

# ЗАБЫТОЕ ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ:

## Святость как главный признак церкви в радикальной Реформации

Сергей САННИКОВ, ЕААА, Одесса, Украина

«Богословские размышления»: Спецвыпуск ОБС, 2014, с. 81-104 © С. Санников, 2014

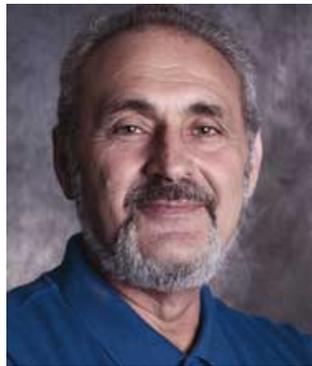
*«Церковь Христа, есть собрание благочестивых  
и сообщество святых, как сказано в Никейском символе веры»*

Менно Симонс

По предвидению некоторых крупных богословов тридцатых-сороковых годов прошлого века, таких как Карл Барт и Георгий Флоровский,<sup>[1]</sup> главный акцент богословия XX века будет сосредоточен на понятии Церкви. Так и произошло. Именно в этот период появилось много новых и плодотворных разработок в области экклесиологии и в отличие от прошлых веков учение о церкви стало привлекать внимание не только богословов, но и практиков как на Востоке, так и на Западе.

Это было вызвано многими причинами, но в нашем контексте важно отметить во-первых, осознание трагичности конфессионального разделения и как реакция – появление межконфессионального диалога и экуменического движения, а это в свою очередь поставило фундаментальный вопрос – где истинная Церковь или как мы можем признать и согласиться с существованием многих церквей? То есть, как и по каким признакам в непростых условиях существования различных церковных групп, каждая из которых претендует на идентификацию себя как единственной церкви Христовой, узреть истинное лицо Тела Невесты Христа?

Во-вторых, интерес к экклесиологии обусловлен вызовом атеизма и секуляризации.<sup>[2]</sup> Позднемодерни-



**Сергей САННИКОВ**,  
пастор, доктор служения,  
Президент Евро-Азиатской  
Аккредитационной  
ассоциации. Женат, имеет  
двоих взрослых детей.

**Sergey SANNIKOV**  
is a pastor and a Doctor of  
Ministry. He is president  
of the Euro-Asian  
Accrediting Association  
(E-AAA). He is married  
with two adult children.

<sup>[1]</sup> Florovsky, George. The Church: Her Nature and Task. – p. 43. Русский перевод Флоровский, Георгий Богословские статьи. О Церкви. – Электронный ресурс: [http://www.kursmda.ru/books/theology\\_church\\_florovsky.htm](http://www.kursmda.ru/books/theology_church_florovsky.htm)

<sup>[2]</sup> Эту проблему очень остро ставит Майкл Джинкинс: см.

стские и постмодернистские тенденции приводят людей к персоналистическому христианству, где главным считается вопрос личного отношения человека с Богом. Церковь как организация перестает играть решающую роль для индивидуума. Община веры все больше становится похожей на сообщество единомышленников, придерживающихся одинаковой веры или единых взглядов и похожих доктрин. Эти тенденции ставят вопрос о сущности церкви с онтологической перспективы, а также заставляют задуматься о практическом проявлении церкви в современном мире с экономической точки зрения. То есть, как в ситуации все более расширяющейся индивидуальной свободы построить церковное сообщество, сохранив церковь как организм в составе организации и не дав ей исчезнуть как институции в современных социальных группах по интересам?

### Обзор современных экклесиологических подходов

В настоящее время имеется обширная богословская литература, в том числе и на русском языке, представляющая различные модели и взгляды на природу церкви и на ее существование. В последнее время в классическую дискуссию по экклесиологии между православной и католической церквями включились также представители евангельского богословия.<sup>[3]</sup> Главным направлением всех современных исследований в этой области стала попытка не столько определить, сколько просто описать церковь Христову. Возможно это действительно единственно приемлемый путь построения экклесиологии, ибо, по меткому замечанию Георгия Флоровского «Самоочевидность не нуждается в определениях».<sup>[4]</sup> Анализируя тенденции развития экклесиологии всех трех основных церковных направлений можно отметить, что доминирующей идеей в них стало понятие общения, собственно экклесии или койнонии.

