

Под редакцией Ульриха Луца

ЕДИНСТВО



ЦЕРКВИ

в Новом Завете

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

Единство церкви в Новом Завете

Под редакцией Ульриха Луца

ИЗДАТЕЛЬСТВО



ББК 86.376
УДК 225
Е 335

Перевод: Е. Алексеева, М. Корышев, А. Сизиков,
А. Тихомиров, Ю. Тушнова, Р. Штубеницки

Редакторы: А. Алексеев, У. Луц, А. Тихомиров

Единство церкви в Новом Завете / Под ред. Ульриха Луца (Серия «Современная библеистика»). — М.: Издательство ББИ, 2014. — xvi + 215 с.

ISBN 978-5-89647-317-6

Эта книга объединила авторитетнейших богословов и библеистов XX века, таких как Джеймс Данн, Герд Тайсен, Ульрих Луц, Рэймонд Браун, Юрген Ролофф, Эрнст Кеземан и др., принадлежащих к различным конфессиям. Все они ставят перед собой труднейшую задачу: показать, что единство христианских церквей необходимо и возможно, особенно в условиях все более растущей секуляризации современного общества. Христиане по-разному могут смотреть на мир и церковь, иначе выбирать отрывки для чтения из Писания, придерживаться разных традиций, но при этом они читают одну и ту же Библию. Именно Библия, ее Благая весть является тем, что в первую очередь связывает вместе всех христиан.

Верстка: Виктория Старикова
Обложка: Надежда Павлючик

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2014
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316,
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

<i>УЛЬРИХ ЛУЦ</i> ВВЕДЕНИЕ	vii
<i>ЭРНСТ КЕЗЕМАН</i> ОБОСНОВЫВАЕТ ЛИ НОВОЗАВЕТНЫЙ КАНОН ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ?	1
<i>РЭЙМОНД Э. БРАУН</i> ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ НОВОГО ЗАВЕТА	13
<i>ФЕРДИНАНД ХАН</i> ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВНОЕ ОБЩЕНИЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НОВОГО ЗАВЕТА ...	25
<i>КАРЛ КЕРТЕЛЬГЕ</i> КОЙНОНИЯ И ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ СОГЛАСНО НОВОМУ ЗАВЕТУ	56
<i>ЮРГЕН РОЛОФФ</i> ЦЕРКОВЬ В НОВОМ ЗАВЕТЕ	71
<i>УЛЬРИХ ЛУЦ</i> ПРОБЛЕМА ЕВХАРИСТИЧЕСКОГО ГОСТРЕПРИИМСТВА В НОВОЗАВЕТНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	88
<i>ДЖЕЙМС Д. ДЖ. ДАНН</i> ЕДИНАЯ ЦЕРКОВЬ — МНОЖЕСТВО ЦЕРКВЕЙ	109
<i>ГЕРД ТАЙСЕН</i> ЦЕРКОВЬ ИЛИ СЕКТА? О ЕДИНСТВЕ И КОНФЛИКТЕ У ИСТОКОВ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА	132
<i>ИАННУАРИЙ (ИВЛИЕВ)</i> ЦЕРКОВЬ БОЖЬЯ КАК ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В МИРЕ	156

Петрос Василиадис
Евхаристия как вовлекающий и объединяющий элемент
новозаветной экклезиологии..... 166

Отфрид Хофнус
Единение за трапезой Господней. Свидетельство Нового Завета..... 192

Елена Касселури-Хацивассилиаде
Женщины и миссия в Новом Завете..... 200

ВВЕДЕНИЕ

Экуменическое движение находится сегодня в состоянии стагнации. Причины этого различны на востоке и западе Европы. Для многих восточных церквей экуменизм связан с воспоминанием о коммунизме, когда в течение нескольких десятилетий после Второй мировой войны православные участвовали в экуменизме по распоряжению государственной власти, и это было в интересах не церквей, а государства. Экуменизм служил фиговым листком для прикрытия истинных отношений между церковью и коммунистическим режимом, для сокрытия вмешательства государства в дела церкви и творимых притеснений на религиозной почве. Помимо того государство неустанно надзидало за участниками экуменического движения, некоторые из них оказывались в положении государственных представителей внутри своих церквей. С изменением политической ситуации все это породило недоверие к экуменизму. Вопросы и требования, которые ставили по этому поводу западные и восточные церкви через свои секуляризованные общества, были схожи, но ответы церквей различны. Западные церкви, прежде всего протестантские, пошли по пути модернизации и приспособления к новым общественным условиям, тогда как церкви Восточной Европы сохранили свою связь с традицией. Трудности на пути взаимопонимания между церквями возросли. Многие религиозные общины и конфессиональные образования рассматривали Восточную Европу и Россию как земли, открытые для миссионерской

деятельности, и они наводнились миссионерами североамериканского, западноевропейского и азиатского происхождения. Едва ли эти миссии представляли церкви, входившие во Всемирный совет церквей, но недоверие к экуменизму вызывали немалое. Две большие православные церкви — болгарская и грузинская — формально вышли из экуменического движения, другие, среди них русская, этого шага не совершили, но в известной степени замкнулись.

Однако и на западе Европы экуменизм обдавало холодным ветром. II Ватиканский собор породил большие, в действительности оказавшиеся иллюзорными, надежды на объединение разделенных церквей или, по меньшей мере, на развитие процесса их вселенного сближения. Эти надежды вызвал, но не осуществил великий харизматический Иоанн Павел II, папа из Польши. Епископские кафедры заняли консервативные иерархи. И даже то, что предварительно согласовывалось на межцерковном уровне о евхаристическом гостеприимстве, выполнено не было. Энциклики *Dominus Jesus* и *Ecclesia de Eucharistia* подтвердили решительную ориентацию Католической церкви на традицию. В странах со смешанным в конфессиональном отношении населением, таких, как Нидерланды, Швейцария и США, это вызвало сильное разочарование в церковных основах. Следствием стала еще большая секуляризация общества многих западноевропейских стран, в то же время в низших слоях населения Южной Америки был отмечен массовый переход в свободные протестантские церкви.

Тем не менее, несмотря на неудачи, экуменизм сохраняет всю свою значимость. Мы, христиане и христианки, должны стремиться к тому, чтобы понимать друг друга в нашем все более сложном в духовном отношении глобальном мире. Экуменизм есть не что иное, как сознание того, что у всех церквей одно назначение и при всех особенностях и различиях они должны жить во взаимном уважении, а не просто по соседству или даже во взаимной вражде. Библия является тем, что не в последнюю очередь связывает всех христиан. Мы находимся в различном положении, по-иному смотрим на мир, иначе выбираем отрывки для чтения, держимся разных традиций. Но при всем при этом мы читаем одну и ту же Библию. Различие опыта крайне важно, вне традиции нельзя усвоить Библию. И все же все мы читаем ту же самую Библию. Вероятно, нет ни одного случая, когда бы исследователи Библии не сталкивались с различным пониманием экуменических идей.

Все это объясняет, почему члены Восточноевропейской комиссии Общества исследователей Нового Завета (*Studiorum Novi Testamenti Societas*) выбрали тему «Единство церкви в Новом Завете» для третьего европейского симпозиума. Он проходил в Санкт-Петербурге с 24 по 31 августа 2005 года, его организацией занималась кафедра библеистики Санкт-Петербургского государственного университета. Доклады, прочитанные на симпозиуме¹, составляют большую часть данного сборника, к ним относятся публикации Джеймса Дж. Данна, Герда Тайсена, архимандрита. Ианнуария Ивлиева, Петра Василадиса, Отфрида Хофиуса и Елены Касселури. Кроме этих публикаций в книгу входят также работы, появившиеся после 1951 года, в эпоху экуменической открытости Римско-католической церкви, II Ватиканского собора и последующих лет. Они созданы католическими и протестантскими авторами накануне вступления в дискуссию православных исследователей.

Доклад Эрнста Кеземана (1906–1998), крупного специалиста по Новому Завету, члена Евангелической церкви, был впервые прочтен в 1951 году и после публикации² стал классической работой по данному вопросу. Он прозвучал вскоре после Второй мировой войны, когда экуменизм отвечал горячим помыслам и надеждам измученных христианских народов. Многие тогда думали, что (почти!) общая Библия, которой владеют разные церкви, может стать основой нового единства христианской церкви. Но Эрнст Кеземан ответил на это: «Нет! Новозаветный канон как таковой не дает основы для единства церкви, в своей исторически доступной форме он дает основу для конфессионального разнообразия». Новозаветный канон представляет собой богатое собрание весьма различных документов, и скрытая за ним история становления раннего христианства есть история, полная сложных коллизий. За этим тезисом Кеземан выдвигает следующий: в противоположность многообразию и многоликости канона перед богословием стоит задача разделения мнений, как это делает, например, апостол Павел в отношении «буквы» и «духа». При многообразии канонических источников богословие должно ставить вопрос о том, чем Евангелие могло быть, ибо найти ответ на вопрос, чем оно является, невозможно на основе исторически установленных фактов. Богословский ответ на этот вопрос всегда останется открытым. Согласно Эрнсту Кеземану, не канон, а благовестие есть основа единства церкви, но, как и благовестие, это единство незримо и непостижимо.

Американский специалист по Новому Завету Рэймонд Браун (1928 – 1998) – католик. Публикуемый доклад был прочтен им в 1963 году на четвертом Всемирном конгрессе «Вера и чин» в Монреале³. В то время Римско-католическая церковь, шедшая путем медленного самораскрытия, решила участвовать во Всемирном совете церквей и в данном конгрессе. Доклад Брауна показывает, как католическая библеистика воспринимает мысль о многообразии новозаветного канона: многообразие новозаветной экклезиологии, согласно Брауну, не безгранично. Непрерывность господствует над дискретностью. Особенно важны в докладе Брауна два указания: во-первых, это непрерывность развития церкви от Израиля на всех этапах новозаветной экклезиологии, во-вторых, непрерывность на последующих этапах развития от новозаветного времени в эпоху древней церкви. «Я верю, – говорит Р. Браун, – что история церкви в послепостольское время есть свидетель новозаветной эпохи, ибо дух Христов не оставил свою работу после завершения Нового Завета».

Далее следует сокращенная версия доклада Фердинанда Хана, члена Евангелической церкви, представленного в 1977 году на заседании рабочей комиссии «Церковная община в Слове и Таинствах»⁴. Он начинает с рассмотрения греч. *κοινωνία*, («участие, община») ⁵. Этим открывается новый аспект экуменической дискуссии, когда поиски будущего *единства* церкви или слежение за вселенским процессом, долженствующим в своем конце увенчаться таким единством, заменяются надеждой на дружественное *сообщество* различных церквей, которое, при всех сохраняемых различиях, могло бы быть цельной церковной общиной. Работа Ф. Хана ценна еще и тем, что автор в своем исследовании проходит через весь Новый Завет. От описания положения дел в молодой общине Иисуса он переходит через миссию к язычникам к общинам Евангелия от Иоанна, посланиям апостола Павла и второпавловым сочинениям⁶. Во всех источниках подчеркивается значимость для верующих *заданного* единства, что выражается в высказывании о «пребывании во Христе» в концепции Иоанна или о «теле Христовом» в концепции Павла. Заключительный тезис Ф. Хана таков: покоящееся во Христе церковное единство служит предпосылкой церковного сообщества, тогда как борьба за церковное сообщество служит реализации этой предпосылки.

О понятиях *κοινωνία* и единство размышляет и католический библеист Карл Кертельге в своей статье «Койнония и единство

в Новом Завете»⁷. Термин κοινωμία, важный, в частности, для апостола Павла, указывает прежде всего на *участие*, и участие во Христе есть основа существования христианской общины. Сходный смысл имеет греческое числительное εἰς («один»), которое в Евангелии от Иоанна и Послании к Ефессянам, а затем у Игнатия Антиохийского играет важную роль. Хотя выражения с этим числительным обозначают христианскую общину в ее совокупности, слово относится также к одному пастырю (Ин 10:16), одному Духу, Господу и Богу (Еф 4:4-6). На основании рассмотренного материала К. Кертельге делает следующий вывод: дарование единства в Иисусе Христе и через Него выдвигает соответствующую постоянную задачу перед всей церковью.

Тема церкви проходит через все труды Юргена Ролоффа (1930–2004), члена Евангелической церкви, подарившего академическому миру исключительно важные исследования в области еkkлeзиoлoгии. Концентрированное изложение его результатов представлено в настоящем сборнике в статье «Многообразие и единство новозаветного понимания церкви», впервые опубликованной в 1993 году⁸. Нелегко резюмировать труд, который сам является резюме. Назову лишь четыре главные задачи, которые ставит перед церквями сегодня Ю. Ролофф: 1) вначале следуют институциональные задачи, ибо институты есть сосуды духа; 2) церкви должны подавать обществу знаки, вселяющие надежду на будущее, и не вести с ним диалог свысока; 3) проблема отношения с иудаизмом должна быть первым из еkkлeзиoлoгических вопросов; 4) основной вопрос — вопрос о церковном единстве, и он не может быть боязливо отсрочен в целях сохранения институций и традиций.

Доклад Ульриха Луца, члена Реформатской церкви Швейцарии, впервые опубликован в 2006 году⁹. Он посвящен проблемам стран со смешанными церковными традициями (Германия, Швейцария, Великобритания, США и множество африканских государств) и касается вопроса о евхаристическом гостеприимстве в отношении крещеных христиан различных исповеданий. Разные церкви ведут себя различно: православные отвергают этот обычай, католики некогда практиковали его, но энциклика *Ecclesia de Eucharistia* (2003) положила ему конец. Протестантские церкви в принципе позволяют подходить к причастию всем крещеным христианам, ибо видят в евхаристии пищу Господню (*Herrenmahl*), а не пищу церкви. В Новом Завете нет прямого ответа на вопрос

о евхаристическом гостеприимстве, поскольку ситуация была существенно иной, чем сегодня. Но некоторые косвенные указания позволяют автору говорить о правильности открытого евхаристического ритуала.

Джеймс Д. Данн исследовал в своей работе¹⁰ различные обозначения церкви в трудах апостола Павла, главным образом, употребление греч. понятия ἐκκλησία. Его вывод: в использовании данного слова Павел опирается на библейскую традицию и не зависит от языковых навыков греков-язычников, которые словом ἐκκλησία называют местное народное собрание. Для апостола это — «божественное собрание», то есть собрание «Божьего народа Израиля», которое во Христе приобретает вселенский характер, охватывая и язычников. Оно включает весь народ, даже когда речь идет об отдельном месте. Неразрывность церкви с Божьим народом Израиля является для Павла основополагающей ценностью: «Что делает церковь единой — это единство Бога, который зовет, и единство народа, которого Он зовет». Метафора тела Христова появляется сравнительно часто там, где различие и разнообразие членов, даров и служений оказывается важным. Через нее обозначается концепция «единства церкви» в многообразии форм.

В статье архимандрита Ианнуария Ивлиева¹¹ исследуется экклезиология посланий апостола Павла. Особенно важен вывод о том, что святость, согласно учению апостола, заимствуется церковью от Бога через Христа, и это предотвращает возможность создания церковью собственной «социологической программы» для мира. Павел стремится подчеркнуть дистанцию между церковью и миром. То же самое относится к миссии: она является основой жизни и призванием общины, не выполняя никакой иной социальной функции. Столь же важна метафора тела Христова, обозначающая живой организм, который, однако, формируется не членами церкви, но Христом. Павлова мысль о необходимости интеграции церкви в мир получила развитие в Пастырских посланиях, которые в значительной мере приспособливают церковь к условиям мира и на смену братских отношений внутри общины вводят иерархические.

В докладе Герда Тайсена¹² предлагается религиозно-социологический подход к теме церкви, при этом автор исходит из классического различия «церкви» и «секты», выявленного в работах Макса Вебера и Эрнста Трёльча. Он также рассматривает два типа общины, предложенные современным американским социологом

и историком религии Родни Старком, — «деноминация» и «культовая группа». Сам Тайсен приходит к выводу: церковь следует понимать как религиозную общину, открытую наружу и внутрь и предлагающую пространство для других типов общины, таких, как внутрицерковные или межцерковные деноминации, секты, культовые группы и церковные институты. В связи с этим Тайсен полагает, что как раннехристианские споры ритуального характера (например, на соборе апостолов по поводу обрезания), так и этнические конфликты (например, по поводу включения радикальных иудеохристиан Евангелия от Матфея в церковь), а равным образом расхождения в толковании основных христологических положений (например, усвоение умеренных форм гнозиса в кругу апостолов Фомы и Иоанна) оказались исчерпаны в условиях ограничения открытости, что сказалось на судьбе церкви. Здесь есть о чем поспорить!

Два следующих доклада касаются раннехристианской евхаристии, ее значения для единства церкви. Греческий богослов Петр Василиадис¹³ демонстрирует новое видение евхаристии. Его отправным пунктом является культурная антропология, согласно которой для формирования самосознания религиозной общины нужен опыт совместного обучения догматике и вместе с этим — совместное застолье. Это отвечает православному убеждению, что церковь есть прежде всего евхаристическая община, а не просветительское или правовое образование. Применяя эти представления к новозаветному материалу, Василиадис подчеркивает эсхатологическую сторону евхаристии, ее мессианский характер. Именно таким образом сам Иисус понимал открытую общинную трапезу. В раннем христианстве Василиадису интересны не те явления, которые позволили заменить Царство Божье личностью Иисуса, а эсхатологию — сотериологией (имею в виду, в частности, богословие креста у апостола Павла), но явления, для которых опыт грядущего Царства Божьего остался определяющим. Это, например, относится к Дидахе, близкую позицию занимают источник логий Q и послание апостола Иакова. «Опыт предшествует знанию», — утверждает Василиадис. Важно и другое положение работы, а именно, что уже в раннехристианскую эпоху начинается движение от общины, основанной на опыте, к общине, основанной на учении. Эти и некоторые другие аспекты доклада заслуживают дальнейшего обсуждения.

Библеист из Тюбингена Отфрид Хофиус¹⁴ обращается, как и У. Луц, к вопросу о евхаристическом общении, сосредотачиваясь на анализе положений апостола Павла, прежде всего 1 Кор 10:16-17. Он подчеркивает, что церковная община устанавливается только причастием к крови и телу Христа и ничем другим. Тайная вечеря, согласно Павлу, несомненно желаемая Господу, которую Он сам (*Kyrios*) учредил перед своей смертью и которую Он, уже воскресший, совершает со своими верными. Недопущение крещеного к общине верных за столом Господа оказывается в принципе невозможно.

Завершает книгу работа Елены Касселури-Хацивассилиаде¹⁵, в которой тема единства церкви рассматривается в контексте равенства между мужчиной и женщиной. Действительно ли ранняя община была собранием равных, структурно основанным на равноправии? Против этого говорит уже то, что раннехристианская община была «домашней церковью», а в патриархальном домашнем устройстве роли мужчины и женщины различались весьма заметно. Тем не менее автор показывает, что в ранней церкви, а равным образом и в миссии, женщина играла важную роль. И хотя христианство родилось и выросло в патриархальном иудейском и эллинистическом обществе, радикальные идеи равенства полов, которое дает крещение во Христа, создавая нового человека, обращались среди ранних христиан.

Итак, предлагаемое вниманию читателя издание указывает на три принципиальных момента. Во-первых, вопрос о единстве церкви в новозаветных текстах имел существенное значение не только для верующих, но и для каждодневной церковной жизни. Вера в «святую, единую и вселенскую церковь», зафиксированная в апостольском символе, имеет глубокие новозаветные корни. Единство церковной общины жизненно важно для самой церкви. Во-вторых, наше коллективное исследование указывает на то, что дискуссии и толкования новозаветного текста осуществляются не в пустоте, а в пространстве реальных конфессий и отражают конкретные богословские точки зрения. К дискуссии между католиками и протестантами, начавшейся накануне II Ватиканского собора, присоединились православные, внося в нее свой вклад. И третье, о чем свидетельствует этот сборник, — нет сугубо католической, протестантской или православной интерпретации Нового Завета. Вопросы и точки зрения, порождаемые в рамках разных церковных

преданий, во всех без исключения контекстах данной книги оказались связанными со свидетельствами новозаветных текстов. На страницах этой книги не только католические, протестантские и православные экзегеты ведут собеседование между собой, но звучат голоса Иисуса, Павла, Иоанна и автора Пастырских посланий.

Перевод с немецкого А. Тихомирова

Примечания

¹ Опубликованы в: *Einheit der Kirche in Neuen Testament. Akten des Dritten ost-westliches Symposium europäischer Neutestamentler*. St. Petersburg, 24-31. August 2005. Hrsg. von A. A. Alexeev, Ch. Karakolis and U. Luz unter Mitarbeiten von K.-W. Niebuhr. WUNT 218. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. В дальнейшем сокращенно *Einheit der Kirche*.

² Käsemann E. "Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?", в: Käsemann E. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. I. Göttingen, 1960. S. 86–95.

³ Brown R. E. "The unity and diversity in New Testament ecclesiology", в: *Novum Testamentum*. 1963. P. 298–308.

⁴ Hahn F. "Die Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft in neutestamentlicher Sicht", in: F. Hahn / K. Kertelge / R. Schnackenburg, *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*, Freiburg i.Br. 1979, 9-51.

⁵ Этому же вопросу посвящен опубликованный одновременно в том же томе доклад Р. Шнакенбурга (Schnackenburg R. "Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken", в: *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*. Hrsg. von F. Hahn. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1979. S. 52–93).

⁶ Авторы настоящего сборника различно понимают, что такое «второпавловы», «двостеропаулинистические» или «поздние Павловы» послания. Р. Браун считает, что Пастырские послания созданы после ап. Павла. Дж. Данн относит к числу собственных произведений ап. Павла Послание к Колоссянам и подчеркивает близость к Павлу Послания к Ефессянам. Ф. Хан и Ю. Ролофф считают, что Послание к Ефессянам и Пастырские послания написаны после Павла, такого же мнения Ю. Ролофф о Послании к Колоссянам. К. Кертельге отличает «второпавлово» Послание к Ефессянам от подлинным произведений ап. Павла. Архим. Ианнуарий и Е. Касселури считают Пастырские послания «второпавловыми».

⁷ Kertelge K. "Koinonia und Einheit der Kirche dem Neuen Testament", в: *Communio sanctorum. Einheit der Christen — Einheit der Kirche*. Würzburg, 1985. S. 53–67.

⁸ Roloff J. *Die Kirche im Neuen Testament*. Göttingen, 1993. См. также: Ролофф Юрген, *Введение в Новый Завет*, М.: ББИ, 2011.

⁹ Luz U. "Das Problem der eucharistischen Gastfreundschaft in neutestamentlicher Sicht", в: I. Galanis u.a. (ed.), *Διακονία — Λειτουργία — Χάρισμα*. μ. Lebadeia, 2006. S. 377–394

¹⁰ Dunn J. D.G. "One Church — Many Churches", в: *Einheit der Kirche*. P. 3–22. См. рус. пер.: Данн Джеймс, *Единство и многообразие в Новом Завете*, М.: ББИ, 2009; его же, *Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса*, М.: ББИ, 2009.

¹¹ В настоящем издании публикуется оригинальная версия доклада. Немецкий перевод см.: Jannuari Ivliev. "Die Kirche Gottes als die eschatologische Realität in der Welt in der paulinischen Tradition", в *Einheit der Kirche*. S. 23–32.

¹² Theißen G. "Kirche oder Sekte? Über Einheit und Konflikte im frühen Urchristentum", в *Einheit der Kirche*. S. 81–102. См. рус. пер.: Тайсен Герд, *Библейская вера в эволюционной перспективе*, М.: ББИ, 2009; его же *Тень Галилеянина*, М.: Флюид, 2006.

¹³ Vassiliadis P. "The Eucharist as an Inclusive and Unifying Element in the New Testament Ecclesiology", в *Einheit der Kirche*. P. 121–146.

¹⁴ Hofius O. "Gemeinschaft am Tisch des Herrn. Das Zeugnis des Neuen Testaments", в *Einheit der Kirche*. S. 169–184.

¹⁵ Kasselouri-Hatzivassiliadi E. "Women and Mission in the New Testament", в *Einheit der Kirche*. P. 103–120.

ОБОСНОВЫВАЕТ ЛИ НОВОЗАВЕТНЫЙ КАНОН ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ?

На вопрос, обосновывает ли новозаветный канон единство церкви, историку придется ответить отрицательно, так как провозглашаемая в Новом Завете весть не является однозначной. Доказательство этого утверждения в рамках доклада может быть представлено лишь в виде наброска, то есть в виде лишь простых фактов и немногих примеров.

1. То, что канон представляет нам четыре Евангелия вместо одного-единственного, и даже первые три из них существенно расходятся в порядке, выборе и изображении событий, является богословской проблемой. Конечно, в этом играют роль различие используемых традиций и своеобразие каждого евангелиста. Но довольствоваться этим может лишь крайне поверхностный взгляд, понимающий Евангелия в первую очередь как отчеты о фактах и в конечном итоге исключающий их проповеднический характер. Ведь точно установлено, что никто из евангелистов не был знаком с историческим Иисусом лично¹. Для каждого из них парадоксальным образом возвышенный Господь (кириос), Господь веры, появился раньше Воплощенного и определил точку зрения, с которой они, каждый по-своему, рассматривали Воплощенного. При этом они все принадлежали к эллинистической общине². Матфей и Лука вместе исходят из Марка и из еще одного источника, который мы обычно обозначаем как источник логий (Q); все трое исходят и из уже существующей страстной и пасхальной истории.

Синоптическое предание, которое использует Иоанн, похоже, уже потеряло свой первоначальный облик³. По времени они все находятся на таком расстоянии друг от друга, что существенные расхождения становятся неизбежными уже по этой причине. Несмотря на это, каждый из них следует другой тенденции. Схематически говоря, если Марк со своими многочисленными рассказами о чудесах показывает тайную эпифанию Того, кто в Пасху обретет полную славу, то Матфей — носителя мессианской Торы, Иоанн — *Christus praesens* (присутствующего Христа), в то время как Лука впервые пишет так называемое житие Иисуса, историзируя и описывая историю спасения как процесс развития. Другой пример: ни один эллинистический христианин никогда не сомневался в том, что предикат «Сын Божий» принадлежит Иисусу в метафизическом смысле. Правда, в рассказе Марка о крещении еще видно, что существовала более древняя точка зрения общины, такая, как в Рим 1:14; Деян 2:36; Евр 1:5, у которой была адопционистская христология и которая понимала крещение как посвящение в служение Мессии. Но сам Марк уже размыл этот взгляд и написал образ Иисуса исключительно в красках эллинистического божественного человека (*theios anthropos*). Два других синоптика уже говорят о божественном зачатии Иисуса, причем Матфей изображает Мессию как второго Моисея и Спасителя эсхатологического народа Божьего, Лука — божественного Младенца как Спасителя мира, используя при этом эллинистический миф вроде 4-й эклоги Вергилия. В четвертом евангелии, наконец, и мотив девственного зачатия кажется недостаточным для того, кто, как Логос, был у Отца с самого начала, есть одно с Ним и поэтому один может открыть Его людям. Итак, общее для всех исповедание того, что Иисус есть Сын Божий, разъясняется по-разному с помощью образов, взятых из окружающего мира каждым из авторов. Богословский аспект обуславливает то, что в наших Евангелиях Воплощенный провозглашается через определенное осмысление.

Поскольку дело обстоит так, евангелисты также могут довольно непринужденно критиковать друг друга. Матфей так поступил по отношению к своему источнику рассказа о крещении, христологию которого он посчитал уже неприемлемой. Так же поступали его преемники. Матфею, например, не нравилась прямолинейная манера, в которой Мк 5:27 и далее рассказывает об исцелении женщины, страдавшей кровотечением. То, что облачение чудотворца

передает божественную силу, которая переходит при прикосновении и способна исцелять, — это вульгарное эллинистическое представление, которое также проявляется и в рассказе об исцеляющей тени Петра и о чудотворных платках Павла (Деян 5:15; 19:12) и позже станет определяющим для культа реликвий. Матфей корректирует это грубое магическое представление: у него исцеление происходит уже не по прикосновению к одеянию как таковому, а по властному слову Иисуса. Вообще он смягчает яркие краски изображения чудес у Марка, в которых выказывается новеллистическое удовольствие рассказчика и даже до некоторой крайности используются мотивы светской техники повествования, чтобы сильнее выделить таинственное величие Иисуса. Лука, несомненно сознательно, опускает проклятие Петра Иисусом в Мк 8:33, потому что оно для него невыносимо. Ведь он, в отличие от других евангелистов, сделал из призвания Петра рассказ о чуде и при этом, как и в других местах, затмил остальных апостолов за счет апостольского князя, который для него символизирует церковное служение. Совершенно очевидно, структуру четвертого Евангелия формирует догматика. Поэтому двум первым частям в главах 2 и 13 предшествуют символические введения. Брак в Кане и очищение храма, крайне своеобразно помещенные в начало повествования, характеризуют Иисуса как спасение и суд мира; омовение ног иллюстрирует то, что ученики, ненавидимые миром, находятся под покровом божественной агапы. Таким образом евангелист использовал традиционный материал, известный уже по синоптикам, лишь как наглядное пособие для собственной проповеди и таким образом лишил его самостоятельности. Если это особо ясно видно в рассказах о чудесах, то именно там сильнее всего и дает о себе знать иоанновская критика по отношению к традиционному церковному взгляду: для Иоанна чудеса — это символы, которые в 4:48; 6:26; 20:29 прямо уводятся от привычного христианского толкования в целях легитимации веры. Подобное же подтверждается и во множестве других мест, в том числе и в таких, где одно и то же слово приобретает другую интерпретацию с помощью другого контекста. Из вышесказанного мы уже сейчас можем сделать вывод, что различия в наших евангелиях и даже по-разному сделанная выборка традиционного материала объясняются по большей части разными богословскими и догматическими позициями евангелистов.

2. Канон порождает привычное церковное мнение, часто поощряемое и богословской систематикой, будто Новый Завет являет нам более или менее полную картину истории и проповеди первых христиан. Мы действительно знаем о них несравненно лучше, чем о большинстве других явлений античного времени, так как церковь тщательно сохраняла и передавала свою традицию. Но нельзя забывать и о фрагментарном характере этого знания. Особенно впечатляющим образом мы сталкиваемся с этим характером при попытке выделить из Нового Завета подлинную традицию, идущую от Иисуса. Можно с уверенностью сказать, что основная масса предания не позволяет нам распознать исторического Иисуса; и даже самые утонченные методы исторической науки не ведут нас к сколько-нибудь верным по вероятности суждениям в этой области. Это можно видеть из многочисленных, крайне расходящихся друг с другом изображений жизни и проповеди Иисуса и из грандиозной истории исследования А. Швейцера жизни Иисуса. Как это ни парадоксально, необходимая реконструкция осложняется и временами кажется почти бесперспективной не из-за того, что до нас дошло слишком мало информации, а из-за того, что ее дошло до нас слишком много. Ведь община первых христиан не отличала, как это делаем мы, исторического Господа от вознесенного. Как палестинские, так и эллинистические пророки говорили во имя Вознесенного, что ясно видно в Откровении Иоанна. Со временем эти изречения, большей частью изложенные в виде высказываний от первого лица, смешались в традиции со словами исторического Иисуса и были приписаны Ему именно потому, что первым христианам был важен не момент возникновения, как нам, а Дух Господа, дающий откровение и сегодня, и тогда. Мы не можем относиться столь же непредвзято к этому явлению, нам приходится осуществлять критический анализ. Ведь вдохновение пророка не отменяет того обстоятельства, что он для выражения своих мыслей пользовался возможностями своего времени, а значит, и собственными богословскими представлениями. Поэтому предание об Иисусе, дошедшее до нас, невозможно привести к единому знаменателю. Исследования в истории жанров показали, что с материалом рассказов дело обстоит точно так же, как с изречениями, и что рамочные формы перикоп почти исключительно принадлежат творчеству евангелистов и образуют как бы скелет отдельных частей традиции. Соответственно, сглаживание и подгонка материала

не воздаст должного историческому положению дел, как бы сам канон ни соблазнял на подобный подход. Экзегеза всегда совершается в нюансировании.

С этим выводом тесно связано еще одно обстоятельство. Обычно мы считаем — и это же подтверждает канонизация новозаветных писаний, привычный взгляд церкви, а нередко и систематическое богословие, что Новый Завет представляет нам нечто сбалансированное, нечто, что можно понять как сумму *dicta probantia* (доказательных высказываний). Но от этого страдает логический смысл большинства новозаветных высказываний. Ведь в них речь идет об ответах на конкретные вопросы, о выявлении конкретных ошибок, о наставлении и утешении конкретных людей; они исходят из определенных предпосылок и допускают разные выводы. Современная экзегеза страдает от того, что мы обычно рассматриваем собеседника или противника только сквозь «очки» говорящего, что приводит нас к односторонним суждениям и поспешным выводам. Снова несколько примеров для наглядности: Петр не нашел ответа на упреки Павла в Антиохии и признал их справедливость, или сотрудники расстались в открытом конфликте? Какие выводы из спора сделал Варнава, обвиненный вместе с Петром? Лука еще знает о проблеме, но обосновывает и, как и в ряде других случаев, прикрывает существенные расхождения личными разногласиями. Почему Антиохия как бы исчезает из жизни Павла с момента этого конфликта? Почему лишь одно поколение спустя большинство общин Павла попадает под другое руководство? В чем заключалось дело с Аполлосом, на которое, видимо, ссылаются коринфские энтузиасты?⁴ Насколько они были в этом правы? Кто были завистники, которые во время написания Послания к Филиппийцам использовали заточение апостола Павла против него? Насколько сомнительным должен был бы быть его авторитет при жизни, раз они смели так поступить! Почему Иаков сменил Петра в первой общине и почему, видимо одновременно с этим, палестинский энтузиазм сошел на нет, а возник христианский раввинат? Какие различия в учении разделили палестинских и эллинистических христиан, о которых упоминает Деян 6? Ведь лишь различиями в учении объясняется то, что последние не удержались в Иерусалиме, в то время как строгое, покорное Закону направление осталось сравнительно нетронутым как минимум 15 лет. Из какой среды выросло мистическое настроение четвертого Евангелия или, например,

послания Иакова? Этот ряд вопросов, который можно долго продолжать, показывает, что Новый Завет содержит необозримое множество неразрешенных, а отчасти, наверное, и неразрешимых исторических и богословских вопросов. Из его текстов нам слышны голоса лишь тех, кто мог и кому пришлось писать и чьи писания древняя церковь почему-либо решила сохранить. Но они представляют собой ничтожное меньшинство по сравнению с теми многочисленными людьми, что благовествовали, не оставив письменных свидетельств и, таким образом, долговечной памяти. Что дает нам право предположить, что эти многие не могли сказать и не говорили ничего другого, чем новозаветные авторы? Порой мы замечаем обратное по отклику на их голос. Да и многообразие самого Нового Завета говорит о такой вероятности. Но это значит, что в каноне сохранились лишь обрывки дискурса, ведшегося в раннем христианстве, и что вариантность первохристианской проповеди, возможно, была намного заметнее того многообразия, какое мы находим, изучая положение дел, сохранившееся в каноне.

3. Такая вариантность, однако, настолько велика уже в Новом Завете, что нам приходится констатировать не только наличие заметных трений, но нередко даже непримиримых богословских противоречий. Путь к этому познанию может открыть один факт, обычно не принимаемый всерьез. Четвертый евангелист, как известно, пользуется литературным приемом подчеркивания важной для него темы с помощью недопонимания со стороны учеников. Не поднимает ли он этим богословскую проблему, в высшей степени достойную размышления? Наше убеждение в том, что сообщество первых христиан поняло своего Господа и предание о Нем совершенно правильно, вовсе не само собой разумеется, и во многих случаях есть свидетельства его неверности. Если в Мк 7:15 Иисус отрицает, что человек оскверняется извне, то таким образом он покидает почву всего иудейского культового законодательства⁵. Если Он возводит всю нечистоту, собственно, к человеческому сердцу, то это, несомненно, говорит о том, что человек как таковой испорчен и обретает спасение лишь через прощение. Критический анализ показывает, что как палестинские, так и эллинистические христиане дополнили эти слова Иисуса разного рода комментариями. С одной стороны, из этого изречения выводится исключительно полемическая антитеза раввинату, затемняющему истинную волю Божью особыми постановлениями и казуистикой. С другой стороны,

смысл изречения сдвигается в сторону морализаторства: настоящая нечистота — в пороках. Оба комментария сами по себе не лишены смысла, но оба лишают подлинной остроты радикализм Иисуса. Соль его слов как раз в том, что нет различия между божественной заповедью и человеческим постановлением. Такое различие не было бы воспринято в иудаизме, так как там решение раввина понимается как раскрытие Божьей заповеди и поэтому ему придается производный авторитет откровения. Таким образом, слова Иисуса задевают не только раввинское толкование и раввинскую практику, но и самый закон о культе и чистоте: Иисус не боялся подвергать критике и отменять то, что в иудаизме считалось божественной заповедью и что, согласно словам Ветхого Завета, ею и являлось. Однако палестинская община уходит от этого постижения, проводя различие между божественной заповедью и человеческим постановлением. Эллинистическое христианство тоже смягчает слово Иисуса: оно перечисляет злые дела, от которых нужно и можно беречься, в то время как Иисус выносит приговор нашему сердцу и возлагает на него ответственность за возникновение зла. Обличение нашей неисправимости превращается таким образом в моральное предостережение против того, чтобы ставить судью учителем этики. Похожим образом дело обстоит, когда к слову Иисуса в Мк 2:27 о том, что суббота создана ради человека, в стихе 28 добавляется оговорка, что Сын Человеческий — господин субботы. Община была готова признать для своего учителя то, на что не смела претендовать сама. Ее оговорка доказывает, что она боялась данной ей свободы и отступила в христианизированный иудаизм. Своей полемикой против фарисейства как против некоего лицемерия — вспомним о Мф 23! — она, напротив, сгладила остроту слов Иисуса против фарисейства, которые ведь на самом деле направлены против стяжения собственной праведности и таким образом задевают всякое благочестие, готовое мерить и сравнивать человеческие достижения и тем самым фактически самих людей. Если фарисеев рассматривать лишь как лицемеров, то критика Иисуса касается только аморальности, а через это открывается дорога для христианского «благочестия дел», дорога, от которой Иисус предостерегал, нападая на подлинное фарисейство. Искаженная картина фарисея, как лицемера, дорого обошлась самой церкви. И эти примеры лишь некоторые из множества других. Они призваны доказать, что нельзя рассматривать и описывать историю

христианства и традицию его учения лишь в непрерывной линии от Иисуса. Она точно так же — история расхождения (*diastasis*) между Господом и учениками. Уже самая первая община есть община отчасти понимающая, а отчасти непонимающая. Она одновременно свидетельствует о величии своего Господа и оставляет его во тьме. Ее вера сохранялась в скудельном сосуде человеческой природы, ее правоверие было столь же сомнительно, сколь и любая ортодоксия.

Если же допускать это, то уже невозможно удивляться тому, что и в других частях Нового Завета жестко сталкиваются друг с другом противоречия в учении. Мне кажется, Лютер верно оценил богословскую непримиримость учения об оправдании у апостола Павла и в Послании Иакова. Высказывания Деяний об апостольстве Павла без всякой полемики, совершенно естественно исходят из того же, что Гал 1 страстно опровергает. Мне непонятно, как примирить эсхатологию четвертого Евангелия и Откровения. Очевидно, что высказывания Иуд 3 о «вере, однажды преданной святым» и 2 Петр 1:12 о «настоящей истине» призваны противопоставлять данность церковной традиции истине гностиков, якобы снова и снова открываемой Духом, что, возможно, являлось совершенно необходимым. Однако возникает вопрос, в каком состоянии находится такая церковная традиция, которая, как в Иуд 9 и далее, без всякого стеснения приписывает канонический авторитет иудейским легендам о борьбе архангела Михаила с Сатаной за тело Моисея и так же непринужденно сообщает в 2 Петр 1:4, что с крещением христианин делается «причастником Божеского естества». Далее возникает вопрос, не осуждается ли такой полемикой и первохристианское учение о Духе, о котором свидетельствуют Павел и Иоанн и которого фактически придерживался сам Иисус. Ведь здесь Дух действует уже не «в том числе» через предание, а растворяется в традиции, и если по этой причине, как уже в Пастырских посланиях и в Деяниях, носители церковного учения являются и носителями «Духа служения», то существует возможность запретить любую неавторизованную экзегезу и интерпретацию Писания, как мы видим на прямо-таки классическом примере 2 Петр 1:20. Здесь подчиненность оказывается показателем принципа законности и преемственности, то есть перейдена граница раннего христианства и устанавливается ранний католицизм. Стало быть, время, когда можно было противопоставлять католицизму Писание целиком,

прошло безвозвратно. Протестантизм в наше время уже не может пользоваться так называемым «формальным принципом», не теряя при этом достоверности исторического анализа. Новозаветный канон находится не между иудаизмом и ранним католицизмом, а дает место как иудаизму, так и раннему католицизму.

4. Из трех указанных фактов вариантности новозаветной проповеди, неординарного и превосходящего пределы Нового Завета многообразия богословских позиций в первом христианстве и их хотя бы частично обнаруживающейся несовместимости теперь нужно сделать вывод, касающийся нашей темы. Он может быть только таким: новозаветный канон как таковой не обосновывает единство церкви. Он как таковой, то есть в том состоянии, в котором историк находит его, обосновывает, напротив, многочисленность вероисповеданий. Вариантность проповеди в Новом Завете — это проявление того факта, что уже в первом христианстве одновременно и последовательно, соединяясь и отмежевываясь друг от друга, существовало множество разных вероисповеданий. Исходя из этого, вполне понятно, что все вероисповедания настоящего времени ссылаются на библейский канон. Экзегет в принципе не может отрицать ни методического, ни фактически обоснованного права, которое они имеют на это. Напротив, ему придется в принципе подтвердить его. Если канон как таковой и в целом обязателен, то разные конфессии могут воспользоваться большими или меньшими фрагментами Нового Завета, более или менее известными авторами, имея на это известное историческое право. Законность их претензий в общем неопровержима и в каждом частном случае доказуема; единство церкви, напротив, с такой исходной точки в принципе недоказуемо, и любая претензия отдельной конфессии на абсолютность оспариваема. Значит ли это, что притча Лессинга о трех кольцах в «Натане Мудром» станет и нашим последним словом? Я бы так и считал, если бы экзегетическая задача исчерпывалась установлением исторических фактов. Там, где пытаются опираться исключительно на то, что «написано», там, по моему убеждению, критическое исследование Нового Завета действительно обязано завершаться признанием притчи Лессинга. Но тогда мы оставили бы без внимания то, что сам Новый Завет ставит рядом с богословским высказыванием, а значит, в том числе и с высказыванием канона, и богословскую задачу различения духов (*diakrisis pneumatôn*). Иначе говоря, нужно будет обратить

внимание на согласие и различие буквы и духа. То, что Павел требует в 2 Кор 3 по отношению к Ветхому Завету, нельзя ограничить лишь им одним; оно точно так же касается и новозаветного канона. В идеализме противопоставление буквы и духа понималось по-гречески, а именно по аналогии с противопоставлением внутреннего и внешнего, содержания и формы. Разумеется, это неверно. Апостол Павел, снова и снова настаивающий на том, что телесность — область духа, отнюдь не может стать главным свидетелем в пользу стремления к внутреннему. Итак, букву и духа тоже нельзя разделять, связывая их с разными областями существования. Ибо для Павла вполне очевидно и то и другое — силы вселенские и движущие миром, иначе получился бы взгляд космологического дуализма, чуждый апостолу. Далее нам поможет воспоминание о том, что, согласно Павлу, дух и плоть являются не отдельными сущностями, а образами существования человека, покорного или непокорного Богу. Учение Павла о законе доказывает, что с духом и буквой дело обстоит не иначе. Ведь это учение является диалектическим. Павел не дал превратить себя в антиномиста (противника закона), а держался того, что Закон как воля Божья справедлив, свят и благ. Однако от закона как воли Божьей он отличает закон, превращаемый благочестивым человеком в требование собственной праведности. Именно этот Закон, извращенный до средства нашей самоправедности, он в 2 Кор 3 называет буквой. На вопрос, в чем здесь вообще состоит злоупотребление волей Божьей, необходимо ответить так: в том, что люди не оставляют справедливым Божиим требованиям статус справедливых Божьих требований, а мнят, будто Бог — узник своих требований, и потому соблюдают Закон уже не как выражение Божьей воли, а лишь по факту его существования, то есть фактически ставят его на место Бога. Точно так же творение превращается в *kosmos* («мир сей»), а тварь — в плоть, если упустить из внимания соотношение воспринимаемого с Творцом и таким образом отделить дар от Дарителя, делая из него инструмент человеческого произвола. То, что любым даром Бога можно злоупотребить, видно на примере Коринфа, где энтузиасты превратили трапезу Господню в трапезу блаженных и в *pharmakon athanasias* (зелье бессмертия). Они тоже, как и номист (законник) законом, обосновывают свою уверенность и самоутверждение Божиим даром. Павел боролся против и тех и других, уча понимать дар как актуализацию Дарителя, а не как Его замену. Человек никогда

не может держать Бога в своих руках, потому что Он тогда перестает быть Богом и нашим Господом. Бог у нас есть только, пока мы есть у Него.

В применении к нашей проблеме это означает: и новозаветный канон не дает нам обладания Богом. Именно потому, что иудеи так считали по отношению к Закону, Павел говорит о ветхозаветном каноне как о букве, которая убивает. Если мы понимаем Новый Завет не иначе, то с ним дело обстоит так же. Взятый в своей чистой вещественности, канон как раз перестает быть Словом Божиим. Он может стать и быть им лишь там, где человек не считает, что с ним держит Бога в руках. То, что церковь всегда была склонна привязывать Бога к канону, видно уже из словосочетания «настоящая истина» в 2 Петр 1:12. Отождествляя церковную традицию с истиной, абстрагируются от Духа, который, согласно Ин 16:13, наставляет на всякую истину всегда заново и всегда актуально, абстрагируются от Бога, обращающегося к человеку и проявляющегося в настоящее время. Это, однако, вовсе не означает, что ради Духа можно оставить традицию без внимания. Тогда отрицалось бы то, что Бог уже всегда, уже до нас, действовал и открывался в мире, а Дух, согласно тому же Иоанну, будет говорить тогда уже не от себя, а, напоминая о слове Иисуса, будет говорить то, что услышал. Вера, согласно Евр 11, всегда непрерывно продолжает Божье действие; только спиритуалисты пытаются выйти из этой истории. Но нужно различать между этой непрерывностью божественного действия и человеческим, в том числе церковным преданием. Одно не тождественно другому. Так, отцов, на которых ссылаются иудеи в четвертом Евангелии, как раз нельзя противопоставлять присутствующему Христу (*Christus praesens*). Они лишь Его свидетели, а ими они являются, подобно тому облаку свидетелей в Евр 11, поскольку они сами получают свидетельство от Бога или Христа, а значит, непрерывно связаны с присутствием Бога (*praesentia Dei*). Мы приходим к такой диалектике: Дух не борется против «написанного», а проявляется в Писании. Но Писание может в любой момент стать буквой и становится ею, когда оно уже не авторизуется Духом, а в наличествующем виде претендует на авторитет, заменяющий Духа. Напряжение между Духом и Писанием — конститутивное. Это означает, что канон не идентичен Евангелию сам по себе, он является Словом Божиим лишь постольку, поскольку он является и становится Евангелием. Постольку он тогда и обосновывает

единство церкви. Ибо только Евангелие обосновывает единую церковь во все времена и повсюду. Но на вопрос, что такое Евангелие, историк уже не может ответить путем установления какого-либо факта; лишь верующий, обличаемый Духом и слушающийся Писания, может решить этот вопрос, так что и единство церкви никогда не существует как данность, а есть всегда только в вере. Единство церкви, как и Евангелие, исповедуется не *beati possidentes* (счастливыми обладающими), а незащищенными и искушаемыми, в конфессиях и несмотря на конфессии, вместе с новозаветным канонem и в противовес ему, поскольку они те, кто слышат Евангелие и веруют в него.

Перевод с немецкого Р. Штубеницки

Примечания

¹ В отношении Ев. Иоанна это утверждение не бесспорно. — *Здесь и ниже примечания редактора.*

² Опять же не бесспорно в отношении Ев. Иоанна, равно как и Матфея.

³ Говорить об использовании Иоанном синоптической традиции едва ли можно даже с малой степенью достоверности.

⁴ Согласно Э. Кеземану, облик раннего христианства определялся в большой мере восприятием Духа через собственный опыт. Значимость имели восприятие Духа, пророчества, ожидание скорого второго пришествия, т. е. эсхатология настоящего времени и разнообразный харизматический опыт. Кеземан называет эту эпоху — первохристианским «энтузиазмом». В Коринфе, как и в других местах, Павел сталкивался с такими группами энтузиастов.

⁵ С точки зрения Э. Кеземана, Иисус решительным образом отделился от иудейского понимания Торы и, в частности, отверг ритуальные заповеди. В своих исследованиях об историческом Иисусе Кеземан сформулировал так называемый «критерий различия (непохожести)»: к Иисусу возводятся в первую очередь предания, в которых, при всей близости к иудейским или послепасхальным первохристианским высказываниям, обнаруживается различие по отношению как к иудаизму, так и к первому христианству. После Кеземана этот односторонний критерий подвергся коррекции, и был признан иудейский по преимуществу характер проповеди Иисуса.

Рэймонд Э. Браун

ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ НОВОГО ЗАВЕТА

Исследования вопросов веры и церковного устройства являются плодом полного опасностей путешествия между Сциллой слепого буквализма и Харибдой либерализма (или модернизма, как в римско-католической среде), поэтому сегодня критическое изучение библейских текстов может внести, мне кажется, немалый вклад в развитие экуменического движения. Возможно, сегодня многоконфессиональному христианскому сообществу, стремящемуся к обретению единства, кажется, что критические исследования препятствуют объединению: ведь расхождения ученых во мнениях, на первый взгляд, приводят лишь к большей разобщенности, особенно в сравнении с монолитной простотой фундаментального толкования Библии. Действительно, подлинное критическое исследование требует смиренного подчинения фактам и готовности признать истину независимо от того, на чьей стороне она будет обнаружена. В конечном счете, такое смирение и такая готовность подчиниться истине приносят экуменическому движению гораздо больше пользы, чем скрытые предпосылки, на которых зиждется буквалистское толкование Библии.

То, что существуют определенные различия в интерпретации экклезиологии Нового Завета, можно обнаружить при сравнении недавно опубликованных работ Эдуарда Швейцера и Рудольфа Шнакенбурга¹. Равным образом существуют расхождения в подходе Эрнста Кеземана² и моем собственном подходе. Вероятно, прежде

чем излагать собственные наблюдения относительно единства и многообразия экклезиологии Нового Завета, я должен обозначить три области новозаветной критики, которые представляют наибольший интерес для научных дискуссий среди библейских исследователей и имеют непосредственное отношение к экклезиологии.

1. ЕВАНГЕЛИЯ КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО ОТНОШЕНИЯ ИИСУСА ХРИСТА К ЦЕРКВИ, ЦЕРКОВНОМУ УСТРОЙСТВУ, ТАИНСТВАМ

При том, что Евангелия, по сути, это *керигма* и *дидахи*, то есть проповедь и учение первых христианских проповедников и учителей, мы сталкиваемся с необходимостью разделить собственно позицию Иисуса и позицию позднее оформившейся церкви. Кажется, что современная экзегеза, как например, постбультмановская экзегеза в Германии, постепенно отказывается от чрезмерно скептического взгляда, согласно которому сквозь керигму невозможно разглядеть самого Христа. Тем не менее среди ученых существуют острые разногласия в отношении многих приписываемых Иисусу высказываний о церкви и таинствах, например в Мф 16:18 и 18:17, где встречается само слово «церковь». Некоторые приписывают эти речения палестинской общине, тогда как другие полагают, что их можно считать подлинными словами Иисуса, но признают, что с богословской точки зрения евангелист понимает эти речи гораздо глубже, чем могли бы понять непосредственные адресаты. Таким образом, чтобы выявить экклезиологические представления, заключенные в этих высказываниях, придется задаться рядом вопросов. Что значили эти слова в тот момент, когда Иисус из Назарета их произнес? Что значили они на раннем этапе апостольской проповеди? Что они значили для общин, сохранивших их? Что значили эти слова для евангелиста, записавшего их в том виде, какой известен нам сегодня? Подобный подход позволил бы учитывать богословский характер Евангелий и этапы их формирования, не подвергая ненужным сомнениям их ценность в качестве свидетельств об Иисусе из Назарета.

В частности, много споров вызывает оценка четвертого Евангелия и сакраментализма в нем. По мнению Рудольфа Бультмана,

Евангелие от Иоанна изначально, прежде чем его выправил церковный редактор, выступало против таинств. Другие полагают, что в нем вообще не говорится о таинствах или что им не уделяется особого внимания (разве меньше, чем в Евангелиях от Марка и Луки?). Но Чарльзу К. Бэррету и Оскару Кульману кажется, что в Евангелии от Иоанна о таинствах сказано больше, чем в других Евангелиях³. Очевидно, что богословие крещения и евхаристии в столь позднем Евангелии, как Евангелие от Иоанна, представляет огромную важность для всякой теории исторического развития новозаветной экклезиологии. Я изложил свой взгляд на отношение Иоанна к таинствам в другой своей работе⁴, поэтому здесь, подводя итог, могу лишь кратко сказать, что не считаю Евангелие от Иоанна попыткой устранить очевидный сакраментализм церкви. Я полагаю, что евангелист стремится выявить корень церковных ритуалов в деяниях и речениях Иисуса Христа. Поэтому, я думаю, Евангелие от Иоанна предполагает наличие таинств в церковной жизни.

2. ЗНАЧЕНИЕ КНИГИ ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ

В своем двухчастном труде о Христе и церкви св. Лука обнаруживает замечательное умение создать цельную картину с помощью материала, взятого из разных источников. И действительно, сегодня ученые отказываются от тенденции четко разделять книгу Деяний на отрывки из разных источников, каждый из которых имеет свои особенности. Сегодня мы понимаем, что на всем, что вошло в книгу Луки, лежит отпечаток его собственных богословских воззрений. Тем не менее мы должны признать, что Лука и в самом деле пользовался источниками, что материал его книги не был им придуман. Параллели с Кумраном убедили многих из нас в том, что то, как Лука изображает Иерусалимскую церковь, ее устройство, такие ее идеалы, как общежитие и отказ от материальных благ, — все это точно соответствует жизни Палестины в тридцатые годы первого века. Если Лука и создавал Деяния, стоя на позициях более развитого богословия второй половины века, то это богословие не возникло *ex nihilo*. Необходимо детальное критическое исследование для того, чтобы обнаружить более ранние богословские озарения, которые сохранила для нас эта книга.

3. ПАСТЫРСКИЕ ПОСЛАНИЯ

Предположение, что Пастырские послания написаны позже, чем послания Павла, остается предположением, для которого есть сильные аргументы и за, и против. Нельзя забывать, что ряд крупных специалистов по творениям Павла продолжает считать именно его автором Пастырских посланий (имея в виду, что библейский «автор» — более широкое понятие, чем современное «писатель»). Таково и мое мнение. Но даже если эти послания считать псевдо-эпиграфами (*datum sed non concessum*), их неизвестный составитель должен был чувствовать, что богословие посланий достаточно близко Павлу, чтобы оправдать авторство его. Исследования библейских псевдоэпиграфов указывают на то, что обычно псевдоэпиграфический труд приписывается определенному автору по причине идейного, духовного или стилистического сходства, а не для того, чтобы подправить его богословскую позицию. Поэтому следует со всей осторожностью проводить границу между богословскими взглядами Павла и автора Пастырских посланий.

Закончив это предисловие, я могу обратиться к вопросу о единстве и многообразии новозаветной экклезиологии. Первое, что здесь следует обсудить, касается преемственности новозаветного богословия, в данном случае новозаветной экклезиологии. Слишком часто преемство традиции понимается чересчур упрощенно: Иисус оставил апостолам детальный план устройства церкви, а они должны были просто следовать его точным указаниям. Такая теория не выдерживает критики. Я не имею в виду, что Иисус никогда не говорил о церкви, но нет свидетельств, чтобы он подробно указывал, где, когда и как она должна развиваться. Даже в Деяниях, где, как заметил Кеземан, трактовка церкви как «единой, святой и апостольской» наиболее четко выражена, нельзя обнаружить прямой связи подобного рода. Серьезные изменения в церковной жизни и церковном укладе описываются в Деяниях как ответ на новые вызовы, как ответ по вдохновению Святого Духа. Читая о сотнике Корнилии, о Иерусалимском соборе, нельзя не видеть, что принятие язычников в церковь было сложной проблемой, которую пришлось разрешить самим апостолам под руководством Духа Христова. Это не значит, что мы должны отрицать достоверность высказываний (а они встречаются во всех Евангелиях), в которых Иисус отводит народам место в Царстве Божьем. Но слова Иисуса

находятся в контексте пророческого откровения о Царстве; и только его последователям предстояло установить связь этих слов с принятием необрезанных язычников в *кагал* (общину) нового Иерусалима.

Таким образом, если мы беремся утверждать преемство новозаветного богословия (а я действительно считаю, что о преемстве можно говорить с полным основанием), то должны признать, что оно возможно лишь в Духе Христовом, который надежно выявляет значимость Иисуса, его слов и деяний в новых обстоятельствах, местах и временах, в которых оказываются его последователи. Конечно, есть определенные новшества в новозаветной экклезиологии, которые становятся очевидны в результате критического исследования различных книг Нового Завета, но для новозаветных авторов каждое из этих новшеств имеет своим источником через Духа самого Иисуса. Наиболее выразительно это сознание преемства выражено в Ин 16:13: «Когда же придет Он, Дух истины... не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам». Когда мы рассуждаем об установлении церковного уклада или таинств Христом, то должны помнить, что Дух Иисуса продолжает действовать.

Второй вопрос, которым мы обязаны задаться, касается единообразия в новозаветном богословии. Развиваются ли богословие и экклезиология Нового Завета линейно? То, что развивается, это очевидно: в конце концов, это старая богословская аксиома, что откровение закрылось лишь с концом апостольской эры. Многие черты развития, которые обнаруживаются в Новом Завете, являются добавочными, заполняющими более обширную картину церкви.

Однако новозаветное богословие представляет собой не просто картину линейного движения к единообразной позиции. Во взглядах новозаветных авторов существуют серьезные различия — это факт, которым часто пренебрегали в богословских дискуссиях прошлого. Например, отношение к закону, которое описывается в Мф 5:18; 23:2-3, отличается от отношения к закону, которое можно обнаружить в посланиях к Римлянам и Галатам. (Объяснения, что Матфей описывает то отношение к закону, которое преобладало при жизни Иисуса, недостаточно; эти высказывания не были бы сохранены, если бы не оставались по-прежнему ценны для общины, к которой было обращено Евангелие от Матфея.) Что касается

екклезиологии, Лука в Деяниях не скрывает, что христиане-эллинисты не одобряли форм организации церковной жизни, принятых у христиан-иудеев.

Таким образом, верить в полное *единообразие богословия* разных общин или богословов, представленных в Новом Завете, значит отрицать очевидные свидетельства. (В самом деле, разве существовало полное единообразие хотя бы на одном этапе христианства?) Границы новозаветной церкви были достаточно широки, чтобы включать как иудео-христианскую церковь (диаспору?), к которой было обращено Евангелие от Матфея, так и церкви апостола Павла. Однако, и об этом не следует забывать, границы церкви были не столь широки, чтобы включить в себя позднее перерастание иудео-христианства в эбионитство или разрастание Павлова отвержения закона до маркионизма.

И все же, если еkkлезиологию Нового Завета нельзя упрощать до состояния богословского единообразия, то равным образом нельзя игнорировать *единство веры*, присутствующее на всех этапах развития новозаветной мысли о церкви. (Как известно, есть разница между единством и единообразием, верой и богословием.) Оправдывая различные богословские воззрения, представленные в Новом Завете, мы должны признать, что каждый из новозаветных богословов сознавал свою принадлежность к единой христианской церкви. Все еkkлезиологические представления Нового Завета имеют общие элементы. Пренебречь ими, чтобы отстоять многообразие новозаветного богословия, означало бы дать ошибочное представление о церкви в Новом Завете. Я выбрал три примера для рассмотрения.

А. Преемство с Израилем

Весь Новый Завет пронизан глубоким сознанием того, что истоки церкви, неважно, преобладают ли в ней иудеи или язычники, нужно искать в ветхозаветном Израиле. Несомненно, в первое время, когда община состояла исключительно из обращенных евреев, образ *обновленного* Израиля был более ходовым. Об этом говорит большое количество параллелей между христианской общиной и Израилем: помещение ранней церкви в Иерусалим; символика Двенадцати; параллелизм фигур Иисуса и Моисея; само название *ekklesia* (соответствовало ли оно *qahal* или *'edah*). Иерусалимская община была церковью Божьей, как Израиль был некогда *ekklesia tou theou* в пустыне.

С течением времени, когда количество язычников в церкви увеличилось, возможно, произошел некий сдвиг, породивший идею *нового* Израиля (хотя интересно отметить, что не в самом Новом Завете, а в Послании Варнавы 5:7 впервые встречается открытое упоминание о «новом народе»; в согласии с этим Павел говорит, что христианин — новый человек, Ефес 2:15, 4:24). Однако смещение образа от обновленного Израиля к новому Израилю почти незаметно, и я не могу с уверенностью утверждать, что мы действительно имеем право говорить о двух разных новозаветных концепциях. Тот факт, что общины язычников называли себя «церквями», уже сам по себе может свидетельствовать о сознательном стремлении во всем походить на свою мать — Иерусалимскую церковь (*ekklesia*), берущую начало в Израиле; это стремление опоярлял Павел своими сборами в пользу Иерусалимской церкви.

Да, эллинисты заходили слишком далеко в своем желании отделиться от иудаизма, но, возможно, это происходило из-за особого сектантского неприятия определенных религиозных институтов, таких, как Храм. К тому же эллинисты не могли отвечать за всех христиан-неевреев. Важным является факт, что в 58 году, когда прошло довольно много времени с тех пор, как язычники начали массово обращаться к церкви, Павел по-прежнему настаивает (Рим 11:2), что Бог не отверг народ израильский, который Он знал наперед, и что дикую маслину нужно привить к хорошей. Сложные объяснения Павла, почему все христиане являются истинными потомками Авраама, показывают, что преемство с Израилем было тем, чего следовало держаться. В Первом послании Петра (2:9), которое, как многие считают, отражает один из самых древних обрядов крещения, используется целый ряд терминов, отождествляющих христиан с Израилем времен Синайского завета (Ис 19:5-6). А такая поздняя книга, как Апокалипсис, обращенная к общинам в Азии, настаивает, что основанием нового Иерусалима являются Двенадцать апостолов.

Итак, с начала своей истории христианская община сознавала, что она продолжает традицию Израиля, но также и то, что она является новой во Христе. Новозаветные богословы стремятся найти равновесие между двумя этими подходами, между традициями и новшествами. Иногда чаша весов склоняется на одну сторону, иногда — на другую. Преемство с Израилем объясняется по-разному (но Павел, конечно, был не первым, кто утверждал, что происхождения

от Авраама по плоти недостаточно, см. Мф 3:9; Ин 8:39-40). Противопоставление себя не уверовавшим евреям, которое берет начало еще в проповедях самого Иисуса, постепенно возрастает. Тем не менее преемство с Израилем как одно из основных понятий является общим фактором на всех этапах новозаветной экклезиологии.

