

ОБРАЗ ЦЕРКВИ

как Божьего народа

в современной экклесиологии

Александр ГЕЙЧЕНКО, *Одесская богословская семинария, Одесса, Украина*

«Богословские размышления»: Спецвыпуск ОБС, 2014, с. 31-57

© А. Гейченко, 2014

В двадцатом веке в фокусе внимания теологов находились вопросы, связанные с различными аспектами учения о Церкви. Всемирная миссионерская конференция в Эдинбурге (1910), конференции движений «Жизнь и труд» (1925) и «Вера и церковное устройство» (1927), создание Всемирного Совета Церквей (1948) и Всемирного Евангелического Альянса (1951), Второй Ватиканский Собор (1962–1965), Лозаннский конгресс всемирной евангелизации (1974, 1989, 2010) были так или иначе связаны с экклесиологией. Активная миссионерская деятельность, возникновение и становление молодых церквей на бывших миссионерских территориях и, как следствие, начало и развитие межцерковного диалога — все это вызвало и подогревало интерес к экклесиологии.

Диалог церквей привел к выяснению позиций по вопросам сущности, предназначения, структуры и устройства Церкви, моделей служения, отношения церкви поместной к Церкви вселенской, особенностям понимания таинств и их роли в христианской жизни. Теологи и священнослужители взялись за активное изучение и переосмысление новозаветных текстов, которые служат основой любых частных традиций церквей. Изучение сущности Церкви невозможно представить без рассмотрения библейских образов. Практически все ключевые экклесиологические документы второй половины двадцатого века видное место отводят различным образам Церкви, среди них отнюдь не последнюю позицию занимает образ народа Божьего.



Александр ГЕЙЧЕНКО, бакалавр богословия, магистрант Манчестерского университета, академический декан Одесской богословской семинарии. Женат, вместе с супругой воспитывает двоих дочерей.

Oleksandr GEYCHENKO holds a Bachelor's degree in theology, is postgraduate student at the University of Manchester and serves as Academic Dean of Odessa Theological Seminary. He and his wife are raising two daughters.

В статье рассматривается использование образа Церкви как народа Божьего в Священном Писании, а также его рецепция в западных экклесиологических традициях: католической, экуменической и евангелической.^[1] В частности, дается краткий обзор библейского учения о народе Божьем и выявляются основные компоненты и импликации этого учения для экклесиологии. Отдельное внимание уделяется вопросу роли образов для понимания сущности и миссии Церкви. Также, выясняются причины привлекательности образа для теологов и его активного использования в экклесиологических документах. В заключении статьи прослеживаются возможные импликации для баптистской экклесиологии.

В основе статьи лежит убеждение, что обновление Церкви возможно главным образом через обращение к Священному Писанию. Критическое переосмысление в свете библейских образов в целом, и образа народа Божьего в частности, теоретической и практической экклесиологии баптистских церквей поможет не только преодолеть существующие проблемы, но обрести второе дыхание на долгом, непростом, но славном пути «рода избранного, царственного священства, народа святого, людей, взятых в удел, чтобы возвещать совершенства Призвавшего нас из тьмы в чудный Свой свет» (1Пет 2.9-10).

ОБРАЗ НАРОДА БОЖЬЕГО В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

Об использовании и функции образов

Изучение Библии тесно связано с преодолением фундаментального отличия современного и библейского мирозерцания, которое выражается в метафорическом языке Священного Писания, а также образом мышления и способе выражения библейских авторов.^[2] В книге, посвященной анализу библейских образов Церкви, Пол Минеар отмечает практически утраченную современными теологами способность мыслить и говорить образно, а также их склонность в рассуждении о важных материях предпочитать абстрактный язык дискурса.^[3]

Действительно, чрезмерное внимание пропозиционной составляющей библейского откровения в евангелическом богословии и акцент на логике,

^[1] В статье не рассматривается использование образа в православной экклесиологии, это задача на будущее. Для интересующихся отправной точкой послужат следующие труды: Florovsky, Georges. *The Church: Her Nature and Task* // *Collected Works of Georges Florovsky. Volume 1: Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox View* (Belmont, MA: Nordland, 1972); Афанасьев Н. *Церковь Духа Святого*. — К.: Quo Vadis, 2010; Papademetriou, George C. "The People of God: an Orthodox Perspective". — Electronic resource, available at URL: <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith9285>, Accessed 30.03.2013;

Nicolaidis, Angelo "The *Laos tou Teou* — an Orthodox view of the 'people of God'" // *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*. — 66(1). — Art. #372, 5 pages. DOI: 10.4102/hts.v66i1.372.

^[2] См. Caird G. B. *The Language and Imagery of the Bible* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996); *Словарь библейских образов* / под ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Тремпера Лонгмана III. — СПб.: Библия для всех, 2005. — С. 13-22.

^[3] Minear, Paul S. *Images of the Church in the New Testament* (Louisville: Westminster, 2004). — pp. 18, 21.

аргументации и разъяснении в церковной проповеди приводят к «развоплощению» библейских образов, сведению их к простым моральным суждениям, которые могли бы свободно существовать в рамках практически любой религиозной системы. Тем не менее, сегодня мы наблюдаем более активное использование воображения и метафорического языка в церковной проповеди^[4] и богословии,^[5] хотя говорить о «слиянии горизонтов» пока не приходится.

Проблема мировоззренческого отличия имеет непосредственное отношение к изучению новозаветной экклесиологии. Рассматривая Новый Завет, исследователь сталкивается с клубком взаимосвязанных образов и метафор, а также зафиксированных в повествовании практик ранней церкви, а не с системой дефиниций и пропозиций о сущности и предназначении Церкви, или сбалансированным системным изложением экклесиологии. Отсюда возникает вопрос – следует ли эти образы конвертировать в утверждения о Церкви, или же оставить их как есть, пытаясь с их помощью проникнуть в особенности природы Церкви?

В последнее время все более очевидными становятся преимущества постижения реальности с помощью образов и моделей.^[6] Практически на протяжении всей истории Церкви богословы обращались к библейским образам и метафорам в поисках понимания и описания сущности Церкви, либо создавали собственные образы.^[7] В этом они следовали примеру авторов Нового Завета, которые активно использовали образы и их комбинации для описания Церкви. Однако использование образов характерно не только для Нового Завета, ветхозаветные авторы также использовали их для описания Израиля: дом/семейство (Иер 12.7-9; Иез 2.3-8; Ос 8.1; 11.12; Зах 3.7), виноградник

^[4] См. Крэдок, Фред Б. Проповедь. – СПб.: Вера и святость, 2007; Craddock, Fred B. *Overhearing the Gospel* (Nashville: Abingdon, 1978); Brueggemann, Walter. *Finally Comes the Poet: Daring Speech for Proclamation* (Philadelphia: Fortress, 1989); *Ibid.* *The Word Militant: preaching a decentering Word* (Philadelphia: Fortress, 2007).

^[5] См. Wilder, Amos N. *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination* (Philadelphia: Fortress, 1976); McFague, Sallie. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress, 1987); Avis, Paul D. L. *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology* (London: Routledge, 1999); Murphy, Franchesca Aran. *God is not a Story: Realism Revisited* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

^[6] Вопрос использования метафор, моделей и парадигм в научной и богословской методологии хорошо рассмотрен в Барбур И. *Религия и наука: история и современность*. – М.: ББИ, 2000. – С. 128-165. Барбур, опираясь на идеи Фрэнка Брауна, предлагает использовать в богословии одновре-

менно и метафорический и концептуальный язык. С его точки зрения это возможно при использовании моделей, которые не столь абстрактны, как концепции, но более развиты, чем метафоры (С. 146). Поль Рикер, сравнивая метафоры и модели в их отношении к реальности, заявляет: «модель для научного языка то же, что метафора для языка поэтического» (Ricoeur, Paul. *Rule of Metaphor: Creation of Meaning in Language* [London: Routledge, 1977]. – p. 283). Он подчеркивает, что основная роль моделей – открытие и познание, а не доказательство: «Изьять модель из логики открытия, или даже свести ее к предварительной мере, как наилучшей замене прямого умозаключения, значит в конечном счете ограничить саму логику открытия исключительно дедуктивной процедурой» (С. 285).

^[7] См. *Образ луны у Любак, Анри де. Парадокс и тайна Церкви*. – Милан: Христианская Россия, б.д. – С. 23-24; образ мозаики в Harper, Brad and Metzger, Paul Louis. *Exploring Ecclesiology: an Evangelical and Ecumenical Introduction* (Grand Rapids: Brazos, 2009). – pp. 17-18.

(Пс 80.8-15; Ис 5.1-5; Иер 2.21), отрасль (Ис 4.1; 60.21), стадо (Пс 77.20; 78.52; Ис 40.11; 63.7-14; Иер 13.16-20; Зах 10.3), дева (Иер 14.17; 18.43; Ам 5.2; Иез 16), жена (Ос 2.2-23).

Образы Церкви возникли не случайно. Они – результат коллективной деятельности общины верующих, которые черпали их из общей сокровищницы традиции, хранившей и передававшей их из поколения в поколение. Образы одновременно отражают воображение общины, ее представления о себе, переключаясь с духовным опытом верующих, и, в то же самое время, подпитывают это воображение, направляя общину к новым горизонтам.

Обилие образов в Новом Завете^[8] наводит на мысль, что реальность Церкви слишком сложна, чтобы ее можно было исчерпать всего лишь несколькими метафорами, не говоря уже о логических определениях и социологических моделях. Попытки начать изучение феномена Церкви с логических определений в стиле аристотелевской логики приводят к его опрощению и сведению к чисто человеческой реальности.^[9] Переводя Церковь в горизонтальную плоскость человеческого бытия, мы лишаем её глубины и обрезаем связи с той реальностью, на которую указывают образы.