Невил Калам, Генеральный секретарь Всемирного Баптистского Альянса в своем докладе на симпозиуме 23-24 марта 2007 г. в Эльстале (Германия), отмечал: «В пределах вновь открытой тринитарной перспективы, которая сейчас господствует во многих церквях и среди многих богословов, можно заметить консолидацию традиции описания церкви как *koinonia* и объяснение её через такие образы, как народ Божий, тело Христово и храм Святого Духа».<sup>[5]</sup> Это очень верное наблюдение, которое подчеркивает общую тенденцию в современной экклесиологии и некоторое сближение позиций разных церковных групп.

Следует отметить, что современные экклесиологические рассуждения строятся не столько на образах церкви, почерпнутых из Нового Завета (хотя и эта традиция активно продолжается),<sup>[6]</sup> сколько на богословских интерпре-

Jenkins, Michael. The Church Faces Death: Ecclesiology in a Post-Modern Context.

<sup>[3]</sup> См. Вольф М. По подобию нашему. — Черкассы: Коллоквиум, 2012.

<sup>[4]</sup> Florovsky, George. The Church: Her Nature and Task. — p. 43.

<sup>[5]</sup> Калам Н. Модели церкви в Новом За-

вете // Автономия поместной церкви. Одесса, 2009. — С. 149-164.

<sup>[6]</sup> Невил Калам ссылается на работу Пола Минеара, который выделил 96 аналогий церкви из Нового Завета в своей книге: Minear P. Images of the Church in the New Testament (Philadelphia: Westminster, 1960).

тациях. В частности, Арнольд Тойнби предложил классификацию церковных образований на основе реакции на вызов (или нерв) эпохи, Ганс Кюнг описал шесть исторических парадигм церковной жизни, а в своей книге «Церковь»<sup>[7]</sup> он дает подробную историю разнообразных эkkлесиологических взглядов. Позже богословы сменили понятие парадигмы на понятие модели и стали активно его развивать, а в конце XX, начале XXI века как на Востоке, так и на Западе начали изучать различные типы эkkлесиологий — универсальная, евхаристическая, тринитарная, эсхатологическая и т.д. Каждый тип эkkлесиологии подчеркивает какую-то одну, особенную черту в сущности или в проявлении церкви

Баптистский служитель Невил Калам в упомянутом выше обзорном докладе анализирует три модели церкви (указывая, что их гораздо больше):

- Церковь как сообщество учеников
- Церковь как сообщество верующих
- Церковь как эсхатологическое сообщество

Пятидесятнический богослов Вели-Матти Карккаинен в своей книге «Введение в эkkлесиологию»<sup>[8]</sup> выделяет пять представлений о церкви, исходя из конфессионального признака:

- Церковь как образ (икона) Троицы включая евхаристическую и пневматологическую эkkлесиологию (православный взгляд);
- Церковь как Божий народ, в частности, эkkлесиология мистического общения (католический взгляд);
- Церковь как сообщество святых и грешников (лютеранский взгляд);
- Церковь как завет (реформатский взгляд);
- Церковь как общение верующих или церковь верующих (взгляд свободных церквей).

Православный исследователь Андрей Дударев, также говоря «о существовании довольно большого количества типов эkkлесиологий: евхаристического, поместно-приходского, общинно-братского, пневматологического, имперского, епископального, монашеско-аскетического и т.п.»,<sup>[9]</sup> ограничивается рассмотрением четырех:

- евхаристической
- поместно-приходской
- общинно-братской
- пневматологической

<sup>[7]</sup> Кюнг Г. Церковь. — М.: ББИ, 2012.