Б. Апостольство

Сегодня среди ученых (включая, например, католиков Люсьена Серфо и Жака Дюпона⁵) принято проводить различия между *Двенадцатью*, то есть теми, кто сопровождал Иисуса во время его служения, и *апостолами*, более многочисленной группой «посланных» возвещать о воскресении Христа. Однако излишним критицизмом будет отрицать свидетельство, что Двенадцать входили в число «посланных» и в самом деле играли особую роль как апостолы *par excellence* (поэтому в более поздних новозаветных сочинениях мы видим упрощенное «двенадцать апостолов»). Сам Павел в своих посланиях 50-х годов признавал особое положение «апостолов, призванных до меня» (Гал 1:17). Интересно, что синоптические Евангелия и Деяния содержат список Двенадцати — это свидетельствует о том, что внедрение образа Двенадцати в церковную историю продолжалось и во второй половине I века. (Это естественно, так как число живущих и проповедующих апостолов из списка Двенадцати постепенно сокращалось, основателями церквей становились другие апостолы, такие, как Павел, живая память о Двенадцати, как о людях, постепенно исчезала, отсюда и несовпадение имен первых апостолов в различных списках.) Как мы уже упомянули, Апокалипсис (21:14) тем не менее изображает двенадцать апостолов как основание небесного Иерусалима.

Действительно, Иисус обещал Двенадцати отвести им особую эсхатологическую роль в Царстве Божьем (Мф 19:28; Лк 22:30), и, несомненно, именно эсхатологическая функция Двенадцати придавала им первостепенное значение в христианских общинах раннего периода, когда возвращение Христа для суда ожидалось особо пылко. Но с самого начала роль Двенадцати не ограничивали участием в последнем суде. В Новом Завете существует очень много свидетельств того, что двенадцать апостолов изначально были наделены множеством полномочий: проповедовать, учить, исцелять, крестить, отпускать грехи, и они использовали эти полномочия.

Петр, например, предстает перед нами как человек, наделенный огромной властью не только в Евангелиях от Матфея, Луки и Иоанна, но и в отголосках церковной жизни, сохраненных в Деяниях и посланиях Павла.

Таким образом, старое критическое представление о том, что изначально «духовная» церковь позже закоснела и превратилась в церковь авторитарную, иерархичную, будет легко опровергнуто при более глубоком исследовании. Есть все основания согласиться с утверждением, что церковь была некоей организацией с самого начала, организацией, которая имела определенную схожесть с Кумранской общиной. Настойчивое утверждение, которое встречается во многих текстах по всему Новому Завету, что те, чье положение высоко, должны служить смиренно, является ярким свидетельством в пользу предположения, что идея церкви, лишенной человеческой власти, была чужда всем эпохам новозаветной экклезиологии. Некоторые могут настаивать, что христианская община — это стадо, единственным пастырем которого является Христос. Тем не менее такие разнородные источники, как Евангелие от Иоанна (21:15-17), Первое послание Петра (5:2-11) и Деяния (20:28), ясно свидетельствуют о том, что в ранней церкви пастырские полномочия Иисуса были доверены людям. Этим правом в новозаветный период обладали двенадцать апостолов, а также вообще все апостолы, которые упоминаются в других книгах помимо Деяний. Когда Павла вынуждают защищать свои полномочия, он апеллирует к своему статусу посланника воскресшего Христа (Гал 1:16). Он говорит коринфянам (1 Кор 12:28), что в христианской общине Бог поставил первыми апостолов. Послание к Ефессянам (2:20), при всей развитой христологии, все-таки упоминает, что апостолы заложили фундамент Божьего дома.

Мы не будем подробно затрагивать вопрос, как обязанности Двенадцати и остальных апостолов впоследствии передавались другим. Пастырские послания описывают передачу должности возложением рук (по-видимому, так же и в Деяниях). Для тех, кто считает, что Пастырские послания написаны позже посланий Павла, подобный обряд наряду с установлением епископства — это одно из позднейших изменений в новозаветной экклезиологии. Тот факт, что такие суждения носят условный характер, является далеко не единственным доводом против излишних упрощений

подобного рода. Что касается епископства, мы упомянем здесь лишь о поразительном сходстве между кумранским *mebaqqer* (*paqid*) и новозаветным *episkopos* (см. Деяния, Послание к Филиппийцам, Первое послание Петра, а также Пастырские послания), о сходстве, которое предполагает, что епископство пришло скорее из Палестины, а не из церквей Малой Азии.

В. Крещение и причастие

Вполне очевидно, что христианская община с начала своего существования проводила обряд крещения. Крещение Христом выделяло верующих в особую группу Божьих людей, которые спаслись через Иисуса Христа. Крещение воспринимается не только как инициация: Деяния связывают его с отпущением грехов, Евангелие от Иоанна — с идеей духовного возрождения, а Павел рассматривает крещение как погружение в смерть и воскресение Иисуса Христа. Свидетельствует ли наличие этих разных точек зрения на смысл крещения о существовании разных экклезиологических концепций? Было ли крещение изначально лишь знаком принятия, который только в позднем богословии приобрел духовное содержание, приписываемое ему в разных книгах Нового Завета?

Даже самый критический взгляд не видит доказательств того, что христианское крещение когда-либо проводилось без всякой связи с духовным обновлением. Необходимость покаяния была отличительной чертой крещения Иоанна Крестителя, как и крещения христианского. Основой таинства крещения, как можно видеть у ветхозаветных пророков (Ис 4:4; Иез 36:25-27) и в кумранских текстах, является связь между обновлением духа и очищением от скверны, иначе говоря, «крещение Святым Духом и огнем». Подобным образом в Лк 12:50, где Иисус говорит о своей смерти как о крещении, которым должен креститься, обнаруживается очень ранняя связь между крещением и смертью Иисуса (см. также Мк 10:38). Итак, хотя великие богословы Нового Завета Лука, Иоанн и Павел, возможно, способствовали тому, что взаимосвязь между крещением и отпущением грехов, духовным перерождением и смертью Иисуса стала более явной, однако следы подобного восприятия можно обнаружить уже в самых ранних описаниях крещения.

Еще одним существенным фактором в развитии экклезиологии Нового Завета является причастие. Действительно, Павел основывает свое видение церковного единства на примере единства тех,

кто вместе ест один хлеб причастия (1 Кор 10:17). В Деяниях, как и в Евангелиях, слышны радостные эсхатологические отзвуки самых первых церемоний преломления хлеба. К тому же Ганс Лицман в своей теории двух евхаристий⁶, которая делает различия между эсхатологической трапезой в Иерусалиме и празднеством в воспоминание, о котором говорит Павел, на самом деле учитывает не все свидетельства. Эсхатологическая радость присутствует и в евхаристических пиршествах церкви Павла: его понимание евхаристии заключается в том, что она провозглашает смерть Господа *до тех пор, пока Он не придет*; евхаристические пиршества в Коринфе были даже чересчур радостными. С другой стороны, нет достоверных свидетельств, что та простая церемония в Иерусалиме не была связана со смертью Господа. Отголоски ожидания смерти слишком ясно слышны во всех рассказах о самой первой евхаристии, то есть Тайной вечере, чтобы отметить их как позднее дополнение. Понятие ритуального воспоминания существовало не только в эллинистическом мире. Параллель с церемонией обновления договора, ставшей ключевым понятием в исследовании Ветхого Завета, предлагает удобную модель к пониманию воспоминания смерти Христа, которая в новом договоре воплощена в евхаристическом поминовении — *анамнезе*.

Мы вовсе не отрицаем того, что эсхатологические ожидания были сильнее в ранний период церкви, тогда как в эпоху отцов церкви наблюдалось определенное влияние греческих мистериальных обрядов на позднее евхаристическое богословие. Тем не менее, даже если в разные периоды ставились разные акценты, евхаристия сохраняла как эсхатологический, так и поминальный смысл с самого начала и на протяжении всех этапов развития новозаветной экклезиологии.

Подводя итог краткому рассуждению о новозаветной экклезиологии, можно сказать, что мы отказываемся от упрощенного представления о преемстве и единообразии экклезиологии Нового Завета, но отказываемся также и от преувеличения различий во взглядах богословов Нового Завета, как если бы не было общих основ, которые объединяли все этапы развития новозаветной экклезиологии. Рассмотрены лишь три примера общих и объединяющих элементов, но можно привести и другие.

Отдавая должное библейскому критицизму, следует признать, что он является лишь одним из способов изучения церкви I века.

Я думаю, что более поздняя история церкви в послеапостольский период также может свидетельствовать о церкви Нового Завета, ибо Дух Христов не перестал действовать после того, как формирование Нового Завета завершилось, и этот Дух обеспечивает преемство в главном. Кроме того, нужно признать, что ни одна форма чисто научного исследования не способна раскрыть до конца тайну церкви, ибо церковь и все, что ей принадлежит, является объектом веры. Тем не менее это наша обязанность использовать все средства, какие есть в нашем распоряжении, включая метод библейской критики, чтобы узнать и понять, чем церковь Нового Завета являлась и чем она не являлась, чтобы иметь ориентиры для понимания того, чем церковь должна быть сегодня. (Эту обязанность нужно выполнять честно, и, я думаю, все согласны, что преуменьшение различий и разногласий в доктринах не будет способствовать екуменизму.) Важность этой задачи трудно переоценить, ведь, как сказал об этом Шнакенбург, «вера во Христа, единение со Христом и жизнь во Христе можно обрести только в лоне общины, принадлежащей Христу». Община тех, кто принадлежит Христу, то есть церковь, является основой христианского существования.

Перевод с английского Ю. Тушиновой

Примечания

¹Schweizer E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich, 1959; Schnackenburg R., *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg; Basel; Wien, 1961.

²Käsemann E., "Unity and Diversity in New Testament Ecclesiology", in *Novum Testamentum*. Vol. 6, 1963. P. 290-297. То же в немецком оригинале: Käsemann E., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, 1964. S. 262-267.

³См.: Bultmann R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941; Cullmann O., *Urchristentum und Gottesdienst*, Basel, 1944; Barrett C. K., *The Gospel according to St. John*, London, 1955.

⁴См.: Brown R. E., "The Johannine Sacramentary Reconsidered", in *Theological Studies*. Vol. 23, 1962. P. 183-206.

⁵Ср.: Recueil Lucien Cerfaux, *Etudes d'exegese et d'histoire religieuse*, t. III, Louvain, 1985, pp. 185-200; Dupont J., *Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*, Louvain, 1956.

⁶См.: Lietzmann H., *Mass and Lord's Supper*. Trans. By D. H. G. Reeve, Leiden, 1953. Немецкий оригинал: *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926.

Фердинанд Хан

ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВНОЕ ОБЩЕНИЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НОВОГО ЗАВЕТА

1. Условия и возможности «ЦЕРКОВНОГО ОБЩЕНИЯ»

Вопрос об условиях и возможности «церковного общения» является давней христианской проблемой. Однако в нашем столетии он снова стал актуален. Проявление основ и критериев для церковного общения в современной ситуации стало необходимым ввиду экуменического движения, которое охватывало вначале некаатолические церкви, а затем привело к интенсивным попыткам достичь взаимопонимания между Римско-католической и прочими конфессиональными церквями.

1.1. Как показывают разногласия между иудео- и языкохристианами в раннем христианстве, *единство церкви* с самого начала находилось под угрозой. Но церковное общение совсем не обязательно должно было разрушаться даже в случае крайне серьезных конфликтов. В церковной истории и впоследствии возникало немало конфликтов, связанных с тем, что не все принимали те или иные пути развития, и многие отказывались поэтому признавать веру других¹. Позже снова предпринимались попытки унии с целью преодоления существующих разделений. Но и там, где анафема снималась, схизма все еще продолжала существовать. К тому же, как нам известно из евангелической или католической истории, унии могли быть учреждаемы в разной форме и с разной степенью

последовательности². Все это показывает как то, что «церковное общение» может стать проблемой внутри существующего церковного единства, так и то, что оно, напротив, является задачей перед лицом единства отсутствующего. «Церковное общение» — это, в сущности, проявление единства тела церкви; при этом речь идет прежде всего о верном осуществлении исповедуемого в символе веры церковного единства³.

1.2. Однако с самого начала необходимо осознать следующую проблему: значение понятия «церковное общение» в течение столетий серьезно изменилось. Когда мы сегодня говорим о «церковном общении» или, следуя английскому словоупотреблению, о *fellowship of churches*, то мы совершенно не обязательно имеем в виду то же, что подразумевалось под этим выражением ранее⁴. Это совсем не означает, что наше современное понимание является неверным, однако нужно понимать то смещение, которое произошло в словоупотреблении, и потому стараться воспринять те его аспекты и измерения, которые оказались утеряны или могут быть утеряны для нас сегодня. Особенно нужно прояснить, насколько наше сегодняшнее представление и связанная с ним задача соответствуют библейской основе. Конечно, мы не можем напрямую выводить наши сегодняшние задачи из ситуации ранней церкви; однако в современном определении того, чем является и чем должно быть «церковное общение», необходимо ясно распознавать и учитывать решающие критерии новозаветной традиции⁵.

2. НОВОЗАВЕТНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

В вопросе о новозаветной терминологии, касающейся «общения» и «церковного общения», необходимо учитывать результаты экзегетических изысканий. Существует ли специальная терминология в этой области, и насколько интересующее нас содержание может быть прояснено каким-либо определенным словоупотреблением?

2.1. Такая постановка вопроса предполагает, что характерное использование терминов хотя и позволяет понять нечто существенное, но никогда не может полностью охватить суть определяемого понятия, поскольку прояснение отдельных терминов не может односторонним образом выдвигаться на первый план. Куда важнее рассматривать языковое выражение как нечто целостное,

которое, в свою очередь, отсылает нас к конкретной стороне жизни, из которой оно произросло. При этом значение языковых выражений не следует уменьшать по отношению к социальным данностям, поскольку социальная реальность открывает свою жизненную силу и функционирует именно благодаря языку. Язык зависит от взаимоотношений с жизненными реалиями и может быть, в свою очередь, верно понят только изнутри таких отношений. При этом необходимо учитывать и расхождения, возникающие от того, что языковые выражения обозначают тот или иной конкретный феномен лишь предварительно и неполно. Но и наоборот: тот или иной конкретный феномен может скрыться за своим языковым обозначением. Особенно остро возникает эта проблема при переводе, так как языковые возможности в его процессе изменяются и указывают теперь на иные аспекты реальности; но прежде всего под влиянием иных социокультурных предпосылок значительным образом трансформируется сама обозначаемая ими реальность. Тем не менее остается задача определить, испытать и углубить современные языковые возможности в контексте истории языка, отражающей в то же время историю языковых выражений.

2.2. Легко показать, что немецкое слово *Gemeinschaft* (*общение, сообщество*) не вполне соответствует тому, что в Новом Завете подразумевается под соответствующим термином и представлением. Понятие *Gemeinschaft* исходит из представления о принадлежности друг другу, связанности друг с другом, причем в каждом конкретном случае можно задаваться вопросом о предпосылках и условиях такой связи. Поэтому существуют различные уровни общения, в которые может быть вовлечена отдельная личность. Речь может идти о постоянных сообществах, таких, как брак или принадлежность к определенному народу; помимо этого существуют и временные сообщества, такие, как например, рабочий коллектив. В любом случае, главным аспектом являются человеческие отношения, будь они уже данными или созданными по свободному решению их участников. Соответственно и понятие «церковного общения» можно выводить из таких предпосылок, как сообщество людей, объединенных общей верой и общими жизненными принципами.

2.3. В терминологии Нового Завета все обстоит ровно наоборот. Здесь главным аспектом является не человеческое общение, принадлежность друг другу, а представление об «участии в...». После

основополагающих исследований Х. Зееземана этот факт является общепринятым в экзегезе⁶. Соответственно κοινωνία в значении «участие, причастность, часть», как правило, употребляется с генитивом, обозначающим неодушевленное понятие, и лишь в исключительных случаях с генитивом лица. Общение личностей и групп между собой чаще всего передается при помощи μετὰ τίνος (с кем-то) (ср. 1 Ин 1:3-6). Точно так же κοινωνεῖν τινὸς имеет значение «иметь часть в ...», реже: «принять участие в...» или «дать участие в...» (κοινωνεῖν τινί, однако, означает «иметь общение с...»). Здесь обнаруживаются параллели с μετέχειν (иметь часть, участвовать) и тесная связь с μεταδίδοναι (давать часть, делиться) и μεταλαμβάνειν (получать часть, участвовать)⁷. Разумеется, в случае κοινωνία и κοινωνεῖν речь может идти о совместном участии, вследствие чего приобретает значение и второстепенная мысль об общении друг с другом. Следовательно κοινωνός / μέτοχος будет означать «участник», а в случае совместного участия «соучастник» («товарищ»).

2.4. Чтобы обобщить *различие*: немецкое слово *Gemeinschaft* во многом соответствует латинскому понятию *societas*, в то время как греческое слово κοινωνία имеет то же значение, что *participatio*, отчасти и *communio*⁸. Нетрудно показать, что понятия *societas* (в том числе и *societas perfecta*) недостаточно для того, чтобы описать церковное общение. В то же время, вопреки мнению Зееземана, следует констатировать, что представление об «общении», причем общении, основанном на *participatio*, играет в Новом Завете куда большую роль, чем тот предполагает. При рассмотрении понятия κοινωνία следует учитывать как создающую возможность общения функцию *participatio*, так и представление о «сообществе», уже основанном через *participatio* и *communio*. Новозаветное понятие κοινωνία включает в себя оба компонента: как участие в некой создающей общение реальности, так и взаимную коммуникацию. Раннее христианство подхватило и оценило возможности греческого словоупотребления, отсутствующие в еврейском эквиваленте חבר (חֲבֵר, חֲבִירָה), который обозначает лишь «товарищество», «союз».

2.5. Не стоит здесь углубляться в проблему использования слова κοινωνία. Я хочу лишь подчеркнуть три момента, касающиеся вопроса взаимного общения:

2.5.1. Κοινωνία в Новом Завете означает сообщество христиан, но не только в смысле их общей соотнесенности с вознесенным

Господом, а и в смысле их связанности друг с другом и их единства, которые затрагивают вся жизнь верующих. Весьма характерно в этом смысле словоупотребление из Деян 2:42: «И они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении (κοινωνία) и преломлении хлеба и в молитвах»⁹. Если исходить из контекста Деян 2-5, то нужно указать на два обстоятельства из совместной жизни первохристианской общины: она была ὁμοθυμαδόν (единодушной) (1:14; 2:46; 4:24; 5:12; ср. 4:32а: καρδιά καὶ ψυχή μία (одно сердце и одна душа)) и у них «все было общее» (2:32б: ἥν αὐτοῖς πάντα κοινά). Дело не в том, что общность имущества являлась конститутивной для реализации такого общения, но она показывает, что совместное участие и в отношении земной общности может быть понято совершенно конкретно. Поэтому не удивительно, что понятие κοινωνία появляется и в контексте сбора пожертвований для иерусалимской общины, проводимого Павлом¹⁰.

2.5.2. Κοινωνία означает сообщество верующих в смысле их принадлежности друг другу и их единства только с учетом той предпосылки, что все члены общины имеют участие в вознесенном Господе, которое им основополагающим образом даровано еще в крещении. Таким образом, они оказываются вовлечены в сообщество, обосновывающее их единство и общение между собой (ср. 1 Кор 1:9; 1 Ин 1:3: здесь речь идет о κοινωνία «с Отцом и Сыном»). И то и другое: и κοινωνία с Господом, и κοινωνία друг с другом — находятся во взаимной зависимости. Потому не только принадлежность к Господу обосновывает земное сообщество верующих, но и принадлежность к Господу и общение с Ним могут встать под вопрос, если не осуществленной окажется конкретная κοινωνία κοινωνία с братом (1 Кор 11:17 сл.; 1 Ин 1:6 сл.).

2.5.3. Особое значение для экклезиологии приобретает κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος (общении Святого Духа) (2 Кор 13:13). К вопросу о дарах Духа нужно будет возвратиться при рассмотрении богословия Павла. С этим тесно связана κοινωνία, дарованная и осуществляемая в евхаристии (1 Кор 10:16; ср. κοινωνός в 10, 18:20 и μετέχειν в 10:17-21). Несомненным является то, что здесь однозначно на первом плане стоит значение «даровать» и «иметь участие». Речь идет при этом, что особенно ясно выражается термином κοινωνία, о реальном и персональном присутствии вознесенного Господа, что является крайне важным для общего понимания смысла термина κοινωνία¹¹. В то же время данное место показывает, что

причастие телу и крови Христовых в Вечере Господней подразумевает принадлежность к σῶμα Χριστοῦ (телу Христову), как это выражается в 1 Кор 10:17:

ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἔσμεν /
οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν
(Один хлеб, и мы многие одно тело;
ибо все причащаемся от одного хлеба).

Образ «тела Христова» при обозначении церкви и ее единства становится у Павла доминирующим мотивом.

2.6. Наши размышления о различных значениях немецкого слова *Gemeinschaft* и греческого термина κοινῳνία позволяют увидеть, что в новозаветном употреблении слова κοινῳνία неразрывно соединяются понятия «*церковного общения*» и «*общения со Христом*». Кроме того, требовалось установить, что при этом крайне важное, даже ключевое значение имеют функция и понимание Вечери Господней, поскольку именно здесь ярче всего проявляется, но и подвергается наибольшему риску это неразделимое единство церковного общения и общения со Христом¹².

3. СЛЕДОВАНИЕ ХРИСТУ И СОБРАНИЕ НАРОДА БОЖЬЕГО В ПРЕДПАСХАЛЬНОЕ И РАННЕЕ ПОСЛЕПАСХАЛЬНОЕ ВРЕМЯ

Следует начать рассмотрение этого вопроса с внесения большей ясности относительно предпасхальной деятельности Иисуса и Его представлений о следовании за Ним и собирании народа Божьего. При этом необходимо четко представлять себе существующую в этом отношении методическую проблему¹³.

3.1. Исходным должен стать вопрос: как *требование Иисуса следовать за Ним было воспринято в ранней общине?* Можно констатировать две тенденции: во-первых, парадигматическое формирование рассказов о следовании у синоптиков, что означает, что, поскольку призыв о следовании оставался актуальным, то существовало стремление при всем осознании конкретных ситуаций сгладить различия между временами¹⁴. Во-вторых, стремление связать прямое призвание Иисусом с призванием опосредованным, которое осуществляется через уже пришедшего к вере ученика, пример

чему мы находим в Евангелии от Иоанна. При этом выражается, что, хотя призыв к следованию передается через свидетелей, его следует воспринимать как собственное слово Иисуса¹⁵. Поэтому и неудивительно, что логики о следовании из предпасхального времени тщательно сохранялись и передавались, хотя они в своей радикальности часто и не соответствовали формирующемуся строю общинной жизни¹⁶.

3.2. Исходя из этих наблюдений, следует теперь вернуться к вопросу о том, как в *предпасхальное время* понималось *следование за Иисусом*.

3.2.1. Призыв Иисуса с самого начала понимался как исполненное власти слово. Поэтому не ученик ищет себе учителя, но Иисус призывает к следованию за собой и к тому, чтобы принадлежать Ему. Подобное не имеет аналогий в традиции иудейских книжников, однако встречается в традиции ветхозаветных пророков¹⁷. Вторая характеристика является чем-то совершенно новым: связь с личностью Иисуса подразумевает постоянную принадлежность Ему; ученик даже после надлежащего периода обучения не может сам стать учителем, он постоянно пребывает среди учеников (Мф 23:8-10). Даже если этот принцип впервые отчетливо прозвучал лишь в первохристианской общине, он все же в полной мере соответствует требованию Иисуса¹⁸. Отсюда проясняется и форма, в которой существует сообщество учеников Иисуса. Если учесть, что приравнивание μαθηταί (учеников) к δώδεκα (Двенадцати) или к ἀπόστολοι (апостолам) является вторичным¹⁹, то на основании древнейшей традиции следует констатировать, что когда речь идет об «учениках», то имеется в виду большой, открытый и крайне многослойный круг, чего с самого начала вполне осознанно и придерживалось раннехристианское предание.

3.2.2. Естественно, сразу же возникает вопрос: как же осуществляется такое следование за Иисусом, которое у Него соответствует иудейской традиции включало в себя и совместную жизнь? Не права ли скорее поздняя традиция, которая исходит из того, что в таком полном общении с Иисусом находился лишь круг Двенадцати²⁰? Разумеется, Иисус понимал следование за Ним не в переносном смысле — как выражение веры и принадлежности к сообществу верующих, как это стало необходимым в послепасхальной традиции. Хотя мы знаем об этом очень мало, но сообщество приверженцев Иисуса, постоянно сопровождавшее Его, могло быть

относительно многочисленным и отнюдь не ограничено Двенадцатью. Но решающим для общения с Иисусом, очевидно, было не постоянное пребывание с Ним, а, с одной стороны, личная связь с Ним и служение общим задачам — с другой.

3.2.3. Таким образом проявляется и еще одна характеристика: призыв Иисуса к следованию за Ним был своего рода принятием на служение; и миссионерское поручение, как это еще можно распознать в Лк 10, не было ограничено кругом Двенадцати²¹. Принадлежность же к Иисусу, основанная на личной связи с Ним, означала в то же время участие в Его служении и деле. Независимо от того, находились ли они с Ним в непосредственном и тесном общении или нет, ученики должны были распространять Его весть о приближающемся Царстве Божьем и изгонять демонов Его властью (Лк 10:9-11 и пар.). К их поручению относились слова: «Слушающий вас Меня слушает, и отвергающий вас Меня отвергается; а отвергающий Меня отвергается Пославшего Меня» (Лк 10:16 пар. Мф 10:40; ср. Мк 9:37 и пар.).

3.3. Так формировалось *сообщество учеников*, связанное с Иисусом через Его властное слово призыва и участвующее тем самым в Его миссии, исходящей от Отца.

3.3.1. Этот круг, насколько нам известно, был крайне пестрым. Ведь не какие-либо иные предпосылки были важны для их общения друг с другом (сообщается о том, что в этом кругу был, например, зелот и в то же время мытарь, то есть человек, сотрудничающий с римскими властями²²), а единственно соотнесенность с Личностью, делом и поручением Иисуса. Разумеется, возникала и проблема границ этого круга. В синоптической традиции сохранились две, как кажется, противоречащие одна другой логики, крайне важные в этом контексте. Если в Мк 9:40 сказано: «ибо кто не против вас, тот за вас», то тем самым является принципиальная открытость круга учеников Иисуса. Если в Мф 12:30, напротив, звучит: «Кто не со Мною, тот против Меня», то это означает, что существуют ультимативные критерии принадлежности к этому кругу, решающим из которых является подчинение Его Личности и Его поручению.

3.3.2. Сообщество учеников Иисуса не было «церковным» общением в более позднем смысле. Речь шла о весьма специфической ситуации с конкретными обязательствами для участников, которая была и остается уникальной с исторической точки зрения. И все же

это сообщество учеников Иисуса не случайно было отождествлено с послепасхальной «церковью»²³. При этом дело ни в коем случае не идет только о (несомненно существовавшей) исторической преемственности ранней церкви по отношению к кругу учеников Иисуса. Точно так же следует отложить в сторону, как исторически несостоятельные, все основанные на Мф 16:18 и сл. размышления об «официальном» основании или обетовании основания церкви самим Иисусом²⁴. Здесь нам следует обратить внимание на другой момент: что означает бесспорно восходящее к Иисусу основание *δῶδεκα*, того круга Двенадцати, который продолжал играть значительную роль еще даже в самый ранний период существования церкви?²⁵

3.4. Если круг Двенадцати относится к предпасхальной истории Иисуса, то его нельзя не рассматривать в контексте представления о народе Божьем, вернее, *эсхатологически новом народе Божьем*. С учеников Иисуса начинается собирание эсхатологической общины спасенных, и отдельно избранные *δῶδεκα* представляют собой заново созданный народ Божий²⁶.

3.4.1. Совершенно не удивительно то, что в вести Иисуса о наступающем Царстве Божьем наряду с призыванием отдельных людей основополагающее значение имеет и такое представление о собирании эсхатологического народа Божьего. Ведь реализация Царства Божьего и установление Божьего народа неразделимы. Люди, призванные быть учениками, становятся членами эсхатологической общины спасенных, основанной по милости Божьей. Подобно тому, как Царство Божье наступает уже внутри существующего мира, точно так же уже сейчас начинается сбор и объединение тех, кто относится к новому народу Божьему. Община, созданная таким образом, имеет свое основание в доверии Божьему действию, начинающемуся незримо по связи с личностью Иисуса, как властного Посланника Царства Божьего, и в ориентации на грядущую полноту и реальность спасения²⁷.

3.4.2. И разумеется, не случайно то, что послепасхальное сообщество учеников также воспринимало себя как народ Божий, что видно прежде всего в использовании выражения: *ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* (община Божья) (Гал 1:13; 1 Кор 15:9; Деян 20:28)²⁸. Однако здесь на место связи с исторической личностью Иисуса и Его делом заступает вера в Воскресшего. Сообщество учеников друг с другом держится теперь не на соотнесенности с земным Учителем

и Посланником, а на соотносительности с небесным Господом, обещавшим и осуществляющим свою близость и свое присутствие. Потому на первый план выступают теперь иные формы принадлежности друг к другу: перенятые у Иоанна Крестителя и христианизированное крещение («крещение во имя Иисуса») стало основным знаком готовности к следованию за Христом и включенности в эсхатологический народ Божий²⁹. Вечеря Господня становится, таким образом, определяющим все прочее центром первохристианского богослужения, поскольку в ней, как нигде больше, можно испытать принадлежность вознесенному Господу и осуществить общение друг с другом³⁰.

3.4.3. В этом смысле совершилось не просто перенятие, но трансформация представлений об эсхатологическом народе Божьем. К ним нечто добавилось. Замена понятия לְהָרָה/לְהָרָה (община) на уже известный Септуагинте и перенятый в язык первохристианской общины его греческий эквивалент ἐκκλησία хотя и не означала отказа от основы идеи Божьего народа³¹, но к ней добавился новый компонент. Согласно эллинистической языковой традиции ἐκκλησί обозначала главным образом порядок и установление отдельной местной общины³². Первохристианская община, как мы можем заключить из посланий Павла, ясным образом совместила оба элемента: речь идет об *одном* народе Божьем, но он проявляется в каждой конкретной местной общине³³. Тем самым по сравнению с представлениями Иисуса о народе Божьем здесь открываются новые измерения, связанные не в последнюю очередь с более явной христологической ориентацией³⁴.

3.4.4. Однако решающий шаг к отделению экклезиологии от изначальной идеи народа Божьего и Царства Божьего совершился лишь тогда, когда были противопоставлены земная ἐκκλησία (община, церковь) и понятое исключительно в смысле будущего (как это было в иудейской традиции) $\text{βασιλεία τῶν οὐρανῶν}$ (Царство Небесное), как это впервые происходит в Мф 16:18 сл. — тексте, восходящем к традиции Иисуса, но в современном виде сформированном лишь в послепасхальное время. Ведь в этом тексте не только обещается построение ἐκκλησία μου (т. е. Χριστοῦ), но и вместе с передачей власти ключей дается обетование, что все связанное или разрешенное на земле (т. е. в ἐκκλησία) будет разрешено или связано и на небе (т. е. в $\text{βασιλεία τῶν οὐρανῶν}$)³⁵. Конечно, мотив народа Божьего здесь не исчезает, но он теряет свою непосредственную

связь с Царством Божиим, а земная ἐκκλησία понимается как настоящая форма общины спасенных, в отличие от небесного и грядущего Царства Божьего. Не случайно теперь всплывают «церковно-правовые» вопросы, сначала вопросы о данных ἐκκλησία духовных полномочиях (в смысле «священного права»)³⁶, затем, однако, и проблемы, касающиеся порядка и ответственности в отношении различных ἐκκλησία в контексте всеобщей ἐκκλησία.

3.5. *Церковное общение* в смысле взаимной принадлежности и единства различных отдельных общин и сообществ достаточно быстро превратилось в проблему для ранней церкви. Разногласия проявились в по-разному решаемом вопросе о действительности Торы. Этот спор имел две фазы: сначала разногласия в отношении к обрезанию и обязанности соблюдать закон Моисея, затем в контексте общих трапез (Гал 2:1-10; 11-14; ср. Деян 15:1-35)³⁷.

3.5.1. Павел был тем, кто, являясь наряду с Варнавой представителем антиохийской миссионерской общины на Апостольском соборе, настоял на непосредственном доступе язычников к спасению одновременно с признанием частичного значения Торы для бывших иудеев. В Иерусалим Павел прибыл κατὰ ἀποκάλυψιν (по откровению), а именно в сознании того, что его труд был бы напрасным, если бы не удалось сохранить общение и сопричастность в единой церкви (Гал 2:1 сл.). Потому решающим для него явилось то, что Иаков, Кифа и Иоанн, три «столпа», подали ему в знак κοινωνία свою руку (Гал 2:9).

3.5.2. Но если бывшие язычники не были обязаны соблюдать Тору с ее ритуальными предписаниями, то неизбежно, как это показано в Гал 2:11-14, должны были разгореться споры, касающиеся застольного общения. В Антиохии сопричастность иудео- и языкохристиан друг другу и в Вечере Господней поначалу воспринималась как вопрос первостепенной важности. Даже Петр некоторое время придерживался такой практики, но после прибытия туда людей, находившихся в тесном контакте с братом Господним Иаковом, произошло разделение в совершении трапез и началось жесткое противостояние Павла, с одной стороны, и Петра и Варнавы — с другой. Итогом этого стало написание так называемого «Апостольского декрета», в котором излагаются минимальные требования иудеохристиан для осуществления ими общения с языкохристианами при совершении Вечери Господней, тот Апостольский декрет, о котором Павел в Гал 2:1-10 еще ничего не знает, поскольку,

согласно Деян 21:25, ему было сообщено об этом декрете лишь незадолго до его последнего ареста во время его последнего посещения Иерусалима, однако этот декрет в Деян 15:20 связывается уже с Апостольским собором.

3.5.3. Если Павел по окончании этого спора и покинул общину в Антиохии с тем, чтобы начать собственную миссионерскую деятельность в Малой Азии, Македонии и Ахайе (Деян 15:36 сл.), то не столько потому, что он намеревался прервать общение с иудеохристианами, сколько потому, что он собирался твердо придерживаться решений Апостольского собора и при этом считал себя правым. То, что он не прекратил просто отношений с Антиохией и Иерусалимом, нам известно из Деян 18:22, из его посещения Иерусалима и Антиохии после его первого пребывания в Коринфе и из Деян 21:15 сл.: его последнее путешествие в Иерусалим с целью передачи пожертвований языкохристианских общин, о чем мы знаем довольно много из посланий самого Павла³⁸. Решающей для Павла в вопросе церковного общения всегда была общая связь с Евангелием (Гал 1:6-9).

3.6. *Обобщая*, в самом раннем христианстве можно обнаружить стремление сохранять единство церкви на основании решающей привязки к спасительной вести и сохранить его вопреки всем внутренним и внешним различиям в отдельных общинах и областях. Это стремление основано на перенятом еще из допасхального времени представлении об участии верующих в личности и деле Иисуса, представлении, базирующемся на призыве к следованию за Христом и на конститутивном значении идеи эсхатологического народа Божьего для общения учеников друг с другом. Согласно новозаветному свидетельству вопрос о церковном общении невозможно отделить от этих предпосылок.

4. ЦЕРКОВЬ И ЦЕРКОВНОЕ ОБЩЕНИЕ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА

Кажется естественным от Апостольского собора и антиохийского спора перейти прямо к апостолу Павлу и разобрать его основополагающие размышления о церкви и церковном общении. Но сначала мы обратимся к Евангелию от Иоанна; ведь, хотя оно и значительно моложе, чем послания Павла, в отношении нашей темы мы наталкиваемся в нем на традицию, которая относительно близка синоптической традиции об Иисусе³⁹.

4.1. Определенную роль здесь играют два встречающихся еще у синоптиков мотива: следование за Христом и ориентация на служение. Четвертый евангелист, однако, в обоих случаях *сознательно развивает данную тематику*.

4.1.1. В вопросе следования за Христом мы уже видели, что в традиции, подхваченной Иоанном, прямое призвание сопряжено с опосредованным, поскольку именно так выражается сущность послепасхального призвания, однако таким образом, что призванный к следованию за Христом через какого-либо человеческого свидетеля вскоре встречает и самого Господа (Ин 1:35-51). Иоанн развил эту линию; с одной стороны, он соединил мысль о следовании за Христом с тематикой веры и, с другой стороны, сделал представление о следовании за Христом важным для экклезиологии, как это показывает в первую очередь учение о Пастыре (Ин 10:1-18, 26-30).

4.1.2. Мотив ориентации на служение обретает в четвертом Евангелии главным образом христологическую направленность, причем на первом плане стоит отношение Сына к Отцу, однако в это отношение вовлекается ориентация Духа и учеников на служение⁴⁰. При этом евангелисту недостаточно говорить лишь о данном поручении и наделении соответствующими полномочиями; ориентацию на служение и легитимацию он хочет понимать в качестве выражения полного единства Отца и Сына, единства, в которое вовлечены и верующие⁴¹. Поэтому экклезиологические высказывания Евангелия от Иоанна выливаются в речь о виноградной лозе и винограде (Ин 15:1-8; 9-17).

4.1.3. Интересно, что оба имеющих решающий смысл для экклезиологии фрагмента из Ин 10 и 15 являются образными речами. Во всем Евангелии от Иоанна мы нигде не найдем слова ἐκκλησία, а равно и прямых, основывающихся на других традиционных понятиях или представлениях богословских размышлений о сущности церкви и церковного общения. Однако из этого Евангелия мы можем извлечь нечто существенное для нашей темы.

4.2. Посмотрим сначала несколько внимательнее на мотив следования за Христом: здесь можно констатировать, что помимо рассказов о призвании в Ин 1:35-51 во множестве логий говорится об ἀκολουθεῖν μοι (следовать Мне), а также об ἔρχεσθαι πρὸς με (идти ко Мне)⁴². Важной является при этом тесная связь между *следованием и верой*.

4.2.1. Поскольку в Евангелии от Иоанна речь идет не только о содержании следования, логики об ученичестве имеют существенно иной характер, чем синоптические речения о следовании за Христом с их жесткими требованиями (оставить отца и мать, оставить мертвым погребать своих мертвецов, не иметь пристанища, не оглядываться назад и т. д.). Образные выражения, согласно которым те, кто следуют за Иисусом, не будут голодать и жаждать (Ин 6:35; 7:37), указывают на спасение, обретаемое в общении со Христом.

В речи о хлебе звучат следующие слова: «Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон» (6:37) и «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет (ἐλκύσῃ) его Отец, пославший Меня... Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне» (6:44а-45б). Этими словами человеческое решение следовать за Христом помещается в контекст действия Божьего, однако без того, чтобы человеческое поведение рассматривалось как целиком и полностью зависимое от воли Божьей (равно как и в иоанновских речениях о предопределении); оно скорее вовлечено в превосходящее его действие Божье⁴³.

4.2.2. Решающим является при этом соединение мысли о следовании за Христом с понятием πιστεῖν (верить, доверять). Известно, что в синоптической традиции о «вере» говорится главным образом в соединении с чудом и молитвой; выражения вроде πιστεῖν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (верить в Евангелие) или πιστεῖν εἰς ἐμέ (верить в Меня) возникают лишь на периферии⁴⁴. В Евангелии от Иоанна, где употребляется исключительно слово πιστεῖν а не πίστις, оно используется, как правило, в смысле веры в Иисуса. «Вера в Иисуса» в четвертом Евангелии отождествляется со следованием за Ним; идея следования и христологически понятая «вера в» изъясняют друг друга. В нарративной форме это показано в истории о самарянах, которые на основании свидетельства женщины, убежденной в посланничестве Иисуса, в свою очередь, «уверовали в Него», «пришли к Нему», а также исповедали: «ибо сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос» (4:30; 39-42). Из речей Иисуса наиболее четко это обстоятельство проявляется в Ин 6:35. Для евангелиста Иоанна следование есть не что иное, как осуществление послепасхальной веры в Иисуса. Речь уже идет не о перенятой из допасхальной истории и парадигматическим образом раскрытой структуре конкретного круга учеников, но

о последовательном перенятии традиции следования за Христом в послепасхальную ситуацию общины верующих. Соответственно, слово *μαθηταί* относится к послепасхальному сообществу верующих, хотя и сохраняется знание об учениках Иисусах, избранных некогда Им самим⁴⁵.

4.2.3. Уже это само по себе является «существенным экклезиологическим процессом»⁴⁶, но известно, что снова и снова ставился вопрос о том, содержится ли в Евангелии от Иоанна настоящая экклезиология, не говорится ли в нем лишь об отдельных верующих⁴⁷. Настаивать исключительно на этом можно лишь в том случае, если забыть о центральных моментах четвертого Евангелия.

4.2.4. Как уже указывалось, тема следования за Христом в высшей степени поучительно раскрывается с экклезиологической точки зрения в великой речи о Пастыре и пастве в Ин 10. Особенно нас интересуют следующие места: ст. 1–18 (если опустить ст. 7–10 о «двери овцам») и ст. 26–30. Центральная логия, из которой следует исходить в наших размышлениях, находится в ст. 14 и сл.: «Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих и Мои знают Меня. Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец». Взаимное «знать» (*γινώσκειν*) Сына и Отца имеет своей параллелью взаимное «знать» Пастыря и (Его) овец. В ст. 4 и сл. это описывается при помощи «слышания» «голоса пастыря» и следования овец за ним, овец, которые не следуют за кем-то другим, чей голос им незнаком. Снова этот мотив подхватывается в ст. 27: «Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною».

Общение конституируется Пастырем, который ведет овец и своим призывом создает из них цельное «стадо», тем более что этот Пастырь есть тот, кто полагает жизнь свою за овец. В Ин 10:16 упоминаются и «другие овцы», которых Пастырь должен водить, при этом сказано, что должно стать «одно стадо» и «один Пастырь».

Разумеется, не является случайным, что в конце речи о Пастыре впервые в Евангелии от Иоанна утверждается, что Он и Отец «одно» (10:30: *ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν*), а также то, что вскоре эта тема начинает развиваться в отношении общины и ее единства.

4.3. Прежде чем далее проследивать эту линию единства (*ἐν εἶναι*), необходимо привлечь к рассмотрению мотив посланничества, причем в характерном для Евангелия от Иоанна сочетании *посланничества Иисуса и направления на служения Его учеников*.

4.3.1. Представление о посланничестве играет в христологии четвертого Евангелия решающую роль. Выражение «Отец, пославший Меня» красной линией проходит через все речи Иисуса.

4.3.2. Исходя из представления о посланничестве Иисуса в четвертом Евангелии, становится возможным говорить и об участии Его учеников в Его Миссии, как нам это уже знакомо из синоптической традиции. Содержательно таким образом сохраняется исконная традиция, касающаяся Иисуса, но она при этом приносит новые христологические и экклезиологические плоды. Уже в разговоре с учениками в Ин 4:31-38 значится в конце: «Я послал вас жать». За рассказом об омовении ног следуют слова в Ин 13:16-20 о том, что слуга не больше господина своего, а апостол не больше того, кто послал его, а затем логия: «Принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня» (ср. Мф 10:40). И когда в первосвященнической молитве Иисуса в Ин 17:18 говорится: «Как Ты послал Меня в мир, так и Я послал их в мир», это звучит непосредственным предвосхищением пасхального поручения в 20:21: «Как послал меня Отец, так и Я посылаю вас».

4.4. Аналогией полного соответствия послания Иисуса Отцом и послания учеников Иисусом становится в четвертом Евангелии в мотив единства (*ἐν εἰναι*).

4.4.1. Уже в конце речи о пастыре говорится: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμεν* (Я и Отец — одно) (10:30). При этом речь идет, как это показывает непосредственно предшествующее этим словам взаимное *γινώσκειν* (знать), не о модальной идентичности Отца и Сына, а о единстве воли, речи и дела, имеющем свое основание в участии; на это указывают многие слова Иисуса у Иоанна⁴⁸. И если в первосвященнической молитве звучит просьба, чтобы Отец «сохранил» в вере остающихся в мире учеников, то тут же добавляется: *ἵνα ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς* (чтобы они были едино, как и Мы) (17:11). Здесь также речь идет о единстве, основанном на участии, а именно о единстве друг с другом, основанном на участии в поручении Иисуса. Но в Ин 17:20 и сл. сказано больше: все, кто придет к вере через слово и свидетельство учеников, должны стать «одно» (*ἵνα πάντες ἐν ὡσιν* «да будут все едино»), как соединены друг с другом и Отец с Сыном («как Ты, Отче, во Мне, так и Я в Тебе»). «Да будут все едино» поясняется через высказывание: «И они да будут в нас едино». Это означает как раз то, что единство общины основано на существующей взаимной принадлежности Отца и Сына, откуда и произраста-

ет постоянное общение верующих с Отцом и Сыном. Гораздо сильнее, чем где-либо еще в Новом Завете, в Евангелии от Иоанна подчеркивается, что всякое земное единство между верующими возникает в «пребывании» Иисуса в Отце и зависит от этого пребывания⁴⁹. Поэтому единство учеников является конкретным знаком единства верующих с Отцом и Сыном.

4.4.2. Таким образом, мы подошли к Ин 15:1-17, особенно важно в экклесиологии тексту: речи о лозе и ее ветвях. Как и в главе 10, тут использована притча (пароқіа), хотя это слово здесь и не встречается⁵⁰. Сама пароқіа изложена в ст. 1-8, в ст. 9-17 дано ее толкование. В самой пароқіа образ и реальность (слово!) проникают друг в друга. Образная речь, как и ее истолкование, состоит из двух частей⁵¹. Истолкование конкретизирует образ, говоря о любви Христа, который отдает свою жизнь за своих, а также о соответствующей этому акту взаимной любви учеников, как о наилучшем выражении общности веры. Однако сама пароқіа является куда более ярким понятием, поскольку она подразумевает и иные отношения. О ее двучастности сигнализирует двойное *ἐγὼ εἰμι* (Я есмь) в ст. 1 и 5. Обе части являются взаимопроникающими и отличаются друг от друга тем, что в первой речь идет об отношении Отца к лозе и к ее ветвям, в то время как во второй — об отношениях Христа, как лозы, и верующих, как ее ветвей. Как бы ни обстояло дело со спорным происхождением мотива лозы и ее ветвей⁵², мотив Бога, как виноградаря, является, во всяком случае, исконно ветхозаветным. Все заключено в рамки мысли о том, что Бог заботится о лозе и отдельных ее ветвях, чтобы они приносили плоды. Этим подчеркивается, что лоза и ее ветви тесно связаны друг с другом. Ведь ветвь сама по себе не может принести плода (ст. 4 б.в). Эта мысль выделяется через *μεῖνате ἐν ἐμοί, καὶ ὁ ἐν ὑμῖν* (Пребудьте во Мне, и Я в вас) (ст. 4а), а затем подробнее развивается во второй части, ст. 5-8. Здесь речь идет о «бытии во» Христе, о «пребывании во» Христе, без Него ветви не могут ничего (ст. 5б, ср. ст. 6 сл.). А дальше здесь развивается уже рассмотренный мотив единства. Речь идет не столько о поручении и об отождествлении с посланничеством, то есть функцией Иисуса, сколько о пребывающей сопричастности. В этой постоянной сопричастности с Ним и заложено основание общения верующих друг с другом. Ибо отдельные ветви не могут сами по себе приносить плода (ст. 4б), но через свою принадлежность Христу они образуют единую лозу. В следующем

за этим толковании «пребывание во Мне» понимается как «пребывание в любви Моей» (ст. 7 сл.); и, соответственно, от тех, кого Он избрал, ожидается взаимная любовь, вплоть до пожертвования собственной жизнью «за друзей своих» (ст. 11–17).

4.5. *Обобщая*, следует констатировать, что мысль о следовании за Христом у Иоанна не координируется с традицией народа Божьего и выведенным из нее представлением о ἐκκλησία. Вместо этого следование за Иисусом понимается, как «вера в Иисуса», а также как постоянное «пребывание с Ним» и «в Нем». Это же, в свою очередь, означает, что пребывающее единство со Христом ведет к пребывающему единству верующих. При этом нужно принимать во внимание, что это единство верующих понимается последовательно христологически.

5. ОБЩЕНИЕ ВЕРУЮЩИХ У ПАВЛА

От Ин 15 к Павлу перейти легко. В его экклезиологии на переднем плане находится представление о «теле Христовом», о котором небезосновательно утверждается, что оно образует своего рода контраст с иоанновской речью о лозе и ветвях⁵³.

5.1. О «теле Христовом» (σῶμα Χριστοῦ) Павел говорит в трех смыслах: во-первых, в контексте смерти Иисуса, то есть в отношении мертвого тела Христова (Рим 7:4); во-вторых, в контексте Вечери Господней, где речь идет о даре «тела» верующим (1 Кор 10: 16 сл.; 11:24); и, наконец, в отношении сообщества верующих (1 Кор 12:12-27; Рим 12:48). Эти три аспекта тесно связаны друг с другом. Ибо преданное смерти на кресте тело Иисуса является тем, на чем основывается спасение; а как Вознесенный, Иисус дарует в вечере участие в продолжающейся действительности своей смерти; кроме того, через сообщество верующих тело Христово становится конкретной реальностью, в которой действует Вознесенный и в которую вовлечены верующие.

5.1.1. Прежде чем мы продолжим наши размышления и рассмотрим с их помощью вопрос церковного общения, необходимо сделать некоторые отступления. Прежде всего необходимо прояснить, как соотносятся друг с другом «тело Христово» и «церковь». Наряду с представлением о σῶμα Χριστοῦ (тело Христово) у Павла часто встречается и выражение ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ (церковь Божья) или ἐκκλησία (τοῦ) Χριστοῦ (церковь Христова). Можно констатировать, что высказывания, касающиеся ἐκκλησία (в единственном или

множественном числе), употребляются Павлом обычно как нечто само собой разумеющееся, а также, что этот мотив у него особенно не обсуждается⁵⁴. И напротив, очевидно, что высказывания о теле Христовом служат для того, чтобы больше сказать о сущности церкви. Однако это наблюдение лишь предварительное. Решающим для Павла является то, что словом ἐκκλησία обозначается историческая реальность, образ и задача общины верующих в ее качестве эсхатологического народа Божьего, причем обозначается в отношении как всей церкви, так и отдельных общин. В отличие от этого, при помощи выражения οἶμα Χριστοῦ Павел описывает сущность и реальность общины верующих в других, куда более глубоких, измерениях.

5.1.2. Это станет еще яснее, если мы во втором отступлении кратко коснемся трудного вопроса относительно религиозно-исторических предпосылок представления об теле Христовом. Очевидно, что представление о οἶμα Χριστοῦ находится в контексте традиции о прачеловеке, как она, например, встречается в типологии Адам-Христос (Рим 5:12-21)⁵⁵. Согласно ей, прачеловек и его эсхатологическое соответствие являются не отдельными личностями, а корпоративными фигурами, которые охватывают собой все старое или новое человечество (εἰς ἄνθρωπος — «один человек»). Однако до сего дня остается неясным, откуда происходит представление именно о «теле». Попытки вывести его из космическим образом интерпретированной иудейской концепции праотцев⁵⁶ или из гностических либо стоических представлений о мировом теле⁵⁷ оказались неудачны. Тем не менее мы можем выделить те компоненты, которые для Павла, в антропологии которого οἶμα также играет важную роль, стоят на первом месте: все то, что может быть обозначено как οἶμα, находится в сущностной взаимосвязи и является чем-то единым; оно проявляется на земле конкретным образом; оно обладает личностным характером; а потому появляется возможность встречи, коммуникации и участия⁵⁸.

5.2. Таким образом мы достигли исходного пункта для рассмотрения нашего вопроса: οἶμα Χριστοῦ, о которой можно в некотором смысле говорить при помощи образа организма, в своем основном значении не исполняет образную или сравнительную функцию. Речь идет об *описании наличествующей и всеохватной реальности*, в которую верующие принимаются как ее члены.

5.2.1. Особенно ясно это проистекает из таких фрагментов, как Гал 3:28; 1 Кор 12:12-27 и Рим 14:4 сл. Весьма важным в этой связи является и 1 Кор 12:13, поскольку здесь в связи с событием крещения говорится об *incorporatio* в тело Христово: «ибо все мы одним Духом крестились в одно тело». Это место можно сравнить с 2 Кор 5:17, где через вводное слово указывается на совершившееся в крещении включение в тело Христово: «итак, кто во Христе, новая тварь; древнее прошло, теперь все новое». Для Павла реальность тела Христового — это реальность уже осуществляющегося нового творения. Хотя соби́рание нового народа Божьего и соотносится с осуществляющимся в настоящем спасением, но ἐκκλησία понимается прежде всего в свете внутриисторического сообщества верующих. В противоположность этому, σῶμα Χριστοῦ (тело Христово) является реальностью, исходящей от вознесенного Господа, которая входит в историю и захватывает людей в их земной жизни.

5.2.2. Следует обратить внимание и на то, что подлинным Павловым посланиям не знакомо различие между «телом» и «главой»⁵⁹. Это означает, что наличествующая и всеохватная реальность σῶμα Χριστοῦ включает в себя как личность Христа, как и спасительную область, открытую через нее⁶⁰. Речь идет, таким образом, о включенности в единство своего собственного тела, проявляющегося в земных условиях. Сколь бы первична и высока ни была позиция вознесенного Христа, решающей является причастность к Нему самому, которой и создается единство, а не принадлежность к некоей области, которая была бы отлична от Него, подобно тому, как «тело» отлично от «главы». Это выражается и в 1 Кор 10:17: ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν ὧμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν (один хлеб, и мы многие одно тело), причем тем самым на первый план в данном контексте снова выходит значение Вечери Господней. Как Вознесенный Он присутствует в земной реальности своей спасительной силой и включает в свое «тело» всех, принимающих Его дары в вере.

5.3. Только после того как достигнута ясность относительно данного базового представления, можно задаться вопросом о том, как собственно осуществляется участие во Христе. При включении в σῶμα Χριστοῦ через крещение в 1 Кор 12:13-14 речь идет об «одном Духе». Действие этого единого духа соответствует единству Христа и Его тела. Но *Святым Духом* определяется не только включение в тело Христово, но и постоянное пребывание в нем. В действии

πνεῦμα κυρίου (Духа Господня) (2 Кор 3:17) как отдельные верующие, так и община в целом ощущают свое участие в теле Христовом. Они получают «духовную пищу» и «духовное питание» (1 Кор 10:3 сл.)⁶¹. Кроме того, общине и ее членам Духом даются необходимые для жизни верующих χαρίσματα «благодати», с помощью которых можно решать задачи, встающие как в собственном сообществе, так и в мире.

5.3.1. Интересно обратить внимание на то, что, когда речь заходит о действии πνεῦμα κυρίου, у Павла наряду с единством тела Христова ярко подчеркивается и разнообразие харизм⁶². Здесь апостол дополнительно использует античный образ организма. Если в исконном представлении о теле Христовом речь идет о вертикальном участии в спасительном действии Христовом и в спасительной власти вознесенного Господа, то здесь речь идет о горизонтальности: о земном общении в жизни верующих. Но Павел придерживается отнюдь не популярного сегодня мнения о равенстве всех. Он исходит из различия даров. Эти дары могут исполнить свое служение только в кооперации друг с другом и тем самым явить единство тела. Таким образом, единство открывается в разнообразии, но и наоборот: подлинное духовное разнообразие основывается на единстве тела Христова. В 1 Кор 12:14-27 Павел применяет этот принцип по отношению к совместной жизни в отдельной общине, однако он действует и по отношению к церковным группам и сообществам.

5.3.2. Однако указание на духовное разнообразие еще, разумеется, не решает проблемы того, когда и при каких предпосылках такое единство в разнообразии действительно может существовать.

В этом контексте Павел называет три критерия, которые здесь могут быть лишь вскользь упомянуты. На первом плане находится исповедание Христа, ἀναλογία τῆς πίστεως (исповедание веры) (1 Кор 12:3; Рим 12:6), или истина единого Евангелия (Гал 1:6-9). На втором месте стоит οἰκοδομίη «домостроительство», то есть все, что служит «возведению и обустройству» οἶκος θεοῦ «дома Божьего», церкви. И наконец, апостол называет ἀγάπη «любовь», которая долго терпит и все переносит (1 Кор 13:4-7), которая, однако, прежде всего понимает то, что мы сейчас знаем лишь отчасти (13:9: ἐκ μερὸς γινώσκομεν) и видим все словно сквозь зеркало, гадательно, не лицом к лицу (13:12). Ибо пока мы живем верой, а не видением (2 Кор 5:7), во многих отношениях еще нет полного знания, что

важно как для темы испытания духов, так и для вопроса о церковном общении.

5.3.3. В контексте представления о теле Христовом следует напомнить еще и о том, что Павел своим часто употребляемым выражением «во Христе» говорит о включенности в тело Христово. Да, в общем нельзя говорить о локальном значении слов *ἐν Χριστῷ*, поскольку во многих случаях мы имеем дело с их инструментальным использованием⁶³. Часто локальное и инструментальное использование переходят друг в друга⁶⁴. Но неоспоримо то, что мы часто сталкиваемся с этим выражением, как *terminus technicus*, в котором *ἐν Χριστῷ* (во Христе) является сокращенной формулой от *ἐν τῷ σῶματι Χριστοῦ* (в теле Христовом)⁶⁵. Если в инструментальном смысле *ἐν Χριστῷ* обозначает наделение спасением, то при локальном употреблении имеется в виду принадлежность к спасению в смысле вовлеченности в область, где господствует и действует вознесенный Христос.

5.4. Как Павел рассматривал и трактовал в спорах тему церковного общения, стало ясно уже при обсуждении Гал 2:1 сл., 11 и сл. Сюда можно было бы привлечь и неоднократное обсуждение поведения «сильных» и «слабых» в общине, так как в нем апостол указывает на свои главные принципы. Сейчас мы обратим внимание лишь на то, что, согласно ему, проблему для церковного общения представлял лишь вопрос о верном понимании Евангелия, как особенно ясно показывает Послание к Галатам⁶⁶. Там, где не было искажения Евангелия, он как из само собой разумеющегося исходил из принадлежности ко Христу и из общения в одном и том же теле даже в случае личных нападок и распрей⁶⁷.

5.5. Обобщая рассмотренные высказывания Павла, можно увидеть, как сильно в представлении о теле Христовом взаимосвязаны христология и экклезиология. Христос, со своей стороны, является телом (σῶμα) и дает верующим участие в себе самом. Своим Духом Он управляет конкретной реальностью своего тела и таким образом являет новое творение. Здесь речь идет как о единстве с Ним, так и о единстве всех принадлежащих Ему. Разнообразие даров Духа как раз способствует тому, чтобы члены и в земной жизни искали и осуществляли единство Его тела. Кроме того, учение об оправдании, являющееся основным у Павла, явно обнаруживает тенденцию использовать основные христологические и сотериологические положения в пользу общения верующих и их задач в мире.

6. ЦЕРКОВНОЕ ОБЩЕНИЕ СОГЛАСНО ВТОРОПАВЛОВЫМ ПОСЛАНИЯМ

То, что мы сказали о теме церковного общения на основании предания синоптических Евангелий, Иоанна и Павла, покрывает далеко не все, что говорится об этой теме в Новом Завете. Остались нерассмотренными прежде всего второпавловы послания.

6.1. Нигде в Новом Завете сущность церкви не рассматривается так основательно, как в *Послании к Ефесесянам*. Здесь, в продолжение космических аспектов Послания к Колоссянам, представление о теле Христовом приобретает куда более глобальное значение, чем в подлинных посланиях Павла⁶⁸. Правда, о «главе» и о принадлежащем ей «теле» говорится по отдельности, что в этих посланиях соответствует более четкому проведению различия между божественной и космической реальностью — различию, которое почти полностью заменило собой временной аспект, напряженное отношение между настоящим и будущим⁶⁹. «Тело» здесь имеет самостоятельную задачу по отношению к «главе»: оно должно пронизывать и наполнять «все во всем» (1:23) и «все соединить под главою Христом» (1:10б: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ). Так осуществляется «устройство полноты времен» (1:10а: εἰς οἰκονομίᾱ τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν). Церковь уже до начала времен была избрана и предопределена (1:3-5), точно так у нее есть и эсхатологическая функция спасения, которая охватит весь космос. Христос отдал себя за ἐκκλησίᾱ, сделал ее своей невестой и женой, чтобы подготовить ее к этому служению (5:22-33). Так как речь идет не только о ее принадлежности Христу, но прежде всего об этой поставленной ей задаче, проведение различия между телом и главой становится понятным. Но характеристикой церкви как раз является ее сущностное единство и единство определяющих ее признаков (4:4-6)⁷⁰. Поэтому она и проявляет свою объединяющую власть, как видно на примере установления мира между иудеями и язычниками (2:14-18). Как церковные служения, так и таинства связаны с этим осуществляющимся единством (4:7-16; 2:4-10; 5:29), и именно она дарует космосу жизнь, спасение и мир. Поэтому церковь по существу своему может быть только одна и может выполнять свою задачу только в конкретно проявляющемся единстве (4:1-3). Еще более непосредственно, чем у Павла, церковь здесь понимается, исходя из ее объединяющей функции. Сущность церкви есть

единство, и поскольку это так, подразумевает окончательное спасение. Соответственно, и земной облик церкви должен определяться единством и примирением и представлять собой сообщество, преодолевающее все то, что разделяет его. Только таким образом космос тоже будет вовлечен и пронизан божественным спасением.

6.2. Уже в Послании к Ефесянам видно развитие в сторону особых церковных должностей⁷¹. Согласно Еф 4:11, кроме «апостолов и пророков», присущих начальному периоду (ср. 2:20), упомянуты лишь «евангелисты, пастыри и учителя», в то время как у Павла было названо еще множество разных функций на основании харизм. Значит, здесь задачи общины ограничиваются немногими носителями харизм. В Пастырских посланиях, хотя они тоже происходят из второпавловой среды, предполагается уже пресвитерияльный устав, а внутри пресвитерий отдельный *ἐπίσκοπος* становится «первым среди равных»⁷². Речь идет о служении, которое зачастую рассматривалось как нехаризматичное⁷³ и которое теперь полагает начало институционализации церковного служения. Поэтому в связи с институционализированным служением речь в особенности идет о вопросе духовных полномочий. Носитель служения получает ординацию, во время которой молится о дарах Духа, необходимых для выполнения его служения, что связано с возложением рук. Так как харизма уже не является само собой разумеющейся предпосылкой, как у Павла, наделение Духом теперь привязано к ординации. Ординация теперь служит тому, чтобы придать носителю служения необходимую для служения духовную силу⁷⁴. Ведь у него задача руководить общиной, наставлять и бороться с лжеучением. Мерило для этого — апостольская традиция, которую следует сохранить как «преданное» (παράθηκη: 1 Тим 6:20; 2 Тим 1:12-14). Церковь, руководимая таким образом, есть *στυλοὶ καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* «столп и утверждение истины» (1 Тим 3:15). С тех пор существует церковное общение и гарантируется единство церкви в обратной связи с апостольской традицией и в готовности держаться ее. То, что это приводит и к разделению, связано с защитой истины единого Евангелия, что в отдельных случаях было не менее необходимо и для Павла (Гал 1:6-9). Под этим в пастырских посланиях имеется в виду не расщепление на разные церковные сообщества, а важный для древней церкви вопрос, кто остается в общении церкви, а кого нужно исключить.

6.3. Внимание привлекает то, насколько сильно второпавловы послания выявляют идею апостольства и *апостольской традиции*, имея в виду историческую уникальность того, к чему привязаны любое последующее служение и любое последующее церковное воззрение и учение. Отстаиванию уникальности этого фундамента соответствует готовность, напротив, создавать для задач современности новые служения, способные в зависимости от прежних форм и в их продолжение выполнять вневременную задачу по отношению к общине и к миру. Уже Павел выделял в апостольстве кроме уникальности исторического положения образцовость и первенство в воззрении Евангелия (ср. особенно 2 Кор 2:14-6, 10). Подобным образом это делают теперь свидетельства послеапостольского времени. Формирующаяся церковная должность — это не продолжение порядка, существовавшего в апостольское время, но верная апостольской основе форма управления, дарующая, сохраняющая и представляющая единство церкви и церковное общение⁷⁵.