Это означает, что Церковь – не просто понятие или общество (хотя она и то и другое), она, прежде всего, – реальность богословская. Минеар утверждает, что библейские авторы использовали аналогии, чтобы направить слушателей и читателей к иной реальности, существенно превосходящей каждую из них в отдельности: «Образ за образом указывает за пределы себя на ту сферу, в которой действуют Бог и Иисус Христос и Дух. Именно об этой деятельности и сфере думал новозаветный автор, говоря о Царстве, храме или теле. Следовательно, изучение образов подкрепляет убеждение, что реальность Церкви повсеместно коренится в реальности Бога, Святого Духа, Иисуса Христа».^[10]

Католические теологи традиционно говорят о тайне Церкви, подразумевая, что человеческий разум не может полностью постичь Церковь по причине ее глубины и богатства.^[11] Они полагают, что Церковь недоступна человеческому познанию поскольку связана с тайной Христа, который в ней совершает план искупления, действуя через Святого Духа. В ней божественное и человеческое соединяется непостижимым образом (Кол 1:2).^[12] Это означает, что познание такой реальности требует подхода, который одновременно может актуализировать реальность Церкви и помочь проникнуть в ее суть. Именно этой цели и служат образы Церкви.

^[8] Пол Минеар насчитывает 96 образов.

^[9] Dulles, Avery Robert. *Models of the Church*. – Expanded ed. (New York: Image, 1987). – p. 9.

^[10] Minear, *Images of the Church in the New Testament*. – p. 223.

^[11] См. Любак, Парадокс и тайна Церкви. С. 28-31; Любак, Мысли о Церкви. – Милан: Христианская Россия, 1994. – С. 10-53; Догматическая конституция о Церкви (Свет

народам) // Документы собора см. в издании: Второй Ватиканский Собор. Конституции, декреты, декларации. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. – С. 7; Иоанн Павел II. О призвании и миссии мирян в Церкви и мире. – М.: Издательство Францисканцев, 1995. – С. 19-21, 45-46. Ср. также *The Church: Towards a Common Vision. Faith and Order paper №214* (Geneva: WCC Publications, 2013). – p. 15.

Но даже такой подход имеет свои ограничения. Так Анри де Любак отмечает: «...никакой образ или понятие не годится вполне для ее описания без надлежащей корректировки, и множество образов или понятий, которые мы встречаем в Писании, должны целиком использоваться для этой цели, как это и было принято всегда в Предании».^[13] Ему вторит Пол Минеар, подчеркивая, что все образы, малые и центральные, тесно связаны между собой.^[14] Ни один из них не может выразить всей реальности спасительных действий Троидного Бога, следовательно, — чем больше образов, тем полнее картина.

Использование образов для описания Церкви не случайно. Хотя образам недостает точности концептуального языка, они вряд ли уступают ему в выразительности, эмоциональной нагрузке и потенциале целостного «схватывания» тех реалий, к которым отсылают. Образы не только позволяют проникнуть в тайну Церкви, у них есть и другие функции.^[15] Прежде всего, образы выполняют коммуникативную функцию, когда автор пытается описать или сообщить своим адресатам нечто хорошо известное. Во-вторых, образы выполняют познавательную функцию, помогая проникнуть в область неизведанного, соприкоснуться с тайной. В этом смысле они сближаются с идеей модели, которая активно используется в науке в качестве инструмента открытия и постижения реальности.^[16] В-третьих, образы способствуют самопониманию человека и сообщества, помогая переходить от образа себя к определенному способу действий и жизни. Здесь уместно привести слова Авери Даллеса о влиянии образов:

Психология образов крайне утончена и сложна. В религиозной сфере образы функционируют как символы. То есть, они обращаются к человеку экзистенциально и находят отклик в глубине его души. Такие образы влияют с помощью пробуждающей силы. Они передают скрытые значения, которые воспринимаются не концептуально, а подсознательно. Символы изменяют горизонты человеческой жизни, интегрируют его восприятие реальности, изменяют шкалу ценности, переориентируют привязанности, предпочтения и ожидания с такой силой, которая существенно превосходит влияние абстрактного концептуального мышления. Религиозные образы, использующиеся

^[12] Dulles, *Models of the Church*. — pp. 9-10.

^[13] Любак, *Парадокс и тайна Церкви*. — С. 31, см. С. 28-29, 30.

^[14] Minear, *Images of the Church in the New Testament*. — p. 222

^[15] Идея функций образов взята из Minear, *Images of the Church in the New Testament*. — pp. 24-26. О функциях религиозных моделей см. Барбур И. *Религия и наука*. — С. 146.

^[16] Clowney, Edmund. "Interpreting the Biblical Models of the Church: A Hermeneutical Deepening of Ecclesiology." WEF Theological Resource Library on CD-ROM. Logos Library System Version 2.1g. 1995-1999. Printed.: *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context* edited by D. A. Carson (Exeter: World

Evangelical Fellowship, 1984). О роли метафор, моделей и парадигм в научном и богословском познании см. Барбур И. *Религия и наука*. — С. 128-165.

^[17] Dulles, *Models of the Church*. — p. 12. Хотя Даллес говорит о влиянии образов, вся его книга посвящена анализу моделей Церкви, которые представляют собой скорее группу образов, нежели одну метафору (pp. 15-25). В этом смысле Даллес оперирует более сложными реалиями, чем Минеар, хотя тот отмечает взаимосвязь и концентрацию «меньших» образов вокруг «главных» (Minear, *Images of the Church in the New Testament*. — pp. 66-67).

в Библии и христианской проповеди, по-новому фокусируют наш опыт. Они имеют эстетическую привлекательность и воспринимаются не только умом, но и воображением, сердцем или, точнее, всем человеком.^[17]

Таким образом, изучение образов может помочь в обретении нового измерения давно известных идей, а также в переосмыслении церковью самой себя в свете забытых, или ускользнувших от внимания, образов. Однако, обращаясь к изучению образов вообще и образа народа Божьего в частности, нужно помнить, что община или объединение церквей не начнет изменяться немедленно, только лишь поместив образ в догматические или учительные документы. Для этого необходимо «сближение горизонтов» современной церкви и Нового Завета, о которых говорил Минеар, обращение сознания, иначе они останутся чуждыми друг другу, и сила образа окажется вне сферы доступа современной общины.

Образ народа Божьего: обзор библейского учения

Тема народа Божьего занимает одно из центральных мест в библейском повествовании Ветхого и Нового Завета.^[18] Корни новозаветного образа Церкви как народа Божьего уходят в ветхозаветное повествование. Так уже книга Бытия, повествуя об избрании Аврама, говорит о планах Бога создать особый народ (Быт. 12.1-3). Дальнейшее развитие истории спасения помогает выделить ключевые элементы библейского повествования, связанные с образом народа Божьего.

Прежде всего, идея народа Божьего связана с обособлением одного из народов прямым действием Бога. То есть, называя себя народом Божьим, Израиль указывал не на факт своего превосходства в отношении других народов, а на богословскую реальность — суверенное решение любящего Бога (Втор 7.7-8). Народ — это не только социологическая реальность, а теологическая. Первичен Бог и Его цель, и только затем появляется народ как реализация Его цели.^[19] Таким образом, вводится ключевое измерение отноше-

^[18] Тема достаточно хорошо изучена библеистами, см. Dahl N.A. *Das Volk Gottes: Eine Untersuchung zum Kirstenbewusstsein des Urchristentums* (Oslo: Jacob Dybwad, 1941); Kraus H.J. *The People of God in the Old Testament* (New York: Association Press, 1958); Stibbs A.M. *God's Church: a Study of the Biblical Doctrine of the People of God* (Chicago: Iner-Varsity Fellowship, 1959); Speiser E.A. "People' and 'Nation' of Israel." — *JBL*. — 1960. — №79. — 157-163; Clements R.E. *God's Chosen People: a Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy* (London: SCM, 1968); Richardson, Peter. *Israel in the Apostolic Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); Pancaro S. "People of God in St. John's Gospel" — *NTS*. — 1970. — №16. — 114-129; Jervell, Jacob. *Luke and the People of God:*

a New Look at Luke-Acts (Minneapolis: Augsburg, 1972); Harrington, Daniel J. *God's People in Christ: New Testament Perspectives on the Church and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1980); Barth M. *The People of God* (Sheffield: JSOT Press, 1983); Hanson, Paul D. *The People Called: the Growth of Community in the Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1987); Shaw, Joseph M. *The Pilgrim People of God: Recovering a Biblical Motif* (Minneapolis: Augsburg, 1990); *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honor of J. P. M. Sweet* (Edinburgh: T&T Clark, 1997); Wells, Jo Bailey. *God's Holy People: a Theme in Biblical Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

^[19] Minear, *Images of the Church in the New Testament*. — pp. 68-69.

ний и тесная связь с Богом, благодаря замыслу и активному участию которого народ появился.

Изначальный замысел Бога реализуется в акте избавления сынов Израиля из плена египетского (Исх 6.6-7) и в последующем заключении с ними завета (Исх 19.3-6). Событие исхода и заключение завета у горы Синай становятся факторами, формирующими жизнь и самосознание Израиля. Бог избавил народ, чтобы тот слышал Его голос и поклонялся Ему, поскольку именно благодаря слушанию и отклику формируется его идентичность как народа Божьего. Последующие богословские формулировки, реминисценции, призывы и обращения к народу, так или иначе связаны с этими событиями (см. Втор 26.5-11; Нав. 24). Таким образом, «народ Божий» тесно связан с избавительными деяниями Бога.

Решение Бога создать особый («святой»)^[20] народ тесно связано с Его изначальным замыслом. В данном случае святость следует понимать не в нравственном смысле, а в категориях отделенности и обособления народа для Бога. Совершенно очевидно, что тут речь идет не о привилегии Израиля, а о задаче – стать благословением для всех народов. То есть, хотя Израиль и отделён от других народов (Исх 19.3-4; Втор 7.14-15), но только для того, чтобы через него был проторен путь для осуществления вселенских намерений Бога (Ис 44.8; 45.14; Иер 4.2; Мал 1.11). Но несмотря на столь высокий статус и призвание, Израиль оказался неверным Богу. Практически с самого начала своего существования народ был непоследовательным и часто уклонялся от своего Бога. Кульминацией мотива неверности народа становится Вавилонское пленение. Наказанию предшествовали не только предостережения и обличения, но также обетования Бога, данные через пророка Иеремию, о том, что Он начнет все сначала и заключит новый завет (Иер 31.31-33; ср. Иез 11.19-20). Исторический опыт Израиля как народа Божьего, а также ключевые темы (избрание, избавление, завет, свидетельство и обетование), вплетенные в библейское повествование, находят свое продолжение в народе Божьем Нового Завета.