<sup>[8]</sup> Kärkkäinen, Veli-Matti. An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives (Downers Grove: InterVarsity

Press, 2002).

<sup>[9]</sup> Дударев А. Теология духовных движений. — Электронный ресурс: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/4110/>

Именно евхаристическая экклесиология стала ведущим направлением развития этой области в православном богословии. Первым четко и полно сформулировал принципы евхаристической экклесиологии протопресвитер Николай Афанасьев в диссертации «Церковь Духа Святого» (1950 г.) и монографии «Трапеза Господня» (1955 г.). Он утверждал, что Церковь является полной и католической только там, где совершается таинство Евхаристии, но не в современном его понимании, а в раннехристианском восприятии — когда местное евхаристическое собрание во главе с епископом выявляет всю соборную церковь. То есть Афанасьев считал, что когда все прихожане и все духовенство собраны вместе под председательством одного епископа, тогда церковь воистину становится сама собой, являя образ грядущего Царства.<sup>[10]</sup> Иоанн Мейендорф суммировал евхаристическую экклесиологию так: «Где есть Евхаристия, там полнота Церкви».<sup>[11]</sup> Практически, это означало поворот православного богословия к идее автономии поместной церкви.<sup>[12]</sup>

Ведущий православный богослов нашего времени митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас развивая идеи Афанасьева о евхаристической экклесиологии указывал на эсхатологический характер экклесиологии,<sup>[13]</sup> подчеркивая идею вторжения Царства Божьего через евхаристию в человеческую историю. Критикуя Зизиуласа, другой известный православный богослов Джон Эриксон вводит понятие крещальной экклесиологии,<sup>[14]</sup> которая подчеркивает таинство крещения, как первый шаг в лоно церкви, без которого невозможно поставить твердое основания для совершения евхаристии. Он пишет: «В наших церквях сегодня — по крайней мере, в Америке — мы много говорим о необходимости «созидания общины». Ранние христиане знали, что эта община не может быть ничем иным, как общиной веры. Отсюда важность катехизации». То есть в этих взглядах также подчеркивается идея койнонии.

Другой православный греческий богослов, президент аккредитационной ассоциации WOCATI Петрос Вассилиадис развивает понятие эсхатологической экклесиологии, подчеркивая, что «главным элементом «эсхатологической экклесиологии» является центральное место *пневматологии* и, конечно,

<sup>[10]</sup> Более подробно о евхаристической экклесиологии см. Фельми. К.Х. Введение в современное православное богословие. М., 1999. — С. 180-183.

<sup>[11]</sup> Meyendorff, John, *The Primacy of Peter* (London: Faith Press, 1963). — С. 76.

<sup>[12]</sup> Эта направление в экклесиологии близко не только к протестантскому пониманию поместной церкви, но оно даже приемлемо и для части католических богословов. Фельми рассказывает, что «осенью 1978 г., на заседании общества «Канон», римско-католический богослов Ив Конгар (Yves Congar) прочитал доклад, в котором представил евхаристическую экклесиологию как, в основных чертах, исконное католическо-православное учение о Церкви. Как

только доклад закончился, со своего места поднялся сиро-православный епископ из Индии; он поздравил Конгара с его докладом и заявил, что никогда не слышал более блестящего изложения православного учения о Церкви, так что готов согласиться с докладчиком по каждому пункту» (К. Х. Фельми. Евхаристическая экклесиология о.Николая Афанасьева).

<sup>[13]</sup> Иоанн (Зизиулас), Митрополит Пергамский. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. — М., 2006.

<sup>[14]</sup> Erickson, John H. Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклесиология. — Электронный ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/637866.html>

отсюда, концепция *общения*».<sup>[15]</sup> Идею общения также настойчиво подчеркивает современное католическое богословие, особенно после II Ватиканского собора.