6.4. *Церковное общение и единство церкви*, как видно из Нового Завета, всегда взаимно обуславливают друг друга. Единство церкви является предпосылкой для церковного общения точно так же, как церковное общение, в свою очередь, осуществляет и поощряет единство церкви. Возможности и условия для церковного общения — это общее вероисповедание и совпадающее свидетельство о единой вести о спасении, а также общая готовность проявить единство церкви в видимом мире. Если церковь, по существу, одна, то любой разлад и раскол могут быть только недостижением того, что значат церковь и церковное общение. Там, где существующее единство встало под сомнение или где нужно заново обрести потерянное единство, «там, конечно, нельзя оставить без внимания и вопрос об «истине Евангелия». Но везде, где верно борются за истину Евангелия, целью должно быть обновление единства церкви, иначе истина будет достигнута в лучшем случае частично. Правда, наше человеческое познание истины всегда останется несовершенным, но оно должно всегда находиться на пути к лучшему и более объемлющему познанию, и это значит в том числе и то, что мы должны быть готовы учиться у других стремящихся к истине Евангелия и таким образом служить единству. Как мы никогда не сможем в этом мире полностью постигнуть истину, так неосуществимо и полное единство церкви. Но при всем остающемся многообразии

нужно стремиться к единству в том и прийти к тому, чтобы ясно видеть общее и чтобы на этой основе церковное общение росло и обретало зримую форму.

Перевед с немецкого А. Тихомирова и Р. Штубеницки

Примечания

¹ В большинстве случаев к отграничению и четкой формулировке «правильного» вероучения приводили только еретические течения. Это относится уже к древнейшему периоду христианской истории I и II вв. Ср. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, 2 изд. 1964 (с послесловием Г. Штрекера).

² Стремление к «унии» существовало и там, где не употреблялось само это слово, подразумевающее взаимное признание друг друга в качестве церкви, но речь шла о реинтеграции когда-либо отделенных групп. Помимо переговоров об унии между Римско-католической Греко-православной церквами известны также попытки создания унии времен Реформации но, прежде всего, унии XIX и XX вв. При этом в среде протестантизма существовали как «консенсусные унии», которые стремились преодолеть вероучительные различия, так и чисто «административные унии», объединявшие евангелические общины различных вероисповеданий. Но и те церкви, что заключили унию с Римом, нередко сохраняли значительную независимость — при условии признания примата папы и определенных основополагающих принципов латинской церкви.

³ Это предложение, однако, нельзя понимать в том смысле, что «церковное общение» — это конкретная реальность, а в «единство» можно только верить. И существующее, и вновь обретенное единство должно быть конкретным и зримым. Точно также вопрос о церковном общении встает в том случае, когда единство находится под угрозой или оказывается потерянным. С другой стороны, церковное общение не может быть более мягкой формой церковного единства. Стремление к церковному общению служит единству. В качестве *communio inter ecclesias* оно возможно лишь на основе уже признанной *unitas*, даже если при этом сохраняется институциональная самостоятельность церквей.

⁴ Здесь следует прежде всего сослаться на основополагающую работу В. Элэрта: W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954 (ср. G. Kretschmar, "Kirchengemeinschaft in Deutschland", in ZevKR 22 (1977), S. 225–254, особенно 227 сл.). Согласно Элэрту, единство является необходимой предпосылкой церковного общения (S. 44). Это высказывание верно лишь отчасти; оно относится к тем случаям, когда церковное единство находится под угрозой и потому отсутствует и церковное общение, как это, главным образом, и происходило в ранней церкви. Естественно, нуждается в разъяснениях и то, как в каждом отдельном случае нужно понимать это церковное единство.

⁵ Ср. R. Schnackenburg, "Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken", in F. Hahn, K. Kertegle, R. Schnackenburg, *Einheit der Kirche* (QD 84), Freiburg 1979, S. 52–93; также J. Hainz, "KOINONIA", in 'Kirche' als Gemeinschaft bei Paulus (BU 16), Regensburg 1982.

⁶Н. Seesemann, "Der Begriff KOINONIA im Neuen Testament", in *BZNW* 14, Gießen 1933. Доп. лит. см. у Шнакенбурга, прим. выше.

⁷Поэтому не удивительно, что в ранней церкви понятие *κοινωνία* в контексте Вечери Господней интерпретировалось как *μετάληψις*; см. Elert, прим. выше, S. 17 сл.

⁸О латинском понятии *communio* см.: Elert, S. 166 сл.

⁹Ср. Schackenburg, S. 60 сл.

¹⁰Помимо высказываний апостола об этих сборах (особенно Рим 15:26; 2 Кор 8:4; 9, 13) см. также Гал 6:6 и Флп 4:15.

¹¹К вопросу о раннехристианском понимании Вечери Господней см. G. Bornkamm, "Herrenmahl und Kirche bei Paulus", in G. Bornkamm, *Studien zu Antike und Urchristentum* (Ges. Aufs. II), München 1969, S. 138–176, особенно S. 156 сл. и мою публикацию: "Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls", in *EvTh* 35, 1975, S. 553–563, особенно 558 сл.

¹²Ср. 1 Кор 10:3 сл. 5–13, и 11, 17–34.

¹³Я ссылаюсь здесь на мое исследование: "Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus", in *Rückfrage nach Jesus* (QD 63) / K. Kertegle, Freiburg i. Br. 1974, S. 11–77.

¹⁴Это относится к Мк 1:16-20; 2:14, а также к Мк 10:17-22 и параллелям у Матфея и Луки. Упомянутая особенность парадигматических рассказов в Евангелиях прекрасно описывается в: M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933, 1971, S. 34 сл. Однако он не рассматривает рассказы о призвании в данном контексте.

¹⁵Ин 1:35-51. Детальный анализ и более глубокое рассмотрение этого момента см. в моем исследовании: "Die Jüngerberufung Joh 1, 35–51", in *Neues Testament und Kirche* (Festschrift für Rudolf Schackenburg), Freiburg i. Br. 1974, S. 172–190.

¹⁶Ср., например: Лк 14:26 (Мф 10:34); Мф 8:19-22 пар. Лк 9:57-62; Мк 8:34-38 и пар.

¹⁷См. 3 Цар 19:19-21. Рассказы Нового Завета о призвании в жанровом отношении зависят от этого рассказа о пророке.

¹⁸Фрагмент, происходящий из особого материала Мф 23:8-10, предполагает опыт первохристианской общины. Однако это не исключает того, что он соответствует истинному намерению Иисуса.

¹⁹Марк, как и воспринятая им традиция, различает между «учениками», как большим сообществом, и кругом «Двенадцати». Лука придерживается также этого различия, однако круг «Двенадцати» отождествляет с «апостолами» (иначе в 1 Кор 15:5.7, хотя здесь и надо учитывать личное влияние); при том, что представление о «двенадцати апостолах» не восходит к нему (ср. Откр 21:14; Мф 10:2), он последовательно развивал его в обоих своих трудах. Матфей куда менее заинтересован в передаче ему через традицию идентификации «апостолов» с «Двенадцатью». «Двенадцать» он, скорее, отождествляет с «учениками». Для него «двенадцать учеников» представляют всю общину.

²⁰Так уже в Мк 3:14.

²¹Ограничение миссионерского поручения кругом «Двенадцати» (Мк 6:66-13; Мф 10:1.4. 5-42 и Лк 9:1-6) во всех Евангелиях подразумевает проповедь для старого народа Божьего. Лк 10:1-16 относится к миссии среди язычников, очевидно, не

в силу традиции, а в силу специфических установок Луки. Число 70 или 72, согласно иудейской традиции, указывает на все сотворенные Богом народы. Если же число, упомянутое в Лк 10:1, как и число двенадцать, имеет символическое значение, старый контекст позволяет распознать тот факт, что еще в допасхальное время существовал больший круг, получивший от Иисуса миссионерское поручение.

²² Ср. Мк 3:18 в конце стиха Σίμων ὁ Καναῖος (также и Мф 10:4а), что в конце стиха Лк 6:15 и в конце стиха Деян 1:13 верно передается как Σίμων ὁ ζηλωτής; так как ὁ Καναῖος ничего общего ни с Каной, ни с Ханааном не имеет, но является транскрипцией арамейского *qanān*, то есть «ревностный». Ср. также рассказ о призвании в Мк 2:14 и пар. в Мф 9:9, а также Мф 10:36 (Μαθθαῖος ὁ τελώνης).

²³ Яснее всего у Матфея (см. выше конец прим. 19). К вопросу о значении понятия «церковь» мы вернемся ниже.

²⁴ Через *futurum oikodomῶ*, который следует понимать не в логическом, а в темпоральном смысле, указывается послепасхальное время, то есть предсказывается возникновение церкви.

²⁵ В новозаветной экзегезе велось много дискуссий об историчности круга «Двенадцати». Многие исследователи видели в нем богословскую конструкцию послепасхального времени, которая связана с явлениями Воскресшего (1 Кор 15:5). Но тогда остается неясным, как Иуда мог называться εἰς τῶν δώδεκα (одним из Двенадцати), ведь для поздней общины это было глубоким, почти невероятным скандалом. О проблеме «Двенадцати» см. B. Rigaux, «Die 'Zwölf' in Geschichte und Kerygma», in *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (WdF 439) / K. Kertelge, Darmstadt 1977, S. 279–304.

²⁶ О представлениях, касающихся «народа Божьего» см. по-прежнему остающиеся важными исследования: N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941. Darmstadt, 1963; A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950.

²⁷ Поэтому речь идет о сообществе, которое всегда находится в стадии становления и в странствовании по этой земле, ср. 1 Кор 10:5-13; Евр 3:7-4:13.

²⁸ В этом смысле можно говорить и в обратной перспективе при рассмотрении дела Иисуса об «имплицитной экклезиологии». См. W. Trilling, «Implizite Ekklesiologie». Ein Vorschlag zum Thema 'Jesus und die Kirche', in W. Trilling, *Die Botschaft Jesu*, Freiburg i. Br. 1978, S. 57-72.

²⁹ Как «крещение во имя Иисуса» (ἐν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ) оно ставило крещаемого под власть Господа Иисуса и давало участие в Его славе. Вместо «крестить во имя Иисуса» позднее возникло более грецизированное выражение: «крестить именем Иисуса (Христовым)» и наконец «крестить во Христа» (εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ либо εἰς Χριστόν), что в свою очередь повлекло за собой восприятия крещения как вовлечения в «тело Христово» (ср. 1 Кор 12:13).

³⁰ Ведь Вечеря Господня находилась во взаимосвязи с обычной трапезой, как это следует из переходного выражения «после вечера» в цитируемых Павлом словах установления (1 Кор 11:25).

³¹ Л. Рост справедливо подчеркивает понятийную и содержательную связь с ветхозаветно-иудейскими традициями. См. L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament* (BWANT IV/24), Stuttgart 1938. Тем не менее, при понимании первохристианского термина ἐκκλησία не обойтись только прямолинейным выведением его из ветхозаветной традиции.

³² Cp. W. Schrage, "‘Ekklesia’ und ‘Synagoge’. Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs", in *ZthK* 60 (1963), S. 178–202. Он оспаривает связь с ветхозаветно-иудейским представлением о народе Божьем.

³³ Характерным здесь является появляющееся в Павловых надписаниях выражение: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὐσῶν... (церкви Божьей, находящейся в...) (1 Кор 1:2).

³⁴ Это видно, например, в употреблении генитива: ἐκκλησίαι τοῦ Χριστοῦ (Рим 16:16).

³⁵ То, что в Мф 16:18 сл. сохраняются элементы, восходящие в самому Иисусу, следует прежде всего из называния имени Петра. Выделение Петра играло особую роль уже в допасхальное время. Ученик, призванный первым, становится «камнем», т.е. фундаментом для собирания нового народа Божьего. Древняя традиция прослеживается и в наделении властью прощения грехов; ученики считали, что сам Иисус уполномочил их прощать грехи, хотя это и вряд ли произошло в (раввинистической) форме ст. 19. С другой стороны, понятие ἐκκλησία μου и зафиксированное в тексте различие между земной церковью и потусторонним Царством Божиим предполагает более позднюю рефлексию о сущности и задаче церкви. Более подробно об этом см. мое исследование: "Die Petrusverheißung Mt 16,18 f.", in *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (WdF 439) / K. Kertelge, Darmstadt 1977, S. 543–563.

³⁶ О дальнейшем развитии «таинства исповеди» в ранней церкви см. в том числе: G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten*, Freiburg i. Br. 1908; Elert, см. выше прим. S. 71 сл., 113 сл.; K. Rahner, *Schriften zur Theologie XI: Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen*, Einsiedeln 1973, особенно S. 19 сл., 46 сл.

³⁷ Здесь я сошлюсь на собственное исследование, посвященное преданию об Апостольском соборе и апостольском декрете в: *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn 1965, S. 65 сл.

³⁸ Помимо 2 Кор 8 и 9 следует прежде всего обратить внимание на Рим 15:25-32, поскольку там затрагиваются хорошо знакомые апостолу проблемы такого путешествия в Иерусалим.

³⁹ Об экклезиологии Евангелия от Иоанна см. A. Correll, *Consumatum est. Eschatology and Church in the Gospel of St. John*, London 1958; E. Schweizer, "Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes", in E. Schweizer, *Neotestamentica*, Zürich 1963, S. 254–271; R. Schnackenburg, *Kirche im neuen Testament* (QD 14), Freiburg i. Br. 1966, S. 93 сл.; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III (HThK IV/3) Freiburg i. Br. 1979, S. 231 сл.

⁴⁰ Касательно ἀποστέλλειν (отправлять) ср. Ин 3:17.34; 5:36.38; 6:29.57; 7:29 и др. с Ин 4:38; 17:18. Касательно πέμπειν (посылать) ср. Ин 4:34; 5:23 сл. 30.37 и др. с Ин 14:26; 15:26; 16:(5) 7 и с Ин 13:16.20а; 20:21.

⁴¹ Эта мысль развивается прежде всего в Ин 17:20-23, см. также 10:16.30; 17:11.

⁴² ἀκολουθεῖν (следовать) находится в Ин 1:37 сл., 40 сл.; 8:12; 12:26; 13:36 сл.; 21:19 сл. 22, также в Ин 10:4 сл. 27. Относительно употребления ἑρχεσθαι (идти) в смысле последования ср. Ин 1:15.27.30 (οἰσῶ μου = за Мною); 1:39.46 (abs.); 3:(20 сл.) 26; 4:40 (πρὸς αὐτόν = к Нему); 5:40; 6:37.44.65; 7:37 (πρὸς με = ко Мне); 6:35.45 (πρὸς ἐμε = ко Мне); 14:6 (πρὸς τὸν πατέρα = к Отцу).

⁴³ Cp. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II (HThK IV/2), Freiburg i. Br. 1977, S. 329 сл. и R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I (HThK IV/1) Freiburg i. Br. 1979, S. 508 сл.

⁴⁴ Оба эти выражения появляются в Мк 1:15 и в Мф 18:6 (Мк 9:42). О словоупотреблении в синоптических Евангелиях см. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (UB 19), Stuttgart, 1977, S. 119 сл.

⁴⁵ Это слово, обозначающее учеников Иисуса встречается в Ин 1–20 более 60 раз и 10 раз в Ин 21. См. Симфонию.

⁴⁶ Так пишет Шнакенбург, см. Schnackenburg, *Johannesevangelium* III, S. 237.

⁴⁷ См. прежде всего E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Joh 17*, Tübingen, 1971, S. 65 сл., 87 сл.

⁴⁸ См. исследование М. Л. Аппольда: M. L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel* (WUNT II/1), Tübingen 1976. Оно, однако, ограничивается литературным анализом.

⁴⁹ Ср. соответствующие размышления Шнакенбурга (приведены ниже).

⁵⁰ Помимо Ин 10:6 это слово появляется лишь в Ин 16:25.29 (а также в 2 Петр 2:22). Оно близко по значению употребляемому в форме загадки понятию парабо́л (притча, сравнение), как оно встречается в Мк 4:11 и у синоптиков.

⁵¹ Внутри образной речи связаны друг с другом Ин 15:1-4 и 15:5-8. Внутри истолкования — 15:9 сл. и 15:12-17 (ст. 11 выполняет связочную функцию).

⁵² См. R. Borig, *Der wahre Weinstock. Untersuchung zu Jo 15, 1-10* (StANT 16), München 1967; Schnackenburg, *Johannesevangelium* III, S. 108 сл.

⁵³ См. Schweizer, *Kirchenbegriff*, S. 260.

⁵⁴ Это наблюдение не отрицает важность данной темы для богословия Павла, см. J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (BU 9), Regensburg 1972.

⁵⁵ См. E. Brandenburger, *Adam und Christus* (WMANT 7), Neukirchen 1962; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 1-5)* (EKK VI/1) Zürich-Neukirchen 1978, S. 305 сл.

⁵⁶ Например, E. Schweizer, статья *σῶμα*, in *ThWNT* VII, Stuttgart 1966, S. 1069 сл.

⁵⁷ Особенно известным является исследование Кеземана: E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (BHT 9), Tübingen 1933.

⁵⁸ Здесь следует указать на важные тексты Рудольфа Бультмана в: R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977 / о. Merk, UTB 630, S. 193 сл., 309 сл.

⁵⁹ Ср. использование κεφαλῇ в Кол 1:18; 2:10.19; Еф 1:22; 4:15; 5:23.

⁶⁰ Снова, как и в случае с Рим 5:12-21, следует вспомнить представление о *corporate personality*.

⁶¹ У Павла лишь в этом месте указывается на связь между Вечерей Господней и плевца. Однако значимость этого высказывания не следует приуменьшать.

⁶² Об учении Павла о харизмах упомянем лишь: H. Schürmann, "Die geistlichen Gnadengeben in den Paulinischen Gemeinden", in H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt (Ges. Aufs. II)* (Düsseldorf 1970), 236–267; также в: *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (WdF 439) / K. Kertelge, Darmstadt 1977, S. 362–412; U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen* (Wuppertal 1972).

⁶³ См., например, Рим 3:24; 2 Кор 5:19. Этого истолкования несколько одноносторонне придерживается Ф. Нейгебауэр, см.: F. Neugebauer, *In Christus*, Berlin 1961.

⁶⁴ См., например, Рим 6:11.23; 1 Кор 1:2.4.

⁶⁵ См., например, Гал 3:28 (1 Кор 12:12 сл.); 2 Кор 5:17; Рим 8:1 сл.; Флп 2:1.5. Об этом см. H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des neuen Testaments*, München 1976, S. 232 сл.

⁶⁶ Не случайно Павел именно в связи с конфликтами в Иерусалиме и Антиохии говорит об истине Евангелия (ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου): Гал 2:5.14; ср. 2 Кор 4:2; 13:8.

⁶⁷ Это касается Флп 1:15-18, где Павел не возражает против содержания проповеди о Христе, в отличие от Флп 3:2 и сл., где он выступает против лжеучителей. Об этом ср. Brigitte Kahl, *Traditionsbruch und Kirchengemeinschaft bei Paulus. Eine exegetische Studie zur Frage des "anderen Evangeliums"* (AzTh 61) (Stuttgart 1977).

⁶⁸ Ср. об этом H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ⁶1968) 90 сл.; J. Gnifka, *Der Epheserbrief* (HThK X/2) (Freiburg i. Br. 1971), S. 33 сл., 99 сл.

⁶⁹ Однако полное отрицание временного измерения в Послании к Ефессянам не соответствует действительности, как бы далеко оно ни отступало на задний план. Против A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit, Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief* (StNT 12) (Gütersloh 1975).

⁷⁰ ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα («одно тело и один дух») в Еф 4:4а использует традицию, типичную для Павла; ср. 1 Кор 12:13. Интересно, что двухчастное исповедание единого Бога и единого Господа, процитированное Павлом в 1 Кор 8:6, здесь расширяется выражениями μία πίστις («одна вера») и ἓν βάπτισμα («одно крещение»). Из исповедания одного Господа следует, что существует только одна вера и одно крещение, а через это выявляется важное условие для церковного общения.

⁷¹ Ср. об этом подробную работу H. Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (StANT 33) (München 1973), особенно S. 57 сл. и мою рецензию в ThRev 72 (1976) кол. 281–286.

⁷² Прежде всего см. N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (RNT VII/2) (Regensburg 1969), S. 42 сл., 147 сл.; J. Rohde, *Urchristliche und frühkatholische Ämter* (ThArb XXXIII) (Berlin 1976), S. 75 сл.

⁷³ Очень характерно для этого: Дидахе 15:1: «Поэтому избирайте себе надзирателей (ἐπίσκοπος) и служителей достойных Господа, ... потому что и они совершают для вас служение пророков и учителей».

⁷⁴ Об этом ср. H. v. Camphausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BHT 14) (Tübingen ²1963), S. 125 сл., кроме того S. 116 сл., 169 сл.

⁷⁵ Совсем другой вопрос: в какой мере нужно рассматривать последующее развитие в образовании церковных должностей как необходимое и необратимое. Характер более поздних должностей вырисовывается в Пастырских посланиях лишь в своей основной форме; еще ни в коей мере не определены подробности оформления. Пастырские послания поэтому допускают дальнейшее развитие во многих аспектах.

Карл Кертельге

КОЙНОНИЯ И ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ СОГЛАСНО НОВОМУ ЗАВЕТУ

Экуменическое движение добивается общения между разделенными церквами, но как это общение должно выглядеть? Значительную роль в поисках правильной постановки этой цели играет понятие *койнонии*. Это слово в своем экуменическом значении кажется прямо-таки непереводаемым. Если принято передавать его как *Gemeinschaft*¹ («общение»), то в случае новозаветного употребления нужно сразу оговориться, что понимание «общения», обозначенного как койнония, не совпадает с тем смыслом, который «общение» имеет в Новое время в концепциях романтизма, например, в качестве разделяемых взглядов или совместной жизни, а предполагает основную идею (совместного) *участия* в некоей заданной и/или вышестоящей величине.

В экуменическом богословском словоупотреблении с термином *койнония* связано прежде всего представление о *различных* партнерах, которые создают и осуществляют общение, постоянно обновляя свою связь с заданной богословской величиной общего для них предмета веры. Идея койнонии особенно связана с моделями «примиренных различий» и «соборного сообщества»². Поэтому, если смысл экуменизма состоит в том, чтобы привести разделенные церкви к единству, то койнония, понимаемая в таком ключе, кажется прямо-таки идеальным описанием цели этого процесса нахождения единства. Ведь оно, как считается, предполагает, что партнеры различны, но в решающих аспектах понимания веры признают

друг друга и знают, что в этом они едины. С этим пониманием церковной койнонии часто связано отмежевание от *однородного* понимания единства, якобы угрожающего «исторически сформировавшейся» идентичности «отдельных церквей» и заинтересованного в простой «унификации всех».

Разумеется, эта краткая наброска интереса, который представляет понятие койнонии в современной экуменической дискуссии о нахождении и моделях единства, далеко не исчерпывающая. На самом деле слово и понятие «койнония» играют роль в самых разных представлениях о единстве церкви, из-за чего и проявляются весьма различные аспекты в понимании койнонии. Правда, при этом также оказывается, что понятие койнонии, сегодня употребляемое разнообразно, может быть полезным лишь тогда, когда оно привязано не к современному понятию «общения» с очень открытыми коннотациями, а к пониманию койнонии в *Новом Завете* и в *древней церкви*. Здесь его первоначальное место, исходя из которого его можно снова применять и в наше время, ожидая взаимопонимания в вопросах экуменизма.

В Новом Завете и в древней церкви слово «койнония» имеет еkkлeзиoлoгичeскую значимость, но оно не дает жесткого, заранее установленного определения того, как выглядит общение церквей или как понимать их единство. Койнония указывает на «единство церкви», обоснованное богословски, точнее, христологически. Но наряду с этим понятием, слово и понятие *единства* имеют явно отличающийся от него богословско-еkkлeзиoлoгичeский смысл, с которым выражение *единая церковь* и вошло в Символ веры соборов IV века (Никео-Константинопольский): «верую в единую, святую, соборную и апостольскую церковь». Разумеется, это исповедание единства не лишило актуальности речь о койнонии (лат. *communio*) для обозначения церкви. Это слово до сих пор сохранилось в так называемом Апостольском символе веры: «*Credo ... Sanctorum communionem*». Наверное, для объяснения этих двух характеристик церкви в символах веры не обязательно стремиться к их отождествлению. Оба слова обозначают церковь, каждое исходя из специфических богословских и исторических предпосылок³, для которых основополагающим было, несомненно, новозаветное словоупотребление.

В дальнейшем неизбежно кратко будет представлено новозаветное значение и употребление понятий «койнония» и «единство»,

чтобы в свете экзегетических выводов представить возможное определение отношения между этими двумя понятиями. Пусть эта работа станет небольшим вкладом в богословие экуменизма.

1. Койнония — ОБЩЕНИЕ НА ОСНОВЕ УЧАСТИЯ

Так как в последнее время уже было опубликовано несколько работ о значении и употреблении слова *койнония* в Новом Завете⁴, здесь достаточно напомнить о нескольких основных чертах этого новозаветного понятия.

Существительное κοινῴνιᾱ «общение, приобщение», соответствующий глагол κοινῴνῶ, «приобщаться» и прилагательное κοινῴνός, «разделяющий, имеющий общее», встречаются в Новом Завете прежде всего в корпусе посланий апостола Павла⁵. Их употребление у Павла нагляднее всего показывает место этой группы слов в христианском богословии. Основополагающее значение имеет употребление слова κοινῴνιᾱ с определением в родительном падеже, обозначающим богословски релевантное отношение. В 1 Кор 1:9 это христологическое утверждение в родительном падеже, уточняющее κοινῴνιᾱ, к которой призваны коринфяне: «Верен Бог, Которым вы призваны в общение (κοινῴνιᾱ) Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего». Здесь *койнония* — это общение с Иисусом Христом, возникающее благодаря тому, что Иисус Христос основывает и дарует это общение. Поэтому «общение Сына Его Иисуса Христа» — это изначально, в смысле дословного значения κοινῴνιᾱ — *приобщение* к Нему, *участие* в Нем, а именно на основе «благодати Божией, дарованной вам во Христе Иисусе»⁶. Если Павел здесь подчеркнуто говорит о «Его (Божьем) Сыне», то становится ясно, что общение со Христом указывает на нечто высшее — на Бога, призывающего к такому общению.

Слово κοινῴνιᾱ в этом месте *универсальным* образом характеризует отношения верующего со Христом, как видно из предыдущего контекста, где эти отношения показаны в разных аспектах почти в каждом стихе.

Даруемые Христом и сохраняемые Им же жизненные отношения верующих с Ним — это основополагающий момент бытия христиан. Это значение отражается в нескольких других словосочетаниях с κοινῴνιᾱ у Павла. К ним относится речь о κοινῴνιᾱ πνεύματος (или ἡ κοινῴνιᾱ τοῦ ἁγίου πνεύματος) в Флп 2:1 и 2 Кор 13:13. Яснее, чем

в обсужденном выше месте, в Флп 2:1 проявляется объединяющий и интегрирующий момент в понятии койнонии. Разумеется, *общение Духа* — здесь в первую очередь общение, даруемое Святым Духом, Духом Господа (Κύριος) Иисуса; как таковое оно действует в соединении филиппийцев с их апостолом⁷. Павел призывает к солидарности филиппийцев с ним и между собой. О койнонии, основанной на Святом Духе, он при этом напоминает как о заданной реальности, на которой зиждется всякое нравственное усилие. Таким образом, единство общины, к которому Павел призывает, может стать выражением существующего *общения Духа*⁸.

В 2 Кор 13:13 выражение «общение Святого Духа» стало частью заключительного благословения. «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами!» Это благословение, ставшее, как известно, вступительным приветствием в обновленной римской литургии, имеет троичную форму и таким образом, сочетая с определенным существительным каждое из трех определений в родительном падеже: «Господа Иисуса Христа», «Бога» и «Святого Духа», стало важным опорным текстом Нового Завета для учения древней церкви о Троице. Со Святым Духом в нем сочетается койнония. Как и в Флп 2:1, Святой Дух означает здесь дар Божий, в котором верующие имеют часть, причем самым основополагающим образом, а именно в крещении. На основании своего общего участия в эсхатологическом даре Духа они также прочно связаны между собой и таким образом и в эсхатологическом смысле образуют «общину (койнонию) Святого Духа»⁹.

Здесь видна одна основная черта новозаветного понимания койнонии: койнония обозначает в первую очередь не церковное общение, но общение с Иисусом Христом или со Святым Духом, а вместе с этим «участие (койнония) в страданиях Его (Христа)» (Флп 3:10). Оно — общение, основанное на приобщении к Иисусу Христу и Его Духу. Как таковое оно распространяется на всех приобщенных, а значит, осуществляется и в отношениях приобщенных, объединенных друг с другом в «общину Святого Духа». Таким образом, койнония обозначает и *церковное общение* как общение на основании приобщения к Иисусу Христу, к Святому Духу, к вере, к которой, согласно Флм 6, пришел отдельный христианин, но которая является общей для этих многочисленных отдельных христиан.

Такое понимание структуры общения особенно ясно проявляется в 1 Кор 10:16, где приобщение верующих ко Христу передается посредством таинства евхаристии: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело (имеется в виду: с Ним и в Нем. — К.К.); ибо все причащаемся от одного хлеба». Павлу в этой связи важна неделимая принадлежность верующих ко Христу и их общение со Христом. «Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками (μετέχειν) в трапезе Господней и в трапезе бесовской. Неужели мы [решимся] раздражать Господа?» (10:21-22). Общение верующих со Христом, возникающее благодаря «общему участию (в чем-то)»¹⁰, в трапезе Господней обретает особенно серьезный способ выражения, а именно проявление неделимой принадлежности ко Христу как к своему Господу. Но общение причащающихся со Христом в таинстве подразумевает и сплоченность этих многочисленных отдельных людей во Христе, в качестве Его «тела» (ст. 17). Здесь идея койнонии конкретизируется в понятии «одного тела» во Христе. Потом, в главах 12–14, слова об одном теле становятся ведущим мотивом для еkkлeзиoлoгичeскoгo увещания апостола: обладание Духом должно отличать не отдельного христианина как особого носителя Духа, а каждого как член тела, как часть целого, и таким образом делать его способным созидать еkkлeзию. Хотя община верующих охватывает множество носителей Духа, все же она живет в первую очередь *единым* Духом (12:13), который придает им, многим, форму *единого* тела, а именно «тела Христова» (12:27). Так община верующих при всей индивидуальности, разделяющей ее членов, познается как еkkлeзия единого Бога¹¹, который открылся во Христе для спасения всех и поэтому призывает их «в κοινῳία Сына Его» (1:9).

2. ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ КАК ОБЕТОВАНИЕ, ДАР И ЗАДАЧА

Судя по словарям, термин ἐνότης, «единство», кажется не особо характерным для Нового Завета. Он встречается лишь два раза, а именно в увещательном употреблении в Еф 4:3 (адресаты должны стремиться «сохранять *единство* Духа в союзе мира») и 4:13, где «*единство веры и познания Сына Божия*» обозначает цель дела

Христова, которому служат разные служения (ст. 11). Но эта картина сразу меняется благодаря частому употреблению числительных $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$, $\mu\acute{\iota}\alpha$, $\epsilon\nu$ со значением единицы. Важность этого факта бросается в глаза уже на примере Еф 4: «единство Духа» представляется как дар, который следует сохранять. Но это «единство» не результат тяжелого напряжения; напротив, оно задано, оно основано на спасительных делах Бога¹². Именно к этому обращен впечатляющий ряд высказываний о единстве в стихах 4-6: «Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас». В этом месте, как уже в 2:14-22, Послание к Ефессянам свидетельствует о богословском, экклезиологическом измерении идеи единства. Единому Богу, единому Господу и единому Духу соответствует церковь как единое «тело». Центр всего наставления в Еф 4 — участие верующих в «созидании тела Христова» (4:12).

Идея единства в Послании к Ефессянам, имеющая экклезиологическую направленность, уже подготовлена в главных посланиях Павла. Согласно 1 Кор 12, единый Дух, данный всем верующим, объединяет в одно тело многие члены с их разными служениями. Дар Духа сохраняет верующих вместе в одной общине, если они позволяют Духу управлять собой и понимают свой дар ($\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma\mu\alpha$) как призвание к служению целому. В 1 Кор 12:12-23, как уже в 10:16, отчетливо видно, что единство общины задано во Христе и всегда основано на Нем. Крещением, как и трапезой Господней, верующие входят в один жизненный контекст с основанием, создающим единство — основанием, которое есть Христос. Они становятся одним телом. Конечно, в 1 Кор 10:12, как и в Рим 12:3-8, идея единства относится прежде всего к отдельной местной общине. Но Павлу важна не только внутренняя сплоченность общины как выражение того, что вера объединяет ее членов. Ему важно и единство *всей церкви*. Для этого не обязательно предполагать, что Павлу уже было знакомо понятие вселенской церкви как упорядоченной организации. Однако его послания во многих местах свидетельствуют о его осознании того, что поместные церкви должны быть *заодно и зависеть* друг от друга, но также и об особой позиции, которая в древнейшем христианстве принадлежала материнской общине в Иерусалиме. Таким образом, акция поддержки «бедных между святыми в Иерусалиме» (Рим 15:26; ср. 1 Кор 16:1-4; 2 Кор 8:9; Гал 2:10), проведенная

в поместных общинах, становится знаковым выражением сплоченности общин и их *внутреннего* единства в вере, в которой Павел был заинтересован по *богословским* причинам.

Для Павла мысль о единой церкви основана в конечном итоге на спасительном деле самого Бога. Она следует из его сотериологического богословия. Во Христе Бог позаботился о своем «народе», а именно творя новое: «Дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе, над нами, которых Он призвал не только из Иудеев, но и из язычников? Как и у Осии говорит: не Мой народ назову Моим народом, и не возлюбленную — возлюбленную (Ос 2:23)» (Рим 9:23-25). В контексте Рим 9–11 Павлу важен вопрос судьбы Израиля в свете пришествия Христа. Невзирая на то что Израиль потерпел неудачу, он его принимает всерьез и не оспаривает его первенство в истории спасения. Но нет сомнения и в том, что воля Бога ко спасению Израиля приобрела новое выражение во Христе, так что Израиль создается заново в церкви из иудеев и язычников. Именно это богословское постоянство дел Божьих на протяжении непостоянной истории Его народа становится основанием единства церкви как эсхатологического народа Божьего, уже ставшего актуальной реальностью во Христе.

В этих местах посланий Павла, как и в Послании к Ефесеянам, отчетливо видно, что «единство» — это не внешний эпитет церкви, а обозначение существенного для нее богословского качества, внутреннего свойства. Эта оценка «единства» церкви, богословская по сути, характерна и для остальных писаний Нового Завета. Особенно это касается образа «созидания церкви» в Мф 16:18 и образа о едином стаде и едином Пастыре в Ин 10:16 (хотя эти два образа, конечно, говорят не об одном и том же). Изречение Иисуса в Мф 16:18 («на сем камне Я создам церковь Мою») в перспективе земной деятельности Иисуса говорит о церкви такой, как она сформировалась после Пасхи в качестве «церкви Иисуса Христа». Хотя тема этого изречения не «единство» церкви, а то, что она основана Иисусом Христом, все же из этого высказывания необходимо следует момент единства¹³. Короче говоря, по Мф 16:18, церковь Иисуса Христа сохраняет свою идентичность в верности своих членов Евангелию, засвидетельствованному учеником Петром. Петр, как «фундамент» церкви, не может сам по себе «гарантировать» идентичность церкви, а вместе с ней ее единство. Но в своем исповедании

Иисуса, Мессии и Сына Божьего Петр свидетельствует о той силе, которая ему «дана» и которая сохраняет его, так чтобы с помощью его служения — свидетельствующей проповеди и разъяснения — церковь сохранила свою идентичность как «церковь Моя», церковь Иисуса Христа.

Слова об «одном стаде» и «одном Пастыре» в Ин 10:16 имеют несомненно экклезиологический смысл. Единство церкви под одним Пастырем возникает благодаря миссионерскому собиранию всех тех, кого Отец доверил Иисусу. Высказывание о единстве стоит в будущем времени: «*будет* одно стадо». Ожидаемое единство — это эсхатологическая реальность. Но эсхатологическое обетование, на которое Иисус обращает внимание, уже вторгается в настоящее. Для собирания доверенных Ему Иисус, как добрый пастырь, уже отдал жизнь (ст. 15). Из Его самоотдачи формируется фундамент существования общины, и — об этом свидетельствует и Его прощальная молитва в 17:20-23 — Иисус хочет видеть ее *единой*, так чтобы в ней отражалось единство Иисуса с Отцом (17:21). Это единство для церкви «всегда остается заданным даром и недостижимой на Земле целью»¹⁴. Несмотря на это, единство церкви, и по Евангелию от Иоанна в том числе, является не утопией, а уже действенной, сквозь любую земную раздробленность в истории, реальностью в исповедании основы единства, Иисуса Христа.

В какой мере это «*существенное*» единство церкви, засвидетельствованное Новым Заветом, проявляется в первой церкви в элементах некоей первой «*конституции*»? В наше время этот вопрос кажется более важным, чем был во времена возникновения новозаветных писаний. В понятии «единой церкви», которую исповедуют христиане в Символе веры, всегда слышится и представление об определенной форме проявления церкви, будь то действительность, зафиксированная в правовых постановлениях, где церковное право позволяет внешне отобразить внутреннюю реальность, будь то объединение самостоятельных (отдельных) церквей, которые тоже внешне проявляют хотя бы ту минимальную меру согласия, какая возможна, и таким образом осуществляют объединение и создают обязательные правила. Однако нельзя так просто привлечь Новый Завет для оправдания той или иной формы правового понимания единства. Конечно, католическое понимание единства церкви, регулируемого правовыми постановлениями, может ссылаться на регулятивное значение служения

апостолов и прежде всего на урегулирование жизненно важного для церкви вопроса (об обязательности закона Моисея) на Апостольском соборе (Деян 15, ср. Гал 2:1-10)¹⁵. И, с другой стороны, можно найти подтверждение и даже скорее плюралистическому взгляду на единство церкви как на сочетание исторически разнородных общин. Это подтверждение можно увидеть в разнообразии древнехристианских исповеданий и свидетельств веры, объединенных в каноне без сглаживания¹⁶. Но что на самом деле, то есть в перспективе самих новозаветных текстов, значит результат нашего изучения новозаветного предания для вопроса о единстве церкви? Собственное новозаветное многообразие исповеданий Иисуса Христа — это многообразие не противоречия, а схождения и взаимного дополнения. Поэтому единство церкви основано не на коллекции независимых друг от друга провозглашаемых утверждений, которые объяснялись бы лишь с точки зрения истории традиции, оно стоит на едином Евангелии, многообразное раскрытие которого сохраняет это существенное единство и исключает поползновения всякого «другого евангелия» (2 Кор 11:4; Гал 1:8-9).

Многообразное раскрытие единого Евангелия не противоречит также и историческому единству христианского понимания веры и свидетельства о ней, которое проявлялось внешне и было зримо извне. При этом еkkлeзиaльнoе оформление этих разнообразных проявлений не привязано к заведомо избранной правовой форме. Нельзя, разумеется, терять из виду значение *фактического* развития, приведшего к основной форме церковного порядка, в которой степени служения церкви разделены на три: епископа, священника, диакона, что проявилось уже во II веке. Это значение заключается в нахождении нормы для единой церкви Христа, и этого нельзя не оценить. Таким образом, вопрос о конституции церкви имеет историческую сторону, которая именно в качестве *исторической* остается открытой для дальнейшего развития и новых запросов.

Новозаветные свидетельства совершенно точно не являют нам картины «церкви единого стандарта»; на это указывает уже словоупотребление раннехристианских писаний. Оно знает слово *ἐκκλησία* «церковь, община» в единственном и множественном числе, употребляя вперемешку то и другое. Конечно, идея единства точно так же действовала внутри разнообразных ростков христианства не только в Иерусалиме, но в Иудее, Самарии, Галилее, Антиохии, Дамаске и в вызванных этим культурных различиях между

жившими там общинами. Следует допустить, что на них влияла определенная тенденция к единству, одновременно философская, культурная и религиозная, какая была характерна для эллино-римского мира (οἰκὺμένη) вообще¹⁷. С самого начала христианство участвует в движениях окружающего мира, хотя иногда в виде жесткого противостояния им. Но это не значит, что такое единство церкви, какое в зачатке зримо проявилось в раннем христианстве, можно объяснить простым результатом известной политической и экуменической тенденции античного времени, хотя эта тенденция вместе с культурными и политическими условиями Средиземноморья оказала определенную «помощь», способствовала быстрому распространению христианства в первые века¹⁸. Но единство церкви является в конечном итоге богословской величиной; оно основано на исповедании единого Бога, который открылся в едином Господе Иисусе Христе и, обновляя, пронизывает творение своим Духом, чтобы вырастить из него «новое творение». В этой перспективе церковь оказывается предвосхищением нового Божьего мира последних времен.

3. Койнония и единство

Согласно нашим соображениям о новозаветном смысле слов *койнония* и *единство*, получается, что у каждого из двух терминов есть самостоятельное и особое понятийное значение. Поэтому нельзя их просто заменять один другим. При своей очевидной связи с экклезиологической системой понятий каждый из терминов обнаруживает особый аспект первохристианского понимания церкви. Слово *койнония*, «общение, приобщение» характеризует ἐκκλησία «церковь, общину» как отдельную общину и как церковь в целом в первую очередь не по отношениям ее членов между собой, а в ее отношении к Иисусу Христу (говоря в образах из Послания к Ефесянам, в ее отношении к Иисусу Христу, как к своей «Главе», Еф 4:15; ср. 1:22; 5:23)¹⁹. Ключевое выражение «быть едино», напротив, яснее обнаруживает необходимость внутренней и внешней связанности членов ἐκκλησία и их согласия между собой. Таким образом, эти два термина и понятия следует различать и в экклезиологическом употреблении, но они сходятся в существенных пунктах:

— *койнония* и *единство* характеризуют церковь как реальность, созданную и сохраняемую Иисусом Христом;

— *койнония* и *единство*, каждое под особым углом зрения, требуют, чтобы церковь осуществлялась участием верующих.

Поэтому имеются хорошие основания для того, чтобы говорить о внутренней связи этих двух понятий в новозаветных контекстах.

В том понимании церкви, которое лежит в ее основе, осуществляемая в церкви «койнония» всегда свидетельствует и об аспекте основанного на Христе единства церкви.

Единство церкви, когда оно испрашивается в манере заповеди или молитвы, для достижения своей предметной цели всегда нуждается в структуре *койнонии*, в которой члены этой церкви присоединяются к намерению Иисуса создавать ее.

Между *койнонией* и *единством* существуют отношения взаимного обоснования: *единство* церкви, созданной Иисусом, делает возможной *койнонию* ее членов, например, в той форме совместной жизни первой церкви, которая описана в Деян 1:42-47, но и в общении общин между собой и в найденном на Апостольском соборе согласии в принципиальном вопросе. И наоборот, из *койнонии*, *предоставленной Христом* и осуществляемой среди верующих, вырастает необходимое для сущности церкви *единство*.

Глубокая связь между *койнонией* и *единством* проявляется особенно впечатляющим образом в 1 Кор 10:16-17: из «койнонии Крови» и «тела Христова» в таинстве вырастает *единство* еkkлезиального «тела». Еkkлезия, объединенная в трапезе Господней, представляет *единство*, которое Христос хотел для своей общины и которое является основным для нее как для «тела Христова» (1 Кор 12:27). Значит, община, совершающая евхаристию, не *создает* этого *единства*, а *представляет* его — как данную Христом фундаментальную данность. Другое употребление выражения *тело Христово*, особенно в Послании к Ефесянам, предполагает такое понимание глубокой связи между *койнонией* и *единством*, развивает его в богословском плане и подчеркивает его основополагающее значение для *всей* церкви.

Из новозаветного понимания *койнонии* и *единства* вытекают познания и стимулы для такого экуменического движения, какое видит своей целью «*единство церкви*». Хотя Новый Завет не предоставляет нам в виде этих двух понятий — «койнонии» и «единства» — готовой, применимой во всех случаях модели для объединения разделенных церквей, но вполне дает нам нужное для всякого экуменического старания напоминание о существенных богословских

предпосылках. Единство, *даруемое* Иисусом Христом и через Иисуса Христа как эсхатологический дар, представляет собой *постоянную* задачу для церкви (церквей)²⁰. Несмотря на любые опасности со стороны человеческой немощи, это единство можно воспринимать в Духе, веруя в продолжающееся дело Иисуса Христа. Именно благодаря этой вере существующие церкви предоставляют друг другу общение²¹ и достигают «возрастающего общения»²². Общение, уже (или же *еще*²³) в зачатках существующее и осуществляемое²⁴, подлежит интенсификации во внутреннем и внешнем планах. Из такой койнонии, уже воспринимаемой в вере, возникают дальнейшие возможности и способности к преодолению исключających противоречий в понимании веры и к внешнему проявлению единства, лежащего в основе этой койнонии.

Нельзя не привести против этого понимания и соответствующей реализации «единства» высказывания, приписываемого Вселенскому патриарху Афинагору I, но передаваемого в довольно свободной форме: «Мы (церковь Востока и Запада) никогда не были объединены, но имели общение друг с другом». Конечно, об «объединении» или «воссоединении» можно говорить лишь там, где подразумеваются разделение и отдельное существование. И такого объединения соответствующие стороны должны хотеть и за него отвечать. Но приводящие эту цитату (в приведенной выше формулировке), очевидно, хотят подчеркнуть различие между «общением» и «объединением», чтобы из такого понимания «общения» почерпнуть применимую для экуменизма модель единства церкви. При этом слишком легко пренебрегают тем, что в основе общения церквей Востока и Запада в первом христианском тысячелетии лежало понятие единства, на котором зиждилось предоставляемое друг другу «общение». Такое «единство» не в организационном смысле, но в смысле «быть объединены во Христе», предполагал, кстати, и патриарх Афинагор. Его высказывание, приведенное выше, взято из отзыва на письмо папы Павла VI (8 февраля 1971 г.), о котором Афинагор высказался так: «Речь не о единстве (ἐνότης), так как мы едины в исторической личности Христа, и не об органическом объединении (περὶ ἐνώσεως ὀργανικῆς), так как мы никогда не были таким образом объединены...»²⁵.

То «единство», которое, согласно Еф 2:14-16, возникло благодаря объединяющим узам примиряющего дела Христа, определяет «единую церковь» изнутри. Это единство, созданное Христом, призвано

проявиться во всяком осуществляемом церковном общении (в т. ч. и в общении церквей-частей). В таком испытываемом и растущем общении сохраняют первоначальное единство, свидетельствуют о нем, даже обновляют его. Такое общение, сохраняющее первоначальное единство, — это больше, чем организационное объединение отдельных церквей; это в первую очередь результат процесса нахождения. Необходимой для этого помощью, особенно церквям Запада, разделенным со времен Реформации, является не только, но в том числе, несмотря на возникающий иногда скепсис, путь образования консенсуса в решающих вопросах вероучения и практики²⁶.

Перевод с немецкого А. Тихомирова

Примечания

¹ Так и J. Hainz, статья "κοινωνία", in *EWNT* II, S. 749–755, здесь 749.

² Разные «модели христианского примирения» внятно описывает В. Байнерт (W. Beinert) в: H. J. Urban und H. Wagner, *Handbuch der Ökumenik* III/1, Paderborn, 1987, S. 169–174. Ср. также K. Raiser, "Modelle kirchlicher Einheit. Die Debatte der siebziger Jahre und die Folgerungen für heute", in *ÖR* 36 (1987), S. 195–216.

³ Ср. особенно Y. Congar, "Die Wesenseigenschaften der Kirche", in *MySal* IV,1 (1972), S. 357–502, здесь 368–410: "Theologie der Einheit".

⁴ По-прежнему, несмотря на некоторые необходимые поправки, основополагающим является труд H. Seesemann, *Der Begriff KOINONIA im Neuen Testament* (BZNW 14), Gießen, 1933; кроме этого F. Hauck, статья "κοινωνός κτλ", in *ThWNT* III, S. 798–810. Из недавних работ см. прежде всего P. C. Bori, *KOINWHIA. L'idea della comunione nell' ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia, 1972; J. Hainz, *KOINWHIA. "Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus* (BU 16), Regensburg, 1982; он же, статья "Koinwniva", in *EWNT* II, S. 749–755, а также F. Hahn / K. Kertelge / R. Schnackenburg, *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament* (QD 84), Freiburg, 1975 и K. Kertelge, "Kerygma und Koinonia. Zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums", in *Kontinuität und Einheit* (Festschrift für F. Mußner), Freiburg, 1981, S. 327–339.

⁵ Из этих терминов в Новом Завете чаще всего встречается κοινωνία, в целом 19 раз, 13 из которых в посланиях Павла, причем исключительно в подлинных.

⁶ Так отмечает, ссылаясь на ст. 4, J. Hainz, *KOINONIA* 16. По всей вероятности, здесь еще не подразумевается «приобщение к Господу в таинстве», как это в 10:16. J. Hainz в этом пункте согласен с H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, 1969 (комментарий к данному месту). Понятие «мистического приобщения к переживанию» здесь тоже исключается. «Общение со Христом», согласно сотериологии Павла, имеет актуально-эсхатологический характер; в этом смысле оно зиждется на основополагающем событии Спасения, которое именуется с помощью имени «Иисус Христос».

⁷ Ср. J. Gnllka, *Der Philipperbrief* (HThK X,3), Freiburg, 1968, S. 104.

⁸ Ср. J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (RNT), Regensburg, 1974, S. 63: «Но выше всего стоит единство общины. Она свидетельствует внешним о внутреннем "приобщении к Духу"».

⁹Ср. Н.-J. Klauck, 2. *Korintherbrief* (*Die Neue Echter Bibel*), Würzburg, 1986, S. 103–104: «Общение Духа, таким образом, означает общение всех христиан между собой на основании общего участия в Духе, благодаря которому благодать Христа и любовь Бога только и могут стать событием для нас».

¹⁰J. Hainz, *KOINONIA* 19. Хайнц в этом месте обсуждает среди прочего тезис Э. Кеземана и вопрос, опирается ли Павел в 1 Кор 10:16 на допавловскую традицию, а если да, то в какой мере. Об этом Хайнц, там же, S. 23–24: «Так как Павлу существенно важна *κοινωνία*, ... он смог непринужденно встроить это понятие в заданную евхаристическую традицию, которую он в корне не меняет, но вполне интерпретирует самым определенным образом».

¹¹Ср. Рим 3:29–30.

¹²О новозаветном понимании «единства», особенно по отношению к еkkлeзии, ср. Н. Schlier, «Über das Prinzip der kirchlichen Einheit im Neuen Testament», in *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, hg. Von V. Kubina und K. Lehmann, Freiburg, 1980, S. 179–200; F. Hahn / K. Kertelge / R. Schnackenburg, «Einheit der Kirche», там же; Н. D. Betz, статья «*εἰς, μία, ἕν*», in *EWNT* 1, S. 969–971; F. G. Untergaßmair, «Die Einheit der Kirche im Neuen Testament», in H. J. Urban und H. Wagner, *Handbuch der Ökumenik* II, Paderborn, 1986, S. 51–87; K. Kertelge, «Die eine Kirche Jesu Christi im Zeugnis des neuen Testaments», in *Cath* 35 (1981), 265–279.

¹³Ср. R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament* (QD 14), Freiburg, 1961, S. 119.

¹⁴R. Schnackenburg, *Das Johanneusevangelium*, II. Teil (HThK IV, 2), Freiburg, 1971, S. 378.

¹⁵Ср. K. Kertelge, «Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament», in W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3, Freiburg, 1986, S. 98–121, особенно 106–108, 112–116.

¹⁶Ср., напр. J. Blanck, «Exegese als theologische Basiswissenschaft», in *ThQ* 159 (1979), S. 2–23, здесь 17: Канон «свидетельствует о том, как правильно понять *единство церкви* согласно Новому Завету, а именно как совместное существование разных осуществлений Евангелия, открытых в своей направленности к общему центру, без лишних претензий на абсолютность, оспаривая и поощряя друг друга, значит — единство в признанном и осуществляемом разнообразии, без сглаживаний и тупой унификации».

¹⁷К этому особенно Н. D. Betz, в: *EWNT* I, 969–979: «Богословское значение имеет влияние идейной категории *единство-множество*, основополагающей для античной религии, философии и политики. Первое христианство в полной мере разделяет общепатристическое предпочтение единства и негативную оценку множества в его различных манифестациях».

¹⁸Ср. N. Brox, «Zur christlichen Mission in der Spätantike», in K. Kertelge (Hg.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93), Freiburg, 1982, S. 190–237.

¹⁹F. G. Untergaßmair, *Die Einheit der Kirche*, там же, S. 55 прав, когда констатирует: «Во второпавловой литературе идея и терминология койнонии уходят на задний план по сравнению с писаниями Павла. Идея единства, напротив, развивается дальше с помощью образа «тела Христова». Однако этот результат предполагает, что идея койнонии, настолько характерная для Павла и приобретшая ключевую функцию в его еkkлeзиологии, вошла в идею единого «тела Христова» во второпавловых документах и продолжает действовать в ней».

²⁰ Cp. G. Sauter, "Hypothesen in der theologischen Ethik — erläutert an der Frage nach der Einheit der Kirche", in *EvTh* 40 (1980), S. 285—302, ср. здесь S. 287: «В отличие от единства и единственности Бога, которая произносится лишь утвердительно в исповедании веры, единство Духа нуждается в этическом описании. В Послании к Ефессянам это осуществляется с помощью метафоры "узы мира"». Ср. он же, "Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist", in W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3, Freiburg 1983, S. 198—211, здесь S. 210—211: *Die Aufgabe der Einheit*.

²¹ По этому вопросу, особенно касательно древней церкви, см.: H.-J. Schulz, "Einheit und Gemeinschaft in der alten Kirche bis zum Ende der Väterzeit", in H. J. Urban und H. Wagner (Hg.), *Handbuch der Ökumenik* I, Paderborn, 1985, S. 88—121.

²² "Gemeinsame Erklärung des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen", in K. Lehmann / W. Pannenberg (Hg.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft (Dialog der Kirchen, Bd. 1)*, Freiburg / Göttingen, 1982, S. 121.

²³ На это указывают слова кардинала Виллебранда на торжествах юбилея Аугсбургского вероисповедания 29 июня 1980 г.: «что тогдашнее разделение не дошло до общего корня и что общее нашей веры простирается существенно глубже и дальше, чем разделяющее». С одобрением цитируется в: "Kundgebung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands", in F.-O. Scharbau (Hg.), *Einheit der Kirche*, Hannover, 1985, S. 10—20, здесь S. 13). Ср. также совместную декларацию десяти церквей и церковных объединений в ФРГ к 1600-летию юбилею Константинопольского собора (*KNA-ÖKI Dokumentation*, Nr. 16 vom 3. Juni 1981): «Истина Евангелия, засвидетельствованная совместно, показывает, что разделение нашей церкви не дошло до корня. Поэтому исповедание триединого Бога является самым сильным обязательством по поиску полного единства разделенных церквей».

²⁴ Энциклика *Evangelii nuntiandi* (1975) папы Павла VI для цели эффективной «евангелизации» ставит на «еще более обширное совместное свидетельство о Христе», которое осуществляется «уже сейчас перед миром».

²⁵ Продолжение приведенной выше цитаты показывает, что еще недостающее «единство», которое надлежит вновь обрести, состоит в определенном «возвращении», а именно к основным положениям церкви I века: «Восток и Запад с самого начала начинали пять независимых церквей с абсолютной внутренней юрисдикцией и самостоятельностью. Таким образом, речь идет о возвращении к тому, из чего мы вышли, с таким почетным первенством папы, какое существовало всегда» (согласно A. Kallis, "Orthodoxie und Katholische Kirche: Von der Polemik zum 'Dialog der Liebe'", в: P. Lengersfeld [Hg.], *Ökumenische Theologie*, Stuttgart, 1980, S. 124—151, здесь S. 149. Там же и краткая интерпретация этой цитаты Калистом).

²⁶ В одном важном изложении «принципов для видимого проявления единой католической и апостольской церкви и за существующими видимыми пределами» ("*Prinzipien für die sichtbare Darstellung der einen heiligen katholischen Kirche über die bestehenden sichtbaren Grenzen hinaus*") Э. Шлинк (E. Schlinck) приписывает существенную роль образованию консенсуса: там же, "Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgerischen Confession", in K. Lehmann / E. Schlinck (Hg.), *Evangelium — Sakramente — Amt und die Einheit der Kirche (Dialog der Kirchen, Bd. 2)*, Freiburg / Göttingen, 1982, S. 120: «Напротив (кроме переживания религиозного общения), для объединения разделенных церквей необходим формулируемый словами консенсус».

Юрген Ролофф

ЦЕРКОВЬ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

МНОГООБРАЗИЕ И ЕДИНСТВО НОВОЗАВЕТНОГО ПОНИМАНИЯ ЦЕРКВИ

1. Нормативные требования и историческое многообразие

1.1. В качестве результата, пока предварительного, сразу же отметим: во всех рассмотренных новозаветных писаниях или группах писаний вырисовываются удивительно последовательные и цельные экклезиологические концепции. Всякий раз мы сталкиваемся с совершенно четко очерченными богословскими представлениями о сущности, функции и облике церкви. Хотя эти представления исходят из восприятия пережитой автором церковной реальности, все же они не ограничиваются этим: начиная с собственного опыта в церкви и вопреки ему, каждое из писаний старается объять то, что церковь *есть* по воле Бога и чем она по этой причине и *должна быть*. Поэтому новозаветную речь о церкви нужно понимать как *нормативную* речь.

1.2. Но эти нормативные требования, кажется, ставятся под вопрос тем фактом, что в Новом Завете сосуществует *множество представлений о церкви*. В наше время уже невозможно подходить к Новому Завету, ожидая найти в нем однородное учение о церкви, которое можно было бы как таковое непосредственно перенести

в наши нынешние обстоятельства на основе «его соответствия Писанию». И это хорошо, потому что фактически этот способ чаще всего сводится к тому, что в Новом Завете находят лишь подтверждение тех представлений о сущности и облике церкви, которые являются основополагающими для собственного вероисповедания. Историко-критическая наука выступает здесь как корректор, противодействующий слишком поспешному использованию новозаветных высказываний в свою пользу. Она учит нас признавать их разнообразие и вместе с этим их инаковость. Но она не оставляет нас без помощи ввиду этого разнообразия и инаковости, а, раскрывая богатство новозаветного мира мыслей, призывает нас начать *процесс понимания через дифференциацию*.

Прежде всего нужно осознать, что те разные концепции церкви, которые встречаются в Новом Завете, не есть альтернативы, из которых можно выбирать по потребности, как из предлагаемого в супермаркете товара. Это был бы слишком поверхностный подход, не учитывающий связи каждого из элементов с определенной исторической ситуацией, ни в одном случае полностью не совпадающей с нашей. Правда, в отдельных концепциях мы сможем найти элементы, знакомые нам из собственной конфессиональной традиции и поэтому особо привлекательные для нас. Например, существует определенная близость лютеранской традиции к Пастырским посланиям с их трезвостью, их подчеркиванием вероисповедания и традиции и их пониманием церковного служения как учительного (впрочем, как раз некоторые черты понимания церковного служения в Пастырских посланиях, особенно отсылка к личности апостола, чужды лютеранству). «Католическое» в самом широком смысле звучит в Послании к Ефесянам, особенно в его понимании церкви как сферы спасения. А свободные церковные группы с жесткой внутренней структурой почувствуют наибольшее родство с Матфеем. Но как раз осознание возможной близости к определенной концепции должно дополняться памятованием всей совокупности новозаветного свидетельства о церкви, а также критическим осмыслением своего возможно упрощенного, одностороннего или ущербного его восприятия.

Ввиду дифференцированных результатов экзегезы следует, однако, признать неподходящими и два взгляда, отчасти определяемые конфессиональным мышлением нового времени.

С протестантской стороны это — сведение принципа Писания к некоему «центру Писания», который ищут в свидетельстве первого поколения, особенно же у Павла. Причем сильное подчеркивание темы «церковь» в поздних Писаниях, к которым фактически придется причислить большую часть канона, часто оценивается как подтверждение подозрения этих Писаний в «раннем католицизме». Но помимо того что тема церкви обсуждается уже у Павла с удивительной, но слишком мало воспринимаемой в протестантской традиции толкования интенсивностью, должно быть ясно и то, что поздние Писания отзываются о проблемах, возникших лишь во втором и третьем поколениях: о проблемах идентичности церкви в продолжающейся истории, правильного обращения с наследием первого времени и отношения церкви к нехристианскому обществу. Но именно это и есть те проблемы, решение которых является актуальной задачей и для нынешней экклезиологии. В этом нам может дать важные импульсы как раз диалог с третьим поколением христиан и их пониманием церкви.

И напротив, католическое богословие, близкое к идее роста познания истины и многообразной полноты, связано в своем применении Писания с идеей полноты и как бы органического возрастания истины Евангелия. Поскольку эта идея всегда играла важную роль в экклезиологии, богословие склонно не только повышать значимость поздних писаний как свидетельств о более полно раскрытой истине, но и находить в них органичное, угодное Богу развитие, более или менее прямым путем приводящее к структурам церковного порядка и снов древней церкви. Но этот взгляд чужд плюралистическому подходу третьего поколения. Именно в свидетельствах относительно концепции церкви у третьего поколения обнаруживаются значительные расхождения. В разработке тех вопросов, которые занимали церковь третьего поколения, открываются противоречия и проявляются конфликты, которые не удалось снять путем «католического» синтеза ни внутри Нового Завета, ни после формирования канона.

1.3. В общем, можно сказать, что представление о более или менее гомогенном феномене, называемом «ранний католицизм» и порожденном третьим поколением, неважно, оценивается ли он отрицательно как отход от истоков или положительно как их исполнение, не соответствует действительности, которая была гораздо сложнее.

2. Церковь как результат деятельности Иисуса

Мы исходили из констатации того, что сам Иисус не основал церковь во время своей земной деятельности и не подготовил ее создание после ухода из жизни. Однако это однозначное историческое суждение останавливается в преддверии того положения дел, какое только и имеет богословскую значимость. Ибо оказывается, что вопрос об *основании церкви* Иисусом плохо соответствует этому положению дел, потому что предлагает неверную перспективу. Ведь этот вопрос осознанно или неосознанно рассматривает христианство как новую, основанную Иисусом религию, а исходя из этого понимает церковь как сообщество для сохранения и распространения новых религиозных идей, произошедших от Иисуса. *Но Иисус не был основателем церкви, Он — ее основание*¹. В этом согласны все новозаветные свидетельства, и ни одно из них не подтверждает акта создания церкви, совершенного Иисусом. Напротив, существование церкви — следствие событий, в начале которых стояли весть и деятельность Иисуса из Назарета. И так как эти события, по убеждению новозаветных свидетелей, были деянием Бога, то для них существование церкви считается не случайным историческим, а необходимым следствием. По аналогии с *имплицитной христологией* у допасхального Иисуса можно говорить об *имплицитной экклезиологии*². Ибо в обоих случаях именно слова и действия Иисуса становятся исходной точкой для нового, развивающегося осмысления в послепасхальной ситуации. Как свидетельство Иисуса о себе и Его притязание на власть являются стимулами для христологии, так Его деятельность по призванию учеников и социальный облик этой группы являются стимулами для формирования облика и самопонимания церкви. В частности, следующие импульсы, исходившие от Иисуса, явили себя как руководящие принципы в новозаветных суждениях о церкви.

2.1. Под знаком наступающей *basileia* (Царства) Иисус начал собирать общину спасенных последнего времени. *Божья власть и Божий народ были для Него непосредственно связаны друг с другом*. Здесь лежит предпосылка того, что послепасхальная община учеников, поняв воскресение Иисуса как начало спасительных событий последних времен, одновременно стала понимать саму себя как зачаток и ядро собираемого Божьего народа последних времен. С этой точки зрения эсхатология и экклезиология состоят в неразрывных отношениях друг с другом.