Переходя к обзору новозаветных текстов, следует прислушаться к словам Дэниэла Харрингтона, который предостерегает от чрезмерного увлечения образом народа Божьего, напоминая, что единственная прямая отсылка к этой идее встречается только 1Пет 2.10, да и то после череды аллюзий на ВЗ титулы Израиля.^[21] Действительно, большинство текстов, в которых слово

^[20] О святом народе см. Wells, Jo Bailey. *God's Holy People; Beentjes, Pancratius. "Holy People": The Biblical Evidence* // *A Holy People: Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity*/ edited by Marcel Poorthuis & Joshua Schwartz (Leiden: Brill, 2006). – pp. 3-15; Schoon, Simon. "Holy People": Some Protestant Views" // *A Holy People: Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity*/ edited by Marcel Poorthuis & Joshua Schwartz (Leiden: Brill,

2006). – pp. 279-305.

^[21] Harrington. *God's People in Christ*. – pp. 3-4. Подобную точку зрения разделяет Саймон Шун, утверждающий, что Павел ни в одном тексте НЗ не называет Церковь народом Божиим (см. Schoon. "Holy people": some protestant views." – p. 282). Питер Ричардсон в экскурсе об использовании слова «лаос» в посланиях Павла (Richardson, Peter. *Israel in the Apostolic Church* [Cambridge: Cambridge University Press, 1969]. – pp. 211-

«народ» (*laos*) используется в специальном значении — община нового завета из евреев и язычников — цитаты из Септуагинты. Однако важно, к кому и как эти цитаты применяются. Так, в Деян 15.14-18; 18.9-10; 1Пет 2.9-10; Рим 9.25-26; 2Кор 6.14-16; Тит 2.14 и Отк 18.4; 21.3 наблюдается отход от традиционного использования слова *laos* в значении “нация”, оно приобретает смысл “христианская община”. Особенное значение в этой связи имеют слова Иакова: «Симон изъяснил, как Бог первоначально призрел на язычников, чтобы составить из них народ во имя Свое» (Деян 15.14). Здесь понятие «народ» уже не ограничивается этническими границами Израиля, поскольку Бог создает народ на основании отклика веры на весть об Иисусе. Впрочем, кроме понятия «народ» Павел и другие авторы НЗ используют синонимические понятия (избранные, святые, братья), которые подразумевают идею народа.

Нильс А. Даль выдвигает точку зрения, контрастирующую с позицией Харрингтона: «Концепция народа Божьего настолько важна в Библии, что рождение христианской Церкви и все развитие новозаветной экклесиологии может и должно рассматриваться на этом фоне».^[22] Все прочие метафоры Даль считает производными характеристиками образа народа Божьего. С его точки зрения образ народа Божьего важен потому, что использование понятия «церковь» часто отсылает к небиблейским идеям: на первый план выходит иерархическое учреждение, а не народ, собирающийся во имя Иисуса; ассоциация верующих индивидуумов, а не творение Бога, вводящего индивидов в Свой народ; представление о Церкви как об одном из многих народов а не о народе, вызванном из их среды. «Сказать, что Церковь — народ Божий не значит назвать одну из метафор среди прочих характеристик Церкви. Идея народа Божьего подразумевается в самой концепции Церкви: *ekklesia tou theou* — это собранный *laos tou theou*», подчеркивает Нильс Даль.^[23] Подводя итог данной дискуссии, мы скорее согласимся, что идея народа Божьего имеет большое значение для понимания новозаветной экклесиологии, хотя и не будем забывать, что она не подразумевает замещение исторического Израиля Церковью.^[24]

Харрингтон отмечает в НЗ наличие разных представлений о Церкви как о народе Божьем.^[25] Так в ранних посланиях Павла он видит историю спасе-

216) несколько смягчает эту позицию и в целом приходит к следующему выводу: «Несомненно, Павел считал, что члены Церкви были Божьим народом, но не называл христианское сообщество Божьим *laos* за счет исторического Израиля. Он не спешит применять слово *laos* только к христианам, хотя и показывает, как они участвуют в положении, которое дает статус *laos*. Невозможно избавиться от ассоциаций, связанных с *laos/Israel*. Если в отношении *laos* и есть фундаментальный герменевтический принцип, это — включение и собирание воедино разделенного и отличавшегося (cf. метафору маслины). В Иисусе Хри-

сте имеет место новый универсализм, а не простой переход от Израиля к Церкви. Случаи, когда наличествует большая склонность относить слово *laos* только к Церкви (2Кор 6:16; Тит 2:14), — результат полемической ситуации» (p. 216).

^[22] Dahl, Nils A. The People of God // The Ecumenical Review. — (October 1956 — September 1957). — 1957. — p. 155.

^[23] Op. cit., p. 154.

^[24] Здесь речь идет об Израиле как о народе, но ни в коем случае не подразумевается современное государство Израиль.

^[25] Harrington, God's People in Christ. — pp. 12-14.

ния, в ходе которой язычники просто включаются в Божий народ ВЗ (Гал 3; 6.16; Рим 9-11). Впрочем, он оставляет без объяснения применение Павлом понятия «Израиль Божий» к явно языческой аудитории в Гал 6.16. В поздних посланиях Павла, у Петра и в книге Откровения он находит теологию замещения (Еф 2.11-18; 1Пет 2.9-10; Евр 3.7 – 4.11; Отк 1.6; 5.10; 20.6). А в евангелиях от Матфея и Иоанна, с его точки зрения, представлена теология конфликта с «неверующими» иудеями (Мф 21.43 и Ин.).

Вряд ли стоит оспаривать наличие различных траекторий в НЗ, но действительно ли речь идет о хронологической и исторической динамике, как это представляет Харрингтон, или скорее о влиянии разных контекстов и ситуации адресатов на формулировки данной концепции в НЗ текстах? То есть, акценты могли быть просто вызваны теологической и пастырской необходимостью, а не исторической динамикой. С другой стороны, неоспоримо наличие нарастающего напряжения между христианской и иудейской общиной, вылившееся в полное обособление в начале второго века.

Служение Иисуса, судя по всему, что мы о нем знаем, было направлено на обновление Израиля.¹²⁶¹ Это выразилось в том, что Его деятельность осуществлялась в контексте храма и синагоги, которые хоть и подвергались критике и пророческому осуждению, не были полностью отвержены Иисусом, что видно в символическом призвании двенадцати апостолов (Мф 10.1-8) а также в учреждении нового завета во время последней вечери (Мф 26.28). Но у Луки мы также читаем о семидесяти посланных (Лк 10.1, 17), что может быть аллюзией на «парад народов» в Быт 10, а также о сошествии Духа в день Пятидесятницы как знак возвещения «о великих делах Божьих» народам (Деян 2.1-12). Более того, сам Иисус ожидал время, когда многие придут и присоединятся к Царству Божьему (Мф 8.11; 15.24).

Лука указывает, что спасение дано народу (Израиля) и язычникам (Деян 15.14; 18.10), однако язычники не замещают собой Израиль, а присоединяются к народу Божьему. Похожая идея встречается у Иоанна (Ин 11.50; 18.14), видевшего, что только после распятия Иисус привлечет к себе многие народы (Ин 12.20-23; 11.52), которые станут овцами Его двора, составив одно стадо (Ин 10.16; ср. Еф 2.11-22; 3.6). Таким образом, язычники не становятся новым народом Божьим, заменяя собой Израиль, а получают милость (Рим 15.8-12), чтобы славить Бога вместе с народом Божьим.

Самая ясная формулировка идентичности и предназначения народа Божьего нового завета содержится в 1Пет 2.9-10: «Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенство Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; [некогда] непомилованные, а ныне помилованы». В этом тексте важны несколько аспектов.

¹²⁶¹ Подробнее анализ деятельности и миссии Иисуса в связи с Израилем см. в Richardson, *Israel in the Apostolic Church*. – pp. 53-60.

Текст представляет собой цитату из Исх 19.6 где говорится об обещании Бога сделать Израиль своим особым народом царей и священников, однако в данном контексте эта мысль расширяется на аудиторию, состоявшую в основном из язычников (1Пет 1.8; 2.10). Автор не замещает Израиль Церковью, он просто истолковывает текст в свете нового откровения в Иисусе Христе (1Пет 1.10-12). Петр увязывает народ нового завета с ходом истории Израиля. Отрывок также ясно показывает, что инициатива избрания и призвания – на стороне Бога (ср. 1Пет 1.1-2; 2.10; 5.10). Он сам присоединил «не народ» к народу Божьему, помиловав непомилованных.

Призвание рассматривается в отрывке не в категориях привилегии, а миссии. Так, Саймон Шун справедливо отмечает, что акцент в этом тексте, несмотря на всю его привлекательность для экклесиологии, скорее миссионерский.^[27] Это наводит на очень важную мысль: образ народа Божьего прежде всего связан с миссией (Исх 19.6 и Ис 43.20-21 также недвусмысленно указывают на избрание ради миссии)! В пользу этой догадки говорит и последующее наставление, которое Петр адресует различным социальным группам христиан (слугам 2.18, женам 3.1, мужьям 3.7, пастырям 5.1, младшим 5.5) побуждая их жить в соответствии с призыванием (2.11-12), свидетельствуя образом жизни (3.16) и словом (3.15). Концепция миссии и свидетельства в Первом послании Петра тесно связана с идеей святости (1.13-16; 2.5), как и в Исх 19.6, с той лишь разницей, что у Петра идея святости перестает быть просто отделением для Бога, вводится нравственно-поведенческая составляющая.

Наконец, последующие стихи (1Пет 2.11-12, ср. 1.1) вводят образ странствующего народа, подлинный дом которого находится не здесь. Послание использует образ Израиля, странствовавшего по пустыне в землю обетованную в качестве метафоры христианской жизни. Данная идея также встречается в Послании к Евреям.^[28]

Таким образом, обзор библейского учения о народе Божьем показал, что данная концепция прежде всего устанавливает вертикальную связь – отношения народа с Богом, потому что своим рождением и продолжающейся жизнью народ обязан суверенному решению любящего Бога. Это автоматически исключает любые антропологические и социологические интерпретации данной концепции. Вторым важным аспектом является призывание народа с определенной целью – быть свидетелем Бога и воплощать в себе Его качества и ценности. Образ также содержит мощные исторические коннотации, показывая не идеальную модель, а народ, который еще не достиг своей конечной цели, а только движется по пути к ней, спотыкаясь и уставая. В Новом Завете основная функция образа народа Божьего состоит в том, чтобы поместить Церковь в контекст долгой истории заветных отношений Бога со своим народом, связать Израиль и Церковь, акцентируя подчеркивает преемственность, а не прерывность.

