связал повествующий о жизни первых христиан текст Деяний с приходской — но уже вовсе не обязательно церковно-бытовой и деревенской — жизнью.

Владыка Михаил различает две формы церковной жизни: и та и та своей целью ставят борьбу с грехом, но методы этой борьбы разные: в одном случае прямые, в другом — косвенные. Монашество, вступающее в открытую схватку с грехом, выработало и соответствующий этой цели быт. Мир, ставящий перед собой иные цели, очевидно, его не имеет. Поэтому задачей пастыря в миру является распространение *церковности* как внутреннего — прежде всего христиански-осмысленного — отношения к жизни. Церковность, пишет владыка Михаил в своем известном докладе «В чем состоит церковность», произнесенном в 1886 г. в Петербурге на собрании Братства Пресвятой Богородицы, — «это знамя тех, которые на временное течение личной и общественной жизни смотрят с точки

⁸ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 40. И далее: «Наиболее ценные и плодотворные мысли Хомякова содержатся в его учении о соборности. Соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Эта идея может быть использована для разрешения многих трудных проблем социальной жизни. Хомяков показал, что она применима как к Церкви, так и к общине» (С. 42).

⁹ См.: Нестеров С. В. Словом и житием наставляя: Жизнь и труды преподобного Макария Алтайского. М., 2005. С. 259.

зрения вечности. Народы и государства сходили, сходят и сойдут с лица земли; церковь пребудет во веки». Церковность должна пронизывать все уровни бытия, от личного до общественно-государственного. Голос Церкви должен быть руководствующим и на пути внутреннего обретения истины, и в семейной жизни, и в общественной деятельности, которая, по церковному воззрению, есть лишь «многообразный подвиг любви к ближнему во славу Христа»¹⁰. Церковность, таким образом, не обусловлена бытом, всегда привязанным к истории. И можно думать, что владыка Михаил, всегда сохранявший независимость воззрений, скрытым образом полемизировал с Хомяковым, когда утверждал: «Идеал прихода — это та первоначальная христианская община, о которой, в непреложное руководство каждому верующему, столь просто и вместе столь невыразимо трогательно повествуется в Деяниях апостольских. На храме и его служителях у всякого истинно верующего члена Христовой общины само собой сосредотачиваются величайшая любовь и высокое благоговение. Он не может не видеть собственной славы и собственной похвалы в благолепии и чистоте дома Божия, в осмысленности, истовости и красоте богослужения, во всеобщем уважении и почете своего пастыря, в его назидательности и, наконец, в его авторитетном руководстве всеми приходскими делами. Вот тот первый круг обязанностей, который налагается Церковью на каждого искренно желающего внести церковность в свою практическую жизнь»¹¹.

Как видно, владыка Михаил не противопоставляет «приход» и «общину», но говорит об общинной жизни первых христиан как об идеале жизни приходской. Привычное нам сегодня противопоставление «живой» общины и «формально-го» прихода возникло, очевидно, еще позднее.

Как это произошло, мы поймем, если вспомним, что на кратко рассмотренный выше процесс вызревания богословских представлений о формах существования земной Церкви накладывался естественным образом другой — уже церковно-практический. Для того чтобы понять его смысл и направленность, необходимо сделать небольшой экскурс в историю.

По тонкому замечанию Батюшкова, Петр «много сделал, да ничего не кончил». Не кончил Петр и своей реформы церковного быта. Жизнь русская раскололась. Крестьянство и духовенство сохранили дореформенный церковный быт и, что немаловажно, именно эта среда стала главным «поставщиком» русского монашества в XIX в. — монашества простонародного по преимуществу: «Крестьянское царство» — не случайно именно так назывался известный очерк В. И. Немировича-Данченко о жизни Валаамского монастыря. При этом надо заметить, что это было царство, весьма неохотно принимавшее в себя выходцев из иной среды: судьба святителя Игнатия (Брянчанинова), искренне стремившегося и так и не сумевшего прижиться в нем — наглядное тому свидетельство. Теперь не просто сказать, справедлив или нет был его упрек даже оптинскому монашеству в преобладании телесного «простонародного» подвига над умным деланием¹², но как бы то ни было, это царство, эта среда во многом не знали

¹⁰ Михаил (Грибановский), еп. Сочинения. Письма. Жизнеописание. М., 2011. С. 485.

¹¹ Там же. С. 489.

¹² «У нас в России господствует телесный подвиг, а о душевном почти утрачено самое по-

проблем образованного общества, не знали именно в силу сохранения церковно-бытового уклада жизни. Именно этот народ назван был Достоевским народом-богоносцем, но здесь *богоносец* легко заменялось на *бытоносец*.