2.2. Иисус осознавал себя посланником к *Израилю*. Эсхатологическая община спасения, которую Он старался собрать, должна была стать, по сути, *окончательным и обновленным народом двенадцати колен*. Эта миссия Иисуса не достигла видимого завершения за время Его земной деятельности. И все же она осталась обязывающей нормой для первых двух поколений церкви. Основную еkkлезиологическую проблему, вставшую перед ними, можно сформулировать так: *Иисус желал собрать Израиль, но получилась церковь из иудеев и язычников!* То обстоятельство, что, с одной стороны, Израиль в подавляющем большинстве своем отказался от веры в Иисуса, а с другой — язычники последовали призыву к покаянию и вере, нуждалось в богословском обосновании. Здесь как раз и лежит собственно исходная точка для еkkлезиологии раннего христианства. За ответ на этот вопрос об отношениях между Израилем и церковью, состоящей из иудеев и язычников, борются каждый по-своему как Павел, так и Матфей и Лука, и даже для автора Послания к Ефесянам этот вопрос еще играет определенную роль. При всех различиях в ответах авторы согласны в том, что церковь состоит в неразделимых отношениях с Израилем и что ее призвание к спасению является непосредственным последствием собирания Божьего народа, начатого Иисусом.

2.3. Обращение Иисуса к Израилю было не эксклюзивным, а инклюзивным, то есть вовлекающим. Он хотел собрать для Бога и Его Царства не святой остаток, а весь народ вплоть до самой его периферии — мытарей и грешников. Но косвенно приняты во внимание и язычники: эсхатологическое спасение, охватывающее весь Израиль, не может остановиться перед народами мира. Эту *перспективу, вовлекающую язычников*, Иисус открыл очевиднее всего в завершение, в слове о чаше на последней вечере (Мк 14:24), и значимость этого для послепасхальной легитимации миссионерства среди язычников не оставляет сомнений.

2.4. Иисус стремился объединить в новую *социальную структуру* круг людей, собранных Им. Это коснулось в первую очередь учеников, призванных к жизни в форме *следования* за Ним, но не ограничилось ими. Эта социальная структура определилась близостью Божьего Царства. Ее существенными чертами были отказ от власти и господства, служение другим и готовность принимать друг друга с любовью. Таким образом, община учеников была *контрастирующим обществом*, которое своим существованием стало

привлекательным и обнадеживающим знамением спасительного, обещанного Богом изменения всех взаимоотношений под знаком наступления Его Царства. Для ранней церкви это стало одним из главных факторов самосознания. Естественно, оно оставалось живым прежде всего в церковных группах, находившихся под сильным влиянием апокалиптического исторического богословия (Откровение Иоанна) и в общинах, которым пришлось выживать во враждебном окружении (Матфей; 1 Послание Петра; иоанновская литература). Но даже там, где в процессе возрастания открытости по отношению к нехристианскому обществу (Пастырские послания) сознание контраста отступило на второй план, в качестве остатка такового осталось понимание того, что христианская община должна давать языческому обществу свидетельство своей жизнью.

2.5. Эта новая социальная структура учеников стала возможна благодаря призыву Иисуса и общению, предложенному Им. *Сам Иисус был тем, кто воплотил облик новой жизни, определяемой близостью Царства Божьего*; но прежде всего Он был тем, кто открыл путь к этой жизни окончательно и бесповоротно тогда, когда во время последней трапезы обратил свою смерть в пользу общины учеников. Поэтому пребывание Иисуса вместе с людьми, принадлежащими Ему, то, что Он всегда за них и с ними, является решающей предпосылкой для существования церкви.

3. Опыт и решения апостольского поколения

Какие вехи в понимании церкви установило поколение апостолов, которое мы находим в деятельности Павла и в косвенно реконструированных свидетельствах раннего послепасхального времени?

3.1. Во-первых, следует отметить, что центральное значение придавалось эсхатологии. Очевидно, что церковное сознание корнями уходит в опыт *присутствия эсхатологического Духа Божьего* в послепасхальной общине учеников. Эта община создала себя центром и точкой кристаллизации того обновления Божьего народа, исходным моментом которого стало вознесение Иисуса к Богу. Пятидесятница означала не разрыв с прежней историей Израиля, а ее завершение в последние времена; она завершена и эсхатологически превзошла прежние заветы Бога с Его народом. Итак, здесь эсхатология и история спасения непосредственно проникают друг

в друга. Новое, переживаемое в опыте настоящего времени, понималось как последняя цель тех властных действий Бога в истории, через которые в прошлом Он снова и снова призывал и обновлял свой народ и налаживал его отношения с собой.

Эта связь эсхатологии с историей спасения, отразившаяся в термине «*экклезия Бога*», вероятно, и была решающим фактором твердого осознания *единства церкви в ее существе*, как Израиль был единым народом, на котором Бог явил свои властные дела в истории, так и больший народ, через который Бог являет свои эсхатологические деяния в отношении мира и истории в целом, служащие знаком Его нового творения в настоящем времени, может быть только *одним*. Исходя из этого сознания, церковь первых времен упорно противостояла всем соблазнам организовать исключительно в независимые объединения, зависящие только от региональных и культурных условий, как это делали другие культовые общины. Решающей проверкой этого единства на прочность стал Апостольский собор. Здесь впервые стало ясно, что именно определяет и обеспечивает такое единство: не организационная и структурная тождественность, а общее подчинение явленным свидетельствам об эсхатологических спасительных действиях Бога, которыми живет Божья *экклезия*.

3.2. Далее, основополагающим было решение в пользу *миссионерства среди язычников*. Существенный и даже решающий повод для его осуществления можно найти в новом истолковании вселенского воззвания Иисуса о чаше за последней трапезой (Мк 14:24), что стало возможно в перспективе подлинно эсхатологического опыта. Собрание «многих», предсказанное Иисусом как итог его смерти, теперь явилось как эсхатологическая реальность, утвержденная самим Богом. В том же направлении ведет и мотив возвышения Христа над миром и историей до степени эсхатологического Господа, основанный на вере в воскресение: вселенский масштаб власти Иисуса Христа знаковым образом проявлен во всемирном собирании единого народа для Бога. Он сделал это возможным.

3.3. В этом контексте находится также место новой, христологической интерпретации крещения. Послепасхальное понимание крещения как события, исходящего от Бога, с помощью которого люди включаются в сферу актуального эсхатологического царства Христа в Духе, в дальнейшем неудержимо повело к осознанию того, что действие крещения превосходит обрезание. Крещение

стало пониматься как такое действие Бога, посредством которого иудеи и язычники в равной мере включаются в эсхатологический народ Божий, в церковь. Конечно, крещение с самого начала понималось как событие, с помощью которого *отдельный человек* вступал в связь со Христом, как акт личного присоединения к Нему и как вовлечение в спасение, порожденное Им. Это выражается уже в формульных высказываниях о крещении «во имя Иисуса» или «именем Его». Таким образом, крещение было продолжением и преобразованием допасхального призыва Иисуса к ученичеству, но в новых условиях послепасхальной ситуации. Этот призыв к ученичеству давал основу не только для личных отношений призванного с Иисусом, но и обуславливал принадлежность к сообществу учеников Иисуса, точно так и крещение стало актом вхождения в сообщество церкви и, таким образом, *актом инициации*. Крещеный «присоединялся» (Деян 2:41) к общине людей, находящейся в сфере эсхатологического события спасения в виде известной социальной формы. Между крещеным и церковью поэтому складывались отношения *взаимного обязательства*. Крещение выступило как послепасхальное соответствие призыванию Иисуса к ученичеству, и понимание этого создало предпосылку для того, чтобы трое из четырех канонических евангелистов — Лука с его историзирующим взглядом представляет собой примечательное исключение — в целом смогли вписать свою картину церкви в рамки истории допасхального сообщества учеников.

3.4. Павел связал *экклесиологию* и *христологию* так тесно, как никто до него. Он описывает церковь как сообщество людей, которые, присоединившись к Иисусу, предавшему себя на смерть «ради многих», объединяются в *koininía* единого «тела». Церковь, согласно Павлу, является живым организмом, жизненные отношения которого определяются созидającym его принципом Христа — принципом преданного служения другим. Таким образом Павел оказывает должное внимание и созидательному значению евхаристической трапезы для церкви. Его основная экклесиологическая модель — это богослужбное общение за трапезой Господней, которое обязательно является и общением совместной жизни. Эта общая модель конкретизируется в виде *местного собрания*, так как это взаимопроникновение евхаристического общения и совместной жизни возможно и ощутимо только в нем. Существовая в виде *местного собрания*, то есть в виде *общины*, церковь обретает конкретный облик верного

совместного и взаимного служения, определяемого общением за трапезой Иисуса. Только живя общиной, церковь защищена от того, чтобы понимать себя лишь как совокупность индивидуумов с общими религиозными взглядами. И только так она может выполнять свою функцию — быть для окружающего общества знамением спасительного действия Бога в мире. Все нынешние попытки заменить общину другими структурами, якобы более подходящими для социальных условий современного общества, подпадают под решительное богословское вето апостола Павла!

3.5. Так, придавая четкий профиль идее об *обязывающей социальной форме* церкви, Павел ясно показал: один существенный ее признак — это то, что она *видима*. Церковь получает свой неповторимый социальный облик, становясь *телом Христовым*, живым организмом, в котором действует и присутствует Иисус, отдающий самого себя в служении. И она видна, поскольку в ней знаковым и привлекательным образом проявляется новое творение Бога, первенец которого есть Христос. Таким образом, Павел из перспективы своего христологического подхода с большей отчетливостью высказывает то, что в конечном счете было убеждением всех новозаветных авторов. Следует обратить внимание на то, что при богословских расхождениях в других областях в этом пункте он близко сходится с Матфеем. Первое Евангелие, как и Павел, настаивает на обязательности социальной формы и вместе с тем заметности церкви: она — сообщество учеников, которые живут в следовании Иисусу, в радикальном послушании Его заповедям и таким образом являют миру обнадеживающие знаки близости Бога.

3.6. Павел, однако, не возводил в абсолют схему толкования церкви как «одного тела», исходящую из христологии, он одновременно продолжал традиционную линию толкования, рассматривая церковь как эсхатологический народ Божий. Возникающая отсюда *биполярность понимания церкви* не является выражением богословской нерешительности или непоследовательности, а ведет к осознанию того, что описание сущности церкви с одной-единственной точки зрения недостаточно, но требует двухмерного взгляда. Структура толкований понятия «народ Божий» включает в себя осознание *истории спасения* и вместе с ним *эсхатологическое* осознание церкви. В результате становится ясно, что церковь является плодом тех великих событий, когда Бог Израиля в ходе истории *избрал свой народ*. На основании этого Божьего деяния она поставлена

в преемство к Израилю и, таким образом, укоренена в прошлом. Именно это деяние Бога делает ее знамением грядущего нового Божьего мира. Таким образом, в результате истолкования концепции «народ Божий» выявляется как бы *историческая горизонталь* сущности церкви, ее связь с целокупностью истории и мира. Христологическое истолкование со своими центральными метафорами «тело» и «здание / храм», напротив, представляет собой как бы *вертикаль* передаваемого Духом присутствия Христа; оно свидетельствует о том, какая именно реальность актуализована в церкви и видимым образом проявляется в ее конкретном социальном облике *койнонии*. Используя обе линии истолкования и, несмотря на неполную совместимость, успешно соединив их, Павел задал обязательную норму, в согласии с которой следует осмыслять все прочие высказывания и размышления о церкви.

3.7. Среди факторов, значимых для первого поколения, следует, наконец, упомянуть и *служение апостола*. В том специфическом облике, какой оно приобрело прежде всего благодаря Павлу, оно стало персональным связующим звеном между Христом и церковью. Апостол был носителем вести Евангелия, направленной собранию эсхатологического народа Божьего, и передавал эту весть. Но одновременно он был и посланником Христа и в своей личности представил ту форму бытия, какую явил служащий и отдающий себя Христос, и в том виде, какой задавал норму церковной жизни. Этот образ апостола стал исходной точкой для понимания служения предстоятелей общин, как в дальнейшем оно развилось в общинах самого Павла.

4. Проблемы и подходы к решению в третьем поколении

4.1. Итоги, доставшиеся третьему христианскому поколению, были трудно постижимы в своем многообразии. Явившиеся тогда концепции церкви существенно отличались друг от друга интенсивностью разработки, но более всего подходом и структурой. Ввиду этого неизбежно возникает вопрос о *критериях* их практической и богословской оценки.

4.1.1. Одним из главных критериев, особенно с точки зрения протестантского богословия, является соответствие их основополагающему пониманию церкви, которое было достигнуто апостольским поколением, или же степень расхождения с ним. Если

применить этот критерий к экклезиологическим концепциям третьего поколения, то, вероятно, самым ярким результатом будет то, что почти ни одна из них не смогла продолжить биполярного понимания церкви Павлом, выраженного в соединении двух линий — «народа Божия» и «тела Христова». Вследствие этого взгляд на церковь теперь уже не достигает такой многомерности и «глубины резкости», как у Павла; возникают односторонние и ущербные моменты.

Так, с одной стороны, Лука, а также авторы посланий к Колоссянам и к Ефесянам, каждый по-своему, подчеркивают исторический аспект, аспект истории спасения; они понимают церковь как эсхатологический народ Божий и как всемирную величину, но при этом слишком мало внимания уделяют реальности общинной жизни, основанной на христологии. Крайний пример обратного предлагают Иоанновы писания с их христоцентрическим подходом, практически полностью оставляющим за кадром историческое осмысление церкви как народа Божьего.

4.1.2. Но одного лишь критерия соответствия свидетельству апостольского поколения недостаточно. Иначе мы не уделим должного внимания тому факту, что третье христианское поколение сделало и собственный вклад в развитие экклезиологии. Этот вклад состоит в том, что были распознаны два решающих жизненных вопроса, с какими столкнулось это поколение, и в размышлениях о том, что такое церковь, оно предприняло поиски ответа на них. Это, во-первых, вопрос об *самотождественности и непрерывности народа Божьего в продолжающейся истории* и, во-вторых, вопрос об *отношении этого народа к миру и обществу*. Ответы, разумеется, тоже следует оценивать на фоне их соответствия пониманию церкви апостольским поколением. Это вытекает уже из претензии большинства писателей третьего поколения на адекватное раскрытие апостольского свидетельства. И здесь в особенности в своей оценке мы не должны упускать из виду различие исторических условий.

4.2. Вопрос об *самотождественности и непрерывности церкви* возник на базе опыта продолжающейся истории. Ввиду убывающего ожидания близкой парусии самосознание церкви как народа Божьего, собранного в последние времена во имя Иисуса и всем своим бытием нацеленного на грядущее вскоре новое творение Бога, оказалось если не недостаточным, то все же нуждающимся в дополнении. Теперь церкви приходится отдавать себе отчет о своем

отношении к истории. Ввиду внешних изменений, которые она ощущала в себе самой, — самым ошеломительным из них был переход в мир язычников — она должна была осмыслить, в чем состоял основополагающий и определяющий фактор ее существования в истории, начиная от Иисуса и поколения первых свидетелей. В то же время она должна была искать возможности сохранить этот основополагающий и определяющий момент от всех угроз и выразить его в некоей обязательной форме, чтобы обеспечить его действенную силу и на будущее. Другими словами, из исторического опыта возникла задача *институционализации*. Она была необходимой и богословски оправданной. Подходы, которыми можно было пользоваться при этом, были заданы еще в первом поколении, прежде всего Павлом. Разумеется, отнюдь не все новозаветные свидетели третьего поколения с одинаковой открытостью подошли к этой задаче.

4.2.1. Что касается обоснования *самосознания* церкви, то тенденция к опоре на христологический подход очевидна. Однако христологическая толковательная линия Павла, исходящая из присутствия Христа в богослужении, не используется: своей направленностью на местную общину она не подходила для того, чтобы обосновать образ церкви как цельной всемирно-исторической величины, выступивший теперь на первый план³. Или *учащий Иисус* собирает церковь, понятию как общину учеников (по Матфею и Иоанну), или превознесенный Христос, *властвующий над миром и историей*, определяет церковь как земной знак своей власти, власти Распятого (по Откровению Иоанна и Посланию к Колоссянам), или же Христос в силу своего *вочеловечения* сделал слово благовестия постоянно присутствующим в мире и поручил церкви распространение этого слова (по Пастырским посланиям). Крайнюю форму этого христологического подхода представляет собой Послание к Ефесянам, толкующее церковь как первый плод посредничества Христа в творении.

По сравнению с этим историческая модель истолкования, как правило, оказывается второстепенной, хотя играет еще заметную роль у Луки, когда тот стремится понять церковь как результат исторических деяний Бога, в равной мере захватывающих иудеев и язычников, и у Матфея, когда он изображает ее как народ, призванный к послушанию вместо непокорного Израиля. В Послании к Ефесянам она появляется разве что в роли побочного мотива.

Во всех прочих случаях укрепляется стремление представить церковь как единственно подлинную обладательницу спасения, узурпированного Израилем (1 Послание Петра, Послание к Евреям), или характеризовать ее как общину спасения, после появления которой Израиль утрачивает свой статус народа Божьего (Иоанн). Все это следует оценивать так, что на этом пути третье поколение вытеснило еkkлeзиологическую проблему, которая была основополагающей для первого поколения и в особенности для Павла. Оно недостаточно осознало, что *преемственность от Израиля конститутивна для самосознания церкви*. Этим оно оставило последующим поколениям неразрешенную богословскую задачу, тяжесть которой мы начинаем полностью ощущать лишь в наше время.

Наконец, придется задать вопрос и о том, не повело ли это вытеснение исторической перспективы к снижению значимости телесно-эсхатологического компонента. Ибо только тот, кто может говорить об исторически спасительных деяниях Бога в Его народе в прошлом, в конечном счете способен сфокусировать взгляд на отношении этого народа к грядущему телесному завершению спасения в новом творении Бога.

4.2.2. Теме *непрерывности* и ее обеспечению уделили большое внимание прежде всего писания, близкие к Павлу и его учению. Это отнюдь не удивительно, а вытекает как следствие из значения, которое Павел уделяет близкой связи понятий *Евангелия* (*Благовестия*) и *апостола*. Именно апостол, как личный посланник, получивший поручение от самого Господа, выявляет на практике строй Евангелия и приводит его в действие, так что возникает и оформляется церковь. Эта функция личного служения, связанного с Евангелием, продолжалась и исполнялась в общинах Павла и после смерти апостола, а именно в руководящих должностях общины. Богословие церковного служения, решительнее всего выступающее в Пастырских посланиях, призвано создать инструмент для оформления церковной непрерывности. Конечно, в некоторых отношениях оно оказывается сомнительно: оно придает одностороннее значение харизме, институционализованной в церковном служении, в ущерб богатству свободных харизм всех остальных членов общины и таким образом ставит под угрозу облик общины как «тела Христова»; оно переносит на церковь основную патриархальную модель современного ей общества и таким образом ставит под вопрос служебное назначение всех общинных функций; оно

вытесняет пророческий элемент в пользу традиции и таким образом не оставляет пространства свободному действию Духа. Но, несмотря на критику, нельзя забывать, что в послепавловом понимании церковного служения проявлялись и центральные импульсы, заданные Иисусом и апостольским поколением. Так, патриархальности противостоит акцентирование ориентации служителя на жизнь служащего и страдающего апостола, за которой в конечном итоге стоит образ Христа. Немалое богословское значение имеет и установление принципа *руководства посредством учения*. Этим предотвращается автономное обособление функции общинного руководства: оно становится ответственным перед вышестоящей нормой апостольского учения.

4.2.3. Та модель преемственности, которую представляет Матфей (и подобие которой мы можем предполагать в Послании Иакова), значительно проще. Она построена на основе отчетливо иудейских предпосылок мышления. Здесь преемственность учреждается, с одной стороны, словом учащего Иисуса как итоговым полномочным толкованием закона Божьего, а с другой — послушанием общины учеников, соблюдающей это слово. Церковь обретает преемственность, став совершенно покорным сообществом учеников. Но без традиции и церковного служения эта модель не справляется со своей задачей, так как нуждается в упорядоченной жизни сообщества учеников под руководством компетентных христианских книжников. Эта простота возможна лишь при прямой отсылке к опоре на учителя Иисуса без апостола, как связующего звена, и при отсутствии выраженного богословия общины.

4.2.4. Иначе дело обстоит в *Иоанновыx писаниях*. Мы понимаем их как труд некоей христианской группы, жившей в осознанном и программном протесте по отношению ко всем тенденциям институционализации. Хотя традиция имела фактически для нее немалое значение и в ней, возможно, тоже существовали зачатки и формы церковных служений, все же ни то ни другое не было для нее предметом богословского размышления. Мерилом для нее служило одно лишь свободное пророческое свидетельство, с которым Вознесенный обращался к своим ученикам. Тут мы имеем дело с концепцией, диаметрально противоположной послепавловой экклезиологической программе. Предлагает ли она возможную альтернативу, несправедливо вытесненную из церковной истории

и с тех пор ждущую своего нового открытия нами, нынешними людьми? Такой вопрос иногда задается. Но то, что мы с точки зрения истории можем знать о предполагаемом развитии Иоанновой группы, скорее предостерегает и призывает к осторожному скепсису. Многое говорит о том, что из-за нерешенной проблемы преемственности эта группа впала в гностицизм и таким образом утратила свою христианскую сущность.

4.2.5. Крайняя, даже на фоне Иоанновых писаний, позиция проявляется в *Послании к Евреям*. Самоотождественность и непрерывность здесь приписываются исключительно Слову Божьему. Одно это слово соединяет прошлые спасительные деяния Бога и ожидаемое спасительное будущее. Вопрос о сохранении тождества и преемственности церкви здесь не возникает. Это приводит к тому, что церковь уже не опознается как то историческое место, где в настоящее время переживается и подтверждается свидетельствами спасительное действие Бога.

4.2.6. Итак, ответы на вопрос о самоотождественности и преемственности не только получаются разные, еще и каждый из них сам по себе находится пока лишь в состоянии поисков и предварительных соображений. Это наводит на мысль о том, что мы имеем дело с дискуссией, еще далекой от завершения в третьем поколении христиан.

4.3. То же, скорее даже в еще большей степени, относится к ответам на вопрос об *отношении церкви к миру и обществу*. Их спектр помещается внутри двух крайних позиций, несовместимость которых очевидна.

4.3.1. На одном краю находится *Откровение Иоанна*, в котором понимание церкви вырастает из христологии, радикально привязанной к эсхатологической истории. Согласно ему, церковь находится в последней борьбе Христа против Его противников, политических и общественных властей. Как принадлежащая Христу и в то же время существующая в мире, она не может не провоцировать своим свидетельством его враждебность ко Христу, истинному властителю мира, и может только переносить эту враждебность в пассивно-страдательном сопротивлении. Согласно этому взгляду, церковь противопоставлена миру и обществу, и эта противопоставленность основана на ее принадлежности по природе к владениям Христа и потому преодолена в этом мире быть не может. Мотив *контрастирующего общества* здесь доводится до крайности.

Подобно, хоть и менее радикально, из отнесенности церкви к эсхатологическому царству Христа исходят и Послания к Колоссянам и к Ефесеянам.

4.3.2. Другая крайность отмечена *Пастырскими посланиями*. Исходя из предпосылки постоянного с момента пришествия Христа присутствия Евангелия в мире, они видят цель свидетельства церкви в осуществлении воли Бога к спасению, что касается всех людей. Церковь и общество здесь не отделены друг от друга, а отнесены друг к другу по воле Бога; здесь даже можно видеть принципиальную готовность общества к тому, чтобы открыть себя вести, которую несет церковь. Шаги церкви навстречу обществу, приближение к его нормам и образу мысли открыто поощряются. Лука идет не так далеко, как Пастырские послания, но тоже находится в определенной близости к их позиции, когда намекает в Деяниях на положительные взаимоотношения церкви с Римской империей и ее обществом как на желательную модель.

4.3.3. Примирение этих двух позиций невозможно. И все же всем свидетельствам третьего поколения присуща одна черта, простирающаяся сводом над этими противоположностями: доверие к действенности *вовлекающего образа жизни* христианской общины. церковь влияет на мир и меняет его свидетельством своего поведения, то ли приводя к пониманию спасительной вести (по 1 Посланию Петра), то ли показывая исполнимость этических идеалов общества (по Пастырским посланиям). Центральная задача церкви, согласно этому, состоит в том, чтобы проявлять в окружающем обществе *неадаптированную инаковость* своего образа жизни. И поскольку она живет в мире как контрастирующее ему общество, находящееся под влиянием призыва Иисуса к служению, то можно надеяться и на перемены.

5. Выводы

Мы убедились, что оживленная дискуссия о церкви, которую вело третье поколение, не пришла к реальному завершению. Она остается открытой до сих пор. Продолжать ее — наша задача. Мы можем делать это, внося весь спектр нынешнего экуменического опыта, открывающего то, чем церковь может быть. Новозаветные свидетельства, несмотря на их незавершенность, могут при этом подать нам много полезных знаний, от которых не следует поспешно отказываться. Некоторые выводы, которые могли бы

вытекать из этих знаний, мы упомянем лишь кратко и не претендуя на полноту, в качестве побуждения к дальнейшему размышлению.

На первом месте пусть стоит вывод о том, чтобы мы не спешили отказываться от институционных аспектов как лишенных духовности, а старались найти институционные формы, не противоречащие действию Духа. Ибо только так можно избежать такого развития, в каком «институт церкви» становится «мертвой оболочкой, а Дух — бегущей от мира духовностью»⁴.

Не менее важным должен стать вывод о том, чтобы мы не настаивали на присутствии и праве голоса церкви во всех областях жизни существующего общества, а в ясных контурах выявляли свойственную церкви общественную форму сообщества, определяемого взаимным служением и взаимным признанием, чтобы таким образом давать обществу тот знак, который открывает надежду на Божье будущее и через это — возможность изменений в настоящем. Конкретно это могло бы означать среди прочего то, чтобы мы не поощряли церковное функционирование, создавая все новые специальные должности, а больше прежнего задумывались о возможностях личного самоотожествления служителей с благовестием, и чтобы под давлением упований, возложенных на «народную церковь», не сводили крещение к простому акту индивидуального благословения, но все сильнее подчеркивали бы его связь с верой и с жизнью церкви.

Серьезную задачу для церкви представляет собой не до конца решенная в Новом Завете проблема отношения к иудаизму. Вместо того чтобы исподволь продолжать порождение антииудейских высказываний и действий, вытекающих из них, стоило бы осознать богословскую и историческую необходимость переориентировки в своем отношении к иудаизму.

И наконец, для церквей, живущих в наше время и пребывающих в экуменических отношениях, будет важно не оставаться в самодостаточной изоляции, а сделать выводы из факта существующего единства народа Божьего и ввиду кажущегося ненадежным будущего не уходить в глухую оборону, опасливо храня наличное конфессиональное и культурное имущество, но, полагаясь на присутствие Святого Духа, смело пойти навстречу тому новому, что обещано нам как дело Духа.

Перевод с немецкого Р. Штубеницки

Примечания

¹ Ср. G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, ²1963 (HUTh 1), S. 97–98.

² Ср. W. Trilling, *Die Botschaft Jesu*, Freiburg, 1978, S. 57ff; U. Kühn, *Kirche*, 1980 (HST 10), S. 143.

³ Она проявляется, пусть и в преломленном виде, лишь в модели церкви Игнатия Антиохийского, понимающего церковь как евхаристическую общину, собранную вокруг епископа.

⁴ [7] U. Luz, "Charisma und Institution in neutestamentlicher Sicht", *EvTh* 49 (1989), S. 94.

Ульрих Луц

ПРОБЛЕМА ЕВХАРИСТИЧЕСКОГО ГОСТЕПРИИМСТВА В НОВОЗАВЕТНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

I

Почти сорок лет назад Георгий Галитис опубликовал статью «Вопрос о мистическом общении с инославными в православном понимании» с подзаголовком «Библейско-экклезиологическое исследование»¹. С тех пор эта тема не потеряла своей остроты. Напротив, многие верующие христиане из Евангелической и Католической церквей ждали возможности совершить наконец-то совместную евхаристию на экуменическом Дне церкви в Берлине в мае 2003 года. Но папская энциклика *Ecclesia de Eucharistia*, опубликованная 17 апреля 2003 года в преддверии Дня церкви (хотя официально это обстоятельство и не подчеркивалось)², вызвала глубокое разочарование и усилила впечатление того, что во время понтификата Иоанна Павла II господствовал экуменический «ледниковый период». В энциклике не было ничего нового, она лишь еще раз ясно и жестко выразила известную римско-католическую точку зрения: совместное совершение евхаристии или Вечери Господней «невозможно до тех пор, пока снова не будут восстановлены в их изначальной неповрежденности» (ЕЕ 44) узы вероисповедания, Таинств и церковного руководства. Совместное совершение евхаристии³, согласно энциклике, недопустимо, ибо служит скорее препятствием для достижения полного общения. Евангелическим церквям не оставалось ничего другого, как из

уважения к Католической церкви вычеркнуть попытку совместной евхаристии из официальной программы Дня церкви. Однако такая евхаристия все же совершилась, причем при участии очень большого числа верующих. Совершавший ее католический священник немедленно подвергся дисциплинарным взысканиям со стороны своего епископа.

Условия «преподания евхаристии в особых обстоятельствах и отдельным личностям», не принадлежащим к Римско-католической церкви, то есть для «евхаристического гостеприимства», называемые энцикликой, крайне ограничительны. Предполагается, что христиане, просящие о евхаристическом гостеприимстве на римско-католической мессе, «свидетельствуют о той же вере, которую в этом таинстве исповедует Католическая церковь». Если же они отвергают одну или несколько из этих истин, например «истину относительно необходимости посвященного священства для действительно преподания этих таинств», то они «не подготовлены» для принятия католических таинств (ЕЕ 46). Не стоит говорить о том, что тем самым большинство христиан протестантского исповедания, в отличие от православных, древневосточных и англокатолических христиан, в принципе оказываются исключены из евхаристического гостеприимства. Ведь они как раз отрицают *необходимость* священства, рассматривая его как церковно-правовое установление, от которого спасение человека не зависит.

О практике православных церквей в этом контексте практически ничего не говорится. В общем и целом они выступают с тех же позиций, что и Римско-католическая церковь. «Только единство и союз христиан в общей вере может привести к их сакральному общению, как своему необходимому следствию»⁴. Таким образом, в принципе, истина доступна лишь полному общению. Только «единство в вере позволяет и определяет само сакральное общение»⁵. Но протестанты убеждены в другом: они исходят из практики «открытого причастия», то есть евхаристического гостеприимства в отношении всех крещеных христиан, без каких-либо ограничений. Они понимают переживаемую в евхаристии общность как дарованное Богом подкрепление на общем пути к полной истине.

Если я, будучи протестантом, пишу на тему евхаристического гостеприимства, то ясно, что я должен возражать против православной или католической аргументации. Причина, по какой

я пишу на эту тему, — это мои глубокие внутренние переживания, вплоть до душевной раны. Вероятно, как все христиане: православные, католики и протестанты — в Вечере Господней, дарованной и доверенной нам, христианам, нашим общим Господом, я вижу драгоценнейший из полученных нами от Него даров. То, что меня, с одной стороны, снова и снова сердечно принимают в православных общинах и даже приглашают в них проповедовать, и то, что, с другой стороны, мне отказывают в причастном общении, я воспринимаю как глубокий раскол, который меня обескураживает и печалит. Снова и снова меня принимают и в то же время отстраняют от общения.

Моя статья написана в «новозаветной перспективе». Но то, что я концентрируюсь на Новом Завете, означает в то же время и протестантскую перспективу. Здесь отражается то, что для нас, протестантов, Библия является в первую очередь тем, *что противостоит* церкви: она ставит церковь перед лицом предания, живет ее, обновляет ее, укрепляет ее или же задает вопрос. Понимая Библию как нечто противостоящее, я не могу отрицать значения предания: я знаю, что церковное предание — это сокровищница опыта, без него мы просто не могли бы читать Библию. Но я знаю также, что простое «назад к Библии» невозможно. Я знаю, что и предание столь же многоцветно и богато, как сама Библия: если бы мы попытались оценивать или осуждать церковные традиции, исходя из Библии, то превратились бы в библейских начетчиков, наш подход перестал бы отвечать как церковному преданию, так и богатству самой Библии. Если же, наоборот, мы подчиним Библию точке зрения церковного предания, которое будем рассматривать как верное развитие библейских свидетельств, то превратимся в традиционалистов, такой подход перестанет отвечать как богатству Библии, так и церковному преданию. «Предание» при этом для меня является не только патристическим, но и средневековым, не только восточно-православным, но и западно-католическим, а также западно-протестантским. Я мыслю экуменически как раз потому, что меня интересуют предания *всех* церквей, и потому, что традицию собственной протестантско-реформаторской церкви стремлюсь обогащать, расширять, а иногда и критиковать, исходя из богатства иных церковных традиций. Особым образом это касается всем нам общего Нового Завета, который передает нам изначальное предание церкви. Благодаря своему богатству он особенно

подходит для того, чтобы открыть наши глаза, обогатить нашу нищету, сделать нас более чувствительными к традициям других церквей, научить нас подвергать самих себя критической оценке.

Поэтому моя протестантская «новозаветная перспектива» является одновременно и экуменической, *а также и ориентированной на предание*: она позволяет нам, направляемым Библией и внимающим преданию как собственной церкви, так и других церквей, идти к Тому, кто сам есть путь, и истина, и жизнь (Лк 14:6). Однако она остается и подчеркнуто протестантской перспективой, поскольку она предполагает, что ни одна церковь не обладает всей полнотой божественной истины, но только продвигается на пути к ней. Она предполагает, что каждая церковь может и должна обновляться Святым Духом⁶.

II

Что же можно найти в Новом Завете по вопросу об экуменическом евхаристическом гостеприимстве? Первое, почти само собой разумеющееся утверждение звучит: напрямую ничего, поскольку одновременное существование различных установленных конфессиональных церквей является феноменом Нового времени. Хотя этот ответ и очевиден, его все же нужно явно сформулировать, имея в виду распространенное прежде всего среди протестантов стремление все или, по крайней мере почти все, строить на библейском основании.

Таким образом, с точки зрения Нового Завета возможны лишь косвенные выводы. Существуют ли места в Новом Завете, из которых можно было бы вывести такую своего рода косвенную «новозаветную перспективу» вопроса о евхаристическом гостеприимстве? Попытаюсь привести некоторые соображения по этому поводу.

1. Начну с того новозаветного текста, который самым непосредственным образом устанавливает связь между Вечерей Господней и церковным общением, а именно с 1 Кор 10:16-17. Кажется, что здесь Вечеря Господня отчетливо толкуется как «таинство единства». Но в каком смысле? Сам текст звучит так: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? *Один хлеб, и мы многие одно тело*; ибо все причащаемся от *одного хлеба*».

Благословляемую чашу и преломляемый хлеб Вечери Господней Павел понимает как причастие⁷ крови и тела Христовых. «Кровь», как это часто в Библии и особенно в текстах о вечере Господней⁸, является перифразой насильственной смерти; соответственно под параллельным выражением «тело» подразумевается умершее на кресте тело Христово. Тело (σῶμα) и кровь (αἷμα) Христовы указывают таким образом на уникальную смерть Христа⁹ и подразумевают тем самым нечто иное и куда большее, чем некую сверхъестественную силу вещества хлеба и вина. Вероятно, в этой формуле звучат отголоски слов установления Вечери Господней¹⁰. Под котῳνία (участие, общность) следует понимать реальную, а не только воображаемую связь с Господом. Речь идет не о чем-то субъективном, скажем, как если бы человек истолковывал таким образом чашу и хлеб¹¹. Принимая вино из чаши благословения и вкушая преломленный хлеб, верующие получают часть в Господе, который действует в них своей спасающей силой¹². Павел может говорить об этой спасающей силе Господней и по-другому, не сакраментальным образом, например, при помощи идеи искупительной смерти (2 Кор 5:21; Рим 3:25) или размышляя о прямом, мистическо-личном соединении со Христом (Гал 2:19 сл.: «Я сораспялся Христу — живет во мне Христос»).

В стихе 17, прежде чем снова направить свои размышления о несовместимости участия в «трапезе бесовской» и трапезе Господней, Павел вставляет еще одну мысль: котῳνία (участие) в Господе обладает и горизонтальным измерением, то есть церковным общением. Его Павел выражает при помощи мысли о σῶμα. «Многим»¹³ открыто противопоставляется единство тела Христова. Отношение между действующей в преломляемом хлебе смертью Христа и горизонтальным «общением» (котῳνία) в церкви является причинно-следственным: Павел пишет не ὡςτε («как»), а ὅτι («ибо»). Сокращенное высказывание «один хлеб» нужно дополнять не заимствованным из главного предложения подлежащим «мы» («Мы один хлеб»)¹⁴, а ставить на это место глагол «есть»: «ибо *есть* один хлеб». Павлу это кажется столь важным, что такое причинно-следственное и христологическое понимание введенного через ὅτι предложения он подтверждает еще одним придаточным предложением: «ибо все причащаемся от *одного* хлеба». Хлеб, то есть действующее в нем распятое тело Христово¹⁵, *производит* таким образом общность того тела, каким является церковь. Для Павла поэтому

церковное общение является не предпосылкой для действительного приема преломляемого хлеба, являющегося телом Христовым, а наоборот, распятый Христос дает основание церковному общению. Таинство — это проявление силы (δύναμις) Господней.

Это толкование подтверждается Павловым пониманием крещения. В Гал 3:27 и сл. мы встречаем аналогичную аргументацию: быть крещеным во имя Христово означает участие в Нем: «Вы облечлись во Христа» (Χριστὸν ἐνεδύσασθε). На горизонтальном уровне оно осуществляет снятие границ между иудеями, эллинами, рабами, свободными, женщинами и мужчинами, ибо — Павел вновь указывает на осуществляемую в крещении христологическую основу общности — «все вы одно во Христе Иисусе». Общение, возникшее благодаря крещению, понимается как общность, основанная во Христе. Подобным же образом обстоит дело и в 1 Кор 12:12 и сл.: и здесь настойчиво подчеркиваемая солидарность отдельных членов общины производится крещением. Органическое сосуществование членов в церковной общности является, в конце концов, не чем иным, как действием самого Христа. Бросается в глаза, что в сравнении церкви с организмом в 1 Кор 12:12 присутствует христологическая формулировка: «так и Христос» (οὕτως καὶ ὁ Χρῖστος), а не, как это можно бы ожидать, еkkлeзиoлoгичeская: «так происходит и с телом Христовым». Это соответствует слову «одно» в Гал 3:28.

Как *предварительный результат* отмечу следующее: у Павла церковное общение возникает вследствие действия Христова в вечере, которое понимается в смысле реального участия в Христе, а не наоборот, как если бы существующая община была бы предпосылкой принятия таинств. Позволю себе еще одно замечание в связи с современной экуменической дискуссией: в связи с учением апостола Павла удивительным представляется то, что разными церквями крещение и Вечеря Господня понимаются столь различно. К счастью, обычно не возникает проблем с признанием церковного характера крещения. Но почему же тогда они столь велики в случае с Вечерей Господней? Для Павла отношения между таинством и общностью являются одинаковыми и в крещении, и в Вечере Господней.

2. Второе соображение. В Марковой установительной формуле о крови Иисуса сказано: «за многих изливаемая» (τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν) (Мк 14:24; ср. Мф 26: 28), в то время как в изложении

Луки и Павла стоит в несколько отличной форме «за вас» (ὕπὲρ ὑμῶν). Вопрос о том, какой из вариантов старше, сейчас не должен нас беспокоить. Куда важнее, что засвидетельствовано широкое восприятие редакции Марка в том числе и через слово Иисуса в Мк 10:45б («для искупления многих»), которое с точки зрения истории традиции является вторичным и от этой редакции зависимым, но все же домарковым. С точки зрения истории традиции опять же более позднее эллинистическое прочтение этого слова передает нам возглас в 1 Тим 2:6: «предавший Себя для искупления всех»¹⁶. Практически неоспоримо то, что Марково «за многих» является семитизмом, который передает смысл отсутствующей в еврейском и арамейском языках формы «все». Также неоспоримо и то, что слово «кровь» и здесь является метафорой для «насильственной смерти». Данное объяснение, таким образом, говорит о значении искупительной смерти Иисуса.

Смысловое истолкование слова «многих» подразумевает две возможности: можно понимать это слово (а) в духе преимущественно раввинистического толкования Ис 53, как «весь Израиль». Тогда его горизонт будет зависеть от того, как использующий это слово понимает «Израиль»: в кумранских текстах¹⁷ границы истинного Израиля крайне узки. Нечто противоположное происходит в традиции Иисуса, где Израиль не определяется через отграничение от других. Или же можно понимать это слово (б) в универсальном смысле (1 Тим 2:6), как касающееся всех народов¹⁸. Даже если в отношении самого Иисуса и ранней традиции такое остается сомнительным, то все же благодаря 1 Тим 2:6 очевидно, что в ранней языкохристианской церкви действительность искупительной смерти Иисуса, а тем самым и действительность ее сакраментальной актуализации в Вечере Господней понималась в универсальном смысле: Иисус умер за весь мир.

Все это пока еще не позволяет сделать прямых выводов в вопросе о допущении к причастию. Однако опосредованно можно сказать следующее: перед лицом универсального, всемирного значения актуализируемой в Вечере Господней смерти Иисуса крайне странным был бы строгий отбор тех, кто имеет право вспоминать об этой смерти в форме таинства.

3. Мое третье соображение касается эсхатологической сущности Вечери Господней. Сам Иисус прямо связывал питье вина на своей последней вечере с надеждой снова испить его в грядущем

Царстве Божьем (Мк 14:25). Прибавляя «с вами» (μεθ' ὑμῶν), Матфей придает этой эсхатологической перспективе экклезиологическое звучание: в грядущем царстве Отца своего исполнения достигнет описываемое в истории Иисуса и, согласно пониманию Матфея, сфокусированное в Вечере Господней пребывание вознесенного «Еммануила» Иисуса со своей церковью. Поэтому, согласно новозаветному пониманию, Вечеря Господня не может быть просто воспоминанием, обращенным в прошлое (ἀνάμνησις); она всегда одновременно символическое «предвкушение»¹⁹ будущего, которое Бог приготовил церкви и всему миру. Важно, что и Лука соединил эсхатологическое веселье (αγαλλίασις) именно с вечерей (Деян 2:46).

Особенно выразительно звучание эсхатологии в евхаристических молитвах Дидахе. Я не буду сейчас обосновывать свое мнение о том, почему считаю молитвы в Дидахе 9 и 10 не молитвами агапы, а молитвами евхаристическими при том, что и те и другие своими параллельными²⁰ благодарениями в Дидахе 9 и 10 обрамляют трапезу насыщения²¹. В застольной молитве над евхаристическим хлебом трапеза ясно понимается как предвкушение эсхатологического единства всей церкви: послетрапезная молитва в 10:5 снова подхватывает эту мысль. Пророческая и раннеиудейская надежда на эсхатологическое собрание всех двенадцати колен Израиля переносится здесь на церковь и находит затем свое постоянное место в дренецерковной литургии²². В Вечере Господней, таинстве церковного единства, совершается «предвкушение» будущего единства церкви, а не закрепляется ее современная разделенность.

4. Как обстоит дело в Новом Завете с условиями для допуска к Вечере Господней? Нам известно лишь одно-единственное такое условие: уже очень рано Вечеря Господня признавалась трапезой только для крещеных. Однако этот разделяемый сегодня почти всеми экуменический консенсус однозначно обнаруживается только в позднее новозаветное время. Прямо этот основной принцип сформулирован лишь в Дидахе, в которой вечеря, как целое, впервые называется евхаристией: «И от евхаристии вашей никто да не вкушает и не пьет, кроме крещеных во имя Господне» (Дидахе 9:5)²³. Точно так же обстоит дело и в общинах, находящихся под влиянием Игнатия, где в отсутствие епископа не разрешается крестить или совершать агалу (Послание Смирнянам 8:2). Скрытые указания на то, что и ранее практиковалось подобное, можно найти в Евр 13:10; Откр 3:14-20, Деян 2:41-46.

Труднее судить о том, как все обстояло во времена апостола Павла. Прежде всего, как оценить 1 Кор 14:23-25?²⁴ Не указывает ли возможность появления неверующего в собрании общины (1 Кор 14:23 и сл.) на то, что и некрещенные могли участвовать в Вечере Господней? Эти стихи не порождают трудностей лишь до тех пор, пока мы исходим из как само собой разумеющегося, традиционного, первый раз зафиксированного у Плиния (Ер 10, 96, 7) различия между литургией слова²⁵ и евхаристическим богослужением²⁶. Но сегодня делать так совсем не просто: Г. Клаук и особенно М. Клингхардт настойчиво стремятся рассматривать коринфские собрания в качестве симпозиума²⁷. В таком случае является вероятным, что «беседы» (ср. 1 Кор 12:3-11; 1 Кор. 14)²⁸, как и в античных симпозиумах, велись главным образом после трапезы (δειπνον). Приход неверующих (ἄπιστοι) или «частных лиц, незнающих» (ἰδιῶται), что, согласно 1 Кор 14:23, не было чем-то необычным, можно также представить себе по аналогии с античной трапезой-симпозиумом, на которой обычным делом было появление неприглашенных на нее (ἄκλητοι), «запоздалых гостей», приживальщиков всех мастей и ἐπίκλητοι, приводимых другими гостями²⁹. Если это так, то общинная трапеза в Коринфе была чем-то иным, нежели трапезы кумранских ессеев, доступные исключительно для полноправных членов общины³⁰. Если так было на самом деле, то вполне можно себе представить, что в общинных богослужениях вечера порой принимали участие также и неверующие или незнающие³¹.

И все же я считаю, что и во времена апостола Павла Вечера Господня была трапезой крещеных. Даже помимо остающегося, как мне кажется, все еще открытым вопроса о том, действительно ли на коринфских собраниях общины «беседа», по образцу античных симпозиумов, следовала за трапезой, мой тезис подтверждается тремя аргументами. Во-первых, в 1 Кор 11:33 Павел настаивает на том, чтобы для совершения Вечери Господней члены общины ждали друг друга. Таким образом, для совершения Вечери Господней принципиально важно, чтобы на нее собиралась вся община. Очевидно, незапланированное посещение «неверующими» и «незнающими» в 14:23 и сл. создает для общины определенные трудности. Во-вторых, 1 Кор 10:17 также показывает, что для вкушения *единого* хлеба конститутивным является *одно* тело, то есть церковь. «В одно тело» же, согласно 1 Кор 12:13 необходимо *креститься*. Как для 1 Кор 10:15 и сл., так и для 1 Кор 11:17 и сл., опыт церкви является

неотъемлемой частью Вечери Господней. В-третьих, и это наиболее сильный аргумент, вряд ли Павел мог объявлять несовместимыми питье из чаши Господней и чаши бесовской, а также участие в трапезе Господней и трапезе бесовской (1 Кор 10:21) и при этом спокойно относиться к участию некрещенных в христианской вечере³².

Таким образом, можно предположить, что во времена раннего христианства Вечеря Господня постоянно была трапезой крещеных. Единственным «условием для допуска» к вечере было крещение³³.

Кроме того, в 1 Кор есть еще кое-что очень важное: для Павла Вечеря Господня — это праздник *всей* общины, которая собирается на него «в одном месте» (1 Кор 11:20), очевидно, что в доме Гаия (Рим 16:23). Потому вечеря — это место и время, когда могут и должны быть преодолеваемы разделения, имеющиеся в общине (1 Кор 11:17). В Коринфе были дома отдельных верующих, в которых происходили отдельные собрания, но где-то же должны были встречаться приверженцы различных направлений, о которых говорится в 1 Кор 1:10-17! На Вечерю Господню, на которой члены общины ощущают себя «одним телом» (1 Кор 10: 17), собирается *вся* община, иначе разделился бы Христос (1 Кор 1:13), а расколы (σχισματα) и споры (ἔριδες) в общине не преодолевались бы посредством вечери, а только цементировались³⁴.

5. Тайна евхаристии тесно связана с признанием священнического служения прежде всего для Римско-католической церкви. «Полномочия приношения евхаристии даны исключительно епископам и священникам»³⁵. Но и для православия «общение в каноническом (епископском) устройстве церкви»³⁶ также является основополагающим элементом *единой* церкви, в которой единственно может существовать евхаристическое общение. Поскольку для православия ни вопрос церковного служения, ни вопрос правильности вероучения невозможно отделить от единой целостности церковного общения, в которое вплетено общение евхаристическое, то и вопрос о церковном служении оно, православие, ставит подобным же образом, как и католичество³⁷, но не так жестко, как некоторые католические богословы.

Я постараюсь быть кратким и обобщу результат новозаветных исследований, в первую очередь, словами католического экзегета Михаэля Теобальда: «В Новом Завете нет свидетельств о единстве

в предстоянии при совершении евхаристии и в руководстве общиной»³⁸. Кажется, что в общинах, основанных апостолом Павлом, не было никакого руководящего служения. Нам ничего неизвестно о том, кто в них руководил совершением евхаристии. Характерно, что в 1 Кор Павел по всем вопросам, а значит, и тогда, когда касается совершения евхаристии, обращается ко всей общине. Известно, однако, что в общинах второго и третьего поколений появляются руководящие служения, а именно епископы и старейшины (ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι). Во многих местах в качестве их важнейшей функции упоминается учение. Однако нигде в Новом Завете не говорится о том, что какие-то лица руководят общинным совершением евхаристии. Вполне возможно, что руководство ее совершением, как правило, брал на себя епископ или в иных случаях, может быть, даже хозяин дома, в котором собиралась община. Но бросается в глаза, что нигде в Новом Завете это обстоятельство не заслуживает упоминания. Это связано с тем, что нигде там евхаристия не понимается как культово-сакральное празднество, которое для своего совершения требовало бы особого священства³⁹.

Изменяется ситуация лишь при Игнатии Антиохийском. Для него только та евхаристия является действительной, которая совершается под руководством епископа или его уполномоченного представителя (Послание Смирнянам 8:1). Следует предположить, что множество малых домашних общин в Антиохии⁴⁰ совершали свои собственные евхаристические собрания: только тогда это требование имеет смысл. Для Игнатия, как и для Павла и для Дидахе, евхаристия является таинством единства⁴¹. Яснее всего это видно в так называемом εἰς-перечне (Послание Филадельфийцам, 4): «Итак, старайтесь иметь *одну* евхаристию, ибо *одна* плоть Господа нашего Иисуса Христа и *одна* чаша в единение крови Его»⁴², *один* жертвенник, как и *один* епископ с пресвитерством и диаконами»⁴³. Тогда как противники епископа, не исповедующие, что евхаристия «есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа» (Послание Смирнянам, 7:1), противостоят вере и в то же время своими раздорами нарушают любовь. Согласно Игнатию, сообщество веры, церковное общение, осуществляемое в любви, подчинение одному епископу и пресвитерам, единство в молитве и совершение евхаристии как таинства единства связаны друг с другом и образуют нераздельное единство (подобно современному православному пониманию церковного общения)⁴⁴. В условиях Антиохии при наличии множества

сравнительно молодых домашних общин призыв Игнатия к «единению» с епископом с исторической точки зрения, возможно, явился силой, в значительной мере объединяющей церковь.

6. Последний пункт. Галитис констатирует, что Новому Завету, естественным образом, не ведомо никакое общение между отдельными друг от друга церквами, а ведом лишь *Kommunion und... Ex-kommunikation*⁴⁵. Таким образом, нужно задаться вопросом о значении для нашей темы новозаветных высказываний, касающихся экскоммуникации, то есть разрыва общения. Известно, что такие высказывания весьма многочисленны. Павел, чьи общины находились в отношении Иерусалима в ситуации, которая, вероятно, близка к ситуации «разделенных церквей», хотя и неустанно стремился к достижению взаимопонимания и церковного общения с Иерусалимом, в то же время мог некоторым своим противникам сказать и весьма резкое «нет», поскольку они, по его мнению, возвещали «иное Евангелие» (Гал 1:6) или «иного Иисуса» (2 Кор 11:4). В более поздних текстах Нового Завета, написанных в преддверии гностического кризиса, все чаще появляются требования разрыва отношений с «лжебратиями» и еретиками.

Сколь бы важны ни были новозаветные свидетельства о том, что бывают случаи, в которых ради истины Евангелия церковное общение становится невозможным, все же огромными остаются и различия между этими свидетельствами и занимающей нас проблемой евхаристического гостеприимства в ситуации современного, конфессионально раздробленного христианства. Особенно я хочу упомянуть о следующих трех таких различиях:

1. В новозаветное время разрыв в общении происходил почти исключительно в таких случаях, которые воспринимались как чрезвычайные. Противники возвещали «иного Иисуса», они отрицали воплощение, они отрицали Христа, они своими делами отрекались от Бога, они были делателями «беззакония» и т. п. Вряд ли какая-либо современная церковь так относится к другой христианской церкви.

2. Тот разрыв отношений, к которому призывают новозаветные тексты, всегда является тотальным: прежде всего необходимо заботиться о чистоте учения и потому прерывать всякие бесполезные дискуссии. А вот на евхаристии в раннем христианстве разрыв никогда не фокусировался. Современная же ситуация выглядит совершенно иначе: братские контакты, взаимопомощь между церквами

(ἡγάπη!), диалоги о вероучении, общение в провозвестии и т. п., к счастью, приветствуются всеми церквями, вот только как раз в вопросе евхаристии на пути к общению встают, как кажется, непреодолимые препятствия.

3. В институциональном отношении еще не до конца консолидировавшиеся общины позднего новозаветного времени вынуждены были находить и сохранять свое самосознание перед лицом поднимающего голову христианского гнозиса, что делало необходимым разграничение с этим явлением. Но мы унаследовали передававшиеся столетиями ограничения и прочно установленные определения нашей самотождественности, неизменная действенность которых порой ставится сегодня под вопрос.

Эти три соображения являются главной причиной, по которой я воздерживаюсь от того, чтобы дальше проследивать указанный Галитисом «след» экс-коммуникации в Новом Завете.

Обобщим новозаветные импульсы:

1. Прежде всего необходимо еще раз повторить, что о проблеме евхаристического гостеприимства между различными христианскими конфессиями Новый Завет ничего прямо не говорит. Тогдашняя и современная ситуации слишком различаются. *Всякая* наша попытка найти что-либо по этому вопросу в Новом Завете будет исходить из собственной церковной традиции и будет окрашена нашим собственным опытом и анализом современной ситуации в церкви.

2. Однако можно назвать несколько *перспектив* в вопросе евхаристического гостеприимства, которые вытекают из новозаветного понимания Вечери Господней:

- *основывающая* (а не предполагающая уже существующую) общину сила Вечери Господней, дающей нам участие в смерти Иисуса (см. № 1, ср. № 4);
- потенциально универсальный горизонт спасительного действия искупительной смерти Иисуса (см. № 2);
- эсхатологическое измерение Вечери Господней, которая является уже сегодня ощутимым «предвкушением» совершенного церковного общения в Царстве Божьем (см. № 3);
- кажется, что лишь крещение было в новозаветное время само собой разумеющейся предпосылкой для евхаристического общения;
- вопрос о том, кто руководит совершением вечери, не выглядит для новозаветных времен (еще) сколько-нибудь значимым (см. № 5).

III

Георгий Галитис считает, что вопрос о евхаристическом общении является «главным образом внутрипротестантской проблемой»⁴⁶. Существуют не только экклезиологические, но и прежде всего социологические и исторические причины, чтобы все обстояло именно таким образом: практикующие христиане и христианки, живущие в конфессионально смешанных браках, естественным образом ощущают проблему отсутствующего евхаристического общения острее, чем те, которые живут в областях, где доминируют сильные церкви большинства. Для церквей, исторически произошедших из церковного раскола и все еще ощущающих эту рану, данная проблема является куда более болезненной и актуальной, чем для тех, на чьих территориях другие христианские конфессии существуют лишь благодаря иммиграции или прозелитизму. И то и другое более касается западного, нежели восточного христианства, и более евангелических, а в некоторых землях и католических христиан, чем православных из традиционно православных стран Восточной Европы. Кроме того, свою роль играет и различие в экклезиологическом видении: для церквей, которые никогда не будут утверждать, что они в том или ином смысле идентичны с истинной церковью Иисуса Христа, а таковыми являются большинство протестантских конфессиональных общин, экуменический вопрос, а тем самым и вопрос о евхаристическом общении и гостеприимстве является центральным совсем в другом смысле, нежели для церквей, которые склонны видеть *в себе самих* истинную церковь Христову. Это относится как к официальной Католической, так и к Православной церквям, для которых «единство всех членов под главой церкви» может быть только «православным единством», уже осуществленным в церковном совершении евхаристии. Для них Православная церковь сама по себе является экуменой, точно так же как истинная и полная экумена может быть только православной. С этой точки зрения правильным будет высказывание, что евхаристическое общение возможно лишь *в единой* церкви, а не *между* различными церквями, также как правильно будет сказать, что единство церкви не является «моральным, в смысле братского общения, но онтологическим»⁴⁷; то есть оно не может быть построено путем человеческих и церковных братских связей, а устанавливается самим Богом. «Евхаристическое общение

до или вне церковного общения невозможно»⁴⁸, поскольку евхаристия является «актом церковного общения... через который осуществляется ее единство, и церковь как таковая становится видимой»⁴⁹.

Но дело в том, что, нам, христианам из других христианских церквей, это мало помогает. На глобальном экуменическом уровне мы воспринимаем голос православия как голос древних и высокочтимых церквей, имеющих высокие притязания. Особенным образом он звучит в евхаристии, в которой для православных более, чем для других отдельных церквей, осуществляется церковное единство, поскольку она есть «таинство самой церкви и ее единства»⁵⁰. Члены же других церквей, имеющие собственные традиции и свой собственный духовный опыт, связанный с Вечерей Господней, вряд ли смогут воспринять такую позицию как приглашение к будущему единству.

Такое православное соединение евхаристии, в которой полное церковное общение находит свое выражение и свою цель, с церковью, чьим таинством евхаристия является *par excellence*, воспринимается скорее как непреодолимая стена: мы, неправославные, оказываемся отделены от самого существенного, от центрального, не только от евхаристии, но и, в конце концов, от нераздельного церковного общения. Нам остается лишь возможность или довольствоваться совершаемым в наших (отдельных) церквях таинством Вечери Господней, как бы оно там у нас ни понималось, или стать православными. Ни того ни другого мы не хотим. Если единство церкви перестает быть целью, к которой христианские церкви «в смысле братского общения» могут приближаться шаг за шагом, то не только единство церкви обретает онтологическое качество, но и, к нашему огромному сожалению, и пока еще существующие различные взгляды на это единство обретают своего рода онтологическое достоинство и тем самым делаются непреодолимыми препятствиями. Это, по моему наблюдению, вызывает к жизни не процесс единения, а экуменическое разочарование, которое уже и так причиняет нам немало страданий. Малым утешением является то, что и другие, особенно православные, также страдают от этого вынужденного разочарования. Великим же утешением является упование на Святого Духа, который может преобразить все, даже церковные структуры и головы иерархов и богословов.

Перевод с немецкого А. Тихомирова

Примечания

¹“Intercommunio: Tò πρόβλημα τῆς μυστηριακῆς κοινωνίας μετὰ τῶν ετεροδόξων ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου. Βιβλικὴ καὶ ἐκκλησιολογικὴ μελέτη”, in *Πορευθέντες* 8 (1966), 2–6.23-31.42; немецкое издание: *Ökumenische Rundschau* 16 (1967), S. 265–285. Я ссылаюсь на немецкое издание.

²Папа Иоанн Павел II, “Enzyklika Ecclesia de Eucharistia”, *Католическая энциклопедия в пяти томах*. Т. 5. М.: Издательство францисканцев, 2013, далее: *EE*.

³В современном немецком языке установилось различие между «совместным совершением евхаристии» (*Konzelebration*) и «евхаристическим гостеприимством». В случае совместного совершения евхаристии Вечерю Господню совершают вместе служители двух различных конфессий, при этом вопрос о том, согласно какому ритуалу она происходит, остается открытым. «Евхаристическое гостеприимство» означает, что вечера совершаемая согласно чину одной определенной церкви, например, Римско-католической или Лютеранской, открыта также для христиан других конфессий. *EE* 45 понимает *Intercommunio* как совместное совершение евхаристии. Галитис (см. выше S. 272 и сл.) делает различие между «закрытым причастием», то есть практикой тех церквей, которые допускают к евхаристии только своих собственных членов, и «открытым причастием», то есть практикой тех церквей, которые при совершении Вечери Господней в принципе приглашают к ней членов других церквей, может быть, даже в одностороннем порядке, а также «полным евхаристическим общением», которое основано на взаимности и включает в себя межконфессиональное совместное совершение евхаристии.

⁴Отдельная декларация православных участников к отчету 1-й секции Всемирной конференции христианских церквей в Эванстоне, цит. по Galitis. Op. cit., S. 279.

⁵Galitis. Op. cit., S. 277.

⁶С иной католической перспективой, нежели та, которую предлагает папская энциклика, можно познакомиться в статье К. Кертельге «Евхаристическое и церковное общение в Новом Завете и ранней церкви». См. Kertelge K. “Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft im Neuen Testament und in der Alten Kirche”, in Hahn F, Kertelge K., *Schnackenburg R. Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*, QD 84, Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1979, S. 94–132. Его тезис о том, что в Новом Завете «Вечеря Господня — это ... первоснова церковного общения» совпадает с моей точкой зрения. Кертельге разбирает прежде всего 1 Кор 10:16.17. Он пишет: «Единство церкви есть дар Христов, участие в котором христиане принимают не только через евхаристию, но уже и в крещении. Оно не наш продукт и не подлежит нашему контролю. Оно есть предпосылка всякого христианского стремления к единству» (цитаты на S. 98, 103).

⁷В 10.17 и 21 имени κοινωνία соответствует глагол μετέχειν, в ст. 16 оно имеет значение «участие». А. Тиселтон (Thiselton A., “The First Epistle to the Corinthians”, in *NIGTC*, Grand Rapids, 2000, p. 750) переводит κοινωνία как *communal participation*, чтобы передать оба аспекта этого понятия, которое не может быть переведено на немецкий или английский язык одним словом.

⁸Ср. Рим 3:25; 5:9; Кол 1:20; а также Мф 23:30; 27:6. В установительной формуле это звучит особенно ясно в 1 Кор 11:25 (ἡ καινὴ διαθήκη; ἐν τῇ ἐμῇ αἵματι), но имплицитно и в Мк: ценность чаши и ритуал передачи ее по кругу. Иначе, однако, понимается αἶμα в евхаристической вставке в Ин 6:53-56.

⁹ Ὁμοῖα Χριστοῦ (тело Христово) означает, таким образом, в ст. 16 не церковь, как обыкновенно полагают, прежде всего протестантские толкователи (ср. толкование В. Шпаре [Schrage W., *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6,12–11,16)*, EKK VII/2. Neukirchen; Düsseldorf, 1995, S. 439, Anm. 342]). Иначе обстоит дело в ст. 17: между стт. 16 и 17 происходит скользкое изменение значения. В ст. 17 ἓν ὁμοῖα означает более чем «один единый организм». Здесь мое мнение отличается от того, что в этом же сборнике высказывает О. Хофиус. В прим. 36 он предлагает понимать ἓν ὁμοῖα как «единое целое», без связи с понятием о церкви как «теле Христовом». Я думаю, что апостол Павел и читатели Первого послания к Коринфянам обладали в качестве предпосылки идеей церкви как «тела Христова». Это явствует, например, из 1 Кор 1:13: «Разве разделился Христос?» или 1 Кор 6:15. Ни Павел, ни коринфяне не могли ни понимать, ни формулировать 10:17 без того, чтобы под «единым целым» как минимум подразумевать церковь как тело Христово.