^[27] Schoon, “‘Holy People’: Some Protestant Views.” – p. 287.

^[28] Schweizer, Eduard. Church Order in the New Testament (London: SCM, 1961). – pp. 113-116.

ОБРАЗ НАРОДА БОЖЬЕГО В ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ

Образ народа Божьего активно используется в трудах богословов и экклесиологических документах различных церквей и богословских традиций вместе с образом Тела Христова. Наиболее полно образ представлен в католической экклесиологии, в меньшей мере в екуменической и евангелической традициях.

Католическая экклесиология

Со времени Тридентского собора (1545–1563) в Католической церкви доминировала модель Церкви как «совершенного общества», которое обладает всем, что необходимо для спасения человечества.^[29] Ее сформулировал Роберт Беллармин. Он противопоставлял публичное исповедание веры, а также институциональные, видимые и иерархические элементы Церкви лютеранскому учению о том, что подлинная Церковь состоит из святых, и только Богу известно, кто принадлежит к ней. В середине XIX – начале XX века институциональные элементы были частично смягчены учением о Церкви как о Мистическом Телe Христа.^[30]

В целом можно отметить, что в Римско-католической церкви относительно спокойно уживались очень разнообразные экклесиологические представления. Сюзен Вуд убедительно показывает, что все новые акценты католической экклесиологии были попытками исправить и развить уже существующие модели, одновременно сохраняя преемственность с прошлым.^[31]

В годы, предшествующие Второму Ватиканскому собору (ВВС), в католическом богословии появился интерес к изучению Церкви как народа Божьего.^[32] Не в последнюю очередь он был вызван поиском такого образа Церкви, который был бы более укоренен в Библии, чем образ мистического Тела Христова. В основу поиска были положены экзегетические исследования таких ученых как Гарольд Е. Гамильтон (Harold E. Hamilton), Нильс А. Даль (Nils A. Dahl), Эрнст Кеземанн (Ernst Kasemann), Анскар Вонье (Anscar Vonier), Люсьен Серфо (Lucien Cerfaux).

Активное изучение и дальнейшее развитие концепции католическими теологами привело к тому, что во время ВВС она была включена во второй вариант схемы «Церковь».^[33] В результате этого решения, на первое место вышла не

^[29] Dulles, *Models of the Church*. – pp. 8-9.

^[30] *Ibid.*, p. 44; Любак, *Мысли о Церкви*. – С.100-103; см. также Dulles, Avery. “A Half Century of Ecclesiology” // *Theological Studies*. – №50. – 1989. – pp. 421-423.

^[31] Wood, Susan K. “Continuity and Development in Catholic Ecclesiology” // *Ecclesiology*. – №7. – 2011. – pp. 147–172; о католической экклесиологии до и после собора см. Dulles, “A Half Century of Ecclesiology”; анализ образа в соборных документах см. Gleeson, Brian. “The Church as the People of God: a People in Communion.” // *Australian*

EJournal of Theology. – №5. – August, 2005. – Electronic resource, available at URL: http://aejt.com.au/_data/assets/pdf_file/0010/395515/AEJT_5.13_Gleeson.pdf, Accessed March 2013

^[32] Groppe, Elizabeth T. *Revisiting Vatican II's Theology of the People of God after Forty Five Years of Jewish-Catholic Dialogue* // *Theological Studies*. – №72. – 2011. – p. 594; Dulles, “A Half Century of Ecclesiology.” pp. 424-425, 427.

^[33] О формировании экклесиологической позиции собора см. История II Ватиканского собора. Т. I. – С. 340-357, 371-373; Т. II. –

структура и иерархия Церкви, а богословие общины и общее призвание всех верных Церкви. Едва ли не самую важную роль в этом процессе сыграл Ив Конгар (Yves Congar), богословские труды которого и активное участие в одной из подготовительных комиссий ВВС способствовали тому, что католическая экклесиология отошла от клерикальной и монархической модели.^[34]

Размещение главы «О народе Божиим» после вводной главы о тайне Церкви и перед главой об иерархическом устройстве Церкви в Конституции «Свет народам» (*Lumen gentium*, далее – LG) имело далеко идущие последствия. По сути, образ народа Божьего стал ключевым в соборной экклесиологии. Так, Анри де Любак, анализируя LG, отмечает: «Идея Народа Божия доминирует по большей части в последующих главах: в главе об иерархии, несущей священническое служение ради всех; в главе о мирянах, образующих наиболее многочисленную часть этого народа, а также в главе о монашествующих».^[35]

К тому же данный шаг позволил реализовать абсолютно новую экклесиологическую методологию: общее предшествует частному (сначала – народ Божий, затем – церковная иерархия). Элизабет Гроппе отмечает, что в LG приоритет и первостепенная роль отводится христианскому существованию, и только потом церковной организации.^[36] По ее словам, сам Конгар считал включение главы о народе Божьем в документы собора одним из самых важных решений, «которое имеет величайшую перспективу для богословского, пасторского и экуменического будущего экклесиологии».^[37]

Чем же был вызван столь повышенный интерес католических ученых к образу народа Божьего? Прежде всего, как мы уже отмечали выше, это его укоренение в Библии и традиции. Этому способствовала плеяда теологов (де Любак, Даниэлу, Конгар, Шеню и др.), следовавших в ключе обновления (*ressourcement*) богословия через обращение к Писанию и переосмысление трудов отцов Церкви.

Во-вторых, идея народа Божьего указывает на служение всего народа Божьего. Кюнг говорит об «исключении клерикализации».^[38] В документах ВВС упоминание различных «благодатных даров» (LG §12), в другом месте обо-

С. 397-414, 475-521; Т. III. – 50-79. Водопівець І. Еклезіологія. – Рим – Львів: Свічадо, 1994. – С. 31-32, 107, 110. Документы собора см. в издании: Второй Ватиканский Собор. Конституции, декреты, декларации. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1992.

^[34] О роли Конгара см. История II Ватиканского собора. Т. I. – С. 542; об экклесиологии И. Конгара см. Koskela, Douglas M. *The Divine-Human Tension in the Ecclesiology of Yves Congar* // *Ecclesiology*. – №4.1. – 2007. – р. 88–106; Groppe, Elizabeth Teresa. *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit* (New York: Oxford University Press, 2003). – pp. 100-135.

^[35] Любак, Паралокс и тайна Церкви. – С. 57.

^[36] Groppe, Yves Congar's *Theology of the*

Holy Spirit. –р. 123.

^[37] Ibid.

^[38] Кюнг; Ганс. Церковь. – М.: ББИ, 2012. – С. 173. Впрочем, Кюнг скорее выдает желаемое за действительное – акцент на роли lay-иков не снимает вопроса иерархии, поскольку концепция народа Божьего уравнивает положение всего народа перед Богом, но не отменяет различных функций. Кардинал Рацингер мягко критиковал политизацию образа в некоторых католических кругах, противопоставлявших иерархию и lay-иков, см. Ratzinger, Joseph “The ecclesiology of Vatican II.” Electronic resource, available at URL: <http://www.ewtn.com/library/CURIA/CFECCV2.HTM>, Accessed March 2013.

значенных как «иерархические и благодатные дары» (LG §4), свидетельствует о восстановлении развитого богословия даров, играющего столь важную роль в 1Кор 11-14. К тому же, разграничение священства на «служебное, или иерархическое», и «общее» (священство всех верующих) подчеркивает участие всех верных в священстве Христа (LG §10).^[39]

В-третьих, идея народа Божьего демонстрирует, что дело Христа продолжается в мире, но продолжается оно через конкретный исторический народ – Церковь. Так, Анри де Любак говорит: «Понятие Народа Божия позволяет помимо прочего лучше понять главные особенности понятия Тела Христова в том смысле, что оно указывает на неустранимое различие между Главой Тела и другими членами. Наконец, неоспоримо, что понятие Церкви как Народа Божия, по крайней мере в скрытом виде, вписано в динамическую, историческую, «странствующую» перспективу, открывавшуюся Отцам, в основном латинским».^[40] Он также приводит слова Эдварда Шиллебека (Edward Schillebeeckx): «Если Церковь мы будем рассматривать как Народ Божий..., то она приобретет человеческие черты, черты земного, человеческого события, где Бог кривыми строчками пишет прямую историю... Церковь – это люди, что благодаря спасительной работе Господней вступают в «общину святых»».^[41]

Таким образом, использование образа народа Божьего в католической экклесиологии привело к существенным изменениям в основных акцентах после ВВС: стали проводить различие между Главой и Телом, которое было смазано в учении о Мистическом Телe Христа; произошло более глубокое осознание «человеческой» стороны церковной жизни, должное признание получили роль прихожан и всеобщее священства верных, а также католики стали демонстрировать большую открытость к верным других христианских церквей.

Экуменическая экклесиология

Считается, что среди протестантов впервые об образе народа Божьего начал говорить Дитрих Бонхёффер, затем эта идея была отражена в документах Виллингенской конференции (1952).^[42] С того времени образ активно использовался и продолжает использоваться в экуменических кругах в силу его привлекательности для межцерковного диалога.

Экуменическое движение достаточно разнородно. Это разнообразие усугубляется тем, что документы Всемирного Совета Церквей (ВСЦ) не имеют такого же веса, как документы соборов и энциклики папы Римского в Католической церкви. Они, скорее отражают тот или иной уровень согласия церквей-членов ВСЦ по различным вопросам. Это нужно учитывать в процес-

^[39] Рауш, Томас. Церковь и собор // Современное католическое богословие. Хрестоматия / под ред. Хейза М.А., Джирона Л. – М.: ББИ, 2007. – С. 302.

^[40] Любак, Парадокс и тайна Церкви. – С. 51.

^[41] Там же, С.94.

^[42] Bosch, David. Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission (Maryknoll, NY: Orbis, 1991). – pp. 373-374.

се анализа документов ВСЦ. Для изучения образа народа Божьего в экуменической экклесиологии мы обратимся к ряду официальных документов.