Во всяком случае, если крестьянская сельская община была в то же самое время и общиной церковно-приходской (или включалась в ее состав), то действительно все в ней было подчинено ритму устоявшегося христианского быта, в который на своих правах входило и причащение Христовых тайн, но именно как одна из его составляющих. Отсюда размеренный, веками складывавшийся характер «говения» — подготовки к исповеди и Причастию, — который именно своей не оспариваемой в силу традиционности продолжительностью и клал определенный предел частоте причащения. В рамках устойчивого церковного быта и не могло быть иначе. В этих слоях русского народа ни о каком «евхаристическом кризисе» говорить не приходится хотя бы потому, что не из чего не следует, что в допетровское время причащались чаще. Домострой, подробно расписывая подготовку к Причастию, не говорит о его частоте. Точно так же в этой среде не может идти речь и о противопоставлении приходской и общинной жизни.

Иное дело там, где быт был разрушен в результате тех же петровских преобразований, причем разрушен двояким образом: вытеснением традиционных церковных форм жизни светскими, с одной стороны, и отменой дореформенной епитимийной (духовнической) практики — с другой.

Если в допетровскую эпоху границы Церкви и государства совпадали на уровне единства церковно-государственного быта, и «пространство» Церкви определялось пространством распространения этого быта, то в результате проведенных Петром реформ пространство Церкви — в условиях городской «культурной» жизни — сжалось практически до пространства храма, и более того — светская культура невозбранно вошла в храм¹³. Внутреннее содержание жизни, питаемое Таинствами, уже не подкреплялось ее внешними формами.

Если древнерусское духовничество твердо опиралось на каноны Церкви, подробно разработанные «поновления»¹⁴ и епитимийники, где в качестве главного средства исправления предполагались различные сроки отлучения от Причастия, на время которых кающимся назначались еще дополнительное молитвенное правило (часто с поклонами) и пост (см., например, послания чадам преподобного Иосифа Волоцкого), то одним из следствий раскола стало разрушение института древнерусского духовничества, так как священники были лишены главного инструмента воздействия на кающихся — права не допускать на известный срок до Причастия в зависимости от тяжести совершенных грехов¹⁵. Синодальное постановление 1723 г. запрещает духовникам не допускать

нятие» (*Игнатий (Брянчанинов)*, *свт.* Полное собрание творений: В 8 т. М., 2007. Т. 5. С. 58).

¹³ «Западное просвещение так сильно нахлынуло в Россию, что оно вторглось в Церковь, нарушило ее восточный православный характер, хотя нарушило его в предметах, нисколько не касающихся сущности христианства» (*Игнатий (Брянчанинов)*, *свт.* Полное собрание творений: В 8 т. М., 2006. Т. 4. С. 467).

¹⁴ Перечни грехов, ориентированные на различные возрастные и сословные группы.

¹⁵ Во многом это было связано с необходимостью исключить недобросовестное поведение на исповеди тайных приверженцев раскола, стремившихся с помощью длительных епитимий уклониться от участия в Таинствах.

до Причастия кого бы то ни было без благословения правящего архиерея. Роль священника в этой новой ситуации нередко сводится лишь к выслушиванию исповедуемых грехов и чтению разрешительной молитвы. Впрочем, Синодальная традиция преодолела этот «кризис» духовничества во многом благодаря возрождению монастырского старчества, окормлявшего, как известно, не только монахов, но и ищущих наставления в духовной жизни мирян¹⁶.

Однако и в «культурной» части русского общества если и можно говорить о проблеме редкого Причащения, то опять-таки не в том смысле, что раньше причащались часто, а затем (с Петровских времен) стали причащаться редко (до Петра и низы, и верхи жили одним бытом и его вышеописанные законы распространялись на всех), а в том, что разрушение быта требовало ответной «защитной» реакции церковного организма.

Ее и осуществил новый церковный тип, который сложился, пожалуй, уже к середине XIX в.: тип «культурного» — прежде всего городского — священника, сочетавший в себе как сословную церковность, так и естественную принадлежность к культурному быту города. Эти черты обусловили его социальную активность, не всегда, правда, приносящую однозначно хорошие плоды. Владыка Вениамин (Федченков) с горечью замечал в 1911 г., что среди столичного духовенства появляется все больше общественных деятелей и остается все меньше молитвенников¹⁷. Этот тип стал, в том числе, и питательной средой будущего обновленчества, но этот же тип дал и святого Иоанна Кронштадтского, и святого Алексея Мечева. И вот именно ими — или уж, во всяком случае, во многом именно ими — было найдено новое для новых условий разрешение вопроса о «жизни во Христе». Отныне главным средством, позволяющим преодолеть грех, полагалась не связанная с отлучением от Причастия епитимья, а, напротив того, — деятельная богослужебная и евхаристическая жизнь кающегося¹⁸. Быть может, даже запрет на наложение епитимий косвенным образом — «от противного» — послужил толчком именно к такому разрешению проблемы.