¹⁰ Особенно из-за параллелизма между ὁμοῖα и αἰσα в изложении у Марка?

¹¹ Тогда бессмысленной стала бы вся аргументация Павла против участия коринфян в «трапезе бесовской».

¹² Это убеждение в том, что Павлово понимание присутствия Господа на вечере ближе всего к тому, которое позже получило в церкви название «реального присутствия», разделяется почти всеми экзегетами, в том числе и принадлежащими, как я, к Реформатской церкви. Однако Павел возражает против магического понимания реального присутствия в 10:1 и сл.

¹³ Подчеркнутое οἱ πολλοί (многие) может по-разному восприниматься слушателями. Наиболее уместным кажется толкование в смысле Рим 5:15: спасительная смерть Христова помогает «многим». Возможным здесь является и воспоминание о слове над чашой, как оно зафиксировано в Мк 14:24 («за многих»). Не возбраняется понимать эти слова и в духе Гал 3:27 и сл. как указание на различие людей. Коринфянам была близка мысль о собственной общине: «многие» — это тогда вся община, которая собирается на Вечерю Господню, в отличие от различных группировок и партий, которые собирались в отдельных домах.

¹⁴ Так утверждает, например, Г. Концельман. См. Н. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK, Göttingen, ¹¹1969, S. 208.

¹⁵ Вопрос, действительно ли в ритуале коринфской Вечери Господней использовался только один хлеб, как предполагают некоторые толкователи, не является первоочередным, поскольку под «одним хлебом» в любом случае следует понимать того, в ком хлеб дает участие, то есть единого распятого Христа.

¹⁶ Ср. тщательный и в основных своих позициях по-прежнему не оспариваемый анализ 1 Тим 2:6, предложенный И. Иеремiasом (Jeremias J., «Das Lösegeld für viele (Mk 10,45)», in Jeremias J., *Abba*, Göttingen, 1966, S. 226–229).

¹⁷ Например, 1QS 6,25; 7,3.

¹⁸ Так предлагает Иеремias, ссылаясь на дохристианские толкования Ис 53, см: Jeremias J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, ¹¹1967, S. 171–174, 218–223.

¹⁹ Таково весьма символическое заглавие сборника, посвященного великому деятелю экуменизма Теодору Шнейдеру: *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*. Hrsg. von B. J. Hilberath und D. Sattler, Mainz, 1995.

²⁰ Ср. Н. van de Sandt, Flusser D., *The Didache*, CRINT III 5, Assen; Minneapolis, 2002, p. 298–304.

²¹ Так считает, например, К. Венгст. См.: Wengst K., "Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet" (*Schriften des Urchristentums* II). Darmstadt, 1984, S. 43–57. Однако проблема Дидахе 10, 6 остается; принятое еще со времен Гарнака объяснение, что автор Дидахе поставил этот литургический элемент в конце благодарственной молитвы из-за его эсхатологического характера, не вполне удовлетворительно.

²² Примеры см.: Niederwimmer K., *Die Didache*. KAV I, Göttingen, 1989, S. 187.

²³ Как обоснование из Писания здесь приводится Мф 7:6.

²⁴ Столь важные в этом вопросе раньше 1 Кор 16:20-22 и сл. и Дид 10,6 сейчас оцениваются с большой осторожностью. См.: Schrage W., *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1–16,24)*. EKK VII/4, Neukirchen; Düsseldorf, 2001, S. 462–465. В Дид 10,6 особенно ярко проявляется литургический характер этих частей предания, употребляемых как Павлом, так и автором Дидахе «дисфункционально».

²⁵ Однако засвидетельствованное Плинием утреннее богослужение могло быть и христианским крещальным праздником.

²⁶ См., например: Delling G., *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen, 1952, S. 132. Более новое издание, например: Becker J., *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen, 1989, S. 266–270.

²⁷ Klauck H. J. *Herrenmahl und hellenistischer Kult*. NTA NF 15. Münster, 1982. S. 348; Klinghardt M. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*. TANZ 13. Tübingen; Basel, 1996. S. 275–371.

²⁸ Так считает Klinghardt M. Op. cit., S. 344. Подобным же образом говорится о порядке собрания и в Деян 20:7-12.

²⁹ Много иллюстративного материала можно найти у Клингхардта (S. 84–89).

³⁰ 1QS 6,13-23.

³¹ Значения слов ἀπιστος «неверующий» и ἰδιώτης пересекаются, но не совпадают полностью. ἰδιώτης в ст. 16 — тот, кто не имеет опыта говорения на языках, он вполне может и не быть неверующим. В ст. 23 и сл. ἀπιστος и ἰδιώτης появляются на идущем уже полным ходом общинном собрании; ст. 25 указывает на миссионерское значение пророчества.

³² Самое ясное свидетельство того, что в раннем христианстве в вечере иногда участвовали и некрещенные, находится не в 1 Кор 14:23-25, а в категоричном запрете такого участия, который содержится в Дид 9,5. Согласно Ф. Хану (Hahn F., *Theologie des Neuen Testaments*. II, Tübingen, 2003, S. 561.563.587), раннехристианские вечери, как и трапезы Иисуса, были, как правило, открытыми празднованиями. Ограничение их участников только крещеными в Дид 9,5, напротив, более позднее (см. прим. выше). Однако, на мой взгляд, нет никаких оснований утверждать, что между 9,5а и параллельным предписанием в 10,6б есть противоречие. Тогда μετανοεῖτω в 10,6б либо призыв к крещению, либо требование, обращенное к крещеному верующему (εἰ τὸς αἰὺς ἐστί), испытывать себя перед причастием в духе 14,2. Конечно, запрет в Дид 9,5 был вынесен не без причины; но это еще отнюдь не вынуждает нас для начала II в. постулировать некий глубокий перелом в христианской практике.

³³ К тем же выводам приходят К. Кертельге (см. прим. 6) и О. Хофиус. Однако подразумевается ли в 1 Кор 16:20б.22 и сл. литургия Вечери Господней, мне не столь очевидно, как и Хофиусу (см. прим. выше).

³⁴ В случае Коринфа предположительно можно исключить возможность того, что отдельные фракции в общине совершали отдельные вечера. Однако не стоит слишком обобщать этот вывод. В Риме, предположительно, не было такого «собрания», на которое собирались бы все христиане этой митрополии (в приветствии отсутствует ἐκκλησία, но как адресат в Рим 1:7 обозначено τοῖς ὁσίν ἐν Ῥώμῃ «всем сущим в Риме»), поэтому вполне может быть, что Вечера Господня совершалась в нескольких домашних общинах

³⁵ EE 30; ср. 28 сл. 32.39.46.

³⁶ Galitis. Op. cit., p. 277.

³⁷ О православном взгляде на евхаристию и вопрос церковного служения см. документ Совместной комиссии Греко-православной митрополии Германии и Римско-католической церкви Германии под названием «Таинство священства в структуре таинств церкви» (*Новый Валаам*, 26 июня 1988 г.): «В силу того, что именно в евхаристии церковь выражает себя во всей полноте, роль епископа и пресвитера также раскрывается во всей полноте в их предстоятельстве в евхаристии» (п. 34). Ср. также более ранний документ из Бари (1987), особенно № 36, где с опорой на епископа «как гаранта и судью», формулируется нераздельное единство веры и сакраментальной жизни (Gemeinsame Kommission, *Die Eucharistie der einen Kirche*, Bonn, 1989, S. 44 и сл.). С новозаветной точки зрения с такими утверждениями можно поспорить; ср. прим. выше.

³⁸ Theobald M., «Thesen zur neutestamentlichen Begründung des kirchlichen Amtes», in Hilberath B. J., Hofius O., Jüngel E., Theobald M., *Tübinger Thesen zum Amt in der Kirche // Ökumene vor neuen Zeiten* (FS Th. Schneider) Hrsg. von K. Raiser und D. Sattler, Freiburg; Basel; Wien, 2000, S. 279.

³⁹ Теобальд (см. прим. выше) показывает это на примере Послания к Евреям. Здесь возможность земного священства прямо исключается наличием единого первосвященника Христа. Единственно, кто не допускается здесь к евхаристии, это иудеи, и то потому именно, что обладают земным «пристанищем» и земным священством. В ранней церкви «Послание к Евреям не смогло обрести подобающего ему влияния» (Theobald, 280).

⁴⁰ Различие между «православными» и «еретическими» домашними общинами для того времени является, судя по всему, анахронизмом.

⁴¹ Ср. также в послании Игнатия к Ефесянам 20,2: «преломляя один хлеб» (ἐνα ἄρτον κλώντες).

⁴² Выражение ἐνωσις τοῦ αἵματος следует понимать как «единство через Его кровь» (как и в 1 Кор 10:17), а не в смысле «единство с Его кровью». Впрочем, с полной уверенностью здесь трудно что-нибудь утверждать.

⁴³ Схожим является перечень в послании Игнатия к Магнезийцам 7, где, однако, отсутствует евхаристия, заменяемая молитвой, прошением, разумением и надеждой. Это показывает, что евхаристия важна для Игнатия скорее в парадигматическом смысле и отступает на второй план по сравнению с епископом, представляющим единого Отца небесного, на котором фокусируется видимое единство церкви. Я исхожу из того, что «алтарь» (θυσιαστήριον) в Послании к Магнезийцам 7,2 (а также и в Послании к Филадельфийцам 4) нужно понимать символически, как параллель к «храму» (ναός), а не как настоящий алтарь в доме собраний. Ср. Schoedel W. R., *Ignatius of Antioch Hermeneia*, Philadelphia, 1985, p. 199.

⁴⁴ Православный взгляд на эту вопрос ясно изложен И. Зизиуласом. См.: Zizioulas J. D., *Eucharist, Bishop, Church*, Brookline, 2001. Зизиулас проецирует ситуацию в Антиохии времен Игнатия на Новый Завет. Из Рим 16:4 сл. (καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν) логически нельзя сделать вывод о том, что домашняя церковь в доме Акилы и Прискиллы была в Риме единственной, где совершалась Вечеря Господня; что же касается лиц, упомянутых в Рим 16:14.15, речь идет, скорее всего, о членах семей (иначе думает Zizioulas. Op. cit., p. 89). Равным образом невозможно заключить из 1 Кор 14:23, что собравшаяся вместе (ἐπὶ τὸ αὐτό) община является евхаристической (там же p. 91; см. выше прим. 24). Из единственного числа в κατ' οἶκον (Деян 2:46) отнюдь не вытекает, что преломление хлебов в Иерусалиме совершалось в одном-единственном доме. Это единственное число, как и в 5:42, используется для противопоставления Храму (ἱερόν). В качестве сравнения можно привести И. Флавия (*Древности* 4,74.163). Зизиулас молчаливо допускает, что и в самые ранние времена евхаристия в домашних общинах совершалась под руководством (апостола или) епископа. Против такого вмешательства в текст остается лишь протестовать.

⁴⁵ Galitis. Op. cit., p. 269.

⁴⁶ Galitis см. прим. выше. Подобным же образом рассуждает Баздекис. см. A. Basdekis, "Eucharistie und Kirchengemeinschaft aus orthodoxer Sicht", in *Vorgeschmack* (см. выше прим. 18), S. 467: «в общем и целом, чисто западная постановка вопроса и проблематика».

⁴⁷ Galitis, p. 278.

⁴⁸ Basdekis, S. 469.

⁴⁹ Galitis, p. 277.

⁵⁰ Ibid., p. 278.

Джеймс Д. Дж. Данн

ЕДИНАЯ ЦЕРКОВЬ — МНОЖЕСТВО ЦЕРКВЕЙ

ВВЕДЕНИЕ

В моей работе *Unity and Diversity in the New Testament* («Единство и многообразие в Новом Завете»)¹ я не анализировал различные концепции церкви как таковой, сосредоточившись на отдельных ключевых аспектах эkkлeзиологии (духовенство, формы богослужения и таинства). Первое издание, однако, было написано в то время, когда в научных кругах еще принято было говорить о «примитивной церкви», или «ранней церкви», как будто бы «ранняя церковь» была чем-то единым и как будто различные анализируемые отдельные признаки целиком могли быть отнесены без каких-либо оговорок или почти без оговорок к «ранней церкви». *Unity and Diversity* была как раз попыткой развеять такой излишне упрощенный и обычно идеализированный образ «апостольской эпохи» и соответственно «ранней церкви». Но только несколько лет спустя после первого издания я предложил рассмотреть в экуменическом контексте различные формы «церкви», которые мы реально встречаем в Новом Завете². Подзаголовки той статьи достаточно ясно показывают ход рассуждения: Апостольство: следуя Христу; Первая церковь: лояльный консерватизм; Идеал Павла: харизматическая община; Пастырские послания: ранний католицизм; Альтернатива Луки: энтузиазм и католицизм; Альтернатива Иоанна: пиетизм; Церковь Матфея: законопослушное братство; другие

фрагментарные идеи. Можно было бы использовать уточненный вариант этой статьи в качестве доклада на Санкт-Петербургской конференции, но ее основной смысл практически бы не изменился, и те, кого интересует проделанный в ней анализ, могут обратиться к самой статье³.

В таком случае кажется более уместным ближе рассмотреть само понятие «церковь» в том смысле, в каком оно употребляется в Новом Завете, и принципиальные моменты, связанные с использованием этого слова ранними христианами по отношению к себе. Таким образом, я полагаю, вопрос единства и многообразия, что касается понимания «церкви» как таковой, будет очерчен настолько четко, насколько этого требуют условия конференции, но при этом мне удастся избежать чрезмерной зависимости от конкретных чтений различных новозаветных текстов.

1. Использование слова *ekklēsia*

Непонятно, когда именно слово *ekklēsia* приобрело в Новом Завете или в I столетии терминологическое значение. По крайней мере в нескольких случаях в новозаветном употреблении отражается принятое в то время использование *ekklēsia* для обозначения народного собрания граждан, имеющих право голоса⁴. Так, в 1 Кор 11:18 было бы более обоснованно с исторической точки зрения переводить *sunerchomenōn humōn en ekklēsia* как «когда вы собираетесь на собрание», а не «в церковь». Аналогично в Послании к Евреям в обоих случаях использования *ekklēsia* перевод «собрание», по общему мнению комментаторов, более точен: Евр 2:12 — «Возвещу имя Твое братьям Моим, посреди собрания (*en mesō ekklēsias*) воспою Тебя» (цитируется Пс 22:23); Евр 12:22-23 — «Вы приступили... к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и собранию (*panēgurei kai ekklēsia*) первенцев, написанных на небесах». Вероятно, здесь следует видеть параллель слову *synagōgē*, которое теперь тоже часто переводится более удачно как *собрание* и в Евангелии обозначает сельский сход или городское собрание, как и в Иак 2:2⁵. Конфронтации или конфликта между «церковью» и «синагогой», по крайней мере противопоставления соответствующих слов, в первом столетии еще не было⁶.

Словоупотребление Луки также поучительно как ранний пример попытки подобрать особое слово для обозначения первых христиан — «путь» (*hodos*), о первых верующих говорится как о «этого

пути сущих, и мужчин и женщин»⁷ или как о «ереси» (*haireisis*) (Деян 24:14; 28:22), «Назорейской ереси» (Деян 24:5), хотя тот факт, что Лука упоминает «церковь в Иерусалиме», церкви в Сирии и Киликии и т. д.⁸, возможно, свидетельствует о том, что в последние десятилетия I столетия уже идет активный переход от концепции «собрания» к «церкви».

Однако что касается богословия слова «церковь», следует уделить особое внимание двум моментам.

2. Церковь Божья

Первый момент — это то, что Павел, по всей видимости, выбрал слово *ekklēsia* не потому, что он воспринимал собрания обращенных им в христианство в каком-нибудь средиземноморском городе как городское собрание или собрание граждан. Скорее всего, на него оказал влияние тот факт, что в LXX *ekklēsia* используется около 100 раз как греческий эквивалент еврейского *qahal* ('собрание')⁹, особенно примечательно в словосочетаниях *qahal Yahweh*, «общество Господне», или *qahal Israel*, «собрание Израильтян»¹⁰. Для еврея вроде Павла *ekklēsia* почти наверняка несло большую богословскую нагрузку, обозначая сплочение Божьего народа как его народа. Предположительно именно поэтому он так часто использует словосочетание *Божья церковь* или его синоним для обозначения общин, основанных его миссией¹¹. В его понимании они были местными эквивалентами собрания израильтян для богослужения. Таким же образом не столь частое упоминание Павлом «всей церкви» почти несомненно перекликается с частым употреблением в еврейских писаниях словосочетания «все собрание Израиля (израильтян)»¹². Равным образом, на месте двух единичных употреблений *ekklēsia* в Евангелии (Мф 16:18; 18:17), если этот текст сначала произносился на арамейском, стояло бы *qahal* с теми же коннотациями. Да, в LXX *qahal Yahweh* переведено *ekklēsia kyriou* «общество Господне»¹³, и Павел какими-либо ссылками на Писания не устанавливает связи между своим словоупотреблением и словоупотреблением Писаний¹⁴. Но поскольку под *kyrios* в посланиях Павла почти всегда имелся в виду «Господь Иисус Христос», вероятно, он хотел ясно показать, что объектом поклонения церкви Божьей (*ekklēsia theou*) является единый Бог Израиля.

Учитывая все это, мы можем почти не сомневаться, что Павел полагал и считал само собой разумеющимся, что «церковь» следовало

понимать как продолжающееся (предположительно, эсхатологическое) проявление *qahal Yahweh*, *qahal Israel*. Двукратное упоминание им о своем преследовании *церкви Божьей* (1 Кор 15:9; Гал 1:13) почти несомненно отражает тот шок, который испытал Савл-преследователь, когда осознал, что то, что он преследует из усердия во имя Бога, на самом деле является «собранием Божиим», что это те, кого собирает Бог. Что «Божья церковь» включает и должна включать язычников как таковых (а не только прозелитов), естественно, было главной причиной споров и оппозиции со стороны других христиан-евреев. Но для Павла, очевидно, имело первостепенную важность то, что самые первые христиане видели себя непосредственными продолжателями *qahal Yahweh*, *qahal Israel*.

Эта мысль снова и снова подчеркивается в посланиях Павла тем, что он просто использует по отношению к своим новообращенным христианам, как язычникам, так и евреям, выражения, отчетливо говорящие о принадлежности к народу Израиля. Я мог бы привести множество цитат в подтверждение этой мысли, но, может быть, будет достаточно, если я просто укажу несколько используемых им выражений: (1) «призывающие имя Господа»¹⁵, выражение, которое, безусловно, звучит в одном или двух местах как самоописание и отражает влияние Иоил 2:32 (LXX 3:5)¹⁶; (2) «святые» (*hagioi*)¹⁷ тоже имеет смысл только как один из способов заявления права на наследие Израиля¹⁸; (3) «избранный» (о народе или субстантивированное употребление)¹⁹, центральное понятие в еврейском самосознании²⁰, включая не в последнюю очередь секту Мертвого моря²¹; (4) «любящие Бога» (Рим 8:28)²², аналогично²³; «призванные (*hoi klētoi*)»²⁴, какими себя видели и члены Кумранской общины²⁵; «семя Авраамова»²⁶.

Более спорно в кульминационных главах важнейшего послания Павла к Римлянам он, как кажется, определяет Израиль так, что этнические израильтяне не исключаются из него, а при этом включаются неевреи, «которых Бог призвал не только из Иудеев, но и из язычников, не Мой народ теперь Мой народ, не возлюбленная теперь возлюбленная» (Рим 9:25, цитируется Ос 2:23)²⁷. Образ народа Божьего как единого масличного дерева, от которого временно отломились одни ветви и к которому привились другие дикие ветви, — это не дерево, вырванное с корнем и замененное другим, но единое дерево, символизирующее неразделенный один народ, призванный Богом (Рим 11:17-26). Наконец, то же в заключительном

видении всех наций, всех народов, вместе и сообща славящих Бога, основанном на общих надеждах Торы, Псалмопевца и пророка (Рим 15:9-12, где цитируются Втор 32:43 [LXX], Пс 116:1 и Ис 11:10 [LXX])²⁸.

Я хочу подчеркнуть, что, когда Павел говорит о «церкви», «церкви Божьей», он пользуется ключевыми понятиями одной из более широких и глубоких тем своей экклезиологии. Очевидно, что в понимании Павла церковь устанавливается как таковая постольку, поскольку воплощает в себе те признаки, которые до того времени считались отличительными признаками Израиля. Если мы хотим говорить о единстве церкви, о «единой церкви», единственной «церкви Божьей», мы просто не можем игнорировать или отодвигать на задний план этот главный признак. Для Павла самым существенным в определении, характере и самосознании церкви была преемственность с «народом Божиим» более ранних поколений. То есть то, что делает церковь единой, — это единство Бога, который призывает, и единство народа, которого Он призывает. Израильский, так сказать, характер церкви — это центральный и существенный фактор ее единства.

Сказав это, конечно же, мы вслед за этим тотчас должны отметить, что богословский идеал «церкви» с самого начала был идеалом, который противостоял натиску социальной действительности. Снова мне достаточно привести лишь несколько примеров.

Существовали уже упомянутые трения между традиционными христианами-евреями и христианами-евреями такими, как Павел, или почти такими. Павел договорился с апостолами-«столпами» в Иерусалиме (Гал 2:9), что благовестие может характеризоваться как «благовестие для необрезанных», но также и как «благовестие для обрезанных» (2:7) без какого-либо ущерба для «истины благовестия» (2:5). Единственность благовестия могла определиться в различных выражениях в зависимости от обстоятельств миссии. Но он также настаивал на том, что чистоте благовестия наносился непоправимый ущерб другими попытками выразить его (1:6-9) и неспособностью жить в согласии с ним, особенно воздержанием Петра и других христиан-евреев от совместной трапезы (и евхаристии) (2:11-16). И вот таких людей он называл «лжебратьями» (2:4): то есть, вероятно, уверовавших евреев, крещеных во имя Христа и признающих Иисуса Господом! Считал ли он их частью «церкви Божьей»? Равным образом и те люди, которые подвергали сомнению его

версию благовестия и оказались «смутьянами» в галатских церквях, были, вероятно, христиано-еврейскими миссионерами, которые рассматривали миссию к язычникам как одну из форм обращения в свою веру. Кто они были для Павла: заблуждающиеся члены «церкви Божьей» или всего лишь «притворяющиеся христианами», верующие поверхностно, или же вероотступники, или кто-то еще?

В 2 Кор 10-13 мы также видим «высших апостолов», проповедующих Иисуса и Евангелие, и тех, кто называет себя «апостолами Христовыми», но, по мнению Павла, является всего лишь «лже-апостолами» (2 Кор 11:4-5, 13). Едва ли здесь можно избежать тех же самых вопросов.

Павел попытался поддержать единство церкви, организовав сбор пожертвований среди своих общин из язычников для «бедных между святыми в Иерусалиме» (Рим 15:25-28; также 1 Кор 16:1-4; 2 Кор 8-9). Когда в большинстве городов Средиземноморья существовали свои собственные системы социальной помощи, организация такого сбора была замечательным достижением. Павел считал это свидетельством взаимного благоденствия (*charis*) среди верующих, выражением их общего пребывания в одном Духе²⁹, признанием духовного долга, которым верующие из язычников были обязаны еврейскому наследию и евреям — братьям по вере (Рим 15:27). Но какова была судьба собранных пожертвований? Павла явно очень беспокоило, будут ли эти пожертвования приемлемы для святых в Иерусалиме (15:31). И поскольку Лука лишь мимоходом упоминает об этом (Деян 24:17), нам остается сомневаться, не оказались ли они в конце концов неприемлемыми для Иакова и иерусалимских старейшин. Во всяком случае, сбором пожертвований, очевидно, не удалось снять трения между первой церковью в Иерусалиме и церквями миссии среди язычников. Единство одной церкви было предметом неразрешившейся борьбы между теми, кто видел ее задачи в рамках традиционной прозелитации, и теми, кто видел, что границы церкви Божьей проводятся заново.

Мы видим те же проблемы и в других местах Нового Завета. В Евангелии от Иоанна *apōsynagōgos*, «отрешенный от синагоги», показывает, что, в согласии с пониманием Павла, какие-то еврейские ветви отрубались от единого масличного дерева (Рим 11:17-24), точно так же и другие считали нужным отлучать евреев, признающих Иисуса Мессией, от синагоги, общества Господня (Ин 9:22;

12:42; 16:2). Из утверждения, что христиане — участники нового завета, прореченного Иеремией (Евр 8:6-13), в Послании к Евреям делается очень негативный вывод о завете Израиля с Богом: «Говоря: “новый”, показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (8:13). Это самое раннее высказывание христианской идеи о «замене». Павел, наоборот, особо подчеркивает, что «заветы» *по-прежнему* принадлежат Израилю (Рим 9:4) и что все израильтяне, будучи «в отношении к избранию возлюбленными» Божьими, спасутся через сформулированный Исаяй эквивалент нового завета Иеремии (11:26-28, цитируется Ис 59:20-21). Уже в самом Новом Завете Павлово понимание единственного благовестия и его видение единственной на протяжении веков «церкви Божьей» страдали от множества иных интерпретаций.

Нельзя забывать, что слово «христианство», о чем впервые свидетельствует Игнатий, было создано в большой мере в противопоставление, даже в противоречие «иудейству»: «Нелепо призывать Иисуса Христа, а жить по-иудейски, ибо не в иудейство уверовало христианство, напротив, иудейство — в христианство» (Послание к Магнезийцам 10:3); «Но если кто будет проповедовать вам иудейство, не слушайте его. Ибо лучше от человека, имеющего обрезание, слышать христианство, нежели от необрезанного — иудейство» (Послание к Филадельфийцам 6:1). Здесь, мы должны заметить, слово *Christianismos* создается по той же модели, что и *Ioudaismos*. *Ioudaismos*, очевидно, впервые появилось в 2 Макк (2:21; 8:1; 14:38) для обозначения национально-религиозного восстания в Иудее против *Hellēnismos* (2 Макк 4:13) и *allophylismos*, «иноплеменничества» (4:13; 6:24). По иронии судьбы и «иудейство», и «христианство» впервые получили свое особое словесное обозначение для того, чтобы определить себя как не что-то иное: иудейство — как неэллизм, христианство — как неиудейство. Этот языковой курьез имел долгосрочные последствия для христианского самосознания по отношению к иудейству: христианство как нечто совершенно отличное от иудейства, христианство как вытесняющее иудейство, христианство как познающее себя, как наиболее верное себе именно через отстранение и обособление от иудейства. Исторические последствия христианского антисемитизма слишком хорошо известны, чтобы приводить примеры, хотя в западном христианстве мы только недавно осознали их ужас во всем объеме.

С точки зрения сегодняшней дискуссии в равной степени серьезно и то, что это раздвоение и противоположность затем приписываются тексту Нового Завета, и преемственность и «одно-церковность», столь важные для Павла в его Послании к Римлянам, теряются из виду. Да, в тех двух случаях, когда «иудейство» упоминается в Новом Завете (Гал 1:13-14), Павел хочет сказать, что его жизнь «в иудействе» принадлежит прошлому. Но в этом случае он использует «иудейство» в гораздо более узком смысле, чем оно используется сегодня: у Павла оно означает яростно националистическое «иудейство» из 2 Макк и его собственную деятельность в качестве фарисейского «ревнителя». Также верно, что периодически в новозаветной науке разрыву непрерывности между Новым и Ветхим Заветами, между иудаизмом эпохи Второго храма и миссией / миссиями Павла и самого Иисуса приписывается существенно больший вес, чем преемственности, которая столь высоко ценится Павлом в другом месте в его посланиях. В одной из последних работ, придерживающихся такой точки зрения, утверждается, что апокалиптическая концепция Павла исключает какую-либо соте-риологическую перспективу (*heils-geschichtliche Perspektive*) даже как дополнительный фактор³⁰. В Рим 9-11, как наиболее тщательно изучаемом изложении богословия Павла, мы находим достаточный ответ и для того и для другого. Здесь Павел в целом отказывается от употребления слов «иудей» и «язычник / эллин» с явно подразумеваемыми в них национальными и религиозными различиями и предпочитает одно, объединяющее название «Израиль», Израиль как народ, откликающийся на призыв Бога на всех этапах истории, Израиль как носитель Божьей идеи спасения, которая лежит в основе создания вообще. Именно эта единственность Израиля является основополагающей и неотъемлемой частью того, как Павел понимает единственную церковь, «церковь Божью».

И это оставляет нас с богословскими проблемами, вытекающими из того, что видение Павла не смогло до сих пор реализоваться. Была ли единая церковь Божья для евреев и язычников необратимо раскола между соперничающими притязаниями на наследие Израиля в эпоху Второго храма, между тем, что мы теперь называем «христианством», и тем, что мы называем «(раввинистическим) иудаизмом»? Должно ли христианство понимать иудаизм как, по сути, совершенно иную религию, нуждающуюся в евангелизации или примирении, или рассматривать его в русле расширения

современных экуменических задач, стоящих перед (по сути своей и / или потенциально) единой церковью? И что, между прочим, должны обе стороны / оба партнера думать о все увеличивающемся числе мессианских евреев, которые в настоящее время неуверенно заполняют пространство между христианством и иудаизмом, оставленное «иудейским христианством»? В связи с этим Павлов идеал «единой церкви» служит нам постоянным упреком, так же как таким упреком служит учение Иисуса об идеальных человеческих отношениях (Мф 5:21-48). Остается факт, что, если Павел прав, а мы упускаем этот идеал или перестаем стремиться к нему, мы теряем из виду и выпускаем из рук один из фундаментально конструктивных и определяющих элементов «церкви».

3. Церковь и церкви

Второй момент в новозаветном использовании *ekklēsia*, который следует отметить, — это конфликт между единственным и множественным числом, опять же лучше всего проявляющийся в посланиях Павла³¹. Поскольку, если учесть основополагающее значение «церкви Божьей» для Павла, просто поразительно, что он так часто говорит о «церквах» (во множественном числе), в том числе о «церквах Божьих»³². В то время как в LXX это слово почти всегда используется в единственном числе, Павел, очевидно, не испытывает никаких проблем с видением «общества Божья» как представленного одновременно во многих местах: церкви (Божьи) в Иудее, в Галатии, в Азии или Македонии³³. Каждое собрание крещеных во имя Господа Иисуса было «обществом Божиим» в соответствующем месте³⁴. Это покажется еще более поразительным, если вспомнить, что Павел говорит также о («чьей-либо» домашней церкви): домашней церкви Прискиллы и Акилы, Нимфана, Филимона³⁵. Дело в том, что, где бы верующие ни встречались для общения и богослужения, Павел воспринимал их как прямое продолжение собрания Израиля, они были обществом Божиим. Даже живущие в рассеянии, они представляли собой собрания одного и того же народа Божьего.

Сказанное выдвигает на первый план кажущийся противоречивым факт того, что ранний Павел, по-видимому, не представлял «церковь» как нечто всемирное или всеобщее — «церковь»³⁶. Скорее он понимал «церковь» как конкретную общину в конкретном месте или как группу отдельных общин в регионе³⁷. В ранних

посланиях Павла есть места, которые постоянно понимаются как аллюзии к «церкви (всеобщей)», но я не особо уверен, что это то, что имел Павел в виду.

Употребление в единственном числе «церковь» иногда понимается в этом же свете. Но, как уже указывалось, преследование Павлом церкви не означает, что он претендует на преследование всемирной церкви, здесь имеется в виду признание Павлом за Иерусалимской церковью центральной роли как эсхатологического фокуса собрания Израиля. В 1 Кор 10:32 («Не подавайте соблазна ни Иудеям, ни Еллинам, ни церкви Божией») порядок следования показывает, что под «церковью Божьей» Павел понимал церковь в Коринфе (10:23-33)³⁸. Местная церковь собиралась не как всего лишь *часть* «церкви Божией», но как «церковь Божия» в том городе, в котором она собиралась. И в 1 Кор 12:28 («И иных Бог поставил в церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями») Павел, вероятно, имеет в виду свое обычное понимание церкви: она основана одним или несколькими апостолами, имеет в качестве пастырей пророков и учителей, то есть Бог назначил в каждой церкви, как и в Коринфе, апостолов (Павла и Аполлоса), пророков и учителей³⁹.

Только более поздний Павел употребляет *ekklēsia* в очевидно более общем смысле. Кол 1:18 и 24 служат переходом к последовательному использованию *ekklēsia* в этом смысле в Послании к Ефесянам⁴⁰. Признание этого поздним (или более поздним) явлением в богословии Павла не нужно излишне драматизировать. Павел никогда не думал о своих церквях как о множестве самостоятельных учреждений. Его представление о «церкви Божьей» и постоянное упоминание о том, что делалось во «всех церквях», разумеется, исключают такое толкование⁴¹. Приветствия в его посланиях говорят о том, что его церкви постоянно общались между собой⁴², и я уже подчеркивал очевидную важность для Павла сбора пожертвований как выражение единства церквей евреев и язычников. Таким образом, вряд ли было бы уместно говорить, что Павел не одобрял словоупотребления в Послании к Ефесянам, даже если существует вероятность, что оно было написано, как считает большинство западных ученых, более поздней рукой. Что можно и нужно сказать, однако, это то, что для Павла «церковность» каждой отдельной христианской общины не определялась тем, что она была частью некоторого всеобщего целого (церкви). Ее реальность

и жизненность как церкви определялась в первую очередь ее непосредственной зависимостью от Христа и непрерывной связью через основавшего ее апостола (апостолов) с сообществом Яхве.

Таким образом, мы подходим к самому важному моменту — отношению церкви или всякой церкви ко Христу.

Всего ярче это выражено в характерном для Павла понимании церкви как «тела Христова», особенно в Послании к Римлянам 12 и Первом послании к Коринфянам 12, но также, что важно, в Посланиях к Колоссянам и к Ефессянам⁴³. Понятно, почему Павел использовал этот образ церкви как «тела». Он выражает очень характерный вид единства (органического единства): единство *в* разнообразии и *через* разнообразие. Поэтому снова и снова подчеркивается:

- как в *одном* теле у нас *много* членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы, *многие*, составляем *одно* тело во Христе, а *позрознь* один для другого члены (Рим 12:4-5);
- как тело *одно*, но имеет *многие* члены, и все члены одного тела, хотя их и *много*, составляют *одно* тело, так и Христос (1 Кор 12:12);
- тело же не из одного члена, но из *многих* (1 Кор 12:14);
- но теперь членов *много*, а тело *одно* (1 Кор 12:20).

Здесь мы действительно имеем богословскую концепцию единства и многообразия; *Павел так активно использовал образ «тела» именно потому, что тело воплощает единство и многообразие, которые для него были неотъемлемыми особенностями его понимания церкви.* Это видение единства, которое как раз *не* является тождеством (1 Кор 12:17-20); единства, которое не отрицается разнообразием его членов; более того, единства, которое возможно благодаря лишь различию и разнообразию членов этого единства; единства, эффективность которого как одного целого зависит от выполнения различными членами их различных функций.

Отсюда можно сделать предположение, что Павел заимствовал свой образ тела у политических философов своего времени, которые, используя этот же образ, подчеркивали ту же мысль. Поскольку в литературе того времени надежно засвидетельствован образ города или государства как тела (политического тела), выражающий взаимосвязь различных этнических, политических, профессиональных и религиозных групп. Чтобы город или государство сохраняли стабильность и процветали, было важно, чтобы многие отдельные граждане и группы граждан, объединенные общими ин-

тересами, сотрудничали и сообща работали на благо целого точно так, как здоровье тела зависит от совместного функционирования его различных членов на благо целого⁴⁴.

Конечно же, использование Павлом образа тела имеет чисто христианский характер: он говорит о теле *Христовом*. Так что основополагающим элементом церкви как тела является воплощение Христа, церковь — то средство в трехмерном мире, через которое Христос продолжает общение с трехмерными созданиями⁴⁵. Что также означает, что *единство* тела обусловлено Христом: как многие составляют одно тело, так и Христос (1 Кор 12:12). Мы даже могли бы сказать, что это единство — единство Троицы: дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех (1 Кор 12:4-6). Но мысль о единстве в *многообразии* остается прежней. Единство проявления Христа сегодня находит выражение в многообразии единого тела, и его действительность зависит от правильного функционирования многообразия во всеобщей и согласованной взаимозависимости. Единство — это единство одной и той же *charis* (благодать нашего Господа Иисуса Христа), которая проявляется в разнообразии *charismata* (12:4-9), единство Духа (Христа), который определяет единство тела (12:11-13).

Перед тем как развить используемое Павлом описание церкви как тела Христова, нам, возможно, следует сделать паузу и сопоставить два обозначения, или два образа церкви, о которых шла речь до сих пор, — Израиля и тела Христова. Я считаю, это не случайно, что в Послании к Римлянам Павел практически сразу переходит от обсуждения Израиля (Рим 9-11) к обсуждению тела Христова (12:4-5). Не утверждает ли Павел тем самым, что переопределение Израиля, предложенное им в главах 9-11, включает также переопределение того, что такое церковь Божья? Эсхатологический народ Божий не должен более искать своего места на каком-то географическом пространстве, поскольку принадлежность к нему определяется не этническим составом (*Ioudaios*, человек из *Ioudaia*), а Мессией / Христом надежды Израиля. Единство единой церкви Божьей заключается не просто в неразрывной связи с церковью Божьей в ее более ранних проявлениях, но теперь в гораздо большей степени в кульминационном проявлении той же благодати, которая породила Израиль, благодати и Духа Христа, составляющих тело Христово как таковое.

И последний момент, который требует внимания в этом докладе, — это тот факт, что в посланиях Павла контексты, в которых идет речь о теле Христовом, по-интересному различны.

В Первом послании к Коринфянам тело Христово — это церковь в Коринфе. «И вы (верующие Коринфа) — тело Христово (в Коринфе)» (1 Кор 12:27). Церковь в Коринфе была, очевидно, немногочисленна и могла собираться в одном доме, доме Гаия, «странноприимца всей церкви (в Коринфе)» (Рим 16:23), то есть церкви, состоявшей примерно человек из сорока. И Павел размышляет о динамизме тела, функционирующего в такой группе: многообразие определяется разнообразием даров и служений, отводимых каждому тем же Духом (1 Кор 12:11). Ни один член и ни одна функция не доминируют настолько, чтобы другим членам досталась только пассивная роль и чтобы их дары или служения оказались избыточны (12:14-26). Как у каждого органа тела есть функция, необходимая для благополучия всего тела, так и у каждого члена есть свой дар или свое служение (Рим 12:4-5). В 1 Кор 12:14-26 особенно замечательно описывается «служение всего народа Божьего», и ясно подразумевается, что тело Христово (в Коринфе) не могло бы быть действительно единым и не могло бы правильно функционировать без активного участия всех даров, через которые нашла свое выражение единственная *charis*.

Из Послания к Римлянам, однако, мы узнаем, что там было несколько церквей, можно думать, это были домашние церкви, наподобие той, что собиралась в доме Прискиллы и Акилы (Рим 16:5)⁴⁶. Если это так, то слова Павла о теле Христовом («одно тело во Христе») в 12:4-5, должно быть, относятся к этим нескольким церквам. В Риме было одно воплощение Христа, тело Христово, которое объединяло эти несколько общин, собиравшихся там. Единство оставалось тем же самым, но многообразие теперь включало разные церкви. И в этом случае сравнение с телом имело тот же смысл, что и раньше: Христос мог по-настоящему воплотиться в Риме, только если различные церкви признают свою взаимозависимость и живут в соответствии с ней. Следствие, вытекающее отсюда для экуменических отношений в каком-либо городе, в котором сегодня собираются несколько общин, является более серьезным, чем многим это кажется. Поскольку это означает, что ни одна община в таком городе не является телом Христовым и что свидетельство и миссия церкви терпят непоправимый ущерб, когда различные общины не функционируют вместе как члены одного тела.

В Послании к Колоссянам богословие тела сделало большой шаг вперед. Поскольку в стихотворении, или гимне, в Кол 1:15-20 образ тела теперь отражает, по-видимому, древнейшее представление о космосе как о теле⁴⁷. В этом гимне / стихотворении тело теперь отождествляется как тело Христово, тело, главой которого является Христос; и далее делается смелый шаг вперед, и это тело отождествляется как «церковь» (1:18). Однако в то же время в этом послании сохраняется образ взаимосвязанного тела (2:19) и говорится о домашней церкви Нимфана и Лаодикийской церкви (4:15-16). Тогда можно предположить, что церковь, возглавляемая Христом, понимается как микрокосм, который является отражением (или должен быть отражением) божественно устроенного космоса. И опять использование образа тела имеет прежнее значение: ни космос, ни церковь не могут функционировать нормально, как должно функционировать тело, без признания и реализации взаимной зависимости каждого от каждого.

В Послании к Ефессянам имплицитная мысль из Кол 1:18 развивается ошеломительным образом: Бог «все покорил под ноги Его (Христа), и поставил Его выше всего, главою церкви, которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф 1:22-23). Здесь церковь безусловно понимается во всеобщем смысле, примерно, как камень во сне Навуходоносора в Дан 2, который «оторвался от горы без содействия рук» и, разбив все царства мира, делается великою горою, которая наполняет всю землю (Дан 2:35-45). В Еф 2:15-16 эта мысль уточняется далее: Христос умер, чтобы из двух (евреев и язычников) создать в себе самом одного нового человека (*anthrōpos*) и в одном теле примирить обоих с Богом. Здесь представление Павла о «церкви Божьей» как включающей всех, кого призывает Бог, и евреев, и язычников, прекрасно соединяется с его другим представлением о церкви как о теле Христовом. Тело едино постольку, поскольку через него и в нем разрушается преграда из законов и заповедей (2:14-15) и упраздняется вражда между нациями и народами, «устроая мир», и теперь все «свои Богу» (2:16-19).

Несколько удивительно, если принять во внимание размах видения единого тела Христова в главах 1-2, что в Послании к Ефессянам тем не менее мы видим и более ранний образ тела Христова, где дарованные служения необходимы для благополучия и созидания тела (4:12). И даже в большей степени, чем в Послании к Колоссянам, в Послании к Ефессянам сохраняется представление

о взаимозависимости членов тела: «Все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (4:16). Если можно предположить, что в этом послании различные виды использования образа тела складываются в единую связную экклезиологию, мы должны сказать, что тело Христово едино, только когда его многообразие функционирует нормально. То есть всеобщая церковь едина, только если это то место, где происходит примирение народов, где взаимно признаются служения всего народа Божьего и где единство тела Христова выражается в совместной работе, во взаимозависимости, в многообразии церквей. Это призыв, который должны услышать и единая церковь, и многие церкви.

Нужно ли к этому еще что-либо добавлять?

Post scriptum

Представленный выше доклад не имел претензии на то, чтобы дать полное освещение предмета даже в тех его аспектах, на которые он направлен. Его целью было возбуждение обсуждения, в ходе которого у меня бы появилась возможность прояснить неясности и восполнить упущения. Непреодолимые проблемы с визой не позволили мне присутствовать на конференции, но благодаря электронной почте посчастливилось хоть в малой мере принять участие в дискуссии. Это позволило сделать более весомый вклад в дискуссию, чем это было бы возможно в пылу устной полемики, коль скоро письменные ответы на вопросы, которые я получил, стали дополнением доклада. И вопросы и ответы помещены, таким образом, здесь, чтобы восполнить упущения самого доклада. Вместе с тем этот постскриптум дает читателю представление о том, какой характер носили дискуссии на конференции в Санкт-Петербурге в 1995 году.

А. Вопросы 1-й англоязычной группы

1. В докладе содержится скрытое противоречие между церковью Израиля, не имеющей ничего общего с Христом, и церковью-телом Христовым, которая Христом создана.

2. Ничего не сказано о теле Христа в евхаристии. Как относится евхаристическое тело Христа к телу Христа в церкви?

По первому вопросу. Я не совсем уверен, что правильно понимаю вопрос. Ход моего рассуждения таков: ἐκκλησία, используемая в Новом Завете, в частности Павлом, представляет собой эхо обычного употребления этого слова в Септуагинте. В этом отражено стремление новозаветных авторов выразить ясное понимание преемства. И если мы примем во внимание то, что для обозначения новых церквей осознанно применяется терминология, которая выражает особый статус избранности Израиля Богом, а также характерное для Павла понимание Израиля, то, думаю, трудно будет избежать вывода, что употребление термина ἐκκλησία отражает представление о высшей степени преемства от избрания Израиля к церквам, основанным миссией Павла, и других.

И все же вопрос сформулирован неясно: «церковь Израиля, не имеющая ничего общего с Христом». Можно, пожалуй, сказать, что קהילת ישראל не имеет ничего общего с Христом, но קהל / ἐκκλησία находит преемство (можно даже сказать «эсхатологическое свершение, или исполнение») как раз в церкви Христовой, то есть теле Христа, именно потому, что Христос — это Мессия надежды Израиля (в перспективе христианства). Я бы задал другой вопрос: имея в виду это богословское утверждение, было ли свершение, исполнение, преображение исходного קהילת ישראל в тело Христово полным и завершенным без всякого остатка? Или же феномен קהילת ישראל был взят на каком-то промежуточном этапе своего развития, так что не имеет и не приобретет полноты до прихода Мессии? Эту тему я затронул в 19-й главе моего «Богословия апостола Павла» и был рад вернуться к ее обсуждению.

По второму вопросу. Да, я не сказал ничего о евхаристическом теле Христа и был убежден, что не должен был этого делать, хотя думал, что было бы лучше, пожалуй, особенно не усложняя, дать отсылку к 1 Кор 10:16. Я надеялся все же, что дискуссия поставит этот вопрос, и не ошибся. Причина, по которой я не затронул 1 Кор 10:11, объясняется тем, что это потребовало бы долгого рассмотрения вопроса о том, относится ли σῶμα к стихии евхаристии или же общинному собранию, что сильно отвлекло бы от избранной темы. К тому же я рассматриваю этот вопрос в «Богословии апостола Павла», глава 22. Вот мои положения вкратце; (а) использование Павлом образа тела в Рим 12 и 1 Кор 12 ясно показывает, что он опирался на известную тогда общественно-политическую образность: государство или город как тело; (б) традиция Иисусовой вечери

использовала тот же образ тела, и это позволило Павлу объединить обе традиции и подчеркнуть, что общинное соучастие в одном хлебе, разделение одного хлеба с очевидностью выражает, символизирует и являет единство общины как тела Христова («Богословие апостола Павла», гл. 22:6). Отсюда я делаю вывод, что, хотя *о́мца* как тело евхаристии является у Павла неотъемлемой частью богословия (и практики) тела Христова, не в этом суть его богословия. В той широкой аргументации, какую содержит 1 Кор 12, нет отсылок к евхаристии, а это значит, что действительность телесной образности в конечном итоге не зависит от евхаристической составляющей этой образности.

Сознаю, что такой подход не устроит тех, кто связан с сильной евхаристической традицией, но я думаю, что он бросает вызов тому подходу, который вырастает из собственных формулировок Павла. Богословие церкви как тела Христова — самое главное у Павла, и, на мой взгляд, прежнее и теперешнее богословие «тела Христова» должно отражать весь спектр и все оттенки Павлова учения.

Б. Вопросы 2-й англоязычной группы

3. Как далеко может пойти многообразие?

4. Насколько серьезно можно рассматривать вопрос о поиске общего пути или схождении христианства и иудаизма?

По третьему вопросу. Это действительно вопрос. Таков и был вопрос, который угрожал порчей (не знаю, насколько подходит это слово) на протяжении истории церкви. Конечно, мы согласились с тем, чтобы проститься с арианами. Но как быть с несторианами, мессалианами, братством общей жизни, не говоря о радикальных реформаторах или адвентистах седьмого дня?

В книге «Единство и многообразие в Новом Завете» я выдвигаю следующие тезисы:

— новозаветный канон устанавливает и многообразие, и границы его;

— поскольку Христос представляет собой центр и сердцевину (единство в пределах многообразия), мы должны признать, что вокруг него существует почти невидимая сфера, за пределы которой некоторые группы могут выйти. Или возьмем другую метафору: Христос как солнце, вокруг которого кружат планеты. Что делает их «христианскими», это притяжение, но некоторые разрывают

силу притяжения и уходят в свободное плавание. Так, можно считать, что свидетели Иеговы и мормоны, не говоря об унитариях, качнулись слишком далеко за поле притяжения. Но что сказать о множестве независимых христианских церквей Африки, состоящих обычно из пятидесятников или харизматиков, к которым сегодня принадлежит, возможно, большинство мирового христианства?

— Ключевой фактор — это согласие верных (*consensus fidelium*), но, чтобы оно проявилось, иногда требуется много времени (как в случае с арианством). Мы уповаем также на Святого Духа, который ведет нас ко всякой правде, имея в виду, что все еще есть истины, которые ожидают открытия и полного постижения. Мало провозгласить себя христианином в соответствии с известными правилами и догмами и соразмерно им, нужно хранить верность самой природе Духа при подлинной преданности уже явленной истине. К тому же все мы помним притчу о пшенице и плевелах, которая напоминает нам, что в иных случаях смысл различий становится очевиден лишь при наступлении эсхатологии (Мф 13:30)⁴⁸.

По четвертому вопросу. Я стою на том, что не следует рассматривать «христианство» как конечное исполнение «иудаизма». Остается какое-то «все еще нет» в замысле Бога об Израиле. Чем будет «церковь» / «тело Христово» в будущем, еще, возможно, не определяется тем, чем она / оно является сегодня. Павел ясно видит в будущем какой-то род симбиоза между полнотой язычников и полнотой Израиля (Рим 11). Потому не считаю, что *средний путь* — правильное название для этого, тогда как *схождение, конвергенция* (но не простая ассимиляция) звучит ближе к тому, о чем Павел, вероятно, думал. Его открытость вовсе не простым будущим формам еkkлeзии является, думаю, ключевым фактором для выхода из неизбежно враждебного диалога, к которому неизбежно вызывают противопоставленные термины «христианство» и «иудаизм» (взять хотя бы рождение и историю этих терминов).

В. Вопросы немецкоязычной группы

5. В докладе речь идет об *одной церкви и многих церквях*, прежде докладчик говорил также о «единстве и многообразии». Отсюда следует вопрос: есть ли богословская или этическая граница для *многообразия*? Какая именно?

6. Подчеркивая связь с Израилем (его имя могло служить самоназванием христиан), следует обратить внимание на Рим 9:11. Отсюда встают вопросы: а) что именно значит указание на Израиль? Следует ли понимать его так, что Израиль не должен быть удален из экуменического контекста? б) что, собственно, «Израиль» значит в этом случае?

По пятому вопросу. Этот вопрос аналогичен третьему, на который ответ уже дан. Кажется, что это ложный путь — искать установленные и закрепленные границы, богословские ли, этические ли. Первичный вопрос состоит в приверженности, покорности Христу (или Богу в Христе и через Христа). Мне кажется, Павел решал подобные мудреные вопросы своего времени точно так, как мы решаем наши мудреные вопросы, связанные со служением или сексуальностью. В таких случаях я открываю Рим 14:1-15:6 (весьма полезный совет 14:3-13) и 1 Кор 10:23-30 (!)⁴⁹. Тест, который предлагает Павел, таков: если ты можешь благодарить Бога за какие-то свои дела, то они должны быть приемлемы для твоего брата!

Принимая во внимание полное отрицание Павлом разврата (πορνεία) и идоложертвенного и его решительное утверждение восстания из мертвых, вопрос этот требует дальнейшего рассмотрения, но не в данном случае.

По шестому вопросу (а). Я согласен, что извлечение выводов из Рим 9:11 для современного понимания и приложения должно стать важной задачей диалога иудеев и христиан. II Ватиканский собор сделал здесь важный прорыв, и папа Бенедикт XVI идет по этому пути дальше. Не заметно, однако, чтобы наши православные братья чувствовали необходимость пересмотра традиционного отношения к евреям.

Я готов сказать (и уже говорил), что отношения между иудеями и христианами больше находятся в сфере экуменизма, чем благовестия. Если преемственность еkkлeзии и завета благодати (термин реформации) есть то, что заслуживает поддержки, а их плоды принимаются всерьез, то нет иного пути, чем этот. Конечно, дальнейший диалог прибавит четкости вопросу.

По шестому вопросу (б). Мне бы не хотелось пытаться с точностью определить «Израиль». Мне достаточно понять тот смысл, который связан с Израилем в Рим 9:11. Здесь удивительным образом истолкование Израиля неточно: Израиль — это те, кто призван Богом, все, кого Бог призывает и еще призовет (Рим 9:6-24).

Таким образом, его границы и пределы таковы, как они определены благодатью Божьей. Снова приходит на память притча о пшенице и плевелах. Наше дело — не проводить точные границы, но выразить преданность Христу (Богу в Христе или через него) со всякой возможной полнотой на пути, который целиком открыт всей возможной полноте благодати, и вовсе не языком наших столь различных церковных традиций, сколь бы святыми мы их ни считали. Снова напомним, что у Иисуса были критические соображения по поводу «пути отцов» и тех, кто считал себя вправе изгонять «грешников» из ἐκκλησία (Мк 2:16-17, Мф 11:16-19, Лк 15:1-32).

Таковы ответы, долженствующие стать частью дальнейшего диалога. Для моего, вернее, Павлова богословия «тела Христова» благодать, созидаящая тело, происходит из взаимодействия даров и служений, учения и пророчества, вдохновения одних и усердия других. Все вышесказанное приношу я как вклад в дело созидания.

Перевод с английского Е. Алексеевой

Примечания

¹ Рус. пер.: Джеймс Д. Данн, *Единство и многообразие в Новом Завете*, М.: ББИ, 2009.

² "Models of Christian Community in the New Testament", in A. Bittlinger, ed., *The Church is Charismatic: The World Council of Churches and the Charismatic Renewal* (Geneva: World Council of Churches, 1981), pp. 99–116; перепечатано в моей книге *The Christ and the Spirit: Vol. 2. Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), pp. 245–59.

³ В заключение статьи сказано (pp. 258–259):

«Из текста Нового Завета не вырисовывается какая-то одна модель христианской общины, которую можно было бы считать именно новозаветной церковью. Мы видим, как в разных ситуациях разные церкви (неизбежно?) отражают некоторые доминантные характеристики среды, в которой они находятся: церковь в Коринфе отражает злоупотребление свободомыслием в коринфском обществе, точно так же как иерусалимская церковь и церковь Матфея отражают законоцентричность еврейского общества. И в иерусалимской, и в павловой церкви уже видны свидетельства теперь уже знакомого хода исторического развития: переход от общины первого поколения — полной энтузиазма, новаторской, не имеющей четкой структуры, — к общине второго поколения со складывающейся иерархической структурой, растущим осознанием традиции и необходимости ее сохранения, а не внесения новшеств. Мы уже видим в пиеизме Евангелия от Иоанна и, возможно, Послания к Евреям то, что стало самым распространенным способом ухода от слишком жесткой институализации. Все это можно было бы назвать *социологическими истинами*, фактом жизни и общественных отношений — истинами, которые мы не можем игнорировать и с которыми просто должны жить.

Но мы также видим *богословские принципы*, которые всегда должны быть той начальной точкой, откуда мы начинаем борьбу с обычными социологическими проблемами; тем эталоном, с которым сверяем качество нашей общины; тем видением,

с которым мы живем и которое отказываемся подстраивать под окружающий нас мир. Особенно стоит упомянуть задачи, которые ставятся в призыве Иисуса к апостольству, и видение Павлом харизматической общины, поскольку здесь задаются те модели общин, которые наименее подвержены воздействию тех самых социологических проблем. Одной из важнейших характеристик этих двух моделей общин, заслуживающей особого рассмотрения, является их эсхатологический характер. Иными словами, отчасти их неординарность обуславливалась сосредоточенностью на настоящем и полным безразличием к созданию организации на будущее. Не исключено, что модель христианской общины, наиболее выпукло выступающая сегодня из текста Нового Завета, это община одного поколения: церковь, создающаяся на будущее, должна просто быть уверена в том, что будущее будет столь обременено прошлым, что нельзя обращать к реальности христианскую общину текущего момента».

⁴ Например в Деян 19:39; см. далее *LSJ* и *BDAG*, *ekklesia*. Иногда оно также использовалось для обозначения деловых собраний клубов. См., напр.: W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University, 1983), p. 222, прим. 24.

⁵ См. также мою книгу *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), pp. 302–306. В *LXX* и *synagōgē*, и *ekklesia* используются для перевода еврейского *qahal*, обозначающего собрание Израильян (W. Schrage, “*synagōgē*”, in *TDNT* 7.798-852 [здесь p. 802]). *Qahal*, предположительно, использовалось самыми первыми, говорившими на арамейском языке христианами.

⁶ Но уже у Иустина мы видим это противопоставление, Диал. 134.3, и во втором веке есть еще и другие свидетельства начала полемики (подробнее см. Schrage, *TDNT* 7.838-40).

⁷ Деян 9:2; см. также 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22; ср. 18:25-26; 2 Петр 2:2; возможно, отражено в 1 Кор 12:31.

⁸ См., напр. Деян 8:1; 9:31; 11:22; 15:3, 41; 20:17.

⁹ В Деян 7:38 Стефан говорит о Моисее: «Это тот, который был в собрании в пустыне» (*en tē ekklesia en tē erēmō*).

¹⁰ *Qahal Yahweh* — Числ 16:3; 20:4; Втор 23:1-3, 8; 1 Пар 28:8; Неем 13:1; Мих 2:5; эквивалентное выражение в Плач 1:10 и Сир 24:2; также Суд 20:2 («собрание народа Божия»). *Qahal Israel* — 12:6; Лев 16:17; Числ 14:5; Втор 31:30; Ис Нав 8:35; 3 Цар: 8:14, 22, 55; 12:3; 1 Пар 13:2; 2 Пар 6:3, 12-13.

¹¹ «Божия церковь» — Деян 20:28; 1 Кор 1:2; 10:32; 11:22; 15:9; 2 Кор 1:1; Гал 1:13; 2 Фесс 1:4; 1 Тим 3:5, 15; «церкви Божии» — 1 Кор 11:16; 1 Фесс 2:14; «церковь в Боге» — 1 Фесс 1:1; 2 Фесс 2:1.

¹² См. перечень мест в сноске 10.

¹³ Но в 1QM 4:10 [Война сынов света] используется словосочетание *qahal el* («собрание Божие»), и оно явно понимается как синонимическое.

¹⁴ J. Roloff, “*ekklesia*”, in *EDNT* 1.411.

¹⁵ Деян 9:14, 21; 1 Кор 1:2; 2 Тим 2:22.

¹⁶ Деян 2:21; Рим 10:12-14.

¹⁷ Павел постоянно при обращении к своим читателям называет их «святыми» (Рим 1:7; 1 Кор 1:2; 2 Кор 1:1; Флп 1:1; также Еф 1:1). Это слово иногда также встречается в Деяниях (Деян 9:13, 32, 41; 26:10; ср. 20:32; 26:18), что может дать представление о его раннем использовании.

¹⁸ *Святые* — «выделенные» или «посвященные» Богу, это самоназвание народа Израиля, характерное для традиции Израиля (напр., Пс 16:3; 34:9; Дан 7:18; 8:24; Тов 8:15; Прем 18:9; 1QSb 3:2; 1QM 3:5; см. далее ABD 3.238-9).

¹⁹ Павел всего несколько раз говорит о верующих как о «избранных» (*hoi eklektoi*) (Рим 8:33; Кол 3:12; но см. также 2 Тим 2:10; Тит 1:1). Отметим использование им однокоренного слова *eklogē* «избрание; избранные» в Рим 9:11 и 11:5, 7, 28 (также 1 Фесс 1:4).

²⁰ 1 Пар 16:13; Пс 105:6; Ис 43:20; 45:4; 65:9, 15, 22; Тов 8:15; Сир 46:1; 47:22; Прем 3:9; 4:15; *Jub* 1:29; 1 *En* 1:3, 8; 5:7-8; 25:5; 93:2.

²¹ 1QpHab 10:13; 1QS 8:6; 1QM 12:1, 4; 1QH 10[= 2]:13; CD 4:3-4.

²² Также «возлюбленные Божии» — Рим 1:7; 9:25; Кол 3:12; 1 Фесс 1:4; 2 Фесс 2:13; ср. в особенности Пс 60:5 and 108:6.

²³ Исх 20:6; Втор 5:10; 6:5; 7:9; и т.д.; Ис Нав 22:5; 3 Цар 3:3; Неем 1:5; Дан 9:4; CD 19:2; 1QH 16:13.

²⁴ Рим 1:6-7; 8:28, 30; 1 Кор 1:2, 9, 24; 7:15, 17-24; Гал 1:6; 5:8, 13; и т.д.; также Иуд 1 и Откр 17:14 (K. L. Schmidt, *kaleō*, TDNT 3.494; см. далее BDAG, *kaleō* 4).

²⁵ 1QM 3:2; 4:10-11; ср. 1QSa 2:2, 11; 1QM 2:7; CD 2:11; 4:3-4.

²⁶ Рим 4:1, 13, 16, 18; Гал 3:29.

²⁷ Отметим, как важно для первой части разговора об Израиле (Рим 9-11) Божественное призвание (*kaleō*) (9:7, 12, 24-25).

²⁸ Подробно см. у меня в *Romans* (WBC 38; Dallas: Word, 1988) *ad loc.*

²⁹ Отметим в 2 Кор 8-9 частое употребление *charis* (в особенности 8:1, 4, 6, 7, 19) и *koinōnia* (8:4; 9:13). О значимости этих слов см. у меня в *Theology of Paul* 319-23, 707-8 и 561-2, 616-7.

³⁰ J. L. Martyn, *Galatians* (AB 33A; New York: Doubleday, 1997); *Theological Issues in the Letters of Paul* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997).

³¹ Дальнейшее излагается по моей работе *Theology of Paul* 540-1.

³² См. выше прим. 11.

³³ 1 Кор 16:1, 19; 2 Кор 8:1; Гал 1:2, 22; 1 Фесс 2:14. то же самое в Деян 15:41; 16:5; и семь церквей в Откровении 1-3.

³⁴ Рим 16:1, 23; 1 Кор 1:2; 6:4; 12:28; 14:4, 5, 12, 23; 2 Кор 1:1; Кол 4:16; 1 Фесс 1:11; 2 Фесс 1:1.

³⁵ Рим 16:5; 1 Кор 16:19; Кол 4:15; Флм 2.

³⁶ Орфография позволяет проводить различие между «(местной) церковью» и «(всеобщей) церковью».

³⁷ Ср. J. Becker, *Paul: Apostle to the Gentiles* (Louisville: Westminster, 1993): «Общий для всех элемент, который конкретизируется в каждой общине, это не церковь, а проповедь Христова» (422-3).

³⁸ Roloff, "Pace", *EDNT* 1:413.

³⁹ См. далее у меня *Jesus and the Spirit* (London: SCM, 1975) 262-3; J. Hainz, *Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (BU 9; Regensburg: Pustet, 1972) 251-4; K. Kertelge, "Der Ort des Amtes in der Ekklesiologie des Paulus", in *Grundthemen paulinischer Theologie* (Freiburg: Herder, 1991), pp. 216-234 (здесь pp. 228-229).

⁴⁰ Еф 1:22; 3:10, 21; 5:23-25, 27, 29, 32.

⁴¹ 1 Кор 7:17; 11:16; 14:33; 2 Кор 8:18; 11:28; 2 Фесс 1:4.

⁴² См., напр. М. В. Thompson, "The Holy Internet: Communication between Churches in the First Christian Generation", in R. Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 49-70.

⁴³ Рим 12:4-5; 1 Кор 12:12-13, 14-27; Кол 1:18, 24; 2:19; 3:15; Еф 1:22-23; 2:15-16; 4:4, 12, 15-16; 5:23, 30.

⁴⁴ См., в частности, Live, *Historia* 2.32; также Epictetus 2.10.4-5; далее в E. Schweizer, "sōma", in *TDNT* 7.1038-9. М. М. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (Louisville: Westminster, 1993) замечает, что тело было «в древней литературе самым распространенным топосом для единства» (161).