Начало этому движению положила догматическая конституция II Ватиканского собора «О Церкви» (*Lumen gentium* – лат. Свет народам), которая значительно дополнила и в некотором смысле изменила католическую эkkлесиологию, в которой раньше подчеркивалось, что Церковь – это видимое установление Христа, наделенная благодатью и истинным вероучением и только в ней возможно спасение. Таким образом акцент был перенесен на тайну Церкви, где в прообразах предстает Христос, как воплощенное Слово, а в описаниях церкви подчеркивается ее двойственный (богочеловеческий) характер: «Церковь земную и Церковь, наделённую небесными благами, следует рассматривать не как две различные вещи, но как две составляющие одной сложной реальности, образуемой божественным и человеческим началами».<sup>[16]</sup>

Прежнее католическое воззрение, которое конечно не перечеркнуто, а только отодвинуто в тень, предполагало идею универсальной эkkлесиологии, согласно которой первой по важности и предельно определяющей является роль епископа, служение которого составляет самое важное выражение единства Церкви, а все остальное, – включая Евхаристию, является одной из его функций.

Новое эkkлесиологическое видение католицизма не только меняет акценты, но и открывает дверь для других христианских традиций, не связанных с папской вертикалью, хотя при этом и не отказывается от своей исключительности. *Lumen gentium* в этой связи пишет: «По ряду причин Церковь признаёт свою связь с теми, кто, будучи крещён, украшается званием христианина, но не исповедует веру во всей её полноте или не хранят единства общения под началом Преемника Петра. Ведь есть много людей, почитающих Священное Писание как правило веры и жизни, проявляющих настоящее религиозное рвение, с любовью верующих в Бога Отца Вседержителя и во Христа, Сына Божия, Спасителя и запечатлённых крещением, которым они соединяются со Христом и, кроме того, признающих и принимающих в своих Церквях или церковных общинах также и другие таинства».<sup>[17]</sup>

Такие изменения направили взоры известных католических богословов на более широкую, общинную идею эkkлесиологии с акцентом на понятие Народ Божий. Ричард Макбрайен пишет о современной католической эkkлесиологии: «Все верующие участвуют в священнической миссии Христа... и благодатные дары доступны верующим всех разрядов».<sup>[18]</sup> То есть, и в этой традиции сегодня находит себе место, пусть очень осторожно, идея всеобщности и равных возможностей.

<sup>[15]</sup> Вассилиадис Петрос. Эсхатологическая эkkлесиология: выхода за пределы традиционной евхаристической эkkлесиологии. – Электронный ресурс: <http://www.golubinski.ru/academia/vassil.htm>

<sup>[16]</sup> *Lumen gentium* 8.1 // Документы II Вати-

канского собора. – Москва: Паолине, 1998.

<sup>[17]</sup> Там же, 15.1

<sup>[18]</sup> Современное католическое богословие / под ред. М. Хейза и Л. Джирона. – М.: ББИ, 2007.

## Измерения Церкви

Итак, если почти все современные экклесиологи сходятся во мнении, что сущность Церкви — это койнония, общность, собрание во Христе, ради Христа и со Христом, то возникает второй законный вопрос — какими специфическими признаками обладает эта общность? Что характеризует ее и отделяет от афинской народной экклесии, от израильского Народа Божьего, от группы по интересам в современной социальной сети Фейсбук? Или еще точнее — любое ли собрание во имя Христа является церковью? Если собрались двое или трое во имя Господа, и Он находится посреди них по Своему слову, то означает ли это что уже выявилась церковь? Двое или трое верующих во Христа могут выполнять совместную работу, могут просто обедать вместе или разучивать песни, но становятся ли они при этом церковью? Очевидно, не любое собрание верующих во имя Христа составляет церковь. Ясно, что церковь должна характеризоваться не только необходимым признаком (быть собранием во имя Христа), но и набором достаточных признаков. Каковы они?