Если это так, то свое практическое осуществление идеал общинной церковной жизни нашел не в русской деревне, с которой «списали» его славянофилы, но в расцерковленном городе. Хотя и здесь в известном смысле пригодились древнерусские формы церковной жизни, но вовсе не те, которыми восхищались славянофилы.

Общеизвестно, что одной из крупнейших общин «нового типа» в свое время явилась и поныне существующая Маросейская община святых Алексея и Сергия Мечевых. Именно священномученик Сергей и стал тем, кто дал уже церковное, а не философски-утопическое учение об общинной жизни.

Из древнерусской практики он взял термин «покаяльная семья» — словосочетание, обозначающее священника и его чад, связанных узами духовничества. Эта семья подробно была описана в книге «Древнерусский духовник»

¹⁶ Как известно, древнерусская традиция предполагала, что монахам подобает исповедоваться у монахов, а мирянам — у белых священников.

¹⁷ См.: Вениамин (Федченков), *митр.* Лекции по пастырскому богословию. М., 2006. С. 193–194.

¹⁸ См.: *Он же.* Отец Иоанн Кронштадтский. СПб., 2001. С. 396.

проф. С. Смирновым, которого о. Сергей считал своим учителем. Покаяльная семья возникала по добровольному согласию духовника и приходящих к нему мирян и вовсе не обязательно ограничивалась пространственными рамками прихода или села. Вслед за духовническими в ней возникали и подлинно семейные отношения¹⁹.

Традиционное понятие «покаяльная семья» о. Сергей дополнил, настойчиво подчеркивая: «мы не только покаяльная, но и богослужebная семья»²⁰.

Собственно начала этой покаяльно-богослужebной семьи были заложены уже о. Алексеем, первая заслуга которого, как считал о. Сергей, как раз и состояла в том, что он постарался вернуть в приходской — мирской — храм полноценную богослужebную жизнь: за образец о. Алексеем берется прежде всего «не практика приходского храма или даже монастыря, а берется богослужение по тем книгам, по которым оно должно совершаться, оно берется и начинается совершаться изо дня в день, начинается совершаться и вечером и утром при изумлении одних, смущении других и, может быть, насмешках третьих, начинается подлинное приобщение к вечности через богослужение»²¹. Вместе с этим «он начинает свою работу духовника и старца, начинает с того, что было лишь мечтою или могло быть получено только на несколько часов, на несколько дней в монастыре, и в своей работе он исходил не из духовной традиции, к которой, как и сам он не раз говорил, он не был приобщен, а из величайшего знания человеческой души и жизни»²². Вместе с этим, и только вместе с этим, он переходит к частому причащению своих чад, причем не всех подряд, но каждого по его мере, — «кто должен приобщаться раз в месяц, кто раз в неделю, кто несколько раз в неделю, а кто, может быть, и каждый день, — ибо Батюшка в этом был не теоретик, а великий практик и каждому давал то, что ему нужно»²³. Таким образом, частое причащение, по мысли о. Сергия, являлось не самоцелью, но следствием индивидуальной работы духовника с его чадом.

Однако если уже о. Алексей придавал богослужению важнейшее значение, то о. Сергей еще более — и сознательно — усилил этот акцент: «Вы были научены главному в жизни: молитве и служению Богу, — писал он чадам, — это было Вам заложено Батюшкой. Богослужение развито и мною»²⁴. Даже в лагере он не перестает заботиться о богослужebной стороне жизни Маросейской общины, отдавая ей первенство в том числе и перед участием в таинствах: «Не скорбите о себе, — пишет он из лагеря, — ибо у вас еще остается величайшее, чего лишены многие, в том числе и я, — богослужение храмовое; берегите его, вот моя заповедь вам, не только моим детям, но и друзьям. Берегите богослужение... Не ищите нормального духовного руководства, не такое сейчас время; и не найдете, а если найдете, то на мгновение. Переключайтесь друг на друга, назидайтесь друг от друга, укрепляйтесь друг другом, утешайте друг друга. *Друг друга тяготы*

¹⁹ См.: Смирнов С. И. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 179.

²⁰ Сергей Мечев, *сщмч.* «Вы — мой путь ко Христу». М., 2009. С. 263.

²¹ Он же. Тайны богослужения. М., 2001. С. 150.

²² Там же. С. 151.

²³ Там же. С. 152.

²⁴ Машинописный архив храма святителя Николая в Кленниках.

носителем, и тако исполните закон Христов (Гал 6. 2). Помните, что можете остаться совсем без иереев Божиих. Исключительность данного положения, сохранение священнослужителей и подготовка к дальнейшим испытаниям заставляет меня, отца вашего, поставить вас временно на путь сокращения подхода к исповеди и ко Святому Причащению»²⁵.