⁴⁵ Об этом аспекте понимания тела Павлом см. у меня в *Theology of Paul* 56-60.

⁴⁶ О других общинах, вероятно, можно судить по перечислениям конкретных лиц в: 16.10b, 11b, 14, 15. Трения, о которых идет речь в 14:1—15:7, могут означать, что общины различались по социальному составу, в одних было больше верующих из евреев, в других преобладали верующие из язычников.

⁴⁷ Чаще всего цитируется *Тимей*, где Платон говорит о создании Богом «тела всего» (31b, 32a) и о «теле космоса» (32c), и *Орфический фрагмент* 168, где Зевс описывается как «голова» космоса. У Филона человеческий род, как и мир, «состоит из тела и разумной души» (*Heres* 155); небо в космосе — как душа в теле (*Abr.* 272); и Логос — голова этого тела, всех вещей (*Somn.* 1.128; *Qu. Exod.* 2.117). См. библиографию у меня в *Colossians and Philemon* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1996) 94-5.

⁴⁸ Главный фактор здесь готовность (лучше сказать, неготовность) разных христианских традиций признать «христианскими» те или другие традиции. Строго говоря, это может значить лишь то, что какое-либо дальнейшее развитие экклезиологии невозможно, ибо уже тысячелетие не было подлинно вселенского собора. Но разве Дух действует в одной традиции или деноминации, или замкнулся в действительно слишком узком (говоря языком Нового Завета) определении и понимании «церкви» или «тела Христова»? Приходится вспомнить о протесте Иисуса против «предания старцев» (Мк 7:1-13)!

⁴⁹ Это звучит (не очень приятно?) как «не спрашивай, не говори». Что стало политикой иных католиков при использовании контрацепции и протестантов — для оправдания гомосексуализма.

Герд Тайсен

ЦЕРКОВЬ ИЛИ СЕКТА? О ЕДИНСТВЕ И КОНФЛИКТЕ У ИСТОКОВ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

Ульриху Дурхову в день 70-летия

Наши мысли об истоках церкви, как правило, связаны с проблемами современной церкви. Христиане стали меньшинством в современных европейских сообществах. С одной стороны, в секуляризованном мире их традиция является составной частью коллективной памяти то ли как воспоминание об оставленной родине, то ли как ретроспективный взгляд на плен, из которого, как полагают многие, нужно освободиться. Роль церкви оценивается со стороны амбивалентно. С другой стороны, взгляд изнутри, то есть взгляд самих христиан на свою социальную роль, также не лишен амбивалентности: не подвергается ли церковь опасности, представляя собой меньшинство, приобрести сектантские черты? Превратится ли она в секту? Или между церковью и сектой есть такие отличия, которые не зависят от размера и влияния? Раннее христианство также представляло собой изначально незначительную группу людей, лишенную инструментов общественного влияния. Были ли поэтому раннехристианские общины сектами? Или внутри этих групп мы можем провести различие между сектантской и церковной ментальностью? Далее, принимая во внимание дискуссию, ведущуюся в настоящее время в области социологии религии, можно задаться вопросом, не является ли традиционное разведение церкви и секты чем-то давно устаревшим. Прежде чем обратиться к раннему христианству, оглянемся назад, чтобы понять, как различие между церковью и сектой превратилось

из богословского в различие в плане социологии религии, учитывая и то обстоятельство, что это различие становится все более и более дифференцированным и что к нему обращаются все снова и снова даже и в тех случаях, когда сознательно от него отмежевываются².

Дихотомия церкви и секты восходит к Э. Трёльчу³. Она не лишена спорных моментов, ибо она представляет собой результат споров и дебатов о том, что является истинным христианством. Против нее можно возразить, что она европоцентрична и содержит в себе значительный оценочный элемент, не лишенный негативных коннотаций. Возможно, используя ее применительно к раннему христианству, мы попадаем в замкнутый круг, поскольку она взята из анализа групп в церковной истории, для которой раннее христианство являлось нормативной моделью⁴. Все же необходимо кратко напомнить классические отличия церкви от секты. Исходя из них, церкви имеют иерархическую организацию, ровные отношения с окружающим миром; их членами становятся по рождению, церкви приписывают себе объективную святость, которая сообщается их членам профессиональными священниками. Напротив, в сектах, по мнению Трёльча, сильны тенденции к структурам, основанным на принципе равенства членов; секты живут в протесте против окружающего мира, набирают новых членов из лиц, добровольно принявших такое решение; они придают особое значение личной святости, которую нельзя заменить объективными средствами передачи благодати⁵. Они возникают по большей части из сообществ, отколовшихся от какой-либо церкви, когда эта церковь не удовлетворяет более потребностей лишенных привилегий групп. Поэтому секты не претендуют на статус новой «религии», напротив, они заявляют, что проводят в жизнь или возрождают традиционную религию в ее чистоте.

Дихотомия церкви и секты уже у Трёльча не охватывает всех форм организации религиозных объединений. Наряду с церковью и сектой ему были известны, с одной стороны, «свободные церкви», которые в настоящее время обозначаются термином «деноминации», и, с другой стороны, спиритуализм (или мистика). Деноминации занимают промежуточное положение между церковью и сектой. В отличие от церквей они не претендуют на универсальность, но солидаризируются с другими религиозными группами. В отличие от сект они не предъявляют жестких требований к своим

членам, а допускают (как и церкви) свободное общение членов с окружающим миром. Нередко деноминации возникали из сект, утративших свою первоначальную радикальность. Что же касается их возникновения, то они часто представляют собой осколки существующих церквей, как баптисты и методисты, которые начинали как секты, а сегодня представляют собой две из наиболее крупных протестантских деноминаций⁶. *Культовые группы*, напротив, являясь новинкой на религиозном «рынке». К ним относятся эзотерика и теософия, а также такие происходящие из других стран религии, как индуистские и буддистские объединения в западных сообществах. В отличие от сект они находят новых членов не среди непривилегированных слоев общества, а среди образованных людей, чутко реагирующих на недостатки традиционных религий и открытых для новых идей⁷. Их целью является не обновление существующей религии, а инкорпорирование новой религии в существующее общество.

Исходя из этого, социология в настоящее время обычно различает четыре основные формы религиозных объединений. При этом речь идет об идеальных типах, которые в чистом виде нигде не встречаются. Однако они помогают объяснить действительность. Итак, не существует церкви и секты как таковой — есть континуум между религиозными объединениями, решительно отгораживающимися от мира (имеются в виду секты и культовые группы), и объединениями, в значительной мере приспособляющимися к этому миру (т.е. церквами и деноминациями), а также континуум между объединениями с ярко выраженными притязаниями на исключительность (церквами и сектами) и объединениями, в которых эти притязания выражены слабо (как в деноминациях и культовых группах). Таким образом, необходимо отказаться от традиционной дихотомии «церковь — секта», обратившись к последовательному и комплексному рассмотрению всех тех различных аспектов, которые представлены в разной мере в каждом религиозном сообществе. Если учитывать эти аспекты, то можно, разумеется, говорить о «церквах» и о «сектах», не отказываясь от использования этих понятий, в зависимости от того, какая линия представлена сильнее — экклезиальная или сектантская, так как, несмотря на всю справедливую критику, различие между церковью и сектой проводится не только в повседневной жизни, но и в научном дискурсе.

Внешняя исключительность

Ровные
отношения
с миром +
внутренний
плюрализм

ЦЕРКВИ	СЕКТЫ
ДЕНОМИНАЦИИ	КУЛЬТОВЫЕ ГРУППЫ

Натянутые
отношения
с миром +
внутренний
авторитаризм

Внешняя терпимость

Церкви и секты склонны в равной степени претендовать на право исключительного представительства. Принцип «нет спасения вне церкви» (*nulla salus extra ecclesiam*) проводится в сектах жестче, чем в церквях. Секты видят мир в дуалистических категориях, воспринимая себя как святых, а прочих — как отверженных. Церкви и секты отличаются и отношением к плюрализму: церкви приходится терпеть внутри себя целый спектр жизненных позиций и суждений относительно веры, тогда как секта, несомненно, оказывает давление на своих членов, стремясь к единообразию. Поэтому необходимо различать плюрализм внутренний и внешний: в церквях внутренний плюрализм связан с внешними притязаниями на исключительность, которые они пытаются осуществить в общественной жизни только там, где они представляют на соответствующей территории большинство. Секты же, напротив, зачастую крайне нетерпимы внутренне, но внешне примиряются с ролью меньшинства в «мире зла». В основе своей и церковь и секты нетерпимы по отношению к внешнему миру, но их рычаги и возможности влияния для проведения собственной политики существенно отличаются. В церквях внешняя нетерпимость сегодня часто спрятана за ровными отношениями с обществом: в плюралистическом обществе всякие притязания на право исключительного представительства сегодня не актуальны. Фактически церкви уже давно отказались от них. Однако им сложно отбросить их в богословской теории. Деноминации и культовые группы, наоборот, склонны к (внешнему) плюрализму в вопросе о путях к спасению. При этом деноминации, как и церкви, придерживаются в отношении с окружающим миром либеральной линии и терпимо относятся к внутреннему многообразию, тогда как у культовых групп, как и у сект, натянутые отношения с миром, и внутренне они более однородны, чем деноминации.

Обрисованная выше типология не распространяется на все формы религиозных объединений. Стоит только напомнить о том, что Трёльч называл спиритуализмом и мистикой небольшие группы внутри крупных церквей. В некоторых чертах они схожи с культами, но при этом заявляют, что не вводят никакой новой религии, а лишь духовно интерпретируют уже имеющуюся, постигая ее заново. Они объединяются вокруг талантливых интерпретаторов традиционной религии. Они представляют собой, если можно так выразиться, внутрицерковные «культовые группы», как последователи О. Древермана в католической церкви или сторонники Р. Бультмана в протестантских церквях.

Также в малой степени эта типология охватывает те религиозные движения, где еще остается открытым вопрос, что из них получится. Они часто находят поддержку внутри церкви и оставляют прочные институциональные следы, как, например, диаконическое движение в XIV веке, движение церковных съездов в XX веке, или такие экуменические организации, как «церковь снизу», в наши дни. Не являются ли они уже в течение продолжительного времени внутрицерковными деноминациями, функционирующими наперекор традиционным границам между церквями? Ведь такие движения связывают протестантов и католиков, лютеран и реформатов, методистов и баптистов.

Куда, далее, следует отнести группировки, которые занимают внутри церкви крайнюю позицию, будь то консервативные группы, которые воинствуют против всего, в чем, как им кажется, проявляется приспособленчество к духу времени (здесь, вероятно, можно назвать *Opus Dei*), будь то демократические в своей основе группы, которые мечтают о другой церкви и протестуют против примирения церквей с проникновением экономического расчета во все сферы жизни неолиберального общества? Более разных группировок нельзя себе и представить, но с точки зрения официальной церкви речь идет о формировании сект внутри нее! В свою очередь, эти группы видят своей задачей внедрение соответствующих исправлений, направленных на защиту непрерывности богословской традиции и моральной цельности церкви от приспособлений к веяниям времени.

Поэтому позволим себе следующую игру воображения: не является ли «церковь» всеобъемлющей социальной формой, объединяющей в себе различные социальные формы? Конечно, она включает

в себя институты официальной церкви, но не является ли она чем-то большим? Тогда бы мы пришли к следующей схеме, где церковное тело имеет вид универсальной смеси (*corpus permixtum*), как структура, состоящая из различных социальных форм, находящихся в постоянном конфликте друг с другом:

Стремление к проведению внутрицерковных границ

Ровные отношения с миром + внутренний плюрализм	Внутрицерковные ИНСТИТУТЫ Церковное руководство и местные общины, диаконическая служба	Внутрицерковные СЕКТЫ Объединения церквей данной земли (страны) общины	Натянутые отношения с «церковью» + внутренний авторитаризм
	Внутрицерковные ДЕНОМИНАЦИИ Экуменические организации, группы церковных съездов, студенческие общины	Внутрицерковные КУЛЬТОВЫЕ ГРУППЫ Сторонники харизматических толкователей (Р. Бульгмана, О. Древермана)	

Стремление к внутрицерковному плюрализму

Исходя из этого, сформулируем следующую гипотезу: церковь не является социальной формой религии наряду с прочими, но сама имеет всеобъемлющую социальную структуру, которая охватывает секты, культовые группы, деноминации и движения. Она теряет свою церковность, если теряет способность дать кров целому спектру социальных форм. Жизнеспособность церкви проявляется в терпимом отношении к конфликтам между разными группами и их смягчении, доминирование одной социальной формы, например церковных институтов смиренного, управляемого христианства или групп сектантского характера, влечет за собой смерть церкви. Однако не только церковь нельзя безоговорочно причислить ни к одной из обозначенных выше социальных форм. Религиозные объединения вне церкви также имеют более или менее церковные или сектантские черты, черты сходства с деноминацией или культом. Ни одна группа не может выжить без организации и институциализации. Стихия «церкви» должна жить даже

в самой незначительной секте, поскольку иначе она перестала бы существовать. Таким образом, не исключено, что приведенные нами типологии в большей мере охватывают аспекты, присущие любой группе, нежели сами различные группы. При этом остается одно решающее отличие: церковь до определенной степени способна вмещать в себя группы с признаками секты, деноминации или культа, тогда как секта вмещать в себя церковь не может.

Однако, как уже говорилось, все это лишь игра ума. Игра мысли дала нам один из возможных ответов на вопрос, чем отличаются церкви от сект независимо от их размера. Церковь может быть очень маленькой, она может представлять собой крошечную группу, находящуюся на периферии, лишенную значительного влияния на социум. Если она допускает сосуществование различных социальных форм, то она, несмотря на свой малый размер, является церковью, а не сектой. Как же обстояло дело в раннем христианстве?

За религиозным объединением христиан закрепилось понятие церкви (*ekklesia*). Его происхождение можно объяснить по-разному⁸. Выведение его из Септуагинты представляется проблематичным, ибо от распространенного там оборота «*ekklesia* Господа (*Kýrios*)» нет прямого пути к раннехристианскому языковому узусу, где упоминается «*ekklesia* Бога» или «*ekklesia*» вообще, а не «*ekklesia* Господа». Однако мы можем констатировать, что у первых христиан возникали две ассоциации с понятием *ekklesia*:

1. По крайней мере они улавливали намек на *ekklesia Kyriou* Септуагинты, когда говорили о церкви: они, таким образом, думали при этом о собрании народа Божьего, которое подразумевало народ Израиля; при этом они, однако, сознавали, что их *ekklesia* имеет больший охват: к ней принадлежали и неиудеи. Она была вселенской.

2. Кроме того, они улавливали сходство с политической *ekklesia* в античных городах-государствах, с собранием свободных граждан города; при этом они, однако, сознавали, что их *ekklesia* по сравнению с этой имеет больший охват: к ней принадлежали не только мужчины, свободные местные жители, но и женщины, рабы и чужеземцы. Все были равны в *ekklesia* Господа.

Поэтому можно утверждать следующее: понятие *ekklesia* показывало, что раннехристианские группы хотели создать религиозное объединение, которое вбирало бы в себя людей из всех народов

и слоев, то есть универсальное сообщество. Их жизнь внешне протекала так же, как жизнь античных союзов. Они регулярно встречались, собирались за трапезой, почитали божество. Некоторым членам доверяли определенные посты. Однако первые христиане хотели основать нечто большее, чем союзы⁹. Они хотели положить начало новому человечеству. Мысль о единстве была центральной для этого нового человечества. Единство стало в догматической традиции по праву одним из первых признаков церкви (*notae ecclesiae*)¹⁰, святость, принадлежность к Богу – вторым. Корни этого нового сообщества в том, что Бог обновил людей всех народов. Далее это единство заключалось в том, что ветхозаветный народ Божий открыл себя для всех народов. Преемственность по отношению к древнему народу Божьему и его корням становится третьим признаком церкви. Эта преемственность гарантируется ее *апостольностью*, ее апостольским происхождением; идея двенадцати апостолов отражает преемственность с двенадцатью коленами народа Израиля. Из этого сам собой следовал четвертый признак церкви, ее *кафоличность*: церковь, состоящая из всех народов, должна быть представлена во всех странах; она была кафолической церковью не в конфессиональном смысле слова, но как всеобщая «вселенская» церковь. Эти четыре традиционных признака церкви являются проявлением ее единства. А оно обнимает два аспекта: внешне – открытость для людей из всех народов, внутренне – равноценность всех членов общины, независимо от происхождения и статуса.

Теперь нас интересует следующее: не была ли все-таки церковь, несмотря на свое вселенское самосознание, сначала сектой – группой меньшинства, которая отпочковалась от иудейской религии-матери, равно как и от всей языческой культуры, и которая одновременно жестко требовала от своих членов единообразия. Натянутые отношения с обществом и требование единообразия внутри объединения являются признаками секты. Можно было бы процитировать множество раннехристианских текстов, в которых видны эти признаки. Следует ли из этого вывод, что церковь развилась из секты? Или раннее христианство с самого начала имело церковные структуры? Решающими критериями были интегративная социальная структура внутри и открытость снаружи.

1. Интегративная социальная структура проявляется в подходе к плюрализму и конфликтам. Эти конфликты касаются трех форм

проявления религии: ее обрядов, этики и предметов веры, можно также сказать, ее мифа, если понимать под ним ту событийную базу, которая лежит в основе религии. Раннехристианская религия представляет собой при этом собор, который построен из строительного материала трех видов, не из камней, а из различного рода знаков, из обрядов, этики и предметов веры. Она является семиотическим собором¹¹. Конфликты в трех формах их проявления послужили разработке того, что объединяет христиан. Через них вместе с тем шла борьба за то, должны ли двери в окружающий мир быть открыты или оставаться заперты. В этих конфликтах должно было проявиться то, чем было раннее христианство — религиозным объединением, построенным по типу церкви или по типу секты.

2. Вторым критерием являются равные отношения с миром. Нам нужно выяснить, принимались ли в конфликтных случаях решения, которые свидетельствовали о значительной открытости по отношению к окружающему миру. Но и здесь можно различать миф, этику и обряд: рассказывают ли первые христиане об истоках своей веры так, что истоки эти предстают открытыми для объективной истины, избегают ли они в культовой практике сепаратистского проведения границ по отношению к другим; приемлемой ли они делают свою этику? Каким именно образом они избегают потери внутренней общности и внешнего противостояния, стремясь к выстраиванию спокойных отношений с миром?

КОНФЛИКТ ОТНОСИТЕЛЬНО ОБРЯДОВ

Обряды образуют видимую сторону религии. Поэтому для вопросов единства они имеют решающее значение. Пока нет единства в обрядовости, нет действительного единства в религии. Можно сказать и наоборот: религиозные разделения становятся необратимыми, если связаны с обрядовыми различиями. Различия в предметах веры переносятся легко: представляется ли Бог личным или безличным, в формах пантеизма или панентеизма, — все это не мешает общежитию. Но вопрос о том, крестить младенцев или нет, общину разделяет. Неслучайно поэтому, что в первом поколении раннего христианства присутствуют конфликты, в которых вопросы обрядовости стоят на переднем плане. Свидетельства этому дают послания апостола Павла. Они касаются обоих важных обрядов

раннего христианства: крещения и причастия. На Апостольском соборе обрезание было признано необязательным и отменено как условие вступления в общину для христиан, обращенных из язычников. Тем самым крещение стало важнейшим обрядом посвящения. Через это явилась открытость для всех народов. Павел провел это положение в жизнь. В посланиях к Коринфянам мы слышим о конфликтах по поводу вечери. Они также связаны с вопросами внутреннего единства и отмежевания от внешнего мира. В 1 Кор 11:17 и сл. Павел подчеркивает, что за вечерей нельзя обращать внимания на социальные различия, в 1 Кор 10:14 и сл. он обращает внимание общины на необходимость воздерживаться от языческих культов. Если в вопросе о крещении речь шла об открытости народа Божьего для всех народов, то здесь — о равноценности всех групп и людей в общине. Хотя Павел и проявил себя как великий богослов, его значение для истории церкви заключается также в том, что в вопросе о крещении и о вечере он провел в жизнь решения, которые носят церковный характер: они символизируют единую, вселенскую церковь из иудеев и язычников независимо от социального статуса. В вопросе о крещении (т. е. о замене обрезания крещением) он победил своих иудейских оппонентов сначала на Соборе апостолов, затем в период иудейского кризиса, когда в общинах столкнулся с контрмиссией. Эта контрмиссия добивалась ритуальной реинтеграции в иудаизм новых возникших общин христиан, обращенных из язычества. Она потерпела неудачу из-за сопротивления Павла.

Конфликт из-за обрезания на Соборе апостолов является для нашего вопроса существенным. Здесь, как мне кажется, был сделан выбор в пользу церковной структуры против структуры секты. Почему? В ходе этого конфликта речь шла не только о частном обрядовом вопросе. Речь также шла не о двух общинах — Антиохии и Иерусалиме, а о двух формах религиозного объединения с различной структурой. Иерусалимская община представляла собой обновленческое движение внутри иудаизма. Евреям надлежало через обращение и веру воплотить иудаизм в жизнь. Антиохийцы, напротив, представляли собой культовое движение: в новом религиозном окружении они распространяли новую религию. Язычники, которые присоединились к ним, не хотели следовать языческим принципам; наоборот, они отказались от всех языческих традиций. С переходом от обновленческого движения внутри

иудаизма к культовому движению началась и социальная перестройка: от движения, пустившего корни в деревенской среде, к городскому феномену, от низших слоев к высшим слоям, от богословия конкретных проблем (таких, как бедность и власть) к богословию вневременных вопросов, которое мы находим у Павла. Для него центральными проблемами являются грех, смерть и искупление. Культовые движения обращаются скорее к более образованным слоям, чем к обновленческим движениям, которые ведут к образованию сект. Ибо образованные более открыты для новых идей. Они чутко реагируют на проблемы, которые независимо от положения касаются всех людей: вина, грех, смерть. Они первые чутко ощущают тупики традиции, в результате чего склоняются к разрыву с ней. Сегодня Собор апостолов иногда представляют так, что Павел одержал здесь победу над сторонниками иерусалимской партии, а новое культовое движение — над израильской миссией. Тогда бы одна социальная форма вытеснила другую. Решение в пользу прочных церковных структур имело бы только тогда, когда бы оба типа общности сосуществовали и дальше на равных правах. Так ли было на самом деле? Многое говорит о том, что решение Собора апостолов было позже подвергнуто сомнению представителями обеих сторон.

Среди иудеохристиан были, в частности, и те, кто не присоединился к этим договоренностям. Павел называет их «ложными братьями» (Гал 2:4) и четко отличает от Иакова и Петра, с которыми он достиг согласия. Несомненно, некоторые иудеохристиане отказались признать недавно появившихся христиан, обращенных из язычества (т. е. культовое движение в окружении языческих религий). Вероятно, близкие им круги положили начало контрмиссии против Павла в Галатии и Филиппах. Эта контрмиссия представляет собой попытку реинтеграции в иудаизм недавно возникших общин христиан, обратившихся из язычества. Итак, существовала партия, обладавшая значительным весом, которая отказывалась сделать шаг к интегрированной социальной структуре.

Однако Павел, возможно, неправильно истолковал результаты Собора апостолов. Решение гласило: христиане, обратившиеся из язычества, не обязаны делать обрезание. Однако здесь не говорится, что запрещено делать обрезание добровольно. Думается, что представители контрмиссии настаивали на таком добровольном принятии обрезания. Павел, возражая им, говорит, что свобода

не обрезываться для христиан, обращенных из язычества, на самом деле является не чем иным, как долгом не обрезываться, пусть даже и добровольно. Фактически Павел тем самым одержал верх в споре. Однако решение это вовсе не является решением Собора апостолов.

Итак, было ли объединение двух социальных форм лишь временным состоянием, компромиссом, от которого затем отказались обе стороны? Или обе партии сделали свое наследие достоянием растущего религиозного объединения? На территории Павловой миссии среди язычников, вероятно, Павел и одержал верх. Нам неизвестно, чтобы общины обратившихся из язычества христиан перенимали обрезание. Однако об иудеохристианах мы знаем, что они практиковали обрезание. Некоторые из них не ставили при этом под вопрос церковное единство с христианами — бывшими язычниками. Иустину, однако, еще во II веке известно более строгое крыло, которое (как «лжебратья» на Соборе апостолов) не признавало церковного единства с обратившимися из язычества христианами (Иустин, Диал 47). Здесь налицо образование секты. Относительно умеренных иудеохристиан можно говорить о формировании внутрицерковной секты, а относительно более радикально настроенных — о формировании секты вне церковного сообщества. Напротив, Павлово христианство можно рассматривать как внутрицерковное культовое движение: вокруг Павла, харизматичного предводителя и толкователя христианства, собираются его сторонники. Поскольку эти различные группировки сосуществовали в церкви, то можно на первый взгляд говорить уже в этот ранний период о наличии важного признака церковных структур, об интегративной социальной структуре¹². Но нашлось ли на самом деле в ранней церкви место для иудеохристиан? Конфликт первых христиан относительно этики, как кажется, показывает, что иудеохристиане оставили церкви определенное наследство. Это означает, что им нашлось место в ранней церкви. Поэтому обратимся к этому конфликту.

ЭТИЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ

Этика раннего христианства, то есть специфические для группы нормы поведения в конкретных ситуациях и ценности, на которые она ориентируется, является второй формой проявления каждой

религии. Какие ценности должна формировать религия, которая хочет внешне быть открытой для всех, а внутри себя преодолеть социальные различия? Сразу можно предложить следующий постулат: внешне большую ценность должна иметь социальная политика. Открытость внешнему миру находим в мысли о любви. Проявляясь как любовь к чужаку, грешнику и врагу, она преодолевает непреодолимые границы. Эта ценность подходит для вселенской церкви, которая не намерена сектантски ограничиться своей внутренней культурой. Если же, с другой стороны, церковь хочет преодолеть в себе статусные различия, то тут, несомненно, появляется вторая основная ценность: мысль о не зависящей от статуса ценности человека, *humilitas*, или смирение. Любовь и отказ от статуса являются, следовательно, как кажется, основными ценностями раннего христианства¹³. Мы находим тесную взаимосвязь обеих ценностей в посланиях апостола Павла, в синоптических евангелиях и в текстах Иоанна, то есть в важнейших группах новозаветных текстов. Однако это единство в этике не должно скрывать от нас того факта, что здесь сталкиваются друг с другом различные формы жизни.

Раннехристианская этика началась с радикальных требований к последователям¹⁴. Иисус подталкивал учеников, которые сопровождали его в странствиях, к тому, чтобы разделить с ним его безродное существование, оставить семью и отказаться от собственности. В иудеохристианстве этот призыв продолжал действовать в течение продолжительного времени. Об этом свидетельствуют такие источники, как Логии, Евангелие от Матфея, учение двенадцати апостолов (Дидахе) и послания Псевдо-Климента *De virginitate*. В среде христиан, обратившихся из язычества, мы практически не находим следов этого радикализма. Уже у Павла этот «странствующий радикализм» полностью поблек. Иисус говорил: «Следуй за мной и продай все!» (Мк 20:21). Павел же убеждает оставаться в том статусе, в котором человек был призван (1 Кор 7:17-24). В его социальном мире не было места радикальным заповедям для последователей. Общины в зоне его влияния стали колыбелью умеренной патриархальной любви, с чем мы встречаемся в посланиях к Колоссянам и к Ефесянам (ср. правила христианской семейной жизни: Кол 3:18-4:1; Еф 5:22-6:9).

Несмотря на это, раннехристианская этика сохранила радикальные заповеди. Прежде всего она представлена в двух Евангелиях,

которые вобрали в себя арамейский источник логий, — Луки и Матфея. Евангелие от Луки бросает ретроспективный взгляд на первоначальный странствующий радикализм. Сам Иисус отмечает в нем некоторые основополагающие максимы «странствующего радикализма». Они больше не действуют в настоящем (Лк 22:35-36). У Матфея эта радикальная этика провозглашается в словах о свете миру и соли земли и выдвигается положение о непреходящей действенности этих слов, даже если прейдут небо и земля (Мф 5:13-16:18). Что же произошло?

Мы видели, что первое поколение иудеохристиан не смогло реинтегрировать в иудаизм в том, что касается обрядовости — общину христиан из бывших язычников. Контрмиссия против Павла окончилась неудачей. Но с разрушением Храма изменились внутренние предпосылки в иудаизме и в иудеохристианстве. С потерей ритуального центра всех иудеев и все остальные обрядовые нормы лишились прежнего значения. Во всяком случае, исполнять многие из них стало невозможно. Поэтому повсеместно в иудаизме явились обращенные к традиции размышления об этике как основе иудаизма. Как Евангелие от Матфея, так и Иоханан бен Закхей вспоминают одну и ту же максиму из Ос 6:6: «Бог хочет милости, а не жертвы» (Мф 9:13; 12:7)¹⁵. Ее этическая составляющая важнее, чем все обрядовые требования. Повышение ценности этики после падения Храма подвигло иудеохристианство на то, чтобы со второй попытки пропитать христианство людей, обратившихся из язычества, своими собственными этическими традициями и вынести при этом за скобки вопросы обрядности. На этот раз (во втором и третьем поколении) ему это удалось с несомненным успехом. Евангелие от Матфея стало самым популярным. Итак, хотя иудеохристианство и не смогло в первом поколении одержать верх в обряде, оно победило во втором поколении в сфере этики. Это служит доказательством того, что равноценность христиан — бывших язычников и иудеохристиан, провозглашенная на Соборе апостолов, существовала на самом деле. Иудеохристианство не исчезло с исторического горизонта. Оно внесло свое этическое наследие в церковь. Ему мы обязаны сохранением первоначального этического радикализма, и при этом в такой форме, которая связана с претензиями на передачу не какой-то особой этики небольшой секты, но этики, которая приемлется всегда и везде. Евангелие от Матфея обобщает эту этику при помощи интернациональных

максим фундаментальной этики: с одной стороны, при помощи золотого правила (Мф 7:12)¹⁶, с другой стороны, в двойной заповеди любви — иудейского варианта канона двух добродетелей¹⁷.

Евангелие от Матфея свидетельствует о том, что иудео-христианство не превратилось в маргинальное явление. Пусть не в обряде, но после внутренней трансформации, обусловленной перипетиями еврейской истории, в этике оно на долгое время одержало верх. Без конфликта не обошлось. Не исключено, что Евангелие от Матфея содержит намеки на конфликт с распространенным среди бывших язычников христианством, проповедуемым Павлом. Приходится признать, что они далеко не однозначны. Но Лука, которого Павел знает и ценит, не приводит в своем Евангелии ни одной однозначной ссылки на апостола. Без Деяний Апостолов мы ничего бы не знали о его почитании Павла. В случае с Матфеем у нас нет такого свидетеля, как Деяния. Немногочисленным намекам в Евангелии от Матфея можно дать убедительное общее толкование¹⁸:

— В Нагорной проповеди Матфей полемизирует с учителем, который упраздняет мелкие заповеди, но не отказывает ему в скромном уделе в Царстве Небесном (Мф 5:19). Старое предположение, что это выпад против Павла¹⁹, не лишено, на мой взгляд, оснований. Павел на самом деле упразднил заповеди, касающиеся обрядов. Из своей перспективы Матфей относит их к «малейшим заповедям». Это показывает, как далек он от баталий первого поколения. Заповеди, которые были тогда предметом спора, стали неважны. Тот факт, что критикуемый христианский учитель называется «малейшим», может быть намеком на апостола, который называл себя «последним из апостолов» (1 Кор 15:9; ср. 1 Кор 4:9; Еф 3:8).

— В повествовании об *отправлении* апостолов на проповедь, Евангелие от Матфея превращает запрет на имущество для миссионеров в запрет на приобретение. В тексте написано не то, что обычно переводят как «Не *берите* ни золота, ни серебра, ни меди в пояс своем», а «Не *приобретайте* ни золота, ни серебра, ни меди, чтобы иметь их в пояс своем» (Мф 10:9). Именно Павел и Варнава «приобретали» средства для миссионерских путешествий. Слова об отправлении апостолов на проповедь обращены против того типа миссионеров, который они представляли. Ведь и в другом месте они содержат явную полемику против начатой эллинистами миссии среди язычников и самарян (Мф 10:5). Павел же

лишь продолжил их миссию. В этом смысле полемика затрагивает также и его.

— В числе притч имеется и притча о плевелах среди пшеницы и ее толкование — образ церкви как *corpus permixtum*. Притча и толкование говорят о церкви, имеющей всемирное распространение. Ее «поле есть мир», как сказано в Мф 13:38. Этой церкви угрожает лжеучение. Чистое учение, которое Иисус посеял в притчах, было разрушено чужим учением, с которым приходится мириться. Это может относиться и к христианству, представленному среди обращенных язычников, которое находилось под влиянием Павла. Несомненно, Евангелие от Матфея, говоря о «враге-человеке», имеет в виду не самого Павла. Однако можно с уверенностью сказать, что поздние иудеохристиане отождествляли врага с Павлом²⁰.

— Полемика в *речи о фарисеях*, направленная против книжников и фарисеев, которые обходят море и сушу ради одного прозелита, который затем оказывается хуже сына геенны, в два раза хуже, чем книжники и фарисеи, к которым обращены слова Евангелия от Матфея (Мф 23:15), косвенно является сильным ударом и по Павлу. Павел был книжником и фарисеем. Он миссионером обошел море и сушу. Иудеохристиане отвергли его учеников и общины. Осуждаемые здесь иудейские книжники и фарисеи представлены, как мне кажется, так, что эти слова косвенно касаются Павла и прежде всего его учеников.

— Когда у Матфея в эсхатологической речи говорится о Евангелии, которое должно быть проповедано повсюду, он ясно подчеркивает: во всем мире будет проповедано «сие Евангелие Царствия» (Мф 24:14). Позднее при помазании в Вифании он еще раз говорит о «*сем Евангелии*», которое должно благовествовать по всему миру (Мф 26:13). Только в двух местах, где речь идет о вселенском распространении Евангелия, Евангелие это отчетливо противопоставляется как «*сие Евангелие*» другому Евангелию. Матфей знает, что по всему миру распространилось другое Евангелие: очевидно, речь идет о Евангелии, возвещаемом Павлом²¹.

— Равным образом *вселенское миссионерское* поручение апостолам в конце, как кажется, косвенно обесценивает Павла: не апостолу язычников, а одиннадцати апостолам поручается миссия среди народов. Они должны научить народы соблюдать *все*, что заповедал Иисус. Этого нельзя сказать о Павле и Павловом христианстве. Он передал лишь часть Иисусовой традиции своим общинам.

Итак, я выдвигаю предположение, что иудеохристианское Евангелие от Матфея ставит своей целью ослабление влияния Павла. Возникнув в середине I века в Сирии, оно сложилось в среде, где долгое время трудился Павел. Представляется невероятным, чтобы автор Евангелия от Матфея ничего не знал о нем. Евангелие от Матфея знакомит тогдашних христиан с наследием строгой иудеохристианской этики и само по себе является доказательством того, что иудеохристианство было интегрировано в церковь. Со своей стороны, Евангелие от Матфея допускало внутренний плюрализм. В нем строгая этика последователя Иисуса не является обязательной для всех. К богатому юноше обращены следующие слова: «Если хочешь быть *совершенным*, пойдя, продай имение твое и раздай нищим» (Мф 19:21). Однако и совершенные, которые работали больше, чем другие, получают в результате ту же самую плату (Мф 20:1 и сл.). Евангелие от Матфея оставляет в церкви место для инакомыслящих учителей и христиан с менее строгой этикой.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что в конце I века в церкви имелся известный плюрализм в обрядовой сфере и в этике. Не было столь сильного требования единообразия и унификации, какого можно было бы ожидать в секте. Хотя в первом поколении разыгрывались бурные конфликты между иудеохристианами и христианами, обратившимися из язычества, уже поколение спустя стало возможным восприятие иудеохристианской этики в общинах христиан из язычников. Компромисс, достигнутый на Соборе апостолов, существовал в течение долгого времени. Несмотря на все последующие трудности, он не был иллюзией. Во II веке единству общины стали угрожать конфликты по вопросу об основах веры. Речь шла о противодействии гностицизму.

КОНФЛИКТ ОТНОСИТЕЛЬНО МИФА

Принципиальным результатом развития христианства во II веке стало согласие относительно того, что радикальные формы гностицизма не имеют ничего общего с общинным христианством. Радикальные формы гностицизма²² характеризуются следующими признаками. Во-первых, они отрицают единство Бога-Творца и Бога искупления. Они считают Бога, которому поклоняются простые христиане, демиургом более низкого порядка, поклоняться которому могут только незнающие люди. Во-вторых, они отрицают,

что истинный потусторонний Бог действительно воплотился в конкретном человеке из плоти и крови. В период зарождения гностицизма существовали течения, которые еще не знали никакого демиурга: его не знает Евангелие от Фомы, равно как и подлинные фрагменты, восходящие к гностик Валентиниану (в отличие от текстов его школы)²³. Симонианская система обходится без демиурга. То же касается и Евангелия от Иоанна. Его близость к гностицизму невозможно отрицать, ссылаясь на то, что в нем идентичны Бог-Творец и Бог-Искупитель. Напротив, оно относится к группе только что упомянутых богословских систем раннего гностицизма. Ему известно искушение гностикой, и именно в этих двух упомянутых пунктах оно решительно преодолевает это искушение:

1. В Ин 8 от Бога Ветхого Завета и Бога иудеев до Сатаны остается практически один шаг. Иудеи Иоанна, которые там спорят с Иисусом, конечно, верят в Бога. Но Иисус говорит им: «Ваш отец — диавол» (8:44). Это объясняется тем, что они под влиянием Сатаны намеревались убить Иисуса. Этот Сатана в системе символов Евангелия от Иоанна тесно связан с Римской империей. Движимые политической несвободой, иудеи Иоанна хотят устранить Иисуса²⁴. Низведение единого Бога до злобного демиурга однозначно отвергается: Евангелие от Иоанна недвусмысленно высказывается против таких тенденций — Иисус является посланником «единого истинного Бога» (17:3). Он сам, будучи Словом, создал этот мир.

2. В посланиях Иоанна воплощение ставят под вопрос оппоненты Иоанна: якобы Мессия пришел не «во плоти» (1 Ин 4:2). Такое «антидокетическое» толкование 1 Ин 4:2, как кажется, более правдоподобно, чем намек на отрицание факта пришествия Мессии. Вероятно, именно в противоположность таким воззрениям уже Евангелие от Иоанна ясно и отчетливо говорит: «Слово стало плотью» (Ин 1:14). При этом камень преткновения в учении о вочеловечении кроется здесь в том, что человек утверждает о себе, что спустился с небес (Ин 6:60-65), в Первом послании Иоанна — в том, что Бог воплощается в реальной человеческой жизни.

Группы Иоанна образуют круг внутри общины. Э. Кеземан считает их внутрицерковной сектой²⁵. Однако можно говорить и о внутрицерковной культовой группе вокруг легендарного любимого ученика или о внутрицерковной деноминации. Определяющим является то, что этот круг признает, что есть и другие легитимные формы христианства. Христос у Иоанна подчеркивает, что он

является пастырем всех овец. У него есть еще и «другие овцы, которые не сего двора». По его словам, при нем будет одно стадо и один пастырь (Ин 10:16). Он долго молится о единстве общины (Ин 17), при этом он чужд сектантской отстраненности от мира. Наоборот, по этому единству мир узнает, что Иисус был послан Богом и что христианская вера истинна. Итак, мы обнаруживаем терпимость к внутреннему плюрализму («В доме Отца Моего обителей много», 14:2) и стремление снискать признание в окружающем обществе, то есть в мире. Согласно разработанному выше определению, это признаки церковной ментальности и церковных структур, нетипичных для сектантской ментальности.

Однако группы Иоанна существуют как некий круг внутри общины, как своего рода внутрицерковная деноминация или культовая группа. Это показывает Третье соборное послание Иоанна, которое написал анонимный пресвитер для круга друзей, группирующихся вокруг Гая. Гай и его друзья являются членами общины Диотрефа. Община последнего называется *ekklesia*²⁶; при этом используется определенный артикль. Эта община не чужая. В ней друзья Гая образуют узкий круг, в котором пребывает христианская истина (ст. 3). Автор послания исходит из того, что в том случае, если речь идет о важном вопросе, этот круг может вести себя иначе, чем вся община. Ибо он принимает его посланников, хотя Диотреф и отвергает их. С другой стороны, он предполагает, что Диотреф хочет повлиять на круг Гая. Ибо Диотреф не только не принимает посланников, но и не дает принимать их другим, более того, всех тех, кто их принимает, он *хочет* изгнать из общины. Очевидно, это означает, что он *хочет* это сделать, но еще не сделал. Связь еще не разорвана. Это явствует и из других доказательств: пресвитер написал послание также и общине. Он поддерживает с ней общение. И он уверен в том, что она примет его по прибытии и что он сможет призвать Диотрефа к ответу. Диотреф не считается безнадежным случаем, предполагается, что он все еще в некоторой степени обучаем и поддается увещаниям.

Отношение Диотрефа к пресвитеру имеет структурную аналогию в Евангелии от Иоанна в отношении Петра к любимому ученику. Петр в Ин 21 поставляется пастырем всей общины. Его критикуют за то, что он не осознает изменений в соотношении сил в кругу учеников и не может принять того, чтобы Господь омыл своим ученикам ноги (Ин 13:8). Однако Петр снискал признание своей

заботой о единстве, когда он вытащил на сушу сеть, полную рыбы, а сеть при этом не порвалась (21:11). Однако все снова и снова он предстает недалеким последователем Иисуса, который достает меч, не познает истинного характера посланничества Иисуса и отрекается от Христа. Иначе дело обстоит с любимым учеником. Он следует за Иисусом тогда, когда Петр отрекается от него. Он присутствует на ловле рыбы после Пасхи, но не работает, как рыбак Петр, а ограничивается тем, что *узнает* Господа. Он узнает его первым: «Это Господь» (21:7). Он представляется как автор книги, то есть как человек, который может заниматься писательским трудом. До этого его, как родственника первосвященника, отнесли к высоким слоям общества. Он поддерживает небольшой круг христиан, которые понимают и пишут и которые образованнее простых христиан. Однако этот круг, предлагающий христианство для продвинутых лиц, хранит единство с общиной, несмотря на осознание своего превосходства.

Здесь мы и находим то, что ищем: образование групп внутри церкви, которые можно рассматривать как внутрицерковную деноминацию, или культовую группу, собравшуюся вокруг любимого ученика. При этом иногда взор обращается на общину, которую представляет Петр. Петр оценивается критически, а мерилom выступает то, чего придерживается любимый ученик Христа, то есть Евангелие от Иоанна с его богословием. Петр, представитель иерархии, оценивается и сравнивается с любимым учеником, представителем Писания. Можно сказать, что не церковь уступает здесь место некоей обособленной группе, но эта группа определяет место всей церкви.

Подобно тому как христиане Иоанна, которые появляются в круге Гая или в образе любимого ученика, воспринимают себя как круг внутри общины, не сомневаясь в своей принадлежности к общине, так и нам придется представить себе гностические круги в общине. Долгое время они мирно сосуществовали с общиной и в общине, пусть даже внутренне они и ощущали свое превосходство²⁷. Группа Иоанна сделала осознанный выбор в пользу единства с общиной. Это соответствовало ее принципиальным убеждениям: в ситуации, когда уже чувствуется искушение гностицизмом, она держится тезиса о единстве Бога-Творца и Бога-Искупителя, о реальности воплощения. Позднейшие гностические группы этого уже не делают. Включая в свои системы демиурга, они проводят

четкую линию, отделяющую их от церковных христиан. Мысль о подчиненном положении Бога, которому молятся церковные христиане, и о личном почитании истинного Бога, свидетельствует о внутреннем разрыве единства. При этом принятие демиурга является как проявлением отчуждения от других христиан, так и, наоборот, причиной этого отчуждения. Поэтому вскоре все сошлись на том, что такие христиане больше не являются членами церкви, и случилось это в то время, когда у христианства еще не было центральных инстанций.

Наш тезис, основывающийся на подтвержденной опытным путем идее, звучал так: церковь — это не только социальная форма среди прочих групповых религиозных объединений, напротив, ей присуща интегративная социальная структура: в ней находится место для сект, культовых групп и деноминаций. Внутренний плюрализм и ровные отношения с внешним миром являются критериями церкви в социологическом плане. В соответствии с этим мы уже в раннем христианстве можем обнаружить церковные структуры и церковный образ мыслей: после решения Собора апостолов она охватывает группы с различными структурами. Новозаветный канон отражает этот плюрализм: он включает в себя послания Павла, являющиеся документами эллинистического культового движения, синоптические евангелия, в которых отразилось обновленческое движение внутри иудаизма, открывающегося неевреям, и тексты Иоанна, представляющие собой литературу деноминации, близкой к гностицизму. Доказательством того, что эти разные группы действительно существовали внутри церкви, служит литература, в которой и выразилось их наследие. Образно говоря, раннехристианская религия представляет собой семиотический собор, построенный совместными усилиями многих групп. Он построен так, что в многочисленных нефх и боковых приделах в нем нашлось место группам с разной внутренней структурой. Одновременно он открыл двери внешнему миру. Именно поэтому все снова и снова люди находят дорогу к нему, а его обитатели все снова и снова выходят наружу.

Перевод с немецкого М. Коришева

Примечания

¹ В основе настоящей работы лежит доклад, прочитанный мной 9 июня 2004 г. на богословском факультете Эрфуртского университета и, спустя некоторое время, 26 августа 2005 г. в С.-Петербурге на III симпозиуме библеистов Западной и Восточной

Европы. Первая реакция была опубликована в журнале *Theologie der Gegenwart*, 48, 2005, S. 162–175. Для данной публикации текст статьи был расширен и переработан. Всем участникам дискуссий в Эрфурте и С.-Петербурге выражаю искреннюю благодарность за критику и ценные замечания. Рукопись этой статьи была преподнесена в день 70-летия Ульриху Дурхову, крупному деятелю экуменического движения и выдающемуся специалисту в области этики.

² Последовательно применяемый в данной работе религиозно-социологический подход, предложенный в трудах Эрнста Трёльча (1865–1923), существует в рамках «понимающей социологии» Макса Вебера (1864–1920). Макс Вебер является представителем одного из трех классических подходов в социологии наряду с Карлом Марксом (1818–1883) и Эмилем Дюркгеймом (1858–1917). Для «понимающей социологии» характерным является самое серьезное отношение к самосознанию человека, т. е. к тому смыслу, который люди сами вкладывают в социальную деятельность. Для религии центральным является поиск смысла в мире. Сталкиваясь с иррациональной в этическом плане действительностью она вынужденно девальвирует и деавуирует мир, обращаясь при этом все больше и больше к этике, основывающейся на внутренней вере или мистике. Религия занята мучительными поисками решений действительно острой проблемы. Марксизм, напротив, видит в религиозном истолковании смысла мира выражение классовой борьбы и классовой зависимости. Функционализм Эмиля Дюркгейма — ошибочное определение зависимости человека от общества: пользуясь религиозной символикой, общество, если следовать его логике, обращается к самому себе, а трансцендентность божественного раскрывается на самом деле как трансцендентность общества по отношению к индивидууму. Таким образом, можно утверждать, что только «понимающая социология» как таковая оставляет некоторое пространство для богословской интерпретации религии, другие же подходы необходимо подвергнуть пересмотру в свете «понимающей социологии». Макс Веберу удалось отдать должное религии, отведя ей роль самостоятельного фактора: его известный тезис о капитализме гласит, что она — и здесь он расходится с Марксом — не только зависит от экономики, но что именно религия сделала возможным возникновение капиталистического уклада в экономике благодаря развитию имманентной миру аскезы в протестантизме. Ср.: H. G. Kippenberg, Art. "Weber, Max", in *TRE* 35 (2003), S. 442–447; T. Rendtorff, Art. "Troeltsch, Ernst", in *TRE* 34 (2002), S. 130–143; H. Knoblauch, Art. "Durkheim, Émile", in *RGG* 4, S. 1032f. H. Fleischer, "Art. Marx / Marxismus I/II", in *TRE* 22 (1992), S. 220–245.

³ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912.

⁴ Смелая и интересная попытка рассмотрения раннего христианства как «секты» дана в работе: R. Scroggs, "The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement", in: *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults* II (FS M. Smith), SJLA 12, Leiden 1975, pp. 1–23. Ср. также замечательную обрисовку и критику применения типологии церкви и секты применительно к раннему христианству у Б. Хольмберга: B. Holmberg, *Sociology and the New Testament*, Minneapolis 1990, pp. 77–117.

⁵ Нетрудно найти и противоположные примеры: малые группы лишь отчасти эгалитарны, некоторые из них намного строже в иерархическом плане и более авторитарны, чем крупные церкви.

⁶ Ср. классическую книгу Нибурга: H. R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929.

⁷См работу: R. Stark, *The Rise of Christianity*, Princeton 1996, S. 29–47. В ней раннее христианство понимается как культовое движение. Различение сект и культов восходит к работе: R. Stark & W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley 1985. Среди культов авторы различают публичные культы, культы клиентов и культовые движения со строгой организацией. Ср.: D. Pollack, Art. “Religion (= Kap. 14)”, in: H. Joas (Hg.), *Lehrbuch der Soziologie*, Frankfurt; New York 2001, S. 344–346.

⁸Ср.: J. Roloff, “Die Kirche im Neuen Testament”, in *GNT* 10, Göttingen 1993, S. 83–85.

⁹Лишь в порядке исключения они пользовались античными терминами, применявшимися для обозначения союзов (такими, как *thiasos* или *koinón*), для обозначения своего сообщества. Ср.: M. Walther, “Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den ‘Apostolischen Vätern’”, in *NTQA* 49, Freiburg, Schweiz; Göttingen 2001, S. 98.

¹⁰Четырьмя *notae ecclesiae*, содержащимися в Никео-Константинопольском символе веры, являются единство, святость, кафоличность и апостolicность. Ср. по этому вопросу: G. Neebe, “Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*)”, in *RGG* 4 IV, Sp. S. 927–929.

¹¹Образ «семиотического собора» рассмотрен в работе: G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloh, 2000, ³2003, S. 275–277.

¹²В конце периода раннего христианства мы, как и в начале (на соборе апостолов), встречаемся с похожим компромиссом по обрядовым вопросам. Малоазиатские общины, празднуя Пасху, следовали иоанновой хронологии, римская община — синоптической хронологии. При встрече Поликарпа из Смирны и римского епископа Аникета, ок. 155 г., не удалось добиться согласия, и было решено что обе хронологии иудейской и христианской пасхи — синоптической и иоанновой — следует признать равноправной. Каждая община могла следовать своей традиции. Раннее христианство снова сумело не споткнуться о расхождения в обрядовых вопросах и признать решение в духе плюрализма. Спор о пасхе в конце раннехристианского периода доказывает: это была не секта. Ср.: W. Kinzig, Art. “Passa-/Osterterminstreitigkeiten”, in *RGG* 4 VI, 973; ders., “Quartodezimaner”, in *RGG* 4 VI, 1862.

¹³Ср.: G. Theißen, “Nächstenliebe und Statusverzicht als Grundzüge christlichen Ethos”, in W. Härle, H. Schmidt, M. Welker (Hg.), *Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloh 2000, S. 119–142.

¹⁴См. обзор в работах: M. Tiwald, “Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger — ein Anfang und was davon bleibt”, in *ÖSB* 20, Frankfurt, 2002; G. Theißen, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.

¹⁵Высказывание Иоханана бен Закхея сохранилось в Abboth RN 4, см.: Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd 1: “Das Evangelium nach Matthäus”, München, 1926, 500.

¹⁶Ср.: G. Theißen, “Die Goldene Regel (Matthäus 7:12/ Lukas 6:30): Über den Sitz im Leben ihrer positiven und negativen Form, *Biblical Interpretation* 11 (2003), S. 386–399.

¹⁷Ср.: G. Theißen, “Das doppelte Liebesgebot in der Jesusüberlieferung”, in: ders., *Jesus als historische Gestalt, Beiträge zur Jesusforschung*, FRLANT 202, Göttingen 2003, S. 57–72.

¹⁸Далее излагаются идеи, которые подробно осветил проф. Э. Кум Чунг Вонг (Гонконг) в книге: Eric K. C. Wong, *Evangelien im Dialog mit Paulus. Eine intertextuelle Studie zu den Synoptikern*. Göttingen, 2011.

¹⁹ Ср.: J. Weiss, "Das Matthäus-Evangelium", in *SNT 1*, Göttingen ²1907, S. 267; H. D. Betz, "Die hermeneutischen Prinzipien in der Bergpredigt (Mt 5,17-20)", in H. D. Betz, *Synoptische Studien, Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1992, S. 111-126 (123). Если речь идет не только о Павле, то в любом случае об учителях, близких его учению. В Псевд.-Клим. 2,4 (= Посл. Петра 2,4) Петр возражает против подтасовок: «Конечно, многие и при жизни моей пытались разными толкованиями исказить слова мои, что будто я учил о уничтожении закона и что я, хоть и думаю якобы так, этого не говорил откровенно. Но я далек от этой мысли!» (W. Schneemelcher (изд.), *Neutestamentliche Apokryphen*. 2. Bd. Tübingen, 1989. S. 447 и сл.). Возможно, предупреждение в Мф 5:19 относится и ко всем, кто, как Павел, отменяет мелкие заповеди или кого подозревают в том, что он принял такого рода незначительные поправки в законе под влиянием Павла.

²⁰ Ср. Псевд.-Клим. 2,3 (= Посл. Петра 2,3): «Ведь некоторые из язычников отбросили мое законное благовестие и предпочли ему незаконное и бессмысленное учение врага человека». (W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II*, S. 447).

²¹ Ср. Псевд.-Клим. Проп. II, 17,3-4: «Следуя этому порядку, можно было бы распознать, на что годится Симон (= Павел. Г. Т.), который первым передо мной отправился к язычникам, и на что гоюсь я, который пришел после него и последовал за ним, как свет за тьмой, знание за незнанием, лекарство за болезнью. Ибо нужно, как сказал истинный пророк, чтобы сначала пришло ложное евангелие от обманщика и лишь затем после разрушения святого места может быть послано истинное евангелие для исправления грядущих сект» (W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II*, S. 463). Косвенная полемика Евангелия от Матфея против иных форм Евангелия является весьма сдержанной по сравнению с этими словами.

²² Из всей литературы о гностицизме здесь следует назвать следующее содержательное введение: C. Marksches, *Die Gnosis*, München, 2001.

²³ Ср.: C. Marksches, "Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins", in *WUNT 65*, Tübingen 1992.

²⁴ Ср.: G. Theißen, *Gospel Writing and Church Politics. A Socio-rhetorical Approach*, *Chuen King Lecture Series 3*, Hong Kong: Theology Division Chung Chi College, Chinese University of Hong Kong 2001, pp. 138–142.

²⁵ E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1966.

²⁶ Автор относит себя к общине (*ekklesia*). Его посланники похвалили Гая перед всей общиной (ст. 6). Говоря же без уточнений «Я написал церкви» (ст. 9), а не, к примеру, «Я писал церкви Диотрефа», автор причисляет Гая к этой общине, хотя Гай ведет себя иначе, чем вся община под влиянием Диотрефа.

²⁷ K. Koschorke, "Die Polemik der Gnostiker gegen das christliche Christentum", in *NHS 12*, Leiden 1978.

ЦЕРКОВЬ БОЖЬЯ КАК ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В МИРЕ

Русское слово «церковь», как известно, не совсем адекватно, хотя и привычно, передает греческое *ekklēsia*. Родственное немецкому *Kirche* и английскому *church*, оно происходит из греческого (*oikia*) *kyriakē*, «(дом) Господень». Так в наших языках и закрепилось: слово «церковь» может обозначать то или иное общество христиан и в то же время строение, в котором это общество собирается для совместного богослужения. В обыденной речи эта двусмысленность, разумеется, разрешается контекстом словоупотребления. В греческом же языке античных времен слово *ekklēsia* означало только «община, общество, общественное объединение, собрание». В Священном Писании Нового Завета это слово употребляется исключительно как технический термин для обозначения собственно общества верующих в Иисуса Христа как **эсхатологического** народа Божьего.

Но и греческое слово может обозначать две взаимосвязанные, но различные реальности. Лучше всего это иллюстрируется посланиями апостола Павла, ссылкой на которые и будут ограничены мысли настоящего доклада. Слово *ekklēsia* может обозначать конкретную общину. Например, когда это слово стоит во множественном числе: «все церкви» (Рим 16:4), «церкви галатийские» (1 Кор 16:1), «церкви асийские» (1 Кор 16:19). Однако основание самой мысли о церкви не в той или иной местной общине. Первоначально *ekklēsia* — **вся** церковь, которая конкретизируется, является в отдельной общине. Такое понимание церкви мы видим, например,

в приветственном адресе самого «экклезиологического» послания апостола: «Павел...церкви Божией сущей в Коринфе, освященным во Христе Иисусе, призванным святым со всеми призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа во всяком месте...» (1 Кор 1:1-2). Или когда апостол пишет, что прежде он «жестоко гнал церковь Божию» (Гал 1:13). Очевидно, что в этих и подобных случаях речь идет об универсальной, вселенской, а не конкретной церкви.

В том, что слово обозначает то отдельную церковь, то всю вселенскую церковь, отражается своеобразный двойственный характер эсхатологического народа Божьего. С одной стороны, церковь не является феноменом этого греховного мира: она принадлежит иному, новому веку. И как таковая церковь невидима. С другой стороны, эта эсхатологическая невидимая церковь видимым образом воплощается в отдельных церквях-общинах этого мира. Таким образом, церковь — двойственная реальность: видимая как мирской факт, но невидимая, хотя и видимая для очей веры, как реальность эсхатологическая, реальность будущего века.

Церковь живет еще не в новом эоне, но в последние времена этого мира. Это все еще длящееся время Павел, как и все первые христиане, представлял себе как чрезвычайно краткое. «Время уже коротко» (1 Кор 7:29). «Наступил уже час пробудиться нам от сна. Ибо ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали» (Рим 13:11). «Господь близко» (Флп 4:5). «Терпение упования на Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес 1:3) означает стойкость в ожидании скорого Христова пришествия. Апостол предполагает, что он еще будет жив, когда настанет конец века сего, «не все мы умрем» (1 Фес 4:17-1 Кор 15:51).

Какие следствия из этого он выводит? Апостол не предлагает никакой апокалиптической картины гибели «настоящего лукавого века» (Гал 1:4), никакого апокалиптического счета «времен и сроков». Напротив, он отвергает подобные спекуляции (1 Фес 5:1-11). Следствия, которые он предлагает, носят этический характер: «День приблизился: итак отвергнем дела тьмы» (Рим 13:12).

Эсхатология не отделена от представления о времени. Но время принимается во внимание только как время церкви, как некое промежуточное время между воскресением Христовым и Его парусией. Это и называется «последние времена». Этот промежуток времени определяется исключительно как время, когда церковь возвещает смерть Господа, «доколе Он придет» (1 Кор 11:26), то

есть совершает свое «дело веры» (1 Фес 1:3), заповеданную евангельскую миссию. Возвещая Евангелие креста и воскресения, церковь тем самым характеризует этот мир как преходящий, быстро движущийся к своему концу, к эсхатону. В церкви мир обретает не только свой *eschaton*, но и *telos*, данную Богом цель. Поэтому только в церкви люди становятся *teleioi*, «совершенными» (1 Кор 2:6; Флп 3:15). Страдания этого века *ouk axia*, «недостойны», «ничего не стоят» в сравнении с будущей славой (Рим 8:18). Отсюда и призыв к «терпению упования».

Настоящее время — время господства или царствования Господа Иисуса Христа через Слово Евангелия Царствия. Царство присутствует уже сейчас, в церкви. Господство Христа в настоящее время означает у апостола Павла постепенное осуществление дела спасения через постепенное «низложение» властей. «Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор 15:25).

Но как практически, видимым образом может существовать общество, которое понимает себя как эсхатологическое, то есть как общество не от мира сего? Разве не есть всякая видимая организация уже обмирщение? С другой же стороны, как возможно вообще историческое существование без порядка, без организации?

Проблемам церковной организации апостол Павел не уделяет большого внимания. В принципе, жизнь церкви получает свой порядок из того фундаментального факта, что Христос «умер за брата» (Рим 14:15). Решающая норма для поведения и устойчивого состояния церковного общества — оглядка на слабого, уважение к совести другого, к совести общины. Здесь находит свою границу реализация собственной, в принципе, оправданной эсхатологической свободы (1 Кор 10:23-30; 8:7-13; ср. Рим 14). Во всем прочем все еще очень свободно. Об устойчивой организации еще едва ли можно говорить. Еще не существует строго определенных должностей для управления. Какие задачи в отдельности лежат на «епископах» и «диаконах» (Флп 1:1), равно как на «труждающихся» и «предстоятелях» (1 Фес 5:12), сказать трудно. В 1 Кор 12:28 называются «руководящие функции» «вспоможения» и «управления». Но точное определение этих функций и здесь не дается. Служение «старейшин» («пресвитеров») апостолу Павлу еще неизвестно. Пресвитеры в контексте Павловой традиции появляются только в Пастырских посланиях (ср. прежде всего Тит 1:5).

В отношении же к миру Павел находит некую диалектическую середину между отвержением мира, с одной стороны, и программой христианского преобразования мира — с другой. От мира церковь отделена как святая. Святая не сама по себе: свою святость она имеет «во Христе». Практически святость церкви прежде всего обнаруживается в богослужении, а теоретически — в определении церкви как «тела Христова». Итак, в отношении к миру церковь «свята», то есть в известном смысле отделена от него. Церковь радикально противоположна всем современным апостолу религиозным обществам и культам (исключая, естественно, иудейство). В церкви справедливо: один Бог — один Господь; невозможно сидеть за трапезой Господней и за трапезой бесовской (1 Кор 10:21). Этим церковь отличается от всяческих мистериальных обществ того времени. Но дистанцирование от мира не организуется. Внешне христиане не отделены от мира (как например, сектанты Кумрана). В общем христиане не порывают отношений со своим окружением. Они остаются в мире, причем не только из-за практической невозможности порвать эти отношения, но также из бесстрашия и свободы веры. Вера в Бога-Творца актуализуется: «Господня земля, и что наполняет ее» (1 Кор 10:26 = Пс 23:1). Церковь практикует жизненную позицию тех, которые уже свободны от мира и именно поэтому не имеют нужды как-то организационно оформлять свою дистанцию от него, чтобы идти к спасению.

Исключение из гражданского порядка требовало бы создавать новый «христианский» порядок, который сам по себе считался бы «святым». Это означало бы организацию некоего «сакрального» пространства. Но именно эта идея отрицается. Диалектика отношения к миру изображена в 1 Кор 7:17-24. Павел призывает каждого христианина оставаться в своем «звании», то есть в том социальном состоянии, в котором его посетил божественный призыв. И здесь практикуется полная свобода. Никакой мирской статус не может ни препятствовать вере, ни способствовать ей. В отношении к миру господствует критическая нейтральность, обусловленная эсхатологическим взглядом на него.

Если святость церкви (и христиан) определена как не собственная святость, а святость от Бога, святость во Христе, то это должно выражаться особым образом в богослужении. Свое самое чистое выражение эсхатологическая церковь обретает в культовом собрании общины, в котором призывается и познается как

присутствующий Кириос, Господь (1 Кор 12:3; Флп 2:11). Он обнаруживает себя через действие Духа в различных харизмах. «Вы получили Духа» (Гал 3:2), — без малейшей тени сомнения напоминает апостол галатам пережитый ими опыт жизни в церкви. В присутствии Духа Христова присутствует сам Бог, «производящий все во всех» (1 Кор 12:6). Это реально переживается не только членами христианской общины. Внешний человек, присутствующий во время богослужения как гость, затронутый речью церковного пророка, признаёт: «Истинно с вами Бог» (1 Кор 14:25). Исповедуя перед миром, что Господь царствует, церковь тем самым показывает, что она не является неким фактом сего мира. Для самого же мира эмпирически царствование Господа становится видимым преимущественно только в самом исповедании церкви и, как следствие этого, в страданиях исповедников.