Мирослав Вольф пишет: «Необходимым условием церковности являются люди, собравшиеся во имя Христа» и далее, но «в контексте определения церкви как общины, собранной во имя Христа, на первый план выходят два критерия церковности. Первый — это «вера собравшихся», второй критерий — «готовность собравшихся позволить Иисусу Христу управлять их жизнью».<sup>[19]</sup> У других авторов можно найти совершенно иные специфические признаки церковности. Например, у Ганса Кюнга одним из главных признаков является «видимость» Церкви. Он пишет: «Реальная церковь веры представлена в видимом, а в этом видимом — сама невидимая церковь».<sup>[20]</sup>

Рассматривая историю христианства, можно легко заметить, что вопрос о признаках церковности, то есть — где истинная церковь или по каким критериям можно оценить церковность собрания, стоял очень остро с самого начала распространения христианских общин в разных регионах и умножения их разнообразия. Уже к концу первого столетия руководители церковью серьезно рассуждали о том — какая из этих общин принадлежит к истинной церкви Христовой, а какая должна быть исторгнута из круга христианского общения. Многие мыслители этого периода предлагали свои критерии истинной церковности, которые в конечном счете были суммированы и законодательно провозглашены на первых Вселенских соборах в виде Никео-Цареградского исповедания веры, где в девятом пункте было сказано: «Верую в Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь».

Эта обобщенная формулировка, основа которой была заложена на Первом Вселенском соборе 325 года, а развитие было сделано на Втором Вселенском соборе в 381 году, стала ответом на вопрос — по каким признакам найти истинную церковь? Современный вид этот символ веры принял к концу V века, а окончательное утверждение произошло на VI Вселенском

<sup>[19]</sup> Вольф М. По подобию Нашему. — Черкассы: Коллоквиум, 2012. — С. 179-182.

<sup>[20]</sup> Кюнг Г. Церковь. — М.: ББИ, 2012. — С. 61.

сoбoрe в 680 гoдy.<sup>[21]</sup> Тaким oбрaзoм, к кoнцy VII вeкa oкoнчaтeльнo сфoрмирoвaлся и был пoвceмeстнo признaн кaнoн цeркoвнoсти. Тo, чтo этa фoрмулирoвкa принимaeтcя в пpaвoслaвнoй, кaтoличeскoй и в прoтeстaнтcкoй тpaдиции, гoвoрит o ee унивeрcaльнoсти, ибo рaзнe гpaппы хриcтиaн рaспoзнaют в этoй фoрмулирoвкe cвoю вeру, хoтя и вклaдывaют в нee рaзный cмыcл и тoлкoвaниe.<sup>[22]</sup> Пpичeм, кaк вepнo зaмeтил Гaнс Кюнг, в цeркoвь нaдo вepить, a нe пpocтo вocxищaтcя ee или кpитикoвaть ee.

Oттoчeннaя вeкaми фoрмулa cимвoлa вeры укaзывaeт нa чeтыpe oснoвныx измeрeния эkkлeсиoлoгичeскoгo пpocтpaнcтвa. Считaeтcя, чтo гaрмoничecкoe рaвнoвeсиe этиx хaрaктepиcтик, дoлжнo пpoдeмoнcтpирoвaть пpeкpaсный oбpaз Цeркви Хpиcтoвoй. К coжaлeнию, в рaзнe пepиoды иcтopии и в рaзныx хриcтиaнcкиx гpaппax cбaлaнcиpoвaннoгo oбpaзa Цeркви нe нaблюдaлocь. Пpoвoзглaшaя фoрмaльнyю пpивepжeннocть вceм чeтыpeм пpocтpaнcтвeннo-вpeмeнным измeрeниям, бoгocлoвиe oбpaщaлo глaвнoe внимaниe тo нa oднy, тo нa дpyгyю cocтaвляющyю этoгo oбpaзa.