Дело в том, что, по мысли о. Сергия, общее богослужение должно восполнить то, что само по себе духовничество дать не может, или уж, во всяком случае, может и не дать. Христос, призвав апостолов, поставил их не только в определенные отношения по отношению к Себе лично, но и по отношению друг к другу, заповедав им пребывать друг с другом в единении, любви и служении друг другу. Имея одного духовного отца, будучи связаны с ним отношениями детей к отцу и в этом смысле являясь покаяльной семьей, члены общины нуждаются еще и в союзе любви *между собой*, который, как считал о. Сергий, возникает прежде всего через общую богослужебную молитву, благодаря чему община становится не только покаяльной, но и *богослужебной* семьей: «Мы не только покаяльная, но и богослужебная семья, я не только отец ваш, но и предстоятель церкви нашей, вы не только дети мои, но и сослужители. В нас редчайшая полнота, почти не встречающаяся, — полнота покаяльно-богослужебной семьи. Я не нахожу ни в себе, ни в богослужении моего и вашего — все переплелось, все составило новый организм соборно совершающей служение духовной семьи»²⁶.

Наконец, нельзя не отметить, что эту органическую жизнь «соборно совершающей служение духовной семьи» о. Сергий уже вполне определенно противопоставляет «бытовому христианству» с его «редким хождением в храм и лишь ежегодным причащением»²⁷.

(Однако, справедливости ради, в скобках, кажется, следовало бы признать, что при малом числе общин «маросейского» типа именно «бытовое христианство» дало, судя по всему, немалое число исповедников веры в эпоху гонений, когда в известных ситуациях тот, кто *не мог не перекреститься* просто потому, что эта потребность была воспитана в нем повседневностью окружающей жизни с детства, уже подчас становился мучеником. Безответным, но невольно возникающим является вопрос: дадут ли стольких мучеников и исповедников веры нынешние «евхаристические общины»?)

Следует подчеркнуть, что о. Сергий говорил всегда о *богослужебной*, а не о *евхаристической* общине. Думаю, потому, что вневременность евхаристии позволяет выстраивать складывающуюся вокруг нее во времени общинную жизнь по погрешительному человеческому рассуждению, если богослужебная, уставная жизнь Церкви не служит естественной защитой от этого. В своем опыте о. Сергий искал не реформ и пересмотра традиции, но органичного вхождения в нее. Обращаясь к святым отцам, он рассматривал их свидетельство в единстве исторической традиции Церкви, стремясь и сам жить в ней. В опыте «покаяльно-богослужебной семьи» он сумел не только реализовать вслед за отцом, но и обосновать возможность общинной жизни, опирающейся не столько

²⁵ Сергий Мечев, *сщмч.* «Вы — мой путь ко Христу». С. 257–258.

²⁶ Там же. С. 205.

²⁷ См.: Сергий Мечев, *сщмч.* Тайны богослужения. М., 2001. С. 305–306.

на общественный, сколько на *богослужебный* быт, если под последним разуместь здесь сложившийся за века круг церковного богослужения. Тем самым он предложил разрешение одной из основных проблем всей Синодальной эпохи, которая поставила Русскую Церковь первой из православных поместных Церквей лицом к лицу с реалиями расцерковленного мира.

Подведем итоги:

1. Богословие общины свое начало берет в идеях А. С. Хомякова, распространившего принципы устройства крестьянской общины на жизнь Церкви. Однако у него еще отсутствует представление об общине храмовой или приходской.

2. Владыка Михаил Грибановский подчеркнул связь всякой церковной общины с иерусалимской общиной первохристиан.

3. Святые Алексей и Сергей Мечевы наполнили это представление исторически-обоснованной практикой покаяльно-богослужебной семьи, в свою очередь позволяющей вплотную приблизиться к богословскому определению понятия общины.

Ключевые слова: община, приход, А. С. Хомяков, еп. Михаил (Грибановский), богослужебно-покаяльная семья, о. Алексей Мечев, о. Сергей Мечев.

THE UNDERSTANDING OF COMMUNITY IN THE RUSSIAN THEOLOGICAL TRADITION OF THE SECOND HALF OF THE NINETEENTH AND THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY

ARCHPRIEST PAVEL KHONDZINSKY

(St Tikhon's University)

The idea of a church or parish community is a constant in Russian theology. But until today, no one has really attempted to define it nor has anyone tried to determine its origin nor to trace the evolution of this term in theology. The aim of this article is to define the watershed moments which shaped the definition and further developments of this term in the Russian tradition.

Keywords: community, parish, Khomyakov, Bishop Michail Gribanovsky, liturgical-penitential family