Представляющая себя в культовых собраниях эсхатологическая святость определяет структуру и жизнь церкви вообще. Поскольку церковь изъята из мира, в ней утратили свой смысл мирские различия: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо вы все одно (буквально: «один») во Христе Иисусе» (Гал 3:28; ср. 1 Кор 12:13). Но равнодушие ко всем мирским различиям сказывается также в том, что «каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор 7:24). Это означает, что отрицание мирских различий не дает никакой **социологической программы** для мира. Такое отрицание принципиально эсхатологично и сознается только внутри эсхатологической церкви.

От окружающего мира, от «внешних» (1 Кор 5:12-13; 1 Фесс 4:12), от «неправедных» (1 Кор 6:1) церковь отделена как храм Божий (1 Кор 3:16-17), как церковь святых. Верующие должны «быть безукоризненными и чистыми чадами Божиими, непорочными среди строптивого и развращенного рода», они должны сиять в мире как светила (Флп 2:15). Само собой разумеется, что христианин не принимает участия в языческом культе (1 Кор 10:1-22). Он не должен также вести процессы в языческом суде (1 Кор 6:1-8). Но все же должен по совести исполнять свои обязанности перед государственными властями (Рим 13:1-7). Отделение от мира не означает разрыва всяких отношений с «неверными» (1 Кор 5:9-10; 10:27).

Надмирно-эсхатологический характер церкви апостол преимущественно выражает в своем знаменитом образе «тела Христова» (1 Кор 12:27), или «тела во Христе» (Рим 12:5). Эта метафора выражает

как единство церкви, так и ее основание, ее происхождение, которое лежит за пределами воли и действий отдельных лиц. В понятии тела Христова выражена потусторонняя сущность церкви. Она — не объединение, к которому присоединяются отдельные единомышленники, хотя, глядя извне, так может и показаться. Церковь — не группа пневматиков, каждый из которых имеет свое индивидуальное отношение ко Христу и им себя улаживает. Апостол Павел резко выступает именно против такого заблуждения, которое возникло в Коринфе (1 Кор 12:12-30). Но у него церковь также не обозначается как просто некое «тело», то есть как организм (такой образ «тела» для органически функционирующего, органически растущего и замкнутого общества был распространен в античной традиции). Увы, в нашей догматической традиции с некоторых пор утвердилось это очень ограниченное понимание церкви как «организма». Мысль о церкви как об организме у апостола присутствует, но она выступает как нечто вторичное, увещательное (1 Кор 12:14-26)¹. На первый же план у него выступает церковь как «**тело Христово**». Основная мысль апостола Павла — равенство членов церковного тела. Они равны в силу различия их функций в едином теле. Но эта мысль проста и не нова. Члены тела, согласно апостолу, равны, поскольку и насколько они принадлежат **Христу** (1 Кор 12:12-13). Тело формируется не членами, но Христом (так же и в Рим 12:5). Таким образом, тело онтологически существует **до** членов и **над** членами, а **не через** члены и **не в** членах. Это понятие служит выражению той всеобъемлющей спасительной реальности, в которую вовлекается отдельный верующий человек. В позднейших новозаветных писаниях последовательно развивается представление о церкви — теле Христовом как о предсуществующей космической реальности.

Через церковь (как свое тело) Христос продолжает дело спасения мира и завершает ту цель, с которой он воспринял человеческую природу. В этом смысле церковь — продолжающаяся сфера спасительной деятельности Божьей на земле. Используя выражение «тело Христово», апостол преследует цель подчеркнуть эту непрерывность между **мессиянской** задачей Иисуса Христа и **миссией** церкви в истории спасения.

¹ Хотя сама мысль об органическом единстве в многообразии была бы весьма кстати в современных межцерковных диалогах и в экуменическом движении.

Не такой ли смысл имеет для апостола Павла и понятие «евхаристического тела» (1 Кор 10:14-22; 11:23-26)? «Чаша благословения, юже благословляем, не общение ли Крови Христовой есть? Хлеб, егоже ломим, не общение ли Тела Христова есть?» (1 Кор 10:16). Участие в «общении», как общем богослужебном акте, не только актуализирует присутствие Господа среди верующих и в верующих, но и «напоминает» (разумеется, в библейском смысле этого слова) продолжающееся основание церкви Нового Завета. Все верующие «собираются» (1 Кор 11:17) вокруг евхаристического хлеба и евхаристической чаши, чтобы до окончания века сего свидетельствовать и возвещать спасение Божье в смерти и воскресении Христа.

Излагая идею церкви метафорой «тела Христова», Павел концентрирует свое внимание больше на преображении жизни внутри общины, чем на том, как она воздействует на окружающее общество. Внутри харизматической общины Дух Христов производит переоценку ценностей и человеческих отношений. Как воздействует эта внутренняя революция на внешний мир, в посланиях апостола Павла почти не говорится. Социальные институты угнетения того времени (например, рабство) остаются неизменными, хотя в церкви эти институты ниспровергаются, лишаются прямого смысла. Апостол ожидал скорой парусии. Возможно, это ожидание вело его к увещанию читателей оставаться нейтральными по отношению к их социальным ролям и обязанностям (1 Кор 7:17-31). Ожидание скорого космического преобразования порождало в людях известное безразличие к настоящему. Но это не позиция принципиального утверждения социального *status quo* или простой социальной апатии. Эта нейтральность к мирским установлениям в реальности есть конкретное выражение эсхатологизма, веры в то, что Бог при втором Христовом пришествии радикально изменит общество к лучшему. Это — дело Божье, и заниматься тем, что находится только во власти Бога, в свете неотложности парусии кажется даже слишком самонадеянным. В любом случае, заботой апостола Павла было скорее укрепление веры, чем изменение социальных или политических отношений. Результат веры во Христа — новое творение, живущее в согласии с волей Божьей и своей праведной жизнью демонстрирующее мир с Богом.

Но есть еще одна причина нейтральности в отношении к организации мирского общества, которая прослеживается в посланиях апостола. Дело в том, что пастырская мысль апостола Павла

о церкви всегда формировалась его миссионерским призванием. В самом деле, для него церковь — миссионерствующая община, веру и жизнь которой предназначено осуществлять и продолжать его миссионерское призвание. Понимая, что его мысль сформирована миссиологическими ценностями, мы лучше понимаем, почему Павел не очень-то озабочен изменением социального строя греко-римского мира. С одной стороны, его интерес к обществу, которое еще не принадлежит Христу, определяется задачами благовестия. Он жаждет преображения человеческих душ, а не человеческого социума. И это стремление становится более сильным при мысли, что он живет в «последние дни» и что его миссия среди язычников приближает людей к эсхатону. «Не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей, — чтобы вы не мечтали о себе, — что ожесточение произошло в Израиле отчасти, *до времени*, пока войдет полное число язычников» (Рим 11:25). С другой стороны, именно поэтому он тем более заинтересован в **выживании** церкви. Он прекрасно сознавал, что основанные им общины — это крошечные городские «домашние церкви», которые не имели большого политического влияния. Вовлечение их в революционное зилотство вызвало бы официальную реакцию, сопротивляться которой было бы невозможно. Тогда всякой языческой миссии настал бы конец, и таким образом исчезло бы важное условие для осуществления универсального эсхатологического спасения.

В этом отношении очень показателен отрывок 1 Кор 9:19-23: «Будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Ииудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона... чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. Сие же делаю для Евангелия, чтобы быть соучастником его». Ясно, что миссиология апостола формирует его экклезиологию. Непосредственный контекст говорит о конкретной проблеме в коринфской церкви, где некоторые верующие склонялись к идолослужению. Но реакция апостола помогает объяснить его достаточно консервативную позицию в отношении социальных перемен. Свобода верующей церкви во Христе всегда ограничена ее призванием быть миссионерской церковью. Так, апостол заинтересован в том, чтобы христиане производили хорошее

впечатление на внешних. Он увещевает фессалоникийцев «усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками... чтобы вы поступали благоприлично перед внешними и ни в чем не нуждались» (1 Фес 4:11-12). Он призывает галатов «делать добро всем» (Гал 6:10). Наконец, дает широко известное наставление римским христианам: «Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» (Рим 13:3-5). Разумеется, все это говорится для того, чтобы обеспечить позитивное принятие Евангелия и обеспечить мирное окружение, в котором Евангелие возвещается.

Итак, Павел предлагает социологию интеграции церкви в общество как некую миссиологическую ценность. Цель этого — не подвергать опасности и не компрометировать свидетельство церкви о Евангелии. Это же, в свою очередь, для того, чтобы привлечь «внешних», чтобы «приобрести» их для Христа. Эта тенденция, наметившаяся у апостола Павла, продолжилась и развилась в Пастырских посланиях, которые в значительной степени приспособили церковь к окружающей культуре. Действительно, здесь отличие церкви от мирских социальных институтов становится все меньше и меньше. Церковные руководители уже наделяются свойствами скорее добропорядочных граждан, чем харизматических верующих. Достаточно сравнить перечисление добродетелей епископа и диакона в 1 Тим 3 с перечислением благодатных даров в 1 Кор 12! Рабы должны почитать своих господ не как братьев в Господе (ср. Флм), но «должны почитать господ своих **достойными всякой чести**, дабы не было хулы на имя Божие и учение» (1 Тим 6:1). Женщины должны знать свое место: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (1 Тим 2:11-12). Сравни Гал 3:28: «нет мужеского пола, ни женского». Церковь своей молитвой должна поддерживать светские власти: «Прежде всего, прошу совершать молитвы <...> за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте, ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу» (1 Тим 2:1-3). Сравни Рим 13:1-2: «Всякая душа да будет покорна высшим

властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение». К сожалению, в истории толкования этих слов апостола слишком подчеркивалась мысль о том, что всякая мирская власть, добрая она или злая, «от Бога». Из истории известно, что это часто вело к злоупотреблениям. Сказать о том, что «власть от Бога» — все равно что ничего не сказать, ибо всё от Бога, не только «власть». Как-то не принимается во внимание, что апостол употребил не предлог *apo* (от), а предлог *hupo* (под). Этот предлог выражает не просто происхождение, но и подчинение. Далее он пишет, что власть всего лишь служанка Божья (Рим 13:4). И это в ситуации, когда население Римской империи обожествляло власть и ее носителей. Апостол ненавязчиво полемизирует с таким языческим заблуждением и указывает «власти» ее место служанки. Если эта служанка добросовестно несет свою обязанность исполнять волю Бога, то и наша совесть должна подвигать нас к послушанию власти (Рим 13:5).

ЕВХАРИСТИЯ КАК ВОВЛЕКАЮЩИЙ И ОБЪЕДИНЯЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ НОВОЗАВЕТНОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ

Сущность и природа христианства — вопросы, которые больше всего интересуют ученых и богословов в третьем тысячелетии. Упрощая, можно свести вопрос в основном к *сотефиологическому* и *экклесиологическому* моментам, где на первом плане стоят, с одной стороны, личное спасение через веру (как отражение индивидуализма, опоры модернизма), с другой стороны, общинное (под влиянием традиционного внутреннего осмысления евхаристии). Другими словами, ответ на вопрос будет зависеть от того, что мы ставим на первое место, чему уделяем больше внимания: тому, как Павел представлял христианскую *kerygma*, его интерпретации Иисуса из Назарета с кульминацией в знаменитой *theologia crucis* или тому, как выражается евхаристическое начало церковного самосознания от начала и до сегодняшнего дня. В конце концов, существуют два различных, но взаимосвязанных элемента, которые создают своеобразие Божьих людей как в Ветхом, так и в Новом Завете: в Ветхом Завете это договор (или несколько договоров), который Яхве заключил со своим народом, и Закон, который он им дал; в Новом Завете — Библия и евхаристия, доктрина и опыт, *kerygma* и общение. Столетиями христиане самых различных деноминаций выражали себя и свою самобытность, собираясь вокруг Господнего стола.

После эпохи Просвещения во всех библейских исследованиях доминировал некий синдром приоритета *текста* над *опытом*, *историей* над *богословием* и, наконец, *богословия* над *экклесиологией*. Несколько

лет назад я отметил: «Многие ученые вцепились в догму, навязанную пост-Просвещением и пост-Реформацией, которая главенствует над всеми научными и богословскими взглядами (и не только в области библеистики и протестантского богословия). Ее можно свести к следующему: то, что составляет основу исторического исследования, основу христианской веры, можно лишь определить из конкретных текстов, из выраженного богословского взгляда, из своего рода *depositum fidei** (будь это Библия, церковь или апостольская традиция и т. п.). Очень редко встретишь серьезное обращение к евхаристическому и эсхатологическому опыту, который им предшествовал, восходя к событию общения, что и породило эти тексты и эти взгляды»¹.

Только сравнительно недавно общественные науки и антропология, в частности «культурная» и «социальная» антропология, ранее враждовавшие с богословскими дисциплинами, дали новый толчок к изучению Библии. По моему мнению, утверждение важности евхаристии, когда речь заходит о христианской самобытности, — в определенной степени результат недавних разработок в области «культурной антропологии». Сочетание библейских и культурно-антропологических исследований внесло большой вклад в то, что в христианских кругах и до некоторой степени в кругах богословов божественная евхаристия, центральный элемент христианской литургии, стала восприниматься как определяющая суть и самосознание церкви.

Роль библеиста, его вклад в жизнь церкви, по крайней мере я это вижу так, состоят сегодня не в том, чтобы нести дополнительные подтверждения из Библии или подводить научные основания для сложившейся литургической практики различных церквей с тем, чтобы их таинства или отсутствие таковых подтвердить фактами, но в том, чтобы внести научные заключения, исходящие из специализации исследователя, в общую копилку христианского сообщества.

Говоря это, надо помнить, что евхаристия в течение столетий исследовалась с позиций гегельянского взгляда на историю. Согласно этому взгляду, развитие истории человечества в целом является результатом конфликта трех противоречащих друг другу восприятий жизни и реальности: магии, религии и науки. Их конфликт и служит проверкой прогресса человеческого духа, поскольку низшие магия и религия, выраженные по большей части ритуалами

* «Залог веры» (лат). — Здесь и далее примечания переводчика.

и таинствами, отступают, согласно Гегелю (и целому ряду современных философов, историков религии и ученых), перед превосходством науки. Известный антрополог Дж. Г. Фрэзер² сформулировал утверждение (которое, к сожалению, стало аксиомой и оставалось такой до недавнего времени): взгляды магии, религии, таинства, все их воззрения не более чем ошибка, ритуалы и церемонии представляют безуспешную попытку дать объяснение естественным и метафизическим явлениям. Он характеризовал священную практику религиозных церемоний как «первобытную» науку.

Подобные взгляды распространились весьма широко в ученом мире и вынудили исследователей Библии и богословов встать на защиту. Но, занявшись апологетикой, они не смогли сформулировать надежную и перспективную, с научной точки зрения, альтернативную позицию. Ситуация изменилась после работ Людвиг Виттгенштейна, который оспорил этот «современный» подход, пересмотрел взгляды на религию и таинства. Виттгенштейн восстановил важность ритуала, показав его «экспрессивный» характер таинств³. Таким образом, научное сообщество перестало воспринимать ритуальные церемонии как «примитивные и ложные взгляды и верования» и медленно, но верно стало воспринимать их как проистекающие из потребности общества не *объяснять*, но *выражать* нечто уникальное⁴. В христианстве это, в частности, опыт Царства Божьего.

Это новое поствиттгенштейновское развитие ясно просматривается и в других антропологических направлениях. Джилиана Фили-Харник, будучи антропологом, оспорила недавно своих коллег, которые едва ли анализировали Библию с точки зрения антропологии⁵, поскольку следовали совету Фрэзера быть жестче по отношению к богословским вопросам, «если хотят доказать свое намерение работать в области сравнительного религиоведения»⁶. Она, как и другие ее коллеги, убедительно показала, что еда была важной знаковой системой, через которую в еврейской культуре были четко отражены отношения между людьми, равно как между людьми и Богом. В период между заветами, когда Тора стала выразителем Слова Божьего, еда не только отождествлялась со Словом Божьим, как основой завета, но и с самой Торой до такой степени, что несоблюдение правил относительно приема пищи и участия в застолье приравнялось к отступничеству⁷. Вопрос о том, кто что ест, с кем и зачем, был важен⁸, ибо «любой, кто знаком с еврейским религиозным взглядом на еду, заметит, что она всегда играла немаловажную роль»⁹.

Мэри Дуглас продемонстрировала наличие связи между столом и алтарем, как и между диетическими ограничениями израильтян¹⁰. Тогда как со стороны богословов было верно подмечено, что «именно окружение при приеме пищи отличало Иисуса от его современников, державшихся практики раввинов»¹¹. Этот «стол, открытый для всех», был образцом и для Павла, который в Послании к Галатам активно защищает Петра, ведь тот ел за одним столом (пока не пришли люди Иакова) с язычниками (ср. Гал. 2:12 ὅτι μετὰ τῶν ἔθνων συνήσθην)¹².

Дж. Данн, рассматривая возникновение христианства не из «эмпирической», но «припоминающей» перспективы¹³, утверждает, что открытый стол и отсутствие пищевых ограничений служили социальному самосознанию христиан, к чему и призывал Иисус своих учеников¹⁴. В третьем тысячелетии можно утверждать, что открытый стол Иисуса (а затем у ранних христиан) и их вовлекающее* богословие создают основополагающие элементы христианского самосознания и затем евхаристии.

Рассмотрение вопроса о евхаристии я начну с обсуждения вовлекающего и объединяющего характера этого главного таинства церкви и дам краткий обзор мнений, высказанных по этому поводу в современной науке, с тем чтобы во второй части работы предложить мое собственное понимание того пути, который проделала евхаристия в истории христианства от раннего этапа до поздней литургической практики.

ТРИ ПАРАДИГМЫ В ИССЛЕДОВАНИИ ЕВХАРИСТИИ

До недавнего времени современные ученые рассматривали *Божественную евхаристию* с различных точек зрения, используя разные подходы, их можно условно разделить на три группы и три периода. Они, в свою очередь, создают три четкие «парадигмы» в современной евхаристологии: парадигму *таинства*, парадигму *иудейскую* и, наконец, *эсхатологическую*. Об этих парадигмах теперь и пойдет речь.

I. Парадигма таинства

В первый период современности изучение библейских оснований божественной евхаристии являлось частью более широкого

*Так переведено англ. *inclusive*, которым в социологии и религиоведении обозначается открытый толерантный характер какой-либо системы общения или социальной группы.

вопроса — возможного влияния эллинистических мистерий на раннее христианство. Нельзя игнорировать тот факт, что подлинное понимание евхаристии всегда служило камнем преткновения для христианского богословия и жизни, не ограниченное их ранними шагами, когда церковь сражалась с бесчисленным множеством культов и мистерий. Даже во II тысячелетии схоластическое богословие систематизировало своего рода скрытый «обрядовый» взгляд на главное таинство единой, неделимой святой католической и апостольской церкви. Богословы, совершенно напрасно возвеличенные (самый примечательный в этом случае — Николай Кавасила), пытались пересмотреть церковное богословие этого таинства на основании тринитарного богословия.

Различия между Востоком и Западом в связи с *filioque, eiclesis* и т. п. очень хорошо известны, хотя их следование обрядовому богословию церкви еще не изучено в полной мере. Трагические последствия этих начинаний проявились несколько поколений спустя после великой схизмы в дальнейшем разделении западного христианства. Одним из основных вопросов в эпоху Реформации, естественно, было противление «обрядовому» пониманию евхаристии в Западной церкви. Диалектическая оппозиция между «обрядовым» пониманием, с одной стороны, и «полным отсутствием таинств» — с другой явилась основой драматических последствий в нашем обществе (десакрализация, секуляризация) и трансформации *церкви в религию*, традиционных церквей (включая и некоторые православные) в культовые религии, евангелического христианства в исключительно евангелическое.

В эпоху *парадигмы таинства* библейские исследования в области евхаристии были еще подавлены аргументацией, сложившейся в период схоластики и немного позже при Реформации, по поводу сущности и характера евхаристии (и всего набора церковных обрядов) в Новом Завете. Б. Линдарс с ошеломляющей искренностью признает, что дискуссии на эту тему никогда бы не было, если бы не было воздействия Реформации на современное западное богословие¹⁵. Изменение богословского понимания таинства Божественной евхаристии, устоявшегося в западной христианской традиции особенно после XII века¹⁶, сказалось на всех исследованиях в области библеистики. Именно по этой причине, совершенно противоположным образом всему тому, что происходило в других областях изучения Библии, не было никаких успехов в этой

области, никакого решения, которое бы приняли широкие круги различных деноминаций, не было найдено¹⁷. Барретт, другой маститый английский ученый, авторитет в изучении Иоанна, заметил: «Что Иоанн определяет выражением “вкушение плоти и крови Сына Человеческого”, до сих пор вопрос, на который не найдено ответа»¹⁸. Клаук в превосходной статье «Вечеря Господня» в *Anchor Bible Dictionary* сделал следующие заключительные замечания: «Тот диалог, который ведется о Вечере Господней между христианскими деноминациями, во многих отношениях предвзятый в связи с историческими процессами и решениями, основания для которых лежали за пределами Нового Завета. Следовательно, необходимо для богословской ориентации, чтобы экклезиологическая традиция была сопоставлена со свидетельством Нового Завета»¹⁹.

Во время *мистической парадигмы* ученые строили свои суждения на базе так называемых «установительных слов» евхаристии. Эта формула сохранилась в четырех вариантах в Новом Завете. Три — в синоптических евангелиях в связи с рассказом о страстях, тогда как у Павла более определенно в его ответе в Коринф о беспорядках, которые произошли во время так называемой «Вечери Господней» в ранней христианской общине языческого происхождения (Мк 14:22-25, Мф 26:26-29, Лк 22:18-20, 1 Кор 11:25-26)²⁰.

Эти неоправданно, по моему мнению, называемые «установительные слова» таинства божественной евхаристии пришли к нам в двух различных традициях: Марка (и Матфея) и Павла (до некоторой степени Луки)²¹. До сих пор нет единого мнения, какой из этих вариантов первичный и подлинный²². Подобным вопросом задавались и в начальный период научного изучения евхаристии, поскольку у ранних христиан засвидетельствовано два типа евхаристической практики: один — иудеохристианский, связанный с ранними *агапами* с доминирующим элементом «преломления хлеба» (Деян 2:42), а другой — эллинистический по происхождению, на котором отразились в большей или меньшей степени современные ему мистические культы, и сохранившийся в так называемых «установительных рассказах»²³.

Посмотрим бегло на эти данные Нового Завета, начав с Матфея, на которого, по всей вероятности, больше повлияла литургическая традиция церкви. Главная евхаристическая перикопа (26:26-29), как и ее контекст (26:1-30), буквально следует параллельному рассказу Марка (Мк 14:1-26), согласуясь в словах и их порядке. Два главных различия следующие:

а) Более «литургический» характер вводного наставления Иисуса ἄφετε φάγετε «примите, едите» (Мф 26:27а) вместо более простой формы ἄφετε «примите» (Мк 14:22). «Литургическое» оформление видно на втором наставлении Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες «пейте из него все» (Мф 26:27с) вместо повествовательной стилистики καὶ ἐπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες «и пили из нее все» (Мк 14:23).

б) Интерпретационное добавление за чашей εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν «для прощения грехов» (Мф 26:28), что вовсе отсутствует в Мк 14:24.

Первое расхождение обязано своим существованием очевидным влияниям литургической практики ранних христианских общин, а не заботливой руке более позднего синоптика. Относить ли это на счет первого евангелиста или литургического влияния, это все равно верная интерпретация ἐκχυνόμενον περὶ πολλῶν «за многих проливаемая» (Мк 14:24) или ὑπὲρ ὑμῶν «за вас» (1 Кор 11:24, Лк 22:19).

Основные элементы так называемых «установительных слов» могут быть проанализированы по следующим компонентам: (а) главные события *преломления хлеба и чаши причастия*; (б) интерпретация, сопровождающая событие, например, *τοῦτο μου ἐστὶν τὸ σῶμα* и др.; и (с) разнообразные дополнительные элементы, к примеру, вторая чаша у Луки (22:17), всеобъемлющая эсхатологическая рама, представленная во всех четырех вариантах (Мк 14:25, Мф 26:29, Лк 22:18, а также 1 Кор 11:26b), пасхальное или крещальное окружение, в которое встроены свидетельства Нового Завета, синоптические и Павловы, и, наконец, наличие повторов, сохраненных только Павлом и Лукой.

Критический анализ этих элементов и внимание, которое обращено было в этот период на «установительные рассказы», без сомнения, проливают свет на перспективы божественной евхаристии, которые систематически игнорировались в прошлом. Для исторической критики основной интерес при интерпретации евхаристических высказываний представляла *историчность или неисторичность подлинной традиции* Благовестия и рядом с этим исключительная значимость синоптической традиции. Необходимо отметить, что восточное православие с самого начала (разве за исключением Пасхи во II веке, когда преобладал римский обряд) основывало свою литургическую практику на ряде особенностей Иоанновой традиции, каковы, в частности, использование квасного, а не пресного хлеба (*hostia*) в евхаристии, хронология Пасхи и др. Даже

принимая все это во внимание, на этом этапе и в этой парадигме было трудно, если вообще возможно, объяснить адекватно очевидно пасхальный, а затем эсхатологический (будущее) и исторический или крещальный (прошлое) аспекты главного таинства нашей церкви.

II. Еврейская парадигма

Большой сдвиг в изучении евхаристии в Библии во второй половине XX века явился результатом сдвига в христианском изучении вопросов экклезиологии, христологии, в исследовании посланий Павла и повторное открытие самостоятельного положения и важности Первого (или Ветхого) Завета. Все это подчеркнуло *иудейскую* основу всех параметров ранней церкви, что заставило ученых, занимавшихся вопросом евхаристии, обратиться к рассмотрению традиции еврейских молитв и общей литургической практики. Этот сдвиг заставил пересмотреть существовавший ранее анализ данных Нового Завета, особенно «установительных слов», и прямую связь с «Вечерей Господней» (евхаристией) и Иисусовой «последней (неоправданно называемой тайной) вечерей».

Уже в начале 50-х годов Хиггинс, суммируя *status questionis* библеистики, заметил, что вопрос о возникновении церкви связан с вопросом о происхождения евхаристии. В период экуменического энтузиазма во второй половине XX века перед наукой встал вопрос: было главное таинство церкви осознанно «установлено» самим Иисусом или же стало результатом естественного необратимого развития, начавшегося в ранние дни церкви²⁴. Суммируя результаты исследований того периода²⁵, Хиггинс отметил, что ответ на вопрос, основал ли Иисус церковь и установил ли евхаристию, не может быть просто «да» или «нет», но находится где-то посредине²⁶.

Двадцать лет спустя известный литургист Луи Лижье, освещая состояние исследований своего времени, подчеркнул, что основная проблема в изучении возникновения евхаристии заключается в том²⁷, были ли «установительные слова» сохранены через литургическую традицию или через общую евангельскую традицию²⁸. Иначе говоря, оказала ли влияние литургическая традиция раннего христианства на евангельское повествование вообще и на «установительные слова» (Мк 14:22-25, Мф 26:26-29, Лк 22:14-20, 1 Кор 11:23-26) в частности, или же это было историческое ядро евангельского

(в основном синоптического) повествования, которое отпечата-лось в поздней литургической практике. Лижье честно признал, что почти все видные исследователи Библии, как традиционалисты, так и либералы²⁹, являются сторонниками первого взгляда³⁰.

В наши дни есть еще меньше сомнений во влиянии литургической практики ранней церкви на евангельское евхаристическое повествование, а не наоборот, как отмечает Брэдшоу в своем руководстве по истории богослужения: «Большинство исследователей <...> признает, что (евхаристические) повествования действительно подверглись влиянию литургической практики раннего христианства»³¹, однако добавляет, что «определенное историческое ядро все же в них присутствует»³².

В то же время экзегеты, богословы и литургисты выдвинули предположение, что по крайней мере основы сведений Нового Завета о событиях последней вечери должны были сохраниться в кругу ранних христианских общин в двух разных формах: чисто *культовой*, которая сохранилась в синоптических Евангелиях и у Павла, и *заветной*, то есть не культовой, на что указывает прощальный рассказ Иоанна (Ин 13-17)³³, как раз в том Евангелии, где полностью отсутствует повествование установления.

Более значимым оказалось развитие взглядов на характер последней вечери. Даже если кто-то продолжает поддерживать аргументацию в пользу богословского характера евхаристии на последнем совместном ужине Иисуса с учениками, это не могла быть пасхальная трапеза, как думали в прошлом. Застолья земного Иисуса теперь сравнивают с огромным количеством некультовых дружеских и семейных приемов пищи. Еврейские обычаи дают широкий фон для понимания действий Иисуса во время последней вечери, которая вписывается в картину еврейской праздничной еды, не обязательно пасхальной³⁴.

Нужно принять во внимание, что эта последняя трапеза ставит завершающую точку в его участии в трапезах во время его общественного служения (ср. Мк 2:15-17; 6:32-44; 14:3; Лк 7:36; 11:37-38; 14:1, 7, 15; 15:1-2; 19:1-10), и оценить значение многих метафор и притч, в которых Иисус говорит о грядущем пире в конце времен (Мк 2:19; Мф 6:11; 8:11; Лк 6:21; 14:15-24; 22:29-30). Все больше связей мы находим с еврейским застольем *חבורה* (*havurah*), «содружество». Эти трапезы имели четко выраженную эсхатологическую настроенность³⁵.

Главный вопрос, на который исследователи Библии и литургии пытались дать ответ в эпоху «еврейской парадигмы», заключается в том, можно ли восстановить самые первые элементы евхаристии и, конечно, вдобавок, какой из двух (или более) примитивных слов евангельской традиции (Марк, Павел и т.д.) сохранил наиболее аутентичные сведения о евхаристии. Большинство ученых выбирают Павлов вариант, веря, что через традицию, сохранившуюся в посланиях Павла, легче отследить изначальное значение евхаристии, не отвергая, конечно, Марка и Матфея, у которых аутентичные моменты тоже могут быть обнаружены.

Давайте на время вернемся к «установительным словам». Начав с высказывания за чашей, укажем на следующее: в версии Павла первая, самая важная деталь μετά το δείπνου, «после вечери» (1 Кор 11:25), ясно ставит божественную евхаристию в рамки религиозного пира (τράπεζα), а не культовой мистерии эллинистического типа. Весьма выразительны слова интерпретации, сказанные за чашей: у Павла и Луки выражение τοῦτο το ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν, «эта чаша новый завет есть», эксплицитно указывает, что ударение ставится на *завет*, и не на сотериологическую значимость крови (τοῦτο ἐστὶ τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης, «это есть кровь моя завета», Мк 14:24, Мф 26:28). Когда чаша охарактеризована как καινὴ διαθήκη, «новый завет», вполне очевидно, что интерпретируется не ее содержимое (αἷμα), но священный акт ранней церкви, в котором чаша передавалась из одних рук в другие всем членам общины, обозначая ожидаемую грядущую эсхатологическую эру. Принимая участие в общей трапезе, верующий принимает участие в *новом договоре*, по которому, согласно вере евреев того времени, ожидался Мессия, долженствующий установить «новый Израиль». Без сомнений, «новый договор» был запечатан кровью Христа (ср. разъяснение ἐν τῷ αἱματί μου, «в крови моей»), что очень рано стало связываться со смертью Иисуса на кресте, получившей позже искупительное значение. В любом случае тем не менее первичный характер слов был, вне всяких сомнений, эсхатологический, а не сотериологический.

У Марка и Матфея один только элемент напоминает общую мес-сианскую эсхатологическую трапезу, это высказывание за чашей, καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, «и приняв чашу и благодарив, передал им». Здесь εὐχαριστήσας, известное и евангельским рассказам о накормлении толп, указывает на связь с еврейскими молитвами за едой (*berakah, hodayah* и др.).

Недавние библейские исследования о происхождении евхаристии признают, что версия как Павла, так и Марка связывает чашу с мотивом договора. При этом традиция Павла и Луки под договором имеет в виду эсхатологическое исполнение пророческого обещания «нового договора» (Иер 31:31), а традиция Марка — типологическое повторение ветхозаветной жертвы договора (Исх 24:8).

Естественно, что фразеология евхаристических высказываний связана не с искупительным характером крови, но с кровью договора в Исходе, по которому освобожденные от уз египтян израильтяне стали народом Яхве (Исх 24.6-8). Та кровавая жертва завета, как и другие в законе Моисея, была пророческой. Что было тогда прообразом и знамением, в ранней христианской общине стало реальностью, осязаемым созданием нового договора с новым народом Бога — церковью³⁶.

Похожи свидетельства относительно слов о хлебе. Отсутствие какой-либо литургической формулы, подобной *λάβετε φάγετε* у Павла, где он говорит о евхаристии, делает очевидным экклезиологический и эсхатологический фон его слов о хлебе. Христологическая ориентация слов, конечно, очевидна в обоих вариантах, Марка и Павла. Тем не менее это не священное, но мистическое *причастие*. Всякий, кто принимает участие в эсхатологической трапезе Господней и ест эсхатологический хлеб, пребывает мистически в теле Христа, то есть церкви, которая с самого начала воспринималась как проекция спасительного события воплощения и всего божественного домостроительства, которое находит свою кульминацию в Царстве Господнем. То же экклезиологическое измерение применимо к другим евхаристическим ссылкам 1 Кор: *τον ἄρτον οὐ κλάμεν, οὐχὶ κοινῶνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν*, 10:16-17). Что здесь бесспорно, так это экклезиологический характер евхаристии. (*ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν*) и ее связь с литургической практикой церкви (*τον ἄρτον οὐ κλάμεν* и т. д.).

В этих стихах 1 Кор 10, конечно, многие ученые узнают влияние эллинистического языка, языка мистерий на евхаристическое понимание церкви. Сравнивая ссылки на завет в божественных словах за чашей 1 Кор 11:25 с предыдущей и более продвинутой фразеологией 1 Кор 10:16, где чаша приравнивается не к новому договору, но к крови, как в Mk 14:24, можно предположить, что добавляется новый концепт, концепт *κοινῶνία*, восходящий не к иудаизму, но

к словарю эллинистических священных трапез. Этот концепт выражает единение через участие. Хлеб и чаша, их употребление связывают сообщество с божеством, в нашем случае с распятым и прославленным Христом, через участие в его теле и крови³⁷.

III. Эсхатологическая парадигма

Если *мистическая* парадигма исследований евхаристии, как мы отметили ранее, оказалась неадекватной, то *еврейская парадигма* остается в путях требований модернизма и нехватки исторической оценки библейских свидетельств. Тем не менее она привела изучение евхаристии по причинам, о которых уже было сказано, к ряду заключений, которые, вне всяких сомнений, помогли прояснить наш предмет. Один из таких выводов заключается в том, что элементы, которые с самого начала переплелись в божественной евхаристии (священный, культовый и даже христологический / сотериологический), берут свой смысл и значимость от первичного, центрального и уникального элемента — эсхатологического³⁸.

Таким образом, многие восприняли последнюю вечерю как мессианский пир, отмечающий предвкушение грядущего Царства Небесного³⁹, что привело ученых из различных уголков христианского мира к мысли о том, что божественное таинство церкви не просто культовый литургический акт, но живое выражение экклезиологического самосознания верующей общины для некоторых, в частности православных, эсхатологического характера. Некоторые⁴⁰ настаивают на том, что нельзя говорить о христианских ритуалах в эпоху раннего христианства, но можно лишь об эсхатологических общинах. Общие трапезы ранней церкви во время Вечери Господней (ср. 1 Кор 11:10) были на деле ожиданием неизбежного, равно как и предвкушением грядущего Царства Небесного⁴¹.

Приоритет *эсхатологического измерения* божественной евхаристии подтвержден тремя не связанными между собой научными находками в более широкой области библеистики. (1) Значимость евхаристического упоминания в Дидахе, оригинальный текст которой был открыт в конце XIX века, тогда как ее стимулирующее воздействие на богословский характер евхаристии стал очевиден лишь недавно⁴². (2) Значимость остававшейся в пренебрежении версии Иоанна не только для эсхатологической перспективы раннего христианства, но и для понимания евхаристии в новозаветной экклезиологии. (3) Огромная важность источника Q, которая

обсуждалась до недавнего времени лишь в узких академических кругах преимущественно в связи с рассмотрением синоптической проблемы.

(1) В Дидахе церковная трапеза происходит в день Господень, то есть воскресенье, состоит из преломления хлеба (14:1) и в первый раз названа термином *εὐχαριστία* (9:1-5)⁴³. По сравнению с евхаристической традицией Павла (1 Кор 11) эсхатологический характер евхаристии здесь более очевиден. Свидетельство Дидахе дает нам уверенность, что празднования исторического Иисуса в ходе совершавшихся общих трапез имели эсхатологическую перспективу⁴⁴. Дидахе дает надежное свидетельство тому, что в евхаристической практике была не только чаша, которая ясно символизирует новый договор; хлеб тоже рассматривался как символ эсхатологического собрания народа Божьего в единую церковь⁴⁵. «Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος εὐχαριστοῦμεν σοὶ πᾶτερ... Как этот преломляемый хлеб, быв рассеян по холмам, а потом собран вместе, стал единым, так твоя церковь пусть будет собрана вместе со всех концов земли и станет твоим царством» (9:4). Тейлор убедительно показал, что хлеб изначально не был связан с распятым телом Христа, но, вероятнее всего, имел эсхатологический смысл⁴⁶, выступая символом эсхатологической общины⁴⁷.

(2) В том же направлении, то есть нежертвенной интерпретации смерти Иисуса, как и некеригматического понимания христологии, идет и указание огромной христологической значимости в четвертом Евангелии, когда евангелист, интерпретируя изречение еврейского первосвященника, говорит: «Он предсказал, что Иисус умрет <...> не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих *собрать воедино*» (11:51-52)⁴⁸. Согласно тому, что стоит за этим стихом, роль ожидаемого Мессии, как воспринимал ее четвертый евангелист, была в том, чтобы установить *eschaton* его царства, собрав для того рассеянный народ Божий, и восстановить единство вокруг себя. Это и было евхаристическое собрание (*synaxis*) в духе общения и единства, действие, непрерывно повторяемое церковью.

(3) Наконец, библеисты различных деноминаций пришли к убеждению о существовании с самых первых шагов христианства богословского направления, параллельного курсу керигматическому / сотериологическому, выраженному в основном у Павла и в канонической синоптической традиции. Это направление явно выражено в Q, хорошо известном в научных кругах, в виде реконструкции,

втором источнике синоптической традиции, который не должно игнорировать ни одно серьезное исследование⁴⁹. Это, однако, не только Q, но ранние христианские тексты (Иаков, Евангелие от Фомы и некоторые другие) со схожей богословской позицией. Эта традиция, которая, вероятно, предшествует Павлу и синоптическим текстам, имеет эсхатологическую, но не сотериологическую / керигматическую ориентацию. В Q не только отсутствует (a) историческая канва жизни Иисуса в том виде, как это представлено в Евангелиях, то есть с «историей страдания и воскресения», и (b) нет предсказания страстей; но (c) не упомянуто также евангельское Сын Человеческий в контексте страстей Иисуса, (d) нет ссылок на *сотериологическое значение смерти Иисуса*; при этом (e) структура Q имеет свою единственную кульминацию во втором пришествии Сына Человеческого (но не в распятии и воскресении); наконец, (f) отсутствует прямое упоминание⁵⁰ евхаристических «установительных слов». Это развитие бросает вызов «предположению, что ранняя церковь была единомышленна, считая смерть и воскресение Иисуса основой христианской веры»⁵¹. Результат недавних исследований Q «открыл сложность литературной деятельности ранних христиан и внес вклад в переоценку начального импульса (импульсов) всего христианского движения»⁵².

В период *эсхатологической парадигмы* на основе обновленной интерпретации библейских и послебиблейских данных (прежде всего Дидакхе) старая *линейная историческая* картина развития божественного домостроительства, в основе которой лежали «слова установления» или сам факт установления, теперь серьезно пересматривается. Есть лишь одна надежная опорная точка — «общество открытой трапезы» и «вовлеченность», подчеркнутая в учении Иисуса о Царстве Божьем и общих трапезах, которые он использовал для того, чтобы благословлять и участвовать в них во время своего земного служения.

Таким образом, при трактовке евхаристии следует помнить, что эсхатологическая парадигма также строится на христологической основе. Понимание церковной жертвы или тайны укоренено в учении, жизни и деятельности Иисуса из Назарета. Но его учение, особенно его жизнь и деятельность, не могут быть верно поняты без соотнесения с эсхатологическими ожиданиями иудаизма. Не входя в этот вопрос слишком глубоко, достаточно сказать, что иудейская эсхатология была тесно переплетена с образом Мессии, который

в «последние дни» (*eschaton*) установит царство свое, призвав страдающий и рассеянный народ Божий в одно место, чтобы он стал единым телом вокруг него. Пророческая традиция (Иоиш 3:1, Ис 2:2, 59:21, Иез 36:24) утверждала, что начало эсхатологии будет отмечено собранием народов и колен и схождение Духа Божьего на сынов и дочерей Божьих⁵³.

В Евангелиях Иисус сознает себя Мессией. Это сказывается в тех мессианских именах, которые он сам выбирает или по крайней мере которые засвидетельствованы самой ранней христианской традицией: Сын Человеческий, Сын Божий и др., которые могут иметь собирательный смысл и обозначать соборную личность. Это сказывается также в притчах о Царстве, которые, отражая его учение, провозглашают, что его приход вводит за собой новый мир Царства Божьего, сказывается в Господней молитве и в таких поступках, как избрание Двенадцати.

Из этого радикального эсхатологического учения исторического Иисуса о Царстве Божьем⁵⁴ раннее христианство вывело свою эклезиологию и понимание евхаристии.

В течение двух десятилетий после Пятидесятницы христианская община осмысляла свое существование как подлинное и совершенное выражение бытия народа Божьего. Приняв терминологию Ветхого Завета, община именovala себя «Израилем Божиим» (Гал 6:16), «святыми» (Деян 9:32, 41; 26:10; Рим 1:7; 8:27; 12:13; 15:25), «избранными» (Рим 8:33, Кол 3:12), «избранным родом» (1 Петр 2:9). Именно для святого «народа Божьего» (*λαὸς τοῦ θεοῦ*) библейское обетование должно быть исполнено в последние времена (эсхатон). В этот созидательный период ранняя церковь неизменно осмысляла себя как «народ», но не «организацию», что тоже объяснимо из Ветхого Завета. Принятое у пророков именование для народа Божьего было евр. *אָמ*, а греч. *λαός*, тогда как прочие народы именовались евр. *עַמ*, а греч. *ἔθνη* (ср. Деян 15:14).

От прочих религиозных объединений эллинистического мира церковь отличало сознание, что Бог созидает ее как новый народ. Раннехристианская община заимствовала из Септуагинты термин *ἐκκλησία* как соответствие евр. *קָהָל*, «собрание народа». Характерно, что для араам. *קָהָל*, которое обозначало синагогу, в эпоху Септуагинты было принято другое греческое соответствие — *συναγωγή*. В этот ранний период члены христианской общины не просто принадлежали к церкви как члены организации, они были церковь.

Второе поколение после Пятидесятницы находилось под влиянием Павлова богословия. Апостол унаследовал харизматическое представление о церкви, добавив к нему вселенский и экуменический моменты. К церкви принадлежат все — иудеи и язычники, ибо последние стали прививкой к тому же древу народа Божьего (Рим 11:17-32). Церковь как новый Израиль строится уже не на внешнем признаке — обрезании, но на вере в Иисуса Христа (ср. Рим 9:6). Для харизматического понимания церкви Павел пользуется выражением «тело Христово», которое отражает еврейское представление о соборной личности. Он подчеркивает, что в церкви есть множество даров, распределенных между членами общины и потребных для воспитания и поддержания тела, но Христос — единственная глава и власть.

Столь же впечатляюща метафора виноградной лозы у Иоанна (Ин 15:1-8). Как и в случае с «телом» (σῶμα), выделение двух элементов — ветвей и лозы — отмечает особые отношения между народом и Христом, в которых выявляется внутренняя основа церковной жизни. Равным образом и другие метафорические именовании церкви в Новом Завете: «жилище Бога в Духе» (Еф 2:22), «дом Божий» (1 Тим 3:15. Евр 4:3), «малое стадо» (Лк 12:32), «невеста» Христа (Откр 21:9) — имеют в виду то же самое, а именно, что новая община представляет собой народ, взаимосвязанный любовью и Духом, окормляемый Богом во Христе, а не какой-либо внешней структурой.

Павел, в частности, был полностью убежден в том, что все верующие во Христа через крещение стали частью его тела, совершая в евхаристии свое воплощение в народ Божий. Такие представления существовали уже в устный период христианской традиции, о чем говорят рассмотренные выше свидетельства. Четвертое Евангелие дает дальнейшее развитие этому радикальному эсхатологическому учению, утверждая единство народа Божьего во Христе и его воплощение в тело Христово через евхаристию. Согласно Луке, через воскресение Христово и особенно Пятидесятницу эсхатон уже вторгся в историю, потому мессианская эсхатологическая община обретает свою реальность всякий раз, как церковь, новый Израиль, святой народ Божий, собирается ἐν τῷ ὅτῳ, «в одно место» (Деян 2:1), чтобы праздновать святую евхаристию.

Первоначальное понимание евхаристии, таким образом, исходит из этого церковного сознания. Народ Божий, как эсхатологическая,

динамическая, радикальная и соборная реальность, давал свидетельство о Царстве Божьем своими евхаристическими собраниями. Как было с осознанием их миссии, когда апостолы посланы были проповедовать не набор каких-то религиозных установлений, но грядущее Царство, так и в евхаристии они выражали делом за общим столом благую весть новой эсхатологической реальности. Все они звались святыми и царями-священниками, ибо в эсхатологическую эру все они, а не только касты жрецов и левитов, могли иметь религиозные и духовные полномочия, чтобы вершить в рассеянии службу и быть достойными своего избрания по своим деяниям и поступкам⁵⁵.

IV. Евхаристия и траектория от Q к Иоанну через Павла

Имея дело с «эсхатологической парадигмой», изучая евхаристию, необходимо помнить об одном: *как и для чего* сотериологическая интерпретация божественной евхаристии, выработанная св. Павлом на основе его *theologia crucis*, превзошла и прикрыла своей тенью оригинальную эсхатологию, которая, к счастью, сохранилась в некоторых элементах позднейшей литургической практики. И сейчас мы кратко об этом поговорим.

Сжатое представление истории изучения евхаристии, как и развития изучения Q, требует объяснения траектории от самых ранних стадий литературной деятельности христиан (Q) к созданию Евангелия от Иоанна и дальше к установленной практике раннекаатолической церкви⁵⁶. Противоречия Q с принятой картиной происхождения христианства заставляют обратиться к осмыслению богословского характера того, что мы обычно называем евхаристией.

Уже в течение десятилетий слышны голоса, утверждающие с позиций археологии, что дошедшие до нас археологические материалы говорят о полном отсутствии какой бы то ни было *theologia crucis* в ранней христианской литературе. Г. Снайдер, к примеру, подметил, что между 180 и 400 годами художественные изображения самопожертвования, страдания, жертвы или воплощения совершенно отсутствуют. Страдающий на кресте Христос первый раз появляется в V веке, да и то весьма неубедительно... В III веке (или ранее) нет места для распятого Христа или символа божественной

смерти. Лишь когда Христос был всемогущ, как в иконографии императоров, эта сила могла быть использована для искупления, спасения и освобождения⁵⁷.

Тем не менее знавшие эти факты библейские исследователи не были готовы пересмотреть или проверить устоявшуюся картину раннего христианства. Однако одно из недавних поколений ученых, состоявшее из представителей различных христианских традиций, попыталось обдумать и проанализировать ход осознания *богословской значимости смерти Иисуса*⁵⁸. Сошлись на том, что единодушия среди христиан во взгляде на смысл смерти Иисуса на кресте не было. Скорее было сравнительно большое разнообразие попыток богословски интерпретировать значимость и несомненную уникальность этого события в божественном домостроительстве⁵⁹.

Как мы уже видели, в наше время даже самые убежденные сторонники модернизма согласны с тем, что ранние христиане отдавали первенство эсхатологическому опыту перед *книжной традицией* (тексты, Библия и др.). Маститые ученые обращают теперь внимание на такие явления, как «евхаристическое» поведение или же эсхатологическое предвкушение «общей трапезы», через которые могут быть охарактеризованы еврейские современники Иисуса и он сам, «вкушающий вместе» с учениками, и, конечно, вся ранняя христианская община⁶⁰.

Нужно отметить, что очень рано, даже сравнительно со временем св. Павла, произошел сдвиг, неважно почему⁶¹, центра притяжения от (*евхаристического*) опыта к (*христианскому*) посланию, от эсхатологии к христологии (и далее к *сотериологии*), от события (*Царства Небесного*) к носителю и центру этого события (*Христу*, а точнее, его жертве на кресте), от радикальной идеи «вовлекающего и открытого застольного содружества» к тому, что вскоре развилось в *disciplina arcana*. Тем не менее горизонтально-эсхатологическое видение всегда оставалось доминирующим в ранней церкви, как в Новом Завете, так и в последующей христианской литературе. Вертикально-сотериологическое (Павлово?) видение всегда понималось в контексте горизонтально-эсхатологической перспективы как нечто дополнительное⁶².

Вопрос, который все еще ждет своего ответа: как *ритуал* развился в *историю*? Или, если сказать это другими словами, как наша литература, традиционно ориентированная на Иисуса, сместилась с *эсхатологической*, опытной, дидактической (софиологической?)⁶³

модели к *исторической* (вроде Марка)? Как можно объяснить траекторию традиции Иисуса от (не-Павлова) литературного жанра *изречений* (Q и Фома) к литературному жанру *истории* (Марк и другие канонические евангелия)?⁶⁴

Раньше, до того как была сформулирована гипотеза Q, все вращалось вокруг предположения о том, что сотериологический акцент возник с началом христианства. Согласно этому объяснению, траектория развития выглядит следующим образом:

Сотериологическая значимость Иисуса из Назарета > Павел > христианство после Павла (Евангелия: Марк и синоптики, Иоанн) > католическое / православное христианство.

После формулирования и почти единогласного принятия исследователями гипотезы Q появилась возможность предложить другое объяснение. В нем делается акцент на эсхатологическом учении Иисуса из Назарета, которое воспроизводилось и осуществлялось в ходе эсхатологической «общей трапезы» «открытого содружества» и унаследовано «евхаристическим» началом нашей христианской общины. Теперь, согласно этому пониманию, ранняя церковь могла двигаться по двум траекториям богословского развития:

(1) Учение о Царстве Божьем исторического Иисуса > Q > Иаков > Дидахе > Фома... а далее к маргинальным христианским группам, особенно к гностическому христианству.

(2) Учение о Царстве Божьем исторического Иисуса > Павел > Марк > другие канонические Евангелия > Деяния... а далее к раннему православию⁶⁵.

Я беру как данность аксиоматическое утверждение всех антропологов культуры, что в Израиле, как и в других социальных и религиозных системах, существовала фундаментальная связь между *ритуалом* и *рассказом*. Главный рассказ еврейского народа — Исход из Египта — был ритуально оформлен в самый важный праздник Израиля, Пасху. Главное обещание Яхве своему народу, то есть его односторонний договор со всеми потомками Авраама и позже Иаковом (Израилем), было воспроизведено в ритуалах и приношениях всех праздников годовичного цикла. Конечно, все эти обещания и благословения скорее были *надеждой*, чем *реальностью*, тем не менее это не мешало им оставаться жизненными и постоянно обновляться вплоть до времени исторического Иисуса. Во всех своих формах (Исайи, Даниила, Еноха или Кумранской) эта надежда

выражалась в общих трапезах в ожидании мессианской трапезы с помазанным священником или царем. Во времена Иисуса было множество пророков, которые пытались восстановить или приготовить Израиль к мессианскому освобождению.

Все Евангелия содержат ясные свидетельства того, что Иисус из Назарета участвовал в совместных трапезах со своими учениками и друзьями. Нет сомнений, что ранние христианские общины праздновали общие трапезы в предвкушении эсхатологической / мессианской действительности. Христианские общие трапезы более всего похожи на те иудейские трапезы, которые праздновал Иисус со своими учениками⁶⁶.

Как показано выше, исходную форму евхаристии в Новом Завете, последнюю трапезу Иисуса, как и другие его общие трапезы, следует понимать не в *сотеариологическом*, а в *эсхатологическом* аспекте, то есть как предвкушение пира Бога со своим народом в Царстве Небесном. Какое бы *сотеариологическое* значение ни было позже добавлено к ним, общие трапезы воспринимались внутри эсхатологической перспективы и никогда – за ее пределами.

История страданий и смерти Иисуса оставалась подвижной в течение долгого времени. Свидетельства тому дают разные варианты евангельских рассказов о страстях, этим они обязаны устному преданию, воспоминаемому на ритуальных праздниках. Первые верующие снова и снова читали накануне праздников ветхозаветные свитки, а затем пересказывали историю о смерти Иисуса, и она обогащалась за счет Писания.

На этой стадии Павлова богословская интерпретация смерти Иисуса через его знаменитую *theologia crucis* внесла огромный вклад в христианское богословие, сыграв роль катализатора. Принимая во внимание тот факт, что историями создаются народы, а особенно такими историями, которые выступают как основополагающий элемент религиозной системы, *история* страданий Иисуса, смерти и воскресения, расширенная рассказами Евангелий, доказала, что является значимым фактором христианства, благодаря которому сохранился его начальный *эсхатологический* характер, оказав влияние на ход истории. Новое эсхатологическое сообщество, выражающее свою самосознание в *евхаристическом ритуале*, могло быть питаемо и поддерживаемо только таким вариантом рассказа, рассказом о страстях, вариантом, выросшим из ритуала, который, в свою очередь, уходит корнями в застольные беседы Иисуса.

В ходе истории *theologia crucis*, рассказ и сотериологическая интерпретация смерти Иисуса, вытеснили раннее этическое и эсхатологическое самосознание христианской общины и вместе с этим вовлекающее и объединяющее понимание евхаристии. В дальнейшем преимущественно персоналистское и сотериологическое понимание таинства евхаристии возобладало над очевидным эсхатологическим и экклезиологическим пониманием. И это произошло не в связи с отклонениями и вторжением порчи, но в ходе вынужденного процесса выживания. Постепенно поднимаясь все выше, *theologia crucis* сделалась сегодня абсолютным критерием христианской веры, став вместе с другими факторами препятствием для вовлекающего и объединяющего понимания евхаристии.

Перевод с английского Е. Алексеевой

Примечания

¹ P. Vassiliadis, "The Challenge of Q. The Cynic Hypothesis", ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ. *Studies in Q*, p. 151 сл.. Ср. также: *idem*, "The Eucharistic Perspective of the Church's Mission", *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church*, WCC Publications / HC Orthodox Press, Geneva/Boston 1998, 49-66, p. 50.

² J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, first published in 1922 (New York).

³ L. Wittgenstein, "Remarks on Frazer's Golden Bough", *Philosophical Occasions*, Cambridge, 1992 (ed. by J. Klagge and A. Nordmann), pp. 115–155 (в отдельном издании *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Doncaster, 1979).

⁴ О полемике Фрэзера и Виттгенштейна см.: B. R. Clark, "Wittgenstein and Magic", in R. L. Arrington and M. Addis (ed.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London, 2001, p. 12 сл., а также D. Z. Phillips "Wittgenstein, Wittgensteinianism, and Magic: A Philosophical Tragedy?" *Religious Studies* 39 (2003), pp. 185–201. См. также: Clark's "Response to Phillips", *Religious Studies* 39 (2003), pp. 203–209.

⁵ G. Feeley-Harnik, *The Lord's Table. Eucharist and Passover in Early Christianity*, Philadelphia, 1981, p. 2 сл.

⁶ Quoting E. Leech, *Genesis as Myth and other Essays*, London, 1969, p. 46.

⁷ Ibid., особенно глава 4.

⁸ Ibid., p. 6.

⁹ J. Neusner, *Invitation to Talmud: A Teaching Book*, Harper and Row: New York, 1973, p. 18. Можно напомнить, в какой мере Православная церковь признает важность поста и его правил.

¹⁰ См.: M. Douglas, "Deciphering a Meal", in C. Geertz, (ed.), *Myth, Symbol and Culture*, Norton: New York, 1971, pp. 61–81.

¹¹ B. Chilton, "Inclusion and Noninclusion: The Practice of the Kingdom in Formative Christianity", in J. Neusner (ed.), *Religion and the Political Order*, Scholars Press: Atlanta, 1996, pp. 133–172, p. 137; также в его *Pure Kingdom: Jesus' Vision of God*, Eerdmans: Grand Rapids, 1996.

¹² Больше у D. Passakos, “Μετά των ἔθνων συνήθισεν...”, *Theology and Society in Dialogue*, Thessaloniki, 2001, p. 96 сл. (на греческом языке).

¹³ J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Eerdmans: Grand Rapids, 2003.

¹⁴ Ibid., p. 599.

¹⁵ B. Lindars, *The Gospel of John*, London, 1972, p. 261.

¹⁶ Cp. P.-M. Gy, “Liturgy and Spirituality: II. Sacraments and Liturgy in Latin Christianity”, in B. McGinn and J. Meyendorff (eds.), *Christian Spirituality I. Origins to the Twelfth Century*, Crossroad: New York, 1985, pp. 365–381.

¹⁷ Cp.: J. Reumann, *The Supper of Lord: The New Testament, Ecumenical Dialogues, and Faith and Order*, Philadelphia, 1985.

¹⁸ C. K. Barrett, “The Flesh of the Son of Man’ John 6.53”, *Essays in John*, Philadelphia, 1982, pp. 1–18. Не отрицая того, что похожие священные феномены отсутствовали в Православной церкви (об этом см.: J. Meyendorff, “Liturgy and Spirituality: I. Eastern Liturgical Theology”, *Christian Spirituality I*, pp. 350–363), нельзя говорить, что они не были катализаторами в восточном православном богословии.

¹⁹ Hans-Josef Klauck, “Lord’s Supper”, N. D. Freedman, (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1992, *ad loc.*

²⁰ Детальный анализ материала с различных точек зрения см: J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Goettingen, 1935, ²1949 (ср. также английский перевод с 3-го немецкого издания 1960 г.: *The Eucharistic Words of Jesus*, London, 1966); A. J. B. Higgins, *The Lord’s Supper in the New Testament*, London, 1954; E. Schweizer, *The Lord’s Supper according to the NT*, Philadelphia, 1967; H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, NTAbh N. F. 15, Münster, 1982; J. Reumann, *The Supper of the Lord*, Philadelphia, 1985; J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, pp. 229 сл., 409 сл., 512 сл., 546 сл., 589 сл. Ср также: Vassiliadis P. Paul, *Trajectories into his Theology I*, Thessaloniki, 2004, p. 196 сл.

²¹ В дополнение к приведенной выше библиографии см.: Schürmann, *Eine quellenkritischen Untersuchung des lukianischen Abendmahlberichtes Lk 22, 7-38*, Münster, 1955, и большую работу: Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926 (английский перевод *Mass and the Lord’s Supper*, Leiden, 1953–1978. Важны и информативны работы: W. Marxsen, *The Lord’s Supper as Christological Problem*, Philadelphia, 1970; U. Luz, “Das Herrenmahl im Neuen Testament”, in *Bibel und Kirche*. Bd. 57 (2002). S. 2–8; E. Schweizer, *The Lord’s Supper According to the New Testament*, Philadelphia, 1967; X. Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, 1982 (английский перевод: *Sharing the Eucharistic Bread*, New York, 1987).

²² Из названных выше И. Иеремияс считает первичной версию Марка, Г. Шюрманн — Луки, Э. Швейцер и В. Марксен — Павла. К. Леон-Дюфур справедливо отмечает, что аутентичные элементы существуют во всех традициях.

²³ Эту раннюю гипотезу выдвинул F. Spitta и развивал H. Lietzmann (*Messe und Herrenmahl*). Ср. также: Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship, Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford, 1992, p. 51 сл.

²⁴ A. J. B. Higgins, *The Lord’s Supper in the New Testament*, London, 1952, p. 9.

²⁵ В предисловии к своей книге Хиггинс (p. 7) говорит о Вечере Господней как об «увлекательной проблеме», объявляя от отказе от своей прежней позиции и выражая глубокую признательность позиции И. Иеремияса (*Die Abendmahlsworte Jesu*).

²⁶ A. J. B. Higgins, *The Lord’s Supper*, p. 9.

²⁷ О другом важном герменевтическом вопросе, связанном с евхаристией, а именно, праздновал ли Иисус на последней вечере Пасху или то была просто *havurah*, см. ниже.

²⁸ Louis Ligier, "The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist", in *Studia Liturgica* 9 (1973) pp. 161–185, p. 162 (французский оригинал опубликован в *Les Questions Liturgiques*. Vol. 53, 1972).

²⁹ Лишь, живя в эпоху отрицательного критицизма, который всерьез подвергал сомнению исторический характер христианства, предупредил об угрозе принятия рассказа о литургическом происхождении евхаристии, «каковое может подорвать ее историю и значение» (ibid.). Таким образом, он сам следовал по стопам «литургистов, которые не принадлежали ни к одной из школ (!)», и избрал вторую гипотезу, хотя несколькими годами ранее принял выводы своего коллеги Шюрманна (*Eine quellenkritischen Untersuchung*). Тем не менее, он честно признал, что «нет свидетельств, чтобы выбрать между литургической и евангелической традицией» (pp. 162–163).

³⁰ Ср. также этот сдвиг в православном мире. В 1970-е гг. Янис Каравидопулос (J. Karavidopoulos, *The Passion of Christ according to the Synoptic Narratives*, Thessaloniki, 1974, p. 71 и сл.; ср также в его комментарии на Евангелие от Марка, Thessaloniki, 1988, p. 438 и сл.) не придавал внимания этому вопросу, тогда как позже архиеп. Димитрий Тракателлис смело признал у Марка наличие «культового языка» (Demetrios Trakatellis. *Authority and Passion. Christological Views of the Gospel of Mark*. Athens, 1983. p. 217 сл. См. рус. пер.: Димитрий Тракателис, *Власть и страдание. Христологические аспекты Евангелия от Марка*, М.: ББИ, 2012).

³¹ Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford University Press, 1992, p. 47.

³² Ibid., p. 48.

³³ Этот взгляд обоснован в: X. Léon-Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread. The Witness of the New Testament*, Paulist Pr., 1987.

³⁴ H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, S. 330 сл., 369-70.

³⁵ Главный сторонник первого взгляда был И. Иеремиас (*The Eucharistic Words*, p. 26 сл.), второго — G. Dix, *The Shape of Liturgy*, London, 1945, New York, 1982, pp. 50 сл.).

³⁶ Достаточно характерно, что там, где еврейский текст не упоминает отпущения грехов, арамейский таргум следующим образом толкует Исх 24:8: «Моисей взял кровь и sprysнул алтарь для искупления народа». Следовательно, истолкование крестной смерти Иисуса как искупительной жертвы было подготовлено такими и подобными текстами (ср. также Рим 3:25).

³⁷ J. Hainz, *Koinonia. "Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus*, BU 16, Regensburg, 1982, S. 18–35. Ср. также: J. Fotopoulos, ... and W. L. Willis, *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, SBLDS 68. Chico, 1985, pp. 168–81.

³⁸ Сложного вопроса о переходе к прямой христологии мы коснемся позже.

³⁹ Ср. заключительные замечания в информативной и сбалансированной статье: R. F. O'Toole, "Last Supper", in D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1997, *ad loc.*

⁴⁰ W. Marxsen, *The Beginnings of Christology*, Philadelphia, 1969, p. 63.