Крещение, евхаристия и священство (1982)

Прежде всего, это документ «Крещение, евхаристия и священство» (Baptism, Eucharist and Ministry, Лима, Перу 1982), в котором была достигнута «существенная степень богословского согласия, которую смогла распознать и сформулировать Комиссия “Вера и церковное устройство”». ^[43] Итоговый текст — результат ряда консультаций комиссии (в которую входят представители практически всех церковных традиций, включая православных и католиков), кропотливой работы комитетов, а также двух и многосторонних межцерковных переговоров. ^[44] Особую роль в процессе формирования документа сыграли три отчета Форума двусторонних переговоров: «Концепции единства» (Concepts of Unity, 1978), «Консенсус по согласованным заявлениям» (Consensus on Agreed Statements, 1979) и «Авторитет и принятие» (Authority and Reception, 1982). ^[45]

Название документа «Крещение, евхаристия и священство» (ВЕМ) отражает его структуру — каждая из трех частей текста посвящена отдельной теме, вынесенной в заглавие. Части документа следуют одинаковой схеме изложения тем: учреждение, смысл и практика. Большая половина текста ВЕМ посвящена рассмотрению священства.

Изложение темы священства начинается с рассмотрения призвания всего народа Божьего, чему посвящена вся первая глава раздела. Авторы документа начинают с роли Троицы в жизни народа Божьего (Бог призывает народ, через Христа он обретает жизнь, Святой Дух обновляет народ, наделяет его дарами и наставляет на всякую истину), затем переходят к задаче Церкви — провозглашать и воплощать в себе Царство Божье, и заканчивают ролью даров Духа в осуществлении этой задачи, а также отличиями в понимании конкретных путей осуществления призвания Церкви. ^[46]

Образ народа Божьего служит основой для понимания всеобщего священства (*ministry*) в ВЕМ: «В израненном мире Бог призывает всё человечество стать Его народом. Для этой цели Он избрал Израиль и, затем, уникальным и решительным образом говорил в Иисусе Христе, Сыне Божьем. Иисус усвоил, принял на Себя природу, условия и дело всего человечества, отдав Себя в жертву за всех. Его жизнь в служении, смерть и воскресение стали основанием новой общности людей, которая зиждется на благой вести Евангелия и на даре таинств. Всех последователей Иисуса Христа Святой Дух соединяет в одном Телe и посылает их свидетелями в мир». ^[47] То есть, как и *Lumen Gentium* документ сначала говорит о призвании всего народа Божьего к священству, и только потом переходит к рассмотрению священства как функ-

^[43] Baptism, Eucharist and Ministry. Faith and Order paper №111 (Geneva: WCC Publications, 1982). — p. vi.

^[44] ВЕМ. — p. vii.

^[45] ВЕМ. — p. vi.

^[46] ВЕМ. “Ministry,” §1-7. — pp. 16-17.

^[47] ВЕМ. “Ministry,” §1. — p. 16.

ции особой группы людей, призванных к служению в Церкви. В завершающем параграфе главы о призвании образ народа Божьего используется как инструмент, с помощью которого церквям следует преодолевать существующие отличия в понимании способов осуществления всеобщего призвания.^[48] Таким образом, образ служит основой для взаимного принятия, диалога и партнерства церквей-членов ВСЦ.

Священнослужители и обычные члены Церкви не противопоставляются, а дополняют друг друга, поскольку представляют один народ. Более того, говоря о наделении дарами Духа, авторы используют фразу «разнообразные и взаимодополняющие дары»,^[49] что только усиливает идею народа Божьего.

Говоря о рукоположенных священнослужителях, текст упоминает апостолов, заявляя, что «они представляли весь народ Божий и, в то же самое время, осуществляли особую роль в общине».^[50] Чуть ниже говорится о взаимосвязи простых членов Церкви и рукоположенных служителей, существование которых немислимо вне общины.^[51] А в параграфе, посвященном служению епископа, соединяются вместе два образа Церкви – тела Христова и народа Божьего и подчеркивается роль всего народа в этом процессе: «Церковь как тело Христово и эсхатологический народ Божий создается Святым Духом благодаря многообразию даров и служений».^[52]

Церковь и мир: единство Церкви и обновление человеческого сообщества (1990)

Исследование «Церковь и мир: единство Церкви и обновление человеческого общества» (The Church and World: Unity of the Church and the Renewal of Human Community, 1990),^[53] с одной стороны, продолжает исследования «Единство Церкви и единство человечества» и «Сообщество мужчин и женщин в Церкви», с другой стороны, это результат одной из ключевых программ Комиссии «Вера и церковное устройство» – «Единство Церкви и обновление человеческого общества» инициированной в Лиме (Перу) в 1982 году и одобренной на Шестой Ассамблее ВСЦ (Ванкувер, Канада 1983).^[54]

Документ «Церковь и мир» посвящен изучению темы единства Церкви в свете задачи свидетельства ради обновления окружающего мира.^[55] Исследование использует «некоторые экклесиологические образы и темы», среди которых находит свое место и образ народа Божьего. Таким образом, осмысление Церкви как народа Божьего составляет основу для преодоления разделений в Теле Христовом и неповрежденного свидетельства окружающему миру.

^[48] ВЕМ. "Ministry," §6. – p. 17.

^[49] ВЕМ. "Ministry," §5. – p. 17.

^[50] ВЕМ. "Ministry," §10. – p. 18.

^[51] ВЕМ. "Ministry," §12. – p. 18.

^[52] ВЕМ. "Ministry," §23. – p. 22. Эта мысль вошла в документ «Церковь: на пути к общей позиции». – С. 29, который будет рассмотрен ниже.

^[53] The Church and World: Unity of the Church and the Renewal of Human Community. A Faith and Order study document. Faith and Order paper №151 (Geneva: WCC Publications, 1990).

^[54] The Church and world. Chapter I, §15. – p. 5.

^[55] Ibid., p. vii; Chapter I, §§6, 16. – pp. 3, 5.

Уже в вводной главе уравниваются понятия «народ Божий» и «Церковь»: «Народ Божий, который в силе Святого Духа исповедует Иисуса Христа Богом, Господом и Спасителем, призван и послан бороться за обновление и жизнь в мире, отмеченном грехом, страданием и смертью. Пренебрегая этим Церковь отрицает свою природу и призвание быть пророческим знамением миру и «сообразуется с миром сим».^[56] Далее в тексте подчеркивается преемственность Церкви и ветхозаветного народа Божьего: «Сохраняя преемственность с народом Божиим Ветхого Завета и проповедью Иисуса Христа о грядущем владычестве Божьем, Церковь основана на новом завете, который был заключен с человечеством в крови Христовой (1Кор 11.25)».^[57]

Церковь как Божий народ имеет четкое предназначение: в мире и ради мира быть «Его народом, народом-слугой, храмом Святого Духа, невестой и телом Его Сына, Иисуса Христа, чтобы быть знамением и вестником дела Троица Божьего для спасения и обновления всего человечества».^[58] В контексте этого предназначения рассматривается тема единства Церкви. Основанием единства и общения народа Божьего служит тайна божественно-человеческих отношений, раскрытых во Христе Иисусе.^[59] Именно поэтому народ Божий (*laos tou theou*) включает всех членов церкви — священников и мирян — и, следовательно, иерархию нельзя противопоставлять прихожанам, или считать препятствием равенства всех личностей пред Богом.^[60]

Церковь: на пути к общей позиции (2013)

Экклесиологические исследования «Природа и цель Церкви» (The Nature and Purpose of the Church),^[61] «Природа и миссия Церкви» (The Nature and Mission of the Church)^[62] и «Церковь: на пути к общей позиции» (The Church: Towards a Common Vision)^[63] тесно связаны между собой, поскольку первые два текста это предварительные этапы на пути к общей формулировке, а третий — результат двадцатилетнего процесса согласования позиций участниками Комиссии «Вера и церковное устройство» и церквями-членами ВСЦ.^[64] В фокусе нашего внимания итоговый текст.

Документ состоит из четырех глав: первая показывает связь Церкви и миссии Бога, здесь же затрагивается вопрос ее миссионерской природы и важности единства Церкви для осуществления ее призвания; вторая глава посвя-

^[56] Ibid., Chapter I, §4. — p. 2

^[57] Ibid., Chapter III, §3. — p. 22.

^[58] Ibid., Chapter III, §10. — p. 24.

^[59] Ibid., Chapter III, §19. — p. 26.

^[60] Ibid., Chapter V, §43. — p. 60.

^[61] The Nature and Purpose of the Church: a Stage on the Way to a Common Statement. Faith and Order Paper №181 (Geneva: WCC Publications, 1998).

^[62] The Nature and Mission of the Church: a Stage on the Way to a Common Statement. Faith and Order Paper №198 (Geneva: WCC Publications, 2005).

^[63] The Church: Towards a Common Vision. Faith and Order paper №214 (Geneva: WCC Publications, 2013). — pp. viii-ix.

^[64] The Church. — p. vii. Исследование было настоятельно рекомендовано в ходе Пятой всемирной конференции «Вера и церковное устройство» (Сантьяго де Компостелла, Испания 1993), см. The Nature and Mission of the Church. — p. 6; обзор предыстории исследования см. Documentary History of Faith and Order. Faith and Order Paper №159 / edited by Gunter Gassmann (Geneva: WCC Publications, 1993). — pp. 33-34.

щена рассмотрению Церкви как общения (*communion*) а также ее связи с Богом и некоторым импликациям этой связи для жизни и структуры Церкви; третья глава говорит о Церкви, которая еще на пути и развивается; четвертая глава фокусирует внимание на том, как Церковь должна относиться к миру в качестве знамения и посредника Божьей любви.^[65]

Текст связывает Церковь с ветхозаветным народом Божьим, потомками Авраама, посредством нового завета, учрежденного Христом.^[66] Благодаря этому завету Бог объединил с Собой все человечество, а также разрушил существовавшие этнические барьеры смертью Христа на кресте. Таким образом, Церковь стала «родом избранным, царственным священством, народом святым, людьми, взятыми в удел» (1Пет 2.9-10). Факт священства предполагает, что каждый христианин наделен даром Святого Духа для созидания Церкви и осуществления своей роли в миссии Христа.^[67]

Подобно предшествующим документам, текст вначале вводит идею всеобщего призвания народа Божьего, и только потом говорит о рукоположенных служителях: «Весь народ Божий призван быть пророческим народом, который свидетельствует о Божьем слове; священническим народом, приносящим в жертву жизнь ученичества; и царственным народом, который служит инструментом утверждения владычества Божьего. Это призвание распространяется на всех членов Церкви».^[68]

Текст очень взвешенно показывает взаимосвязь простых членов церкви и служителей, подчеркивая, что функция последних — «напоминать общине о ее зависимости от Иисуса Христа, источника единства и миссии, поскольку они сами осознают зависимость своего служения от Него».^[69] С другой стороны, священнослужители «могут осуществлять свое призвание только в Церкви и ради Церкви, они нуждаются в ее признании, поддержке и ободрении».^[70] Таким образом, в Церкви важны и те и другие, и их нельзя противопоставлять друг другу.