⁴¹ Как отметил И. Иеремиас, раннехристианская община была убеждена, что неизбежный приход Мессии свершится в Пасху. Поэтому они читали Писание до трех

часов по полудни, и поскольку Он не являлся в славе, они праздновали евхаристию, т.е. делали лучшее, что могли, в Его ожидании. Так вопрос выглядит в изложении: G. T. Montague, *Companion God. A Cross-Cultural Commentary on the Gospel of Matthew*, New York, 1989, p. 292.

⁴² K. Wengst, *Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Clemensbrief. Schrift an Diognet. Schriften des Urchristentums 2*, Darmstadt 1984.

⁴³ В Дидахе ритуал евхаристии описан так: молитва творится вначале над чашей вина (9:2), затем над хлебом (9:3–4), но употребляются хлеб и вино в обратном порядке (9:5). В заключение произносится послеобеденная молитва (10:1–6), придавая празднованию характер обычной трапезы (10:1). Н.-J. Klauck (“Lord’s Supper”) полагает, что содержание этих молитв весьма сходно с иудейскими застольными молитвами эллинистической эпохи. Они говорят о том, что продукты питания рассматриваются как дающая жизнь духовная пища (10:3).

⁴⁴ B. Grimmeprez-Damm (“Le ‘sacrifice’ eucharistique dans la *Didache*”, *RevSciRel* 64 (1990) pp. 9-25). Здесь высказан убедительный взгляд о том, что раннехристианская община, опираясь на Мал 1:11, 14, перенесла идею жертвы в моральную и духовную сферу. Тесная связь между евхаристией и милостыней в Дидахе говорит о том, что Дидахе 14 через термин *θυσία* «жертва» обозначает не евхаристию, а милостыню.

⁴⁵ K. Wengst, *Didache (Apostellehre)*, pp. 43–57.

⁴⁶ J. Taylor, “The Breaking of the Bread”, in *Ephemerides Liturgicae* 113 (1999) pp. 289–306. См. также X. Léon-Dufour, *The Breaking of the Bread*.

⁴⁷ Возможно, Павлов термин или метафора *σῶμα Χριστοῦ* — «тело Христово» — занимали промежуточную позицию.

⁴⁸ Мысль о собрании в единое место народа Божьего выражена также в Ис 66:18; Мф 25:32; Рим 12:16; Дид 9:4b; Мучении Поликарпа 22:3b; у Климента Римского (1 Кор 12:6).

⁴⁹ По этому поводу см. также: A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu: Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*, Leipzig, 1907 (английский перевод *The Sayings of Jesus*, London, 1908); P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster, 1972; J. Delobel, *Logia*, Leuven, 1982; J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia, 1987; A. D. Jacobson, *The First Gospel. An Introduction to Q*, Sonoma, 1992; *Early Christianity, Q and Jesus*, Atlanta, 1992 (= Semeia 55); D. Catchpole, *The Quest for Q*, Edinburgh, 1993; R. A. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q*, Leiden, 1995; P. Hoffmann, *Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien*, Münster, 1995; C. H. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*, Edinburgh: T&T Clark, 1996; *Documenta Q*, Leiden 1996 сл.; D. C. Allison Jr., *The Jesus Tradition in Q*, Harrisburg: Trinity Press, 1997; P. Vassiliadis, ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ. *Studies in Q*, Atlanta: Scholars Press, 1999; J. S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis: Fortress, 2000; J. M. Robinson — P. Hoffmann — J. S. Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis/Leuven, 2000. J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (ср. также P. Vassiliadis, Τα Λόγια του Ιησού. Το αρχαιότερο ευαγγέλιο, Artos Zoes: Athens, 2005).

⁵⁰ О косвенных упоминаниях см. в моей работе: “Eucharist and Q. The Understanding of Eucharist in the Primitive Church”, in: ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ. *Studies in Q*, pp. 117–131.

⁵¹ H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM London, TPI Philadelphia, 1990, p. 86.

⁵² H. W. Attridge, "Reflections on Research into Q", *Semeia* 55 (1991) 223-34, p. 223.

⁵³ У Луки (Деян 2), а также в дальнейшей литургической традиции, схождение Св. Духа понимается как эсхатологическое событие и действие единой церкви. То есть эсхатология и пневматология развертываются параллельно друг другу.

⁵⁴ Современная библеистика показала, что этот феномен диалектически располагается между «уже» и «еще не», то есть, начавшись однажды, не достиг своей завершающей формы эсхатона.

⁵⁵ J. H. Elliot (в своей книге *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase 'Basileion Hieráteuma'*, Leiden, 1966) заново определяет с позиций протестантского богословия значения термина «царь-священник», который привлекает столь глубокое внимание со времени Лютера. Ср. Brown R., *Priest and Bishop: Biblical Reflections*, New York, 1971. В статье "Holiness from the Perspective of a Eucharistic Theology" я даю в связи с этим объяснение того, почему первые христиане «были призваны идти к единству («да будут они совершенны во едино» Ин 17:23), чтобы отвергнуть все дела тьмы и стать совершенными. Они должны были стать святыми, ибо тот, кто призвал их от тьмы к свету, от небытия к бытию, кто из посторонних сделал их членами новой эсхатологической общины («Вы некогда не народ, теперь же народ Божий» 1 Петр 1:16), тот свят («За них Я посвящаю себя, чтобы и они были освящены истиною» Ин 17:19) и совершен».

⁵⁶ Ср. в моей *"Paul's theologia crucis as an Intermediate Stage of the Trajectory from Q to Mark"*, in L. Padovese (ed.), *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Rome, 2002, pp. 43–52.

⁵⁷ G. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Mercer GA, 1985, p. 29. Снайдер толкует эти черты ранней христианской иконографии как явления народного христианства, противопоставленного некоей официальной религии. Как археолог, он проходит мимо богословской стороны вопроса. Ср. также L. M. White, *The Social Origins of Christian Architecture* (Vol. I: *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptations Among Pagans, Jews and Christians*; vol. II: *Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*), Valley Forge, 1996–1997.

⁵⁸ См.: H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf, 1970; K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, Freiburg, 1976; O. Knoch, "Zur Diskussion über die Heilsbedeutung des Todes Jesu", *Theologisches Jahrbuch*, 1977/78, Leipzig, 1978; G. Delling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen, 1972; M. Hengel, *The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*, Philadelphia, 1981; F.-J. Orttemper, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe*, Stuttgart, 1967; J. Roloff, "Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk X.45 und Lk XXII.27)", *NTS* 19 (1972), S. 38-64; а также M.-L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motiugeschichtliche Darstellung auf Grund der neueren exegetische Forschung*, Fribourg, 1977; P. Vassiliadis, *Cross and Salvation. The Soteriological Background of St. Paul's Teaching about the Cross in the Light of the Pre-Pauline Interpretation of Jesus' Death*, Thessaloniki, 1983 (на греческом, краткое изложение на английском см. в: "Σταυρός: Centre of the Pauline Soteriology and Apostolic Ministry", in A. Vanhoye [ed.], *L'Apôtre Paul. Personnalité, Style et Conception du Ministère*, Leuven, 1986, pp. 246–253).

⁵⁹ Cp. P. Vassiliadis, *Cross and Salvation*, p. 47 сл.

⁶⁰ Cp. H. Koester, "Eschatological Thanksgiving Meals: From the Didache to Q and Jesus", in: *Bible and Modern People. Festschrift to John D. Karavidopoloulos*, Thessaloniki, 2006, pp. 539–554; B. Chilton, *A Feast of Meanings. Eucharistic Theologies from Jesus through Johanne Circles*, Leiden, 1994; E. Nodet / J. Taylor, *The Origins of Christianity: An Exploration*, Collegeville, 1998.

⁶¹ Брюс Чилтон (Chilton, *A Feast of Meanings*) различает шесть таких парадигматических сдвигов со времени Иисуса до общины Иоанна. D. Passakos (*Eucharist and Mission: Sociological Presuppositions of the Pauline Theology*, Athens, 1997, p. 267) считает такой «парадигматический сдвиг» ключевым моментом раннего христианства и утверждает, что «Павлова евхаристия» понималась не только как образ конца, но как миссионерское событие космического и общественного звучания. Евхаристия, считает он, не только таинство церкви, но таинство мира. В отличие от полностью эсхатологической и потусторонней направленности в ранней традиции, в Павловых общинах евхаристия имела двойную направленность: как центробежное в мир движение, как центростремительное к Богу движение. Согласно Пассакосу, «евхаристия Павла есть одновременно опыт эсхатона и движение к эсхатону» (p. 268). Cp. также его "Eucharist in First Corinthians: A Sociological Study", in *Revue Biblique* 104/2, (1997), pp. 192–210.

⁶² Вот почему литургический опыт ранней церкви непостижим вне социальной своей составляющей (см. Деян 2:42, 1 Кор 11:1, Евр 13:10-16; Иустина, *1 Апология* 67; Ириней, *Против ересей*. 18.1).

⁶³ Мои соображения не зависят от оценки того места, какое принадлежит в Q софиологическому или апокалиптическому элементам. Об этом см.: J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia, 1987.

⁶⁴ Нельзя забывать, что Павла не заботил вопрос об «историческом Иисусе» (2 Кор 5:16), а богословие Евангелия от Марка отражает Павлово понимание.

⁶⁵ Более поздняя евхаристическая практика сохранила эсхатологический элемент, центральный для первой траектории, а равным образом сотериологический / христологический, который стал основой второй траектории.

⁶⁶ Наш самый ранний источник, апостол Павел, связывал полученную им евхаристическую традицию с историческим событием последнего застолья Иисуса с учениками. Так он утвердил преемство между общинным застольем и застольем Иисуса в ночь ареста. Не исключено, что эта связь была установлена как следствие его *theologia crucis*.

ЕДИНЕНИЕ ЗА ТРАПЕЗОЙ ГОСПОДНЕЙ СВИДЕТЕЛЬСТВО НОВОГО ЗАВЕТА

Нижеследующие размышления посвящены вопросу о том, что можно найти в Новом Завете о единении за трапезой Господней. При этом необходимо обратить внимание и на то, как это единение определяется в содержательном плане и какие называются условия его достижения. Относительно этих двух аспектов экзегетика ограничена почти исключительно посланиями Павла, а среди них прежде всего Первым посланием к Коринфянам.

1

Павел предполагает, что в коринфской общине существует обычный трапезы, где священные акты ритуала хлеба и ритуала чаши связаны еще с приемом пищи. Эту вечерю он называет в 1 Кор 11:20 *κυριακὸν δεῖπνον*, *вечерей Господней*. При этом нет никаких сомнений, что именно действия, производимые с хлебом и чашей, придают всей вечере характер *κυριακὸν δεῖπνον*. Это с достаточной ясностью проявляется в том, что Павел называет святыне дары *ὁ ἄρτος τοῦ κυρίου* и *τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου* (1 Кор 11:27), а также и в том, что он называет стол, за которым община собирается для трапезы *τράπεζα κυρίου* (1 Кор 10:21). Поэтому позднее греческие и латинские отцы церкви совершенно справедливо на самом деле обозначают выражением *κυριακὸν δεῖπνον* исключительно само таинство. В этом узком смысле далее и используются понятия «вечеря Господня», «трапеза» и «вечеря».

Прилагательное *κυριακός*, входящее в выражение *κυριακὸν δεῖπνον*, значит «принадлежащий Господу», «относящийся к нему»; следовательно, оно показывает, что Иисус Христос и никто иной является «властителем» вечери. Поэтому вовсе не случайно апостол много раз говорит в объяснениях относительно вечери в Первом послании к Коринфянам об Иисусе как о *κύριος* и делает на этом особый акцент. При этом он имеет в виду две вещи: во-первых, что Иисус, как говорится в 1 Кор 11:23b-25, пребывающий на земле и идущий на крест Господь, учредил вечерю в ночь перед смертью и велел совершать ее своим ученикам; во-вторых, что Распятый не мертв и не принадлежит прошлому, но как живой, прославленный, присутствующий в общине Господь совершает вечерю и раздает святые дары. А где и когда совершается эта вечеря в соответствии с установленным им порядком, неважно.

Используемая Павлом терминология сразу проясняет принципиальное положение дел: таинственная вечеря, ради которой собирается христианская община, является, несомненно, Вечерей Господа (*Kyrios*), который учредил ее перед своей смертью и которую он, уже воскресший, совершает со своими верными. Те, кто принимает участие в этой вечере, являются поэтому гостями за *его* трапезой, «трапезой Господней», и они принимают из *его* рук то, что он *сам* дает им: *свой* хлеб, «хлеб Господень», и *свою* чашу, «чашу Господню».

2

О единении, которое дается и которое ожидается за трапезой Господней, Павел говорит в двух стихах 1 Кор 10:16-17, называя при этом два аспекта, которые неразрывно связаны друг с другом: сначала речь идет в первую очередь о единении участников трапезы с Иисусом, распятым, воскресшим и действительно присутствующим Господом, а затем о единении участников трапезы друг с другом.

О единении с Иисусом Христом речь идет в двойном риторическом вопросе в стихе 16, который нужно рассматривать как утвердительную констатацию: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение тела Христова?» Бросающаяся в глаза последовательность «чаша благословения» — «хлеб»

не предполагает существования определенного литургического обычая, в соответствии с которым сначала передают чашу и лишь только затем хлеб, она обусловлена аргументацией, приводимой в 1 Кор 10:14-22. Что же касается богословского высказывания в ст. 16, то все говорит в пользу того, что формальному параллелизму обоих предложений соответствует и параллелизм содержательный. Это означает следующее: как τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ означает кровь Христа, пролитую на кресте, так τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ — его тело, преданное смерти на кресте. Слова ο αἷμα τοῦ Χριστοῦ и σῶμα τοῦ Χριστοῦ характеризуют при этом смерть Христа как спасительное событие. Итак, согласно 1 Кор 10:16, приходящие на Вечерю Господню через святые дары — хлеб и вино — становятся сопричастниками преданного за них тела Христа и пролитой за них его крови, — и это означает, что они становятся соучастниками спасения, совершившегося в Иисусе: соучастниками искупительной силы его смерти, совершающегося здесь покаяния и примирения, установленного здесь эсхатологического искупления, благодаря которому даруется прощение грехов и открывается тем самым путь к единению с Богом. Так как именно присутствующий на вечере Господь дает участникам вечери святые дары, то он одновременно с этими дарами дает им и единение с самим собой. Сопричастность телу и крови Христа дарует, таким образом, то общение, к которому Господь призвал общину: «общение с его сыном Иисусом Христом, Господом нашим» (1 Кор 1:9). Благодаря тому, что это совершается во время каждой вечери, Иисус всякий раз заново свидетельствует своим верным о даре спасения, который он обещал им в момент их крещения. Это означает, что он заверяет их в том, что является фундаментом их «хождения пред Богом», в том, что они принадлежат *тому*, кто был распят за них и во имя кого они крещены. Данное в Вечере Господней единение со Христом является, таким образом, обетованием и залогом будущего единения с ним в грядущем Царстве Божьем.

То, что через единение с Христом одновременно зарождается и единение участников вечери друг с другом, выводится из предложения в 1 Кор 10:17: «Как один хлеб, так и мы, многие, одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба». Павел не просто формулирует здесь вывод из ст. 16, прямой целью которого является показать единство собравшихся за Вечерей Господней. Напротив, прежде всего смысл предложения заключается в том, чтобы пояснить

и еще раз специально подчеркнуть высказанную в ст. 16 мысль о реальном участии. В указании на «один хлеб» многие экзегеты склонны видеть толкование литургической практики использования на вечере только одного хлеба. У апостола же здесь речь идет о принципиальном *богословском* свидетельстве: за каждой Вечерей Господней, где бы и когда бы она ни совершалась, речь идет об одном и том же хлебе, а именно о том, который Иисус в ночь перед своей смертью подал ученикам своим и о котором он сказал: «Сие есть тело мое, за вас ломимое» (1 Кор 11:24b). Хлеб Вечери Господней является *все тем же одним* хлебом, поэтому «мы все», принимающие его, являемся «одним телом». «Мы» включает коринфян, но означает, кроме этого, примерно следующее: «мы, христиане, совершающие трапезу», а слова «многие» и «все» относятся сквозь пространство и время, в общем, ко всем тем, за кого Иисус пожертвовал своей жизнью и которым он в святых дарах всякий раз заново дарует спасение, корни которого — в этой жертве. Наконец, выражение «одно тело» используется здесь метафорически и служит для того, чтобы обозначить многих, принимающих участие в вечере, как «единое целое». Мыслью, что все «причащающиеся от одного хлеба» образуют целостное единство, ясно выражается и то, что собравшиеся в определенном месте на трапезу Господню связаны друг с другом в единое целое. Это единство основано исключительно на том, что все принимающие хлеб и чашу получают одинаковый дар, дар из рук того, кто своей смертью объединил примирившихся через него с Богом в общину спасенных. Поскольку единство за вечерей является единением тех, к кому обращены слова «за вас» готового к самопожертвованию Иисуса Христа, признаком его является в силу внутренней необходимости не в последнюю очередь то, что все участники вечери воспринимают и почитают друг друга как сотрапезников, «за которых умер Христос».

3

Если обратиться теперь к вопросу, усматривает ли Павел какое-либо *условие*, необходимое для участия в Вечере Господней, то следует исходить из того, что было сказано выше относительно 1 Кор 10:16: через единение с Христом, которое дается за вечерей, подтверждается и подкрепляется тот самый спасительный дар, который собравшиеся за вечерей приняли в своем крещении. Этому

соответствует и положение, что единение друг с другом, которое согласно 1 Кор 10:17 достигается за каждой вечерей, согласно 1 Кор 12:13 в основе своей закладывается крещением: «Все мы *одним* Духом крестились в *одно* тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные; и все напоены *одним* Духом». За вечерей, таким образом, ее участники снова и снова поддерживаются и сохраняются в том единении, которое Христос подарил им при крещении. Из этого, однако, следует, что крещение, основополагающее таинство, определяющее принадлежность к Иисусу Христу, является необходимой предпосылкой и условием единения за Вечерей Господней.

Это положение вещей, обнаруживаемое в 1 Кор 10:16-17, закрепляется в стихах 1 Кор 16:20b, 22-23, где Павел ссылается на начальные обряды отправления Вечери Господней. Если в ст. 20b говорится: ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ, «возлюбите друг друга в поцелуе святом», то побуждение здесь относится к святому целованию, с которого по недвусмысленному свидетельству Иустина начинается святая трапеза. Далее, в ст. 22a Павел приводит формулу изгнания, которую, очевидно, произносил предстоятель литургии: εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἢ τὸν ἀνάθεμα, «если кто не любит Господа, да будет анафема». За ней следует цитируемый в ст. 22b призыв: μαράν ἅθα, «приди, Господи», которым община молит о пришествии того, кто незримо присутствует за богослужением. Также и слова ст. 23: ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν, возможно, относятся к литургии Вечери Господней. Доказательством этого являются те анафоры восточных церквей, в которых так называемый предначинательный диалог вводится словами 2 Кор 13:13 или вариантом этого текста.

Если в начале Вечери Господней мы встречаемся со святым целованием, то уже сам этот литургический акт однозначно указывает на то, что в вечере участвуют только крещенные. Определение «святой» указывает на то, что таким целованием обмениваются те, кто является согласно 1 Кор 1:2 «исцеленными во Христе» и «призванными святыми» членами общины спасенных в Господе. Будучи крещены во имя Иисуса Христа, они принадлежат Христу (1 Кор 1:10, 17; 3:23) и образуют «храм Божий», который свят (3:17b). Что же касается смысла и значения святого целования, то оно является целиком и полностью знаком сплоченности всех крещенных и в этом контексте также и знаком даруемого друг другу примирения и прощения.

Крещение имеется в виду и в формуле изгнания в ст. 22. Так как слова εἰ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἢ τὴν ἀνάθεμα относятся к литургии, то речь не идет о принципиальном осуждении всех тех, кто не является христианами, или о предостережении, которое направлено одним строптивым коринфянам. Скорее всего, в начале вечера специально объявляется: «Если кто-то не любит Господа (и все же приходит на его вечерю), то да будет он предан суду Божьему!» Относящееся к Христу выражение «любить Господа» соответствует пассажиам, указующим на любовь к Яхве, Богу Израиля, которые встречаются в Ветхом Завете, а позже в литературе раннего иудаизма и Писаниях Нового Завета. Если учитывать этот контекст, то обнаружится следующее: «любят Яхве» те, кто его «боится», «призывает» его и «соблюдает заповеди его». Следовательно, любовь к Яхве является знаком принадлежности к нему и к его народу. Так же, вероятно, можно понимать выражение «любить Господа» в 1 Кор 16:22. Оно указывает на веру во Христа, которая выражается в исповедании и призывании имени его, и тем самым на принадлежность ко Христу и к общине спасенных, основы которой заложены его смертью. Так как эта принадлежность выражается в первую очередь в крещении, то это выражение, несомненно, предполагает, что крещение уже принято. Таким образом, оно указывает не только и не в первую очередь на прожитую верующими жизнь, хотя, возможно, этот аспект здесь также учитывается.

Цитируемая и одобренная Павлом формула изгнания в 1 Кор 16:22, как можно заметить, закрывает доступ к Вечере Господней тем, кто еще не принял крещения и, следовательно, не является членом христианской общины. Ссылками на 1 Кор 14:16 и 1 Кор 14:24 и сл. невозможно убедительно обосновать точку зрения некоторых экзегетов, что формула изгнания якобы проводит границу не между крещеными и некрещеными. Ибо Павел в Первом послании к Коринфянам говорит о двух разных собраниях общины: о публичных богослужениях, на которые допускаются также и некрещенные (1 Кор 14), и о встрече за вечерею, на которой могут присутствовать только крещенные (1 Кор 11:17-34). Тот факт, что только крещенные допускались к раннехристианской вечере, которая включала в себя прием пищи и священную трапезу, подтверждается двумя свидетельствами литургического развития в дальнейшем: с одной стороны, «Учение апостолов» (Дидахе) и «Предание апостольское» (*Traditio apostolica*) ясно и определенно говорят

о недопущении некрещеных к приему пищи; с другой стороны, Иустин подчеркивает, что лишь крещенные могут принимать участие в святой вечере.

4

Как показало толкование текстов 1 Кор 10:16-17 и 1 Кор 16:20b, 22-23, Павел видит в принадлежности ко Христу и, значит, в крещении принципиальное условие для участия в Вечере Господней. О том, что за трапезой собираются именно крещенные, свидетельствуют также и три обстоятельства, упоминаемые в Первом послании к Коринфянам, которые здесь можно обрисовать лишь исключительно кратко: во-первых, согласно 1 Кор 5:11, общине нельзя общаться с тем, «кто, называясь братом, остается блудником или лихоимцем, или идолослужителем, или пьяницею, или хищником», с таким человеком ей нельзя «даже и есть вместе». Таким образом, Павел настаивает на том, чтобы к общению за Вечерей Господней не допускался даже крещеный человек, если его конкретные поступки находятся в фундаментальном противоречии с его крещением и, следовательно, с его принадлежностью Иисусу Христу; во-вторых, так как приходящие к Вечере Господней принадлежат только тому, во имя кого они крестились, то они не могут и не имеют права, как со всей определенностью подчеркивает апостол в 1 Кор 10:14-22, одновременно участвовать в языческой трапезе и есть идоложертвенное: единение со Христом и единение с демонами абсолютно исключают друг друга (ст. 21); в-третьих, за трапезой Господней собирается община тех, кто в соответствии слову, произнесенному над хлебом в 1 Кор 11:24b, относит к себе слова «ради вас» (ὕπὲρ ὑμῶν), которые касаются всех в одинаковой степени и объединяют всех во Христе. Поэтому, согласно 1 Кор 11:17-34, в корне не соответствует сути Вечери Господней случай, когда участники вечери не видят и не уважают друг в друге тех, за кого Христос предал себя на смерть. Святые дары принимаются должным образом только тогда, когда мы осознаем и по-настоящему отдаем себе отчет в том, что они делают нас сопричастными смерти Господа, которую он претерпел ради всех. Серьезное отношение ко всему этому означает серьезное отношение к крещению, которым Христос запечатлел на теле каждого в начале его жизни во Христе слова ὑπὲρ ὑμῶν.

Здесь можно также добавить и указание на Послание к Галатам. Согласно Гал 2:11 и след., во время так называемого антиохийского конфликта Павел решительно осудил отказ иудеохристиан от общения за трапезой с христианами из язычников, который означал и отказ от единства за Вечерей Господней. Он поступил так, потому что тем самым отрицается «истина Евангелия», что эсхатологическое спасение как для иудеев, так и для язычников заключается в Иисусе Христе, и для участия в Вечере Господней вводится иной критерий, нежели критерий веры в Иисуса Христа. Следуя словам Гал 3:26-29, можно сформулировать следующий вывод: отсутствие единения за трапезой в понимании Павла принципиально противоречило тому положению, что *все* крещенные через веру принадлежат Христу и тем самым являются детьми Божиими. Ведь *все* они стали «во Христе» *одним* новым человеком — человеком, которого Сын Божий смертью своей спас и приобрел себе в удел.

*

Формулируя в заключение выводы, можно сказать следующее: согласно свидетельству Павла, именно сам Господь Иисус Христос собирает у своего стола за Вечерей Господней людей и дарует им через Святые дары единение с собой и друг с другом. Единственным принципиальным условием для участия в этой вечере считается принадлежность ко Христу, которая одновременно дает и принадлежность к Его церкви, то есть крещение во имя Того, кто претерпел «ради своих» смерть на кресте. Сам Господь, присутствующий на богослужении, и только Он один призывает к единению за вечерей, и Его призыв обращен ко всем, кто принял крещение, кто верит в Него как в своего Господа и Спасителя, кто любит Его, призывает имя Его силой Святого Духа и ожидает Его пришествия.

Перевод с немецкого М. Корышева

Елена Касселури-Хацивассилиаде

ЖЕНЩИНЫ И МИССИЯ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

*«Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех»
(1 Кор 12:4-6).*

Термином «миссия» в работах женщин-богословов называется проповедь Благой вести о том, что Бог утвердил победу жизни над смертью, что Бог помогает нуждающимся, а это в большинстве своем женщины, ставшие жертвами глобализации рыночной экономики и лишенные возможности принимать какие бы то ни было серьезные решения. Миссия создает общественные объединения, устанавливает связи между людьми, объединяет их в группы и усиливает истоки движения в борьбе за жизнь, работу и справедливость для всех людей¹. Божья миссия бросает вызов церквам, заставляя их соотносить богословское мышление, служение и общинную жизнь с современным контекстом. Должен быть брошен вызов и тем церковным структурам, в которых доминируют мужчины, нужно предоставить женщинам возможность учиться и становиться лидерами, для того чтобы все люди сделались причастными Божьей миссии. В нашем многонациональном и многорелигиозном обществе представители разных вероисповеданий не должны восприниматься с точки зрения миссии как объект для проповеди, они — партнеры в понимании полноты Бога, в утверждении солидарности

среди людей разной веры для процветания всего человечества, каждой Божьей твари². В основе движущей силы женской миссии должны быть не теоретические изыскания, а личный опыт, ведь именно такими предстают женщины-миссионеры в Библии³.

Из Священного Писания мы узнаем, что в основе миссии лежит разнообразная деятельность, осуществляемая разными людьми: это и работа странствующих среди язычников апостолов по всему известному тогда миру, управление какой-либо поместной церковью: проповеди, учение, ответственность за таинства, наконец, забота о заключенных. Прибавьте к этому стойкость к преследованиям, твердость в вере и передачу учения следующему поколению.

Люди есть главный элемент, который всегда присутствует в любом аспекте миссионерской деятельности и во всех вышеприведенных примерах. Суть миссии влечет христиан к работе с людьми, на публике, так мы читаем в Евангелии Иисуса Христа. Девиз библейской миссии сформулирован в Евангелии от Матфея (28:19-20) Иисусом, побуждающим своих 11 учеников: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века». Текст явно призывает к работе с людьми. Что примечательно в этом отрывке, это трехчленное повеление: «идите и научите», «крестя», «уча». Другими словами, это и есть три элемента миссионерской работы: активный, или духовный, элемент, священный, или литургический, элемент и катехетический элемент⁴.

Принимали ли женщины участие во всем этом? Могли ли они открыто на людях выполнять эти миссионерские задачи, принимать решения, учитывая тот факт, что в средиземноморских странах того времени все сферы, связанные так или иначе с общественной деятельностью (*polis*), были представлены исключительно мужчинами?

В своем выступлении я попытаюсь представить роль женщин в миссии ранней церкви, как и в какой степени женщины принимали участие в этой работе.

1. Дом и миссия при жизни Иисуса и на заре христианства

В период между служением Иисуса и закрытием канона в конце II века степень, в какой женщины принимали участие в миссии, и то, что они делали, менялись. В ранней церкви среди последователей

новой веры отношения полов рассматривались в рамках отношений ученичества⁵. Никаких общих для всех церквей решений не принималось, подобно тому как во время проповеди язычникам решался вопрос, надо ли делать обрезание или нет. Большинство женщин, занимающихся исследованиями Библии, полагает, что вначале женщины имели счастье в большей мере принимать участие в общественной жизни общины⁶. К этому располагал сам быт церкви, поскольку жизнь общины проходила на территории, принадлежавшей женщинам, так называемого «дома» *oikos*.

Наиболее ярко, как ни в одной другой книге Нового Завета, представлено значение частных домов и хозяйств в распространении учения Иисуса в Евангелии от Луки и Деяниях. Дома, жилища и хозяйства являлись ареной для широкого круга событий в жизни Иисуса и его последователей: провозглашение Евангелия; (Лк 1:39-56; 5:17-26; Деян 2:1-42; 5:42); прощение грехов, спасение; присутствие Духа (Лк 1:39-56; 5:17-26; 7:36-50; Деян 2:1-42; 10:1-48; 11:14-15 и т. д.); учение (Лк 10:38-42; 11:37-52; Деян 2:42); исцеление (Лк 4:38-41); пророчества (Деян 21:8-14); откровения и видения (Лк 24:28-35; Деян 9:10-19); признание воскресения Христа (Лк 24:28-32); гостеприимство и единение сидящих за одним столом (Лк 5:29-39; 7:36-50; Деян 9:19; 10:1-11:18); поклонение (Лк 1:39-56; Деян 1:14; 2:46-47; 4:23-31); общее владение собственностью и раздача имущества тем, кто в нем нуждается (Лк 19:1-10; Деян 2:44-45; 4:34-37).

Дома и семьи служили основой и центральной точкой миссии. Верующие собирались в домах для богослужения, и дом или семья (*oikos*) являются основной метафорой для определения отношений и обязанностей внутри и среди общин верующих⁷. В качестве домашних церквей дома также представляли простейшие общественные организации, через которые и распространялось Евангелие из Палестины в Рим. Попросту говоря, церковь простиралась от «дома к дому» в буквальном смысле (Деян 20:20): из домов в Галилее, Иерусалиме и Иерихоне в такие же дома в Дамаске (Деян 9:10-19), Иопии (9:43; 10:6), Кесарии (10:1-11:18), Тире (21:3-6), Филиппии (16:15, 34, 40), Фессалоники (17:5-7), Ефесе (20:20), Троаде (20:7-12), Коринфе (18:3, 7-8) и Риме (28:16, 23, 30-31). Гостеприимство, дружба, взаимная поддержка этих домашних церковных общин объединяли бродячих пророков и местных верующих, их совместные усилия были необходимы для успешной миссионерской деятельности⁸.

Тот факт, что движение Иисуса имело домашнюю ориентацию, всесторонне обсуждался последние тридцать лет учеными и получил широкое признание⁹. Другой вопрос все еще занимает умы: до какой степени в этих семьях или домах царило «равноправие»¹⁰.

Некоторые исследователи полагают, что домашние церкви были избавлены от этого патриархального налета и отношения внутри них были вполне равноправными как по своей структуре, так и по духу, как и должно быть в подобных объединениях. Э. Шюслер Фьоренца, к примеру, полагает, что в период Павла домашние церкви, являясь основой для миссии, не повторяли структуры патриархальной семьи, но были своего рода религиозными сообществами, сообществами равных, соответственно имевшими структуру, построенную на равноправии¹¹.

Возражая на это, Дж. Эллиот настаивает на том, что теория, согласно которой Иисус создал некое «равенство апостолов», что и определило структуру равноправия в домашних церквях, которые к концу I столетия оставили свой эгалитарный характер и устройство и уподобились образцу общепринятого патриархального дома в греко-римском окружении, рассыпается при пристальном взгляде. В теории отсутствует, по его мнению, доказательный текстуальный и исторический материал, да и с позиций социологии она маловероятна. Даже в Гал 3:28 основной текст, на котором строятся теории равноправия, ничего не говорит о равенстве социального положения, о том, какие должности имели люди и какое положение они занимали спустя пару десятков лет после Иисуса и до миссии Павла. До Павла формула крещения утверждала единство тех, кто через веру и крещение становился «во Христе». Понимать эту формулу в том виде, в каком ею пользовался Павел, надо было так: остаются прежняя принятая этика, домостроительство, социальные различия, но ничто из этого не определяет, кто есть или может быть «во Христе». Согласно Дж. Эллиоту, домашние церкви наслаивались друг на друга, между ними не было равноправия, члены общины различались по экономическим, социальным, юридическим и культурным основаниям, вместе с разницей в возрасте, поле, классе, этнической принадлежности, и таким путем утверждали неравенство¹². Источники, которыми мы обладаем, говорят о том, что общепринятые различия не исчезли, но стали существовать параллельно, однако они не определяли того, кто мог иметь прямой доступ к Богу или к чему-либо другому, что могло привести к спасению.

Они уже не определяли, кто свой, а кто чужой, кто друзья или враги. Нарождающаяся церковь заботилась не о том, чтобы сделать всех равными, а о том, как объединить всех¹³.

Чтобы разобраться в тех источниках, которые говорят о роли женщин в раннем христианстве, мы должны не только принять во внимание, что на дома ориентировалось раннее христианское общество, но в то же время оценить другие параметры: специфику периода, географию, культурный и религиозный контекст, из которого пришли библейские тексты. Принадлежат ли тексты периоду Иисуса, «поколению апостолов» или же более позднему периоду, которым заканчивается история ранней церкви? Принадлежит тот или иной источник еврейской или языческой общине? Они пришли из города или из села? Все перечисленные факторы влияют на то, как понимать миссию в связи с гендерными вопросами¹⁴.

2. СВИДЕТЕЛЬСТВА ВОСКРЕСЕНИЯ И МОЛЧАЩИЕ ЖЕНЫ

Евангелие

Согласно Марку, не только двенадцать апостолов были поставлены проповедниками, но и Иоанн Креститель (1:4,7), те, кто был излечен (1:45, 5:20) или кто видел излечение (7:36), и вообще все те, кто собрался после Пасхи (13:10;14:9). Затем проповедь Двенадцати обращается к Израилю. В отличие от Матфея (28:16-20) Марк ничего не говорит о том, что уготовлено Двенадцати после Пасхи, об их вселенской миссии. Можно думать, что Марк согласен ограничить проповедь Галилеей. Вторая часть Евангелия подчеркивает раз за разом, что истинные ученики должны также расплачиваться за последствия своей миссии, как и сам Иисус. Женщины, по Марку, не просто сопровождают Иисуса к месту его страдания и смерти, но делают то дело, ради которого пришли, а именно — служить (*διακονεῖν* 10:42 и 15:41). Если Двенадцать не всегда могут понять и принять учение Иисуса, что он должен страдать, женщины понимают его и соответственно ведут себя (14:3-9, ср. Мф 26:6-13)¹⁵. У Марка поведение женщины обусловлено скорым предательством Иисуса одним из Двенадцати (14:10). Эта разница между Двенадцатью и женщинами позволяет думать, что в церкви Марка женщины были образцовыми ученицами Иисуса и занимали место среди лидеров его последователей в Палестине.

Первая женщина в миссии, по Луке, — Мария, мать Иисуса. В контексте сравнения Иисуса и Иоанна Крестителя Лука в первых двух главах использует определенную традицию, свидетельствующую об «участии» Марии в пришествии Мессии, для того чтобы показать, что положение Марии гораздо выше, чем положение Елизаветы, матери Иоанна. Согласно этой традиции, Мария становится убежденным сторонником эсхатологической миссии своего сына ради спасения целого мира. Вместе с тем Лука включает в текст синоптическую традицию, которая не выделяет Марию из круга других женских персонажей. Когда Иисус говорит о коварстве злых духов, проникающих в людей, слушательница восторженно принимает его слова (Лк 11:27-28) и громко восклицает: «Благословенно чрево, родившее тебя, и сосцы, питавшие тебя!» Иисус отвечает: «Благословенны более те, кто слышит эти Божьи слова и сохранит их!» В Евангелии от Иоанна (гл. 2 и 19) Мария, Мать Иисуса, похоже, поддерживает миссию своего сына не только в перикопе о превращении воды в вино, но, очень вероятно, и в сцене распятия¹⁶.

Картина, которую дает Лука в 8:1-3 об учениках, которые следовали за ним через города и деревни, проповедуя и принося Благою весть о царстве Бога, очень важна. Впечатляюще дано изображение проповедующей группы: «и с Ним двенадцать, и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему именем своим». Эти женщины следуют за ним вместе с двенадцатью учениками с самого начала миссии «через города и села», и их же мы видим, стоящих около Иисуса, распятого на кресте в Иерусалиме (23:49-55). В последнем случае выделено в тексте то, что эти женщины, сопровождавшие его от самой Галилеи, следовали с ним до самого конца¹⁷. Как и мужчины-ученики, женщины, тоже оставив дома и семьи, следовали за Иисусом по Галилее и оставались с ним до конца в Иерусалиме. Лука не забывает сказать, что эти женщины-ученицы из своих средств материально поддерживали миссионерское движение Иисуса¹⁸.

Иоанн чаще, чем Марк, Матфей или Лука, позволяет говорить своим персонажам-женщинам, и в большинстве случаев их реплики наполнены глубоким богословским содержанием¹⁹. Эта разница особенно заметна, если принять во внимание содержание речей.

У Марка и Матфея только сиропфиникиянка говорит с Иисусом (один раз у Марка, три раза у Матфея); у Луки только его мать, Марта и женщина из толпы (каждая из них по одному разу). У Иоанна все женщины, кроме привратницы во дворе первосвященника, представлены через диалоги с Иисусом: его мать говорит один раз, самаритянка — шесть раз, Марта и Мария вместе — один, Марта одна — четыре раза, ее сестра Мария — один раз и Мария Магдалина — два раза.

В остальных семи случаях женщины тоже выступают в содержательных диалогах. Мать Иисуса на свадьбе в Канне говорит слугам делать то, что велит им Иисус (Ин 2:5). Самаритянка оставляет свои дела, чтобы проповедовать горожанам города Сихарь (4:29-39). Марта призывает к Иисусу свою сестру Марию подобно тому, как Андрей призывает своего брата Симона Петра, а Филипп зовет Нафанаила. Примечательно, что евангелист подчеркивает, что сделала она это тайно. После того как она признала Иисуса Христом, сыном Божиим, который должен прийти в мир (исповедание, которое у Марка, Матфея и у Луки оставлено для Петра), Иоанн продолжает: «Сказав это, пошла и позвала тайно Марию, сестру свою, говоря: Учитель здесь и зовет тебя» (11:28).

В ответ на зов Марты Мария быстро встает и идет к нему. Женщина при воротах во дворе первосвященника сама опознает Петра как одного из учеников Иисуса (18:17). И наконец, Мария Магдалина зовет Петра с «другим учеником, которого любил» Иисус, к пустой могиле (20:2), где она, после того как они ушли, обращаясь к ангелам, спрашивает, где тело Иисуса (20:13)²⁰.

В традиции ранней церкви самаритянка из Сихаря почиталась как первый проповедник (не просто женщина-миссионер) Благовестия²¹. Эта история о самаритянке, чье имя было Фотиния, воспроизводит основную тематику учения Иисуса: покаяние, понимание, любовь и вера в Бога, вдохновение и ученичество. В православном литургическом календаре св. Фотиния и ее сестра св. Фота поминаются 26 февраля, а кроме того, св. Фотиния одна, как самаритянка, в 5-е воскресенье по Пасхе. Ее история входит в круг чтений из Иоанна в период между Пасхой и Пятидесятницей.

История самаритянки не заканчивается ее признанием Иисуса Мессией. Эта встреча изменила ее жизнь, и она захотела донести проповедь до других. Она оставляет кувшин у колодца, возвращается в поселение, где рассказывает об Иисусе. Божественное утешение дает ей разум и смелость нести Благою весть другим людям (ст. 29).

Иоанн Златоуст одобряет миссионерскую активность св. Фотины, подчеркивая важность ее «апостольской работы», и сравнивает (в Гомилии 32 на Евангелие от Иоанна) ее с Никодимом (Ин 3:1-21, тема предыдущей гомилии):

Женщина сразу поверила и оказалась умнее, чем Никодим. Не просто умнее, но и сильнее. Несмотря на то что он слышал бесчисленные рассказы подобного рода, он никого не привел к Христу, да и сам открыто о нем не говорил, а она принялась за апостольскую работу, распространяя благовест и призывая к Иисусу, привела к нему весь город из неверия²².

Рассказ иллюстрирует, как бы странным это ни казалось, что женщины способны выступать на равных в богословских повествованиях, способны «оставить все», выполнять свою роль в миссии (причем весьма успешно), и все это по своей инициативе в ответ на откровение Иисуса о себе самом, что он — Мессия. Мы видим из текста, что в целом Иисус знает, что женщины могут быть такими же сеятелями, как и он сам, и ученики не должны бояться или останавливать их, но могут радоваться с ними, собирая урожай (4:27-38).

Все четыре Евангелия открывают описание дня воскресения ранним посещением женщинами могилы (Мф 28:1-8; Мк 16:1-8; Лк 24:1-8; Ин 20:1-10). У Иоанна дальше следует рассказ о Марии Магдалине (Ин 20:11-18). Мк 16:9-11 тоже упоминает Марию Магдалину; этот стих у Марка входит в раздел, который многие считают поздней вставкой в оригинальный текст. Комментаторы отмечают тот факт, что впервые воскресение Христа было провозглашено женщинам. Мэри Эванс отмечает, что женщины были не только «свидетелями фактов и слушателями вести», но были назначены провозглашать: «Они были первыми глашатаями ее [Благой вести] по прямому повелению ангелов и самого Христа»²³.

Свидетельства Павла

Рассуждения св. Павла о женщинах и церкви отличаются от того, что мы находим в евангелиях со ссылкой на Иисуса.

Стих в Послании к Галатам 3:28: «Нет уже Иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» представляется многим самым выразительным высказыванием Павла о женщинах. Обрезание больше не является условием включения в общину, достаточно крещения, и это ведет к уничтожению всякой дискриминации среди людей.

Из-за специфичности структуры, формы и содержания этот стих толкуют часто различно и даже противоречиво. С одной стороны, он воспринимается как magna carta гуманизма, как «декларация освобождения женщин», с другой стороны, выступает как знак присутствия Божьего (*coram Deo*) в мужском и женском начале вне связи с социальной действительностью²⁴.

Эта формула крещения принадлежит эллинистической иудео-христианской церкви. В этой церкви были женщины и мужчины, рабы и бывшие рабы, свободные мужчины и женщины греческого или еврейского происхождения. Это кредо, напоминающее крещальные формулы, убеждало их, что все иерархические перегородки между различными слоями общества отменены во Христе, и теперь все они могут найти новую свободу и единство во Христе. Проблема пола в этой формуле, вероятно, изначально связана с celibатом. Женщины становятся равны мужчинам, отказываясь от обычных отношений между мужем и женой. Потому они свободны учить и проповедовать в местных собраниях, могут выступать в качестве путешествующих евангелистов.

Павел открывает нам в своих посланиях, что женщины много работали вместе с ним в его миссии. В послании к церкви Филиппии Павел просит общину помочь женщинам, «подвизавшимся в благовествовании вместе со мною» (Флп 4:3). Слово «подвизались» (συνήθλησαν) указывает на трудную работу, которая требует некоторой борьбы, сражения, чтобы избавить людей от власти лукавого. В 4:2-3 апостол просит двух женщин, Еводию и Синтихию, лидеров церкви, держаться единого мнения. Разногласия между двумя женщинами отражают разделение общины; отсюда видно, сколь важную роль играли женщины в церкви в Филиппах. Проповедь Благовестия началась в Филиппах в «месте молитвы» в субботу «с собравшимися там женщинами» (Деян 16:13). Мужчины не упоминаются. Это первый дар Бога в этом месте для Лидии и ее дома²⁵. Другая домашняя церковь — Филимона. Павел обращается не к Аппии, но тем не менее передает ей поклон (1:2). Дважды Павел пишет о доме Присцилы и Акилы, причем имя Акилы стоит на первом месте (иначе в Рим 16:3-5 и Деян 18:2-4).

В последней главе Послания к Римлянам больше всего упоминаний женщин, связанных со служением Павла²⁶. Поразительная пропорция: из 29 человек, упомянутых там, десять женщин. Есть и своего рода баланс в последовательности в начале перечисления: две

женщины, двое мужчин, одна женщина, один мужчина. По мнению многих исследователей, Фива и Юния занимают самые высокие посты: диаконесса Фива и апостол Юния. Для обозначения позиции Фивы используется также слово *πρωτότης*, обозначающее какие-то властные полномочия. По мнению феминистически настроенных исследователей, Рим 16:1-3 нередко толкуется андроцентрично. Павел называет Фиву *διάκονος* и *πρωτότης* Кенхрейской церкви в морском порту Коринфа, и экзегеты пытаются уменьшить значимость обоих титулов, поскольку они относятся к женщине. Когда Павел называет себя, Аполлоса, Тимофея, Тихика *διάκονος*, это переводят как «диакон». Когда же речь заходит о женщине, этот же термин толкуют как «слуга», «помощник». Хорошо видно, что в 1 Кор 3:5-9 Павел использует *διάκονος* параллельно с *συνεργός* и относит эти именованья к себе и Аполлосу, как миссионерам, занятым строительством общины. Если Фива названа *διάκονος* церкви Кенхрейской, то получила этот титул в связи с важностью той работы, которую исполняла в общине. Что Фива может претендовать на роль крупного деятеля раннехристианской миссии, говорит ее второй титул — *πρωτότης*²⁷.

Павел приемлет деятельность женщин и полагает, что женщина может проповедовать во время христианских богослужебных собраний, возглавлять местные церкви, путешествовать в качестве евангелиста — обо всем об этом мы узнаем из посланий, в которых Павел упоминает женщин и их труд. Но есть и такие случаи, когда Павел призывает женщин подчиняться (1 Кор 14:34 и далее; Еф 5:22; Кол 3:18, и др.) и безусловно повиноваться гражданским властям (Рим 13), говорит о приемлемости рабства (1 Кор 7:21; Флм). Обычно это понимается следующим образом: Павел соблюдает своего рода *Haustafeln*, кодекс поведения в доме (Кол 3:18 и далее). Этот и другие отрывки породили критику Павла (или школы Павла) за то, что он не выступал со всей своей энергией, какой обладал, против общественно-политического status quo, что он и его школа и позже мирились с подчиненным положением женщин как в обществе, так и в церкви.

Следующее за Павлом поколение христианских церквей, считавших Павла своим основателем, потеряло единство в вопросе о роли женщины. Одни продолжали считать, что гендерные проблемы преодолеваются через крещение, что во Христе нет ни женщин, ни мужчин. Это надо было понимать и том смысле, что

переродившиеся христиане должны разорвать брак и ждать Царства Божьего, в котором уже не будет брачующихся. Из круга таких последователей Павла вышли «Деяния Павла и Феклы», в которых изложена история женщины, обращенной Павлом и отвергшей своего жениха; она надела мужскую одежду и стала служить как евангелист.

Другая группа последователей Павла не приняла эту новую свободу женщин, расторгнув брак, участвовать в служении. Их голос звучит в Первом послании к Тимофею 2:11-15: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием»²⁸.

Этот пассаж, ограничивающий роль женщины замужеством и материнством с отказом ей в общественном служении, стал позже нормативным в церкви. Что касается целибата для женщин, он сохранился и был институализован в женском монашестве. Переломным моментом для гендерного вопроса явился переход от домашних церквей к общему собранию общины в общественном здании или базилике, в результате *ойкос* утратил свою общественную роль. Уйдя из частных домов, богослужение должно было приспособиться к общественному порядку и измениться ввиду своей публичности. Церковные лидеры стремились избежать всего, что могло оскорбить общество при публичном богослужении, поэтому были приняты патриархальные гендерные стереотипы окружающей культуры²⁹.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Толкователи Пастырских посланий вплоть до XX века полагали, что эти послания суммируют и четко определяют все, что Библия должна сказать о женщинах, об их общественной роли. Герменевтика сосредоточена была на вопросе о том, можно ли женщине занимать какую бы то ни было должность в церкви, связанную с общественной сферой и миссией. В последние три десятилетия христианские женщины-богословы выступили против такого подхода. По их мнению, христианство начало с эгалитаристского подхода к гендерному вопросу. Равноправие преобладало в общинах

до Павла, который первый вернул патриархальное мышление и запустил процесс, приведший к полной утрате какого либо равенства полов в ранней церкви³⁰.

Нет, наверное, такого момента в истории раннего христианства, когда бы женщина была полностью вовлечена наравне с мужчиной в церковную жизнь. Христианство родилось и возросло в условиях патриархального общества, как эллинистического, так и иудейского. Но радикальные идеи о равенстве полов, которое дает крещение во Христа, создавая нового человека, обращались среди ранних христиан. Это выражено в формуле крещения в послании Павла к Галатам 3:27-8: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе». Христиане признавали себя новой семьей и выражали самосознание институционально в церкви. Это религиозное самосознание о равноправии вошло в конфликт с патриархальной этикой секулярного мира. Первые христианские миссионеры создали некую альтернативу господствовавшему тогда общественному порядку и обычаям, но не смогли противостоять тому, чтобы неравенство и дискриминация постепенно не вернулись в их общины³¹.

Перевод с английского А. Сизикова

Примечания

¹ Silvia Schroer, "We will know each other by our fruits". Feminist Exegesis and the Hermeneutics of Liberation", in *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*, Silvia Schroer and Sophia Bietenhard (eds.), London: Sheffield Academic Press, 2003, pp. 1–17.

² Kwok Pui-Lan, "Mission" in *Dictionary of Feminist Theologies*, Letty M. Russel and J. Shannon Clarkson (eds.), Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, pp. 185–186.

³ Chung, Sook Ja, "Bible Study: Women's Ways of Doing Mission in the Story of Mary and Martha (Luke 10:38-42, John 11:17-27)", in *International Review of Mission* 93/ No. 368 (January 2004), pp. 9–16.

⁴ Despina D. Prassas, "The Bible in Mission: Women in Mission", in *International Review of Mission* 93/ No.368 (January 2004), pp. 35–38.

⁵ Christine Lienemann-Perrin, "The biblical Foundations for a Feminist and Participatory Theology of Mission", in *International Review of Mission* 93/ No. 368 (January 2004), pp. 17–34.

⁶ Литература о женщинах в Новом Завете слишком объема, чтобы привести ее всю на этих страницах. Основополагающая работа в этой области: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad Press, 1983. Обзор последующих работ дают: Elizabeth A. Clark, "Early Christian Women: Sources and Interpretation", in *That Gentle Strength: Historical*

Perspectives on Women in Christianity, Lynda L. Coon, Katherine J. Haldane, and Elisabeth W. Sommer (eds.), Charlottesville: University of Virginia Press, 1990, pp. 19–35, и в Elisabeth A. Castelli, “Heteroglossia, Hermeneutics, and History: A Review Essay of Recent Feminist Studies of Early Christianity”, in *Journal of Feminist Studies in Religion* 10/2 (1994), pp. 73–98. См. также Susan Ashbrook Harvey, “Women in Early Syrian Christianity”, in *Images of Women in Antiquity*, Averil Cameron and Amélie Kuhrt (eds.), Detroit: Wayne State University Press, 1985, pp. 288–298; Gillian Cloke, *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, A. D. 350–450*, New York: Routledge, 1995.

⁷ R. P. Martin, *The Family and the Fellowship: New Testament Images of the Church*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980; R. Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House in their Historical Setting* (Grand Rapids: Eerdmans), 1980; C. S. De Vos, “Καὶ Ὁ ΟΙΚΟΣ...”, *The Nature and religious Practices of Graeco-Roman Households as the Context for the Conversion and Baptism of Households in the Acts of the Apostles*, PhD diss., Flinders University, Adelaide, 1993; S. C. Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*, SNTSMS 80; Cambridge: Cambridge University Press, 1994; P. Lampe, “Family in Church and Society of New Testament Times”, in *Affirmation* 5 (Richmond, VA), pp. 1–20; C. Osiek, “The New Testament and the Family”, in *Concilium* 4 (1995), pp. 1–9; C. Osiek, “The Family in Early Christianity: ‘Family Values’ Revisited”, in *CBQ* 58 (1996), pp. 1–24.

⁸ John Elliot, “Temple versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions”, in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Jerome H. Neyrey (ed.), Massachusetts: Peabody, 1991, pp. 211–240.

⁹ Mauro Pesce and Andriana Destro, “Fathers and Householders in the Jesus Movement: The Perspective of the Gospel of Luke”, in *Biblical Interpretation* 11/2 (2003), pp. 211–238.

¹⁰ Один из первых ученых, кто стал заниматься этим вопросом — Герд Тайсен. Он проводит черту между тем, что он считает не-семейным этическим радикализмом Иисуса, как это представлено в синоптической традиции, и так называемым «любовным семейным патриархализмом» Павла. Он утверждает, что с христианством Павла развился новый тип общественных отношений, основанных на всеобщем равенстве. Тем не менее, это равенство, распространяемое на всех, без оглядки на расовую принадлежность, пол или религиозное прошлое (Гал 3:28), хорошо воспринималось, поскольку понималось в ясном контексте — «во Христе». Тайсен называет этот новый элемент *Liebes-patriarchalismus*, термином заимствованным у Эрнста Трельча. Вырабатывая этот тип отношений, Павел требовал подчинения, доверия и почтения от более слабого слоя общества, безусловного уважения, любви и ответственности — от более сильных. Так, Павел сохранил неравенство в обществе почти нетронутым и даже до какой-то степени узаконил его. Подробнее см.: Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1978, pp. 111–129. Петрос Вассилиадис двинулся дальше в этом направлении, основываясь на Павле и видя в равенстве гораздо более глубокое богословское и общественное значение, чем мы обычно думаем. См.: Vassiliadis P., *Charis, Koinonia, Diakonia*, Thessaloniki, 1985 (на греческом языке).

¹¹ E. Shüssler-Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Philadelphia: Fortress Press, 1983, p. 173; K. O. Sandnes, “Equality Within Patriarchal Structures. Some New Testament Perspectives on the Christian Fellowship as a Brother — or Sisterhood and the Family”, in *Constructing Early Christian Families. Family on Social Reality and Metaphor*, Halvor Monnes (ed.), New York: Routledge, 1997, pp. 150–165.

¹²Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays in Corinth*, Philadelphia: Fortress Press, 1982, pp. 69–119, 145–174. Также см.: Petros Vassiliadis, *Paul. Trajectories into his Theology*, Thessaloniki: Pournaras Publications, 2004, pp. 369–371 (на греческом).

¹³John Elliott, "The Jesus Movement was not Egalitarian but Family-Oriented", in *Biblical Interpretation* 11/2 (2003), pp. 173–210; Kathleen Corley, "The Egalitarian Jesus: A Christian Myth of Origins", in *Forum* 1-2 (1998) pp. 291–325. Дополнительно, Amy-Jill Levine, "Gender, Judaism, and Literature: Unwelcome Guests in Household Configurations", in *Biblical Interpretation* 11/2 (2003), pp. 239–246.

¹⁴Kathleen Corley, *Women and the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*, Santa Rosa, CA: Polebridge, 2002, p. 136.

¹⁵Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi, "Peter's Confession (Mt.16:13-20 par.) and the Anointing of Jesus (Mt. 26 :6-13 par.). Parallel Messianic Narratives?", in *Bulletin of Biblical Studies* 13 (1994), pp. 27–33 (на греческом).

¹⁶Savvas Agouridis, "Women in the Work of the Church: An Exegetical Contribution to the New Testament", in *Anglican Theological Review* 2002 / Summer. (см.: <http://www.findarticles.com/p/articles>).

¹⁷Mary Rose D'Angelo, "(Re) presentations of Women in the Gospel of Matthew and Luke-Acts", in *Women and Christian Origins*, Ross Shepard Kraemer and Mary Rose D'Angelo (eds.), New York: Oxford University Press, 2000, pp. 171–195.

¹⁸О материальной поддержке см.: Halvor Monxnes, "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts", in *The Social World of Luke – Acts. Models of Interpretation*, Jerome H. Neyerey (ed.), Peabody: Massachusetts, 1991, pp. 241–268; R. P. Saller, "Patronage and Friendship in Early Imperial Rome: Drawing the Distinction", in *Patronage in Ancient Society*, A. Wallace-Hadrill (ed.), London: Routledge, 1990, pp. 49–61.

¹⁹У Марка только пять случаев, когда женщины говорят, у Матфея женщины говорят девять раз, у Луки — одиннадцать, только четыре — в тех местах, когда история говорит о взрослом Иисусе. У Иоанна насчитывается 22 случая, когда говорят женщины.

²⁰Esther A. de Boer, "Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved", in *Lectio Difficilior* 1/2000.

²¹Raymond E. Brown, "Roles of Women in the fourth Gospel", in *Theological Studies* 36 (1975), pp. 688–699.

²²Thomas FitzGerald, "St. Photini-The Woman at the Well: A Biblical Meditation", in *Orthodox Women Speak. 'Discerning the Signs of the Times'*, Kyriaki Karidoyanes-Fitzgerald (ed.), Brookline: Holy Cross Orthodox Press/ Geneva: W.C.C. Publications, 1999, pp. 98–104.

²³Mary J. Evans, *Woman in the Bible*, Downers Grove, 1983, p. 54.

²⁴Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi, "Community of Women and Men: Galatians 3:23-29", in *Women's Ways of Being Church. A Bible Study Guide*, J. Shannon Clarkson and Letty Russell (eds.), Geneva: W. C. C. Publications, 2004, pp. 33–37.

²⁵Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 71–149.

²⁶Свидетельство Рим 16 важно для реконструкции истории женщин в раннем христианстве, что хорошо отражено в следующих работах: Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Missionaries, Apostles, Co-workers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History", in *Word and World: Theology for Christian Ministry* 6 (1986),

pp. 420–433; Caroline F. Whelan, "Amica Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church", in *JNT* 49 (1993), pp. 67–85; Bernadette J. Brooten, "Junia ... Outstanding among the Apostles (Rom 16:7)", in *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Leonard and Arlene Swidler (eds.), New York: Paulist Press, 1977, pp. 141–44; Mary Rose D'Angelo, "Women Partners in the New Testament", in *Journal of Feminist Studies in Religion* 6/1 (1990), pp. 65–86; Elizabeth A. Castelli, "Romans", in *Searching the Scriptures*, vol. 2: *A Feminist Commentary*, Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.) with the assistance of Ann Brock and Shelly Matthews, New York: Crossroad Press, 1994, pp. 272–300, oc. 276–80.

²⁷ Elisabeth Shüssler-Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, London: SCM Press Ltd, 1993, p. 157.

²⁸ Sarah J. Tanzer, "Ephesians", in *Searching the Scriptures*, vol. 2: *A Feminist Commentary*, Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.) with the assistance of Ann Brock and Shelly Matthews, New York: Crossroad, 1994, pp. 325–348; Kathleen E. Corley, "1 Peter", in *Searching the Scriptures*, vol. 2, pp. 349–60, oc. pp. 355–356, где автор документально описывает устройство дома и связанные с этим представления о домашнем хозяйстве, которые нашли отражение в пастырском учении о том, что женщина должна терпеть домашнюю жестокость, повторяя страдания Иисуса за церковь. Linda M. Maloney, "The Pastoral Epistles", in *Searching the Scriptures*, vol. 2, pp. 361–380; Mary Rose D'Angelo, "Colossians", in *Searching the Scriptures*, vol. 2, pp. 313–324. Clarice J. Martin, "The *Haustafeln* (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: 'Free Slaves' and 'Subordinate Women'", in *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, Cain Hope Felder (ed.), Minneapolis: Fortress Press, 1991, pp. 206–231. См. также: D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, SBL Monograph Series, 26, Chico: Scholars Press, 1981.

²⁹ Elizabeth A. Castelli, "Gender, Theory, and The Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark", in *Journal of Early Christian Studies* 6/2 (1998), pp. 227–253.

³⁰ Pamela Eisenbaum, "Is Paul the Father of Misogyny and Anti-Semitism?", в: <http://www.crosscurrents.org/eisenbaum.htm>

³¹ Кажется важным и результативным исследование: Margaret MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*, New York: Cambridge University Press, 1996. В этой работе используются модели социологии для реконструкции общественных условий, в которых существовали первые женщины-христианки. Хочется отметить два момента. Первое, исходя из внушительного списка работ богословов, историков раннего христианства, компаративной культурной антропологии, автор рассматривает древнее средиземноморское общество в контексте противопоставления этических концептов «честь» и «стыда» применительно к вопросу отношения полов. Культурный механизм действовал таким образом, что мужская «честь» публично поддерживалась через сохранение скрытым женского «стыда». Скандальность христианства для язычников была порождена тем, что христиане размыли эту границу. Религия, всегда исключительно общественное явление, вторглась в семейную и домашнюю жизнь. Вместо того, чтобы хранить «честь» и прятать «стыд» дома, христианки оказывались слишком открыты для общественного внимания, что нарушало привычные отношения и вело к значительной социальной напряженности (pp. 25–30, 69–70, 144–154). Второе, женская религиозная практика вызывала одновременно и восхищение, и подозрение снаружи

и изнутри христианского общества. Она не прибавила женщине авторитета, но увеличила ее власть. Различие между авторитетом и властью принципиально для понимания природы религиозной активности женщин и объясняет конфликт, произошедший в связи с участием женщин в жизни общины. Совершенно неслучайно, что женщины выступали в роли пророчиц или демонстрировали экстатический опыт, ибо эта деятельность не зависела от институциональных установлений. Развитие институтов в дальнейшем вело к сокращению женского участия в богослужении (pp. 41–47, 123–124). См. также: Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Единство церкви в Новом Завете

Под редакцией Ульриха Луца

Эта книга объединила авторитетнейших богословов и библеистов XX века, таких как Джеймс Данн, Герд Тайсен, Ульрих Луц, Рэймонд Браун, Юрген Ролофф, Эрнст Кеземан и др., принадлежащих к различным конфессиям. Все они ставят перед собой труднейшую задачу: показать, что единство христианских церквей необходимо и возможно, особенно в условиях все более растущей секуляризации современного общества. Христиане по-разному могут смотреть на мир и церковь, иначе выбирать отрывки для чтения из Писания, придерживаться разных традиций, но при этом они читают одну и ту же Библию. Именно Библия, ее Благая весть является тем, что в первую очередь связывает вместе всех христиан.

«Я верю, что история церкви в послеапостольское время есть свидетель новозаветной эпохи, ибо дух Христов не оставил свою работу после завершения Нового Завета».

Рэймонд Браун

«Что делает церковь единой — это единство Бога, который зовет, и единство народа, которого Он зовет».

Джеймс Данн

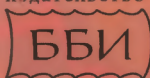
«Только Евангелие обосновывает единую церковь во все времена и повсюду, но это единство никогда не существует как данность, а есть всегда только в вере».

Эрнст Кеземан



Ульрих Луц (род. в 1938 г.) — один из ведущих современных специалистов по Новому Завету, изучал богословие в Цюрихе и Геттингене, в 1968 г. получил докторскую степень, в 1972–1980 гг. был профессором Нового Завета в Геттингенском университете, в 1980–2003 гг. — профессор Университета в Берне, почетный доктор многих университетов, заслуженный профессор.

ИЗДАТЕЛЬСТВО



www.standrews.ru