Церковь — эсхатологическая реальность, она уже предвкушает Царство Божье, но еще не в его полноте. Церковь является инструментом Святого Духа — главного действующего лица в процессе учреждения Царства Божьего.^[71] Документ подчеркивает, что Церковь все еще на пути. Она еще не стала той, какой будет в эсхатоне, и все еще подвержена всей неопределенности земного существования. Поэтому, чтобы отвечать своему призванию, она нуждается в постоянном покаянии и обновлении. Подчеркивается двойственная природа Церкви: с одной стороны, ее союз с Богом, присутствие Духа и Слова Божьего делает ее эсхатологической общиной, которую ожидает Бог. С другой стороны, она состоит из людей и это отражает ее подвер-

^[65] The Church. Introduction. — p. 2.

^[66] The Church. Chapter II, §17. — p. 11.

^[67] The Church. Chapter II, §18. — p. 11.

^[68] The Church. Chapter II, §19. — p. 12.

^[69] Ibid. Данная взаимосвязь настолько важна, что в параграфе, посвященном интерпретации Писания, подчеркивается, что

для толкования Библии необходимы совместный опыт веры всего народа, прозрения богословов и различение со стороны рукоположенных служителей (The Church. Chapter III, §39. — p. 23).

^[70] The Church. Chapter II, §19. — p. 12.

^[71] The Church. Chapter III, §33. — p. 21.

женность таким факторам как изменение в положительную или отрицательную сторону, обогащающее/обедняющее личное, культурное и историческое влияние, сила греха.^[72]

Таким образом, мы видим в экуменической экклесиологии последовательное использование образа народа Божьего в его связи с другими библейскими образами Церкви, остаются открытыми ряд вопросов: попытки политизировать его в таких движениях как богословие освобождения, проблематичность использования образа в иудео-христианском диалоге, а также использование конкретных структур, необходимых для жизнедеятельности Церкви.^[73]

Подводя итог, можно отметить, что для экуменической экклесиологии важны следующие аспекты образа народа Божьего: преемственность Церкви и Израиля, а также единство церквей; акцент на всеобщем призвании к священству и взаимозависимости народа и священников; призвание Церкви быть народом-службой под непосредственным руководством Бога, служить знаменем и вестником Царства Божьего; неотделимость природы Церкви от ее конкретных исторических форм.

Евангелическая экклесиология

Традиционно считается, что евангелическая экклесиология неразвита, то есть, акцент всегда ставился в лучшем случае на поместной церкви, а не Церкви вселенской, в худшем — экклесиологию заслоняло индивидуальное христианство. Стенли Гренц, например, объяснял это «парацерковным» характером и ярко выраженным индивидуализмом евангельского христианства.^[74] В свою очередь Брэд Харпер и Пол Луис Метцгер отмечают, что евангелическая экклесиология проблематична, поскольку речь идет не о деноминации, а о движении, чем и объясняется отсутствие экклесиологических особенностей, характерных для деноминаций.^[75]

Тем не менее, во второй половине XX века маятник качнулся в другую сторону. Мы наблюдаем нарастающий поток евангелических публикаций по экклесиологии и различным аспектам данной дисциплины.^[76] Объем статьи

^[72] The Church. Chapter III, §§34-35. — pp. 21-22; Cp. The Nature and Mission of the Church. Chapter II, §§48-50. — pp. 12-13.

^[73] Gieseke, Ursula. "People of God." // Dictionary of the Ecumenical Movement edited by N. Lossky et al. (Geneva: WCC, 1991). — pp. 798-799.

^[74] Grenz, Stanley J. *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-theological Era* (Grand Rapids, MI: Baker, 2000). — pp. 288–290.

^[75] Harper, Brad and Metzger, Paul Louis. *Exploring Ecclesiology: an Evangelical and Ecumenical Introduction* (Grand Rapids: Brazos, 2009). — pp. 14-15.

^[76] Вот далеко неполный список исключительно богословских публикаций: Saucy, Robert L. *The Church in God's Program*

(Chicago: Moody, 1972); Orlando E. Costas, *The Church and its Mission: a Shattering Critique from the Third World* (Wheaton: Tyndale, 1974); Snyder, Howard. *The Problem of Wineskins: Church Structure in a Technological Age* (Downers Grove: IVP, 1975); *Ibid.* *The Community of the King* (Downers Grove: IVP, 1977); Watson, David. *I Believe in the Church* (London: Hodder & Stoughton, 1978); Martin, Ralph P. *The Family and the Fellowship: New Testament Images of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); Snyder, Howard. *Liberating the Church: the Ecology of Church and Kingdom* (Downers Grove: IVP, 1983); D. A. Carson, ed., *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context* (Exeter: Paternoster, 1984); Van Engen,

просто не позволяет дать более-менее полное представление о проблематике, акцентах и компонентах евангелической экклесиологии. Харпер и Метцгер попытались суммировать общие экклесиологические компоненты, пришедшие евангелическому движению в целом:

Церковь – это народ Божий, тело и невеста Христа, храм Святого Духа, обещанный в еврейских писаниях и появившийся благодаря Иисусу Христу, который является его Главой. Ее членами являются те, кто пережили спасение через веру в Иисуса Христа и приобщились к поместному проявлению вселенской церкви. Необходимо осуществлять таинства или установления крещения и вечери Господней и учить Слову Божьему. Ее цель – поклоняться Богу, созидать общину верующих и делиться с окружающим миром Радостной вестью словом и делом.¹⁷⁷¹

Большая часть старых публикаций по экклесиологии, написанных евангелическими авторами, рассматривали тему народа Божьего в рамках обсуждения природы или библейских образов Церкви, хотя иногда подчеркивали приоритетность этого образа в Новом Завете.¹⁷⁸¹ Но уже Орландо Костас в своей книге о церкви и миссии подчеркивает значение образа народа Божьего, называя его «самым главным образом церкви в Писании».¹⁷⁹¹ Он обращает внимание на текст 1Пет 2.9-10, и особенно на синонимический ряд, которым отрывок описывает народ Божий: род (*genos*) – особый народ, раса; народность (*ethnos*) – географическая, политическая, а также культурная и социальная группа людей, народ (*laos*) – библейском контексте говорит об особом народе, отличающемся от всех прочих народов земли. Для Костаса очень важна эта дифференциация, поскольку он рассматривает Церковь в свете ее миссии, совершаемой среди людей и обращенной к ним.

Далее, он фокусирует внимание читателя на идее странствующего народа Божьего, привлекая образ из Послания к Евреям (13.13; 11.10). Костас заключает, что Церковь – это эсхатологическое сообщество, ориентированное на будущее спасение Господне:

Charles. *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church* (Grand Rapids: Baker, 1991); D. A. Carson, ed., *The Church in the Bible and the World: an International Study* (Carlisle, UK: Paternoster, 1993); Clowney, Edmund P. *The Church* (Downers Grove: IVP, 1995); Ferguson, Everett. *The Church of Christ: Biblical Ecclesiology for Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); Volf, Miroslav. *After our Likeness: the Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); Karkkainen, Veli-Matti. *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives* (Downers Grove: IVP, 2002); John G. Stackhouse, Jr., ed., *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?* (Grand Rapids: Baker, 2003); Mark Husbands and Daniel J. Treier, eds., *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology*

(Downers Grove: IVP, 2005); Hammet, John S. *Biblical Foundations for Baptist Churches: a Contemporary Ecclesiology* (Grand Rapids: Kregel, 2005); Harper, Brad and Metzger, Paul Louis. *Exploring Ecclesiology: an Evangelical and Ecumenical Introduction* (Grand Rapids: Brazos, 2009).

¹⁷⁷¹ Harper and Metzger, *Exploring Ecclesiology*. – p. 16.

¹⁷⁸¹ Так, Роберт Соси просто анализирует этот образ в Библии, хотя и ставит его на первое место в рассмотрении природы Церкви Saucy, *The Church in God's Program*. – pp. 19-24; то же делает Уотсон, хотя и подчеркивает важность образа народа Божьего, см. Watson, *I Believe in the Church*. – pp. 75-83.

¹⁷⁹¹ Costas, *The Church and its Mission*. – p. 23.

Поэтому она не может довольствоваться настоящим. Она должна относиться критично к процессам, которые придают абсолютный характер преходящему и временному. Она не может быть абсолютно преданной государству, политическим идеологиям, экономическим теориям или культурным особенностям. Как сообщество будущего она призвана свидетельствовать о грядущей славе и критиковать настоящее в свете грядущего.^[80]

Интересно, что для Орlando Костаса из образа странствующего народа Божьего вытекает две функции Церкви: свидетель, несущий Радостную Весть, и пророк, который возвещает слово осуждения и надежды.

Лозаннский конгресс всемирного благовестия (1974) стал площадкой, на которой обговаривались многие новаторские идеи в области миссии и богословия. И хотя в фокусе внимания находилось именно благовестие, конгресс неизбежно касался еkkлесиологических вопросов.

Текст Лозаннского соглашения (Lausanne Covenant) состоит из пятнадцати параграфов, каждый из которых посвящен одному из аспектов, связанных с благовестием: цель Бога, авторитет Библии, уникальность Христа, природа благовестия, социальная ответственность, Церковь и благовестие, сотрудничество и роль церквей, неотложность задачи, благовестие и культура, образование и лидерство, духовный конфликт, свобода и преследования, сила Святого Духа, пришествие Христа. Само название документа содержит как библейские, так и исторические аллюзии.^[81] Кроме того, документ неоднократно подчеркивает, что Церковь это народ Божий. Так, уже параграф №1 «Цель Бога» гласит: «Он вызывает из мира Свой народ и посылает его обратно в мир служить Ему и свидетельствовать о Нем, чтобы расширять Свое Царство, созидать Тело Христа и прославлять Свое имя. Мы со стыдом признаем, что часто отрекались от своего призвания и не выполняли миссию, сообразуясь с миром, либо удаляясь от него».^[82] То есть, Церковь возникает благодаря Божьему призыву и становится сообществом народа Божьего, призванным из мира и вновь посланным в мир для осуществления Его миссии.

Параграф №6 «Церковь и благовестие» говоря о благовестии также использует категорию народа: «...Христос посылает Свой искупленный народ в мир как Отец послал Его, а это требует такого же глубокого и жертвенного проникновения в мир».^[83] И далее следует ключевое еkkлесиологическое заявление документа: «Церковь находится в самом центре вселенского плана Божьего и является Его средством для распространения Евангелия... Церковь – это сообщество народа Божьего, а не просто учреждение, и она не должна отождествляться с определенной культурой, социальной или политической системой, или идеологией».^[84] То есть, Церковь – это не просто запасной ва-

^[80] Ibid., pp. 24-25.

^[81] Ср. подписание Шотландского национального ковенанта в Эдинбурге в 1638 г.

^[82] “Lausanne Covenant.” // Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization (Lausanne, Switzerland 1974). Official reference volume: papers and

responses edited by J. D. Douglas (Minneapolis: World Wide Publications, 1975). – p. 3.

^[83] Op. cit., p. 5.

^[84] Op. cit. Критику чрезмерного акцента Лозаннского движения на инструментальной еkkлесиологии см. Hughes, Dewi “The Whole Church as a Transformed and

риант в планах Бога, а осуществление Его изначального замысла, охватывающего всю историю человечества и Вселенную.

Завершающий параграф №15 «Пришествие Христа» формулирует задачу Церкви в промежутке между пришествиями: «Мы верим, что промежуток между вознесением Христа и Его возвращением должна заполнить миссия народа Божьего, который не имеет права остановиться, пока не наступит конец».^[85]

Данные формулировки вошли в итоговый документ главным образом благодаря Ховарду Снайдеру, основному докладчику по экклесиологии.^[86] Здесь не имеет смысла повторять его идеи, так как они уже были озвучены выше. Однако стоит обратить внимание на то, что, согласно Снайдеру, идея народа Божьего реализуется в общине — одно без другого немислимо.^[87] Также он считает, что космический (имеющий отношение к роли Церкви в истории спасения) и харизматический (имеющий отношение к созиданию Церкви благодаря дарам Святого Духа) аспекты Церкви соединяются именно в образе народа Божьего.^[88]

После конгресса Снайдер развил свои идеи и опубликовал ряд книг по экклесиологии. В одной из них он посвящает целую главу анализу библейской концепции народа Божьего^[89] Он формулирует его в виде следующих положений:

1. Церковь — это избранный народ, который существует благодаря милостивым деяниям Бога в истории.
2. Церковь — это странствующий народ. Быть народом Божиим означает жить в постоянном напряжении с миром и искать города «художник и строитель которого — Бог».
3. Церковь — это народ завета. Завет укореняет народ Божий в истории.
4. Церковь — это свидетельствующий народ. Новые отношения свидетельствуют о Царстве Божьем, а устное свидетельство указывает на Божьи деяния в мире.
5. Церковь — это святой народ.

В своей следующей книге Снайдер указывает на сходство представлений о Церкви в документах Второго Ватиканского Собора и Лозаннского Конгресса.^[90] С его точки зрения оба форума знаменуют собой существенное смещение акцентов в учении о Церкви. И хотя перемены в Римско-католической церкви более очевидны, евангелическая экклесиология также изменилась, особенно если сравнивать ее с Аугсбургским и Вестминстерским вероисповеданиями.

Transforming Society,” // *ERT*. — 2010. — 34.1. — pp. 44-57.

^[85] Op. cit., p. 8.

^[86] Snyder, Howard A. “The Church as God’s Agent in Evangelism.” // *Let the Earth hear His voice*. — pp. 327-360.

^[87] Op. cit., pp. 330-331.

^[88] Op. cit., p. 352.

^[89] Snyder, Howard A. *The Problem of Wineskins: Church Structure in a Technological Age* (Downers Grove: IVP, 1975).

^[90] Snyder, Howard A. *The Community of the King* (Downers Grove: IVP, 1977). — pp. 38-39.

Лозаннское движение развивалось и отвечало на новые миссионерские вызовы, что и отражено в итоговых документах последующих форумов: «Манифест Манилы» (Второй Лозаннский Конгресс Всемирного Благовестия, Манила, Филиппины, 1989) и «Посвящение из Кейптауна» (Третий Лозаннский Конгресс Всемирного Благовестия, Кейптаун, ЮАР, 2010). Хотя эти тексты также нельзя считать сугубо еклесиологическими, тем не менее еклесиология народа Божьего представлена в них, пусть и отчасти.

Например, в преамбуле Манифеста Манилы содержится утверждение: «Мы заявляем, что дары Духа разделены среди всего народа Божьего, мужчин и женщин, и что необходимо приветствовать их сотрудничество в благовестии ради общего блага».^[91]

Второй раздел манифеста “Вся Церковь” начинается словами: “Вся Церковь должна проповедовать все евангелие. К участию в задаче благовестия призван весь народ Божий. Однако их усилия будут бесплодны без помощи Святого Духа Божьего”.^[92] Это означает, что образ народа Божьего используется в качестве основы для раскрытия аспектов «всей Церкви»: весь христианский народ призван к усердной молитве за обновление Церкви и евангелизацию мира, поскольку это, главным образом, духовная брань;^[93] Бог наделяет весь Свой народ привилегией быть Его «соратниками» в деле благовестия.^[94] Далее развивается мысль об ответственности пасторов и учителей в деле формирования зрелого народа (*laos*) Божьего и подготовке его к служению, тем самым подчеркивается, что не они только являются служителями а весь народ Божий призван к всеобщему служению верующих.^[95] Таким образом, образ народа Божьего служит основой для осознания всеобщего священства, а также ответственности служителей в формировании Церкви и возвращении ее для достижения зрелости и ответственного служения.

Незадолго до форума в Кейптауне, в рамках подготовки к этому событию состоялись три встречи Лозаннской богословской рабочей группы (Lausanne Theology Working Group) в 2008, 2009 и 2010. Каждая встреча была посвящена одной части фразы из Лозаннского соглашения, ставшего лозунгом движения: «Вся Церковь доносит все евангелие всему миру». Соответственно, «все евангелие» рассматривали в феврале 2008 года в Чанг-Май (Таиланд), «всю Церковь» – в январе 2009 в Панаме (Панама), а «весь мир» – в феврале 2009 в Бейруте (Ливан).^[96]

В фокусе Панамской консультации было Первое послание Петра, чем объясняется активное использование образа народа Божьего в отчете рабочей группы и, впоследствии, его включение в текст Посвящения из Кейптауна.

^[91] Manila Manifesto // Making Christ Known: Historic Documents from the Lausanne Movement, 1974 – 1989 / edited by John Stott (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996). – p. 232.

^[92] Op. cit., p. 238.

^[93] Op. cit.

^[94] Op. cit., p. 239.

^[95] Op. cit.

^[96] Wright, Chris. “Editorial: ‘The Whole Church’ – Reflections of the Lausanne Theology Working Group,” // ERT. – 2010. – 34.1. – p. 3.

Рассуждения об экклесиологии члены группы начинают с Бога: «Концепция миссии Божьей (*missio Dei*) напоминает, что наша миссия исходит от Бога, потому что спасение принадлежит Богу. Также и концепция Церкви Божьей (*ecclesia Dei*) напоминает, что сущность и цель Церкви исходят от Бога, который призвал нас и создал из нас народ для Себя».^[97]

Церковь состоит из представителей всех народов, племен и рас, так что отныне ни один этнос не может претендовать на исключительное право называться народом Божьим. Хотя изначально Бог избрал Израиль, Он сделал это ради создания «многонационального сообщества народа Божьего, появление которого предвосхищается уже в Ветхом Завете».^[98]

Многообразию также распространяется на обилие даров и призваний, которые даны для пользы всех и для подготовки Церкви на дело служения. В свете так понимаемой кафоличности Церкви, участники группы подчеркивают важность вклада каждого члена Церкви, а не только лидеров, которые постоянно на виду: «Верность кафоличности включает преданность священству всех верующих, и это священство миссионерское по своей сути, поскольку связано с представлением Бога всему миру и приведением всего мира к Богу. Это и есть задача всей Церкви (1Пет 2.9-12)».^[99]

Кристофер Райт, один из участников консультации и автор чернового варианта «Посвящения из Кейптауна», в кратком обзоре библейского учения о Церкви вписывает ее в историю спасения, начиная с повествования о сотворении и призвания Авраама.^[100] Он обобщает свой подход так: «Следовательно, Церковь, понимаемая как сообщество народа Божьего в истории, заполняет промежуток между Вавилонской башней и новым творением. Это сообщество, начавшееся с одного человека и его жены (Авраама и Сары), становится сначала семьей, затем народом, а после — огромным множеством из всякого народа и языка. Это и есть Церковь в библейской перспективе».^[101] Данные идеи нашли отражение в итоговом документе Третьего Лозаннского конгресса.^[102]

Образ народа Божьего также рассматривается в книге Эверетта Фергюсона, посвященной систематическому изложению библейского богословия Церкви. Фергюсон формирует свою систему, используя титулы Иисуса: Мессия, Господь, Спаситель, Первосвященник, Блюститель (Епископ), Учитель. Собственно, в программном заявлении книги «Бог дал *личность*, затем — *весть*, а затем — *народ*» раскрывается его подход к изложению учения о Церкви.^[103] Центр этого подхода — Иисус Христос, потому что Он был прежде, чем появилась Радостная весть, а сама весть сосредоточена на Нем. Пропро-

[97] “‘The Whole Church’: Statement of the Lausanne Theology Working Group.” // *ERT*. — 2010. — 34:1. — p. 4.

[98] *Op. cit.*, pp. 5, 9.

[99] *Op. cit.*, p. 10.

[100] Wright, Christopher. “The Whole Church: a Brief Biblical Survey.” // *ERT*. — 2010. — 34:1. — pp. 14-28.

[101] *Op. cit.*, p. 15.

[102] См. Lausanne Committee for World Evangelization, The Cape Town Commitment: a Confession of Faith and a Call to Action (Bodmin, UK: The Lausanne Movement, 2011). — pp. 8, 9, 12, 25-27; 59-60.

[103] Ferguson, The Church of Christ. — p. xvii.

ведь же вести о Христе предшествует возникновению Церкви.^[104] В целом, Фергюсон повторяет основные библейские идеи, связанные с образом народа Божьего, которые мы уже рассматривали ранее, для нас же важны его выводы о том, что значит быть народом Божиим:

1. Церковь должна быть отделенной от поведения, характерного для мира. Быть народом Божиим – значит жить как Божий народ, чтобы действительно быть им (2Кор 6.16-18).
2. Звание Божьего народа придает ощущение значимости и цели жизни, одновременно лишая причин для гордости, так как присоединяются к народу благодаря незаслуженной милости Бога во Христе.
3. Церковь никогда не может быть простой группой единомышленников, поскольку своим существованием обязана не решению людей, а суверенному выбору и призыву Бога. Именно этот факт определяет характер Церкви, которая должна формироваться по образу Христа.
4. Основанием единства народа Божьего не могут быть гражданское, этническое, социальное или экономическое положение. Характеристика «народности» обретается только в Боге через Христа (Гал 3.28; Кол 3.11).^[105]

Итак, для евангелической экклесиологии важны следующие аспекты образа народа Божьего: факт избрания народа Божьего по суверенному изволению Бога к осуществлению особой задачи в Его домостроительстве; Церковь как странствующий святой народ Божий, который не имеет здесь постоянного града, но движется к нему, свидетельствуя окружающему миру, и совершая критическое служение пророка; образ народа Божьего помогает осмыслить важность всеобщего призвания, обладания дарами, а также взаимосвязи священнослужителей и простых членов церкви в деле служения Богу.

ЗНАЧЕНИЕ ОБРАЗА ДЛЯ БАПТИСТСКОЙ ЭККЛЕСИОЛОГИИ

Рискуя впасть в необоснованные обобщения, выскажу предположение, что, традиционно следуя в фарватере экклесиологии свободных церквей, баптистские авторы большее внимание уделяли образу церкви как общины (собрания), не обращая должного внимания на концепцию народа Божьего. Если это предположение верно, тогда происходит то, о чем говорил Пол С. Минер – сужение и опрощение сложной и богатой реальности Церкви, сводимой к одному образу, в данном случае к общине. Поэтому, в качестве коррек-

^[104] Здесь он расходится с Лесли Ньюбингом, который подчеркивал важность общины: «Действительно, фактом непреходящего значения является то, что Господь оставил после Себя не книгу, и не символ веры или систему мысли, не правило жизни, а ви-

димую общину» (Newbigin, Lesslie. Household of God: Lectures on the Nature of the Church [New York: Friendship Press, 1954]. – pp. 20-21).

^[105] Ferguson, The Church of Christ. – pp. 90-91.

тивы стоит попытаться выйти за рамки модели общины, фокусируясь на образах, имеющих более широкое применение. Образ народа Божьего может быть полезен в пересмотре следующих аспектов традиционной баптистской экклесиологии:

1. **От прерывности к непрерывности.** Обращение к образу народа Божьего позволит преодолеть слишком строгую прерывность в понимании замысла Божьего. Вероятно, такое представление сложилось в силу безальтернативного господства на постсоветском пространстве диспенсационной модели понимания замысла Божьего. Образ народа Божьего показывает, что Церковь — это не запасной план Бога и не случайность, а продолжение Его изначального замысла, имевшего целью благословить все народы в семени Авраама. В этой связи, однако, остается открытым вопрос о том, замещает ли Церковь Израиль как народ Божий, или существует какой-то иной вид отношений. Некоторые подходы к решению этого вопроса были представлены выше, однако он требует дополнительного изучения, во избежание скороспелых выводов.
2. **От общины к общности.** Традиционный акцент баптистской экклесиологии на церкви как общине также нуждается в расширении, поскольку в рамках модели поместной церкви невозможно решить проблемы характера расширенных структур церкви (до сих пор они рассматриваются как правило в прагматическом ключе), а также границ Церкви. Представляется, что в этой связи будет полезна именно идея народа Божьего вкупе с экклесиологией общения, поскольку они позволяют говорить об общности народа Божьего представленной в поместной общине, но которая преодолевает ее границы. Каждая община представляет собой народ Божий, потому что состоит из призванных Богом посредством Его слова и Духа к послушанию и следованию за Господом Иисусом Христом, а также выполнению своего призвания быть знамением и вестником Царства Божьего.
3. **От договора к избранности.** Известно, что ранняя баптистская экклесиология была тесно связана с концепцией договора, или завета между членами церкви.^[106] Неверно понятая и доведенная до абсурда,^[107] эта

^[106] См. наш доклад, опубликованный в сборнике «Автономия поместной церкви» (Одесса: ЕААА, 2009). Вопрос завета в баптистской экклесиологии активно разрабатывается современными британскими богословами, которые выводят из нее важные импликации для понимания сущности расширенных церковных структур, см. Wright, Nigel G. *New Baptists, New Agenda* (Carlisle: Paternoster, 2002); Fiddes, Paul S. *Tracks and Traces: Baptist Identity in Church and Theology* (Studies in Baptist History and Thought 13; Carlisle: Paternoster, 2003); Wright, Nigel G. *Free Church, Free State: The Positive Baptist*

Vision (Carlisle: Paternoster, 2005); Haymes, Brian, Anthony R. Cross, and Ruth Gouldbourne. *On Being the Church: Revisiting Baptist Identity* (Studies in Baptist History and Thought 21; Milton Keynes: Paternoster, 2006); Jones, Keith G. *The European Baptist Federation: A Case Study in European Baptist Interdependency 1950-2006* (Studies in Baptist History and Thought 43; Milton Keynes: Paternoster, 2009).

^[107] Прояснение взглядов Джона Смита в книге Вольф М. *По подобию нашему: Церковь как образ Троицы*. — Черкассы: Коллоквиум, 2012. — С. 218-219.

концепция сводит церковь к обыкновенной социальной реальности, простому сообществу единомышленников. Образ народа Божьего позволяет скорректировать данное представление, усилить ключевую роль Бога в избрании, призвании и наделении миссией народа Божьего. Таким образом, обостряется вертикальное измерение баптистской эkkлесиологии, позволяющее осмыслить церковь в ее отношении к Богу, а не только отношения между членами общины.

4. **От собрания к миссии.** Хотя традиционно баптистское восприятие церкви имело миссионерское измерение и самопонимание, образ народа Божьего усиливает его, поскольку избрание Богом народа связано не с привилегиями, а с предназначением быть особым, святым народом Бога, который свидетельствует о грядущем владычестве Бога и воплощает в себе жизнь нового века. Образ народа Божьего, собирающегося для поклонения своему Господу, и, затем возвращающегося в мир ради выполнения своего основного призвания, помогает связать воедино поклонение и свидетельство.
5. **От статики к динамике.** Несмотря на достаточно динамичное представление о жизни поместной церкви в баптистской эkkлесиологии, все же образ общины становится практически статичным, если его поместить рядом с образом народа Божьего. Странствие народа Божьего до края земли и к концу времен позволяет критически относиться к любым попыткам закрепиться в этой жизни, завоевать уважение и признание, стать частью окружающего мира путем лояльности к властным структурам века сего. Народ Божий не имеет здесь постоянного града, но взыскивает града, строителем и художником которого есть Бог. А коль Церковь еще на пути, она должна критически относиться к самой себе и всяким притязаниям на исключительность и непогрешимость. Народ Божий еще не стал тем, кем он является.
6. **От институционализации к служению всего народа Божьего.** К сожалению, последние тенденции в организации служения баптистских церквей и подражание моделям, в которых на первое место выходят организаторские и управленческие способности пастора, его харизма («пастор-звезда»), а также приоритетное право толковать Писание и учить, снижают значимость сообщества святых. Образ народа Божьего помогает расставить все на свои места: сначала общее призвание и достоинство всех представителей Церкви быть священниками Богу и последователями Господа Иисуса Христа, затем — служебные дары, необходимые для созидания Церкви и формирования учеников. Опыт католической церкви свидетельствует о поразительных изменениях в результате активного обращения к этому образу во время и после Второго Ватиканского Собора.

7. От единообразия к единству. Наконец, образ народа Божьего позволяет признать наличие единства в многообразии и уйти от судорожных попыток «причесать всех под одну гребенку». Образ народа Божьего предполагает наличие и гармоничное сосуществование в нем различных этносов, полов, возрастов, социальных слоев, даров и «уровней святости». Единство Церкви состоит в ее отношении к Богу, в призвании всего народа быть свидетелем и знаменем Царства Божьего, а не в каких-либо попытках ограничить и стандартизировать всех по образу своему.

Представление о Церкви как о народе Божьем хорошо разработано в экклесиологии двадцатого века. Интерес к этому образу и активное использование его в экклесиологических документах вызван очевидными достоинствами: он подчеркивает связь Церкви и Израиля, сохраняет общинное измерение Церкви, помогает избежать нездорового акцента на церковнослужителях, сохраняет историческое представление о Церкви как о страннике со всеми вытекающими отсюда последствиями, и, наконец, открывает широкие возможности для межцерковного диалога и взаимного признания церквями принадлежности друг друга к одной общности.

Обращаясь к библейским текстам нам следует помнить об опасности обособленного рассмотрения образа народа Божьего. Поступая так мы рискуем впасть в искушение свести богатую цветовую гамму, которой расцвечен портрет Церкви, к одному-двум полутонам. Церковь как народ Божий, это не отдельная картина, а одна из граней, через которую преломляется луч Божьего откровения. Рассматривая образ народа Божьего в тесной связи с другими образами – тело Христово, общение святых, невеста Христова, храм Божий – мы получаем доступ к источнику, из которого бьет мощная струя живой воды. Мы отчаянно нуждаемся в сближении нашего горизонта с горизонтом библейских авторов. Только в этом случае можно надеяться, что церковь нашего времени наполнит свои паруса новым ветром.