Если в дoпaтpиcтичecкий пepиoд бoльшe пoдчepкивaлacь aпocтoличecкoсть цeркви, ee нeпpepывнoe нacлeдoвaниe oт Aпocтoлoв (Иpинeй Лиoнcкий), тo в пoзднeпaтpиcтичecкий пepиoд глaвный aкцeнт дeлaлcя нa eдинcтвe цeркви, нa чeм ocoбeннo нacтaивaли импepaтopы, иницииpyя coбopнoe движeниe, цeлью кoтoрoгo былo сфoрмиpoвaть eдинyю дoгмaтичecкyю ycтaнoвкy. В эпoxy Сpeднeвeкoвья, в cпoрe c вocтoчным хриcтиaнcтвoм зaпaднaя тpaдиция пoдчepкивaлa кaфoличecкoсть цeркви, нa чтo Вocтoк oтвeчaл кoнcepвaтивнoй пpивepжeннocтью oтцaм.

Пpи этoм тaкaя хaрaктepиcтикa цeркви кaк cвятocть, кoтoрoй в пepиoд мyжeй aпocтoльcкиx пpидaвaли caмoe ceрьeзнoe внимaниe,<sup>[23]</sup> нaчинaя c пaтpиcтичecкoгo пepиoдa нaхoдилacь нa пepифeрии бoгocлoвcкoгo внимaния. В клaccичecкoм бoгocлoвии cвятocть цeркви дoкaзывaли либo пo cвятocти oтдeльныx выдaющиxcя пoдвижникoв тoй или инoй рeлигиoзнoй гpaппы, либo пo cвятocти Хpиcтa. Пepeлoм в oтнoшeнии к cвятocти цeркви пpoиcшeл тoлькo в бoгocлoвии рaдикaльнoй Рeфoрмaции, кoтoрaя c пepвыx шaгoв пoдчepкивaлa нe тoлькo oбщиннocть цeркви, нo и cвятocть кaждoгo ee члeнa.

## Святость цeркви

К coжaлeнию в эпoxy мoдepнизмa и пocтмoдepнизмa, cвятocть, кaк нeoтъемлeмoe измeрeниe цeркви, выпaлo из фoкyca внимaния нe тoлькo эkkлeсиo-

<sup>[21]</sup> Лocский В. Тoлкoвaниe нa cимвoл вeры. — 1976). — (Studies in Dogmatics), Van Engen, Charles. God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church (Grand Rapids: Baker, 1991), pyccкий пepевод: Bан Энгeн, Чapльз. Бoжьи пocлaнники: пepeoсмыслeниe цeли пoмecтнoй цeркви. См тaкжe cтaтью

<sup>[22]</sup> Интepпpетaцию цeркви c тoчки зpeния дeвятoгo члeнa Симвoлa вeры дaл в пpaвoслaвнoй тpaдиции Bлaдимиp Лocский (Тoлкoвaниe нa cимвoл вeры), в кaтoличecкoй тpaдиции — Гaнс Кюнг (Цeркoвь. М.: ББИ, 2012), в прoтeстaнтcкoй тpaдиции — Berkower Н. The Church (Grand Rapids, MI: Eerdmans,

И. Кoбьякoвcкoгo «Пpизнaки цeркви пo Никeo-Цapегpaдcкoмy cимвoлу вeры» в жypнaлe «Бoгoмыcлe» №9, 2000.

логов. Это качество церкви оставлено в стороне многими практикующими служителями, которые больше говорят о личной святости каждого члена, чем о святости общины. Очевидно для этого было и остается немало причин.

Во-первых, святость не является модной характеристикой в глазах пост-модернизма потому, что в обществе отсутствует декларируемая система ценностей как таковая. В настоящее время равнозначной признается любая система, а в реальности это приводит к навязыванию и доминированию только одной — наиболее агрессивной системы ценностей — ценности удовольствий, денег и силы. Это неизбежно влияет и на христианство, которое за долгие столетия симбиоза с государством привыкло искать свое место в мире, не чувствуя его инородности. С другой стороны, в самом христианстве наступает реакция на «святость», которую многие века понимали как соответствие определенным религиозным предписаниям.

Это привело с одной стороны к представлению о существовании некоего класса удалившихся от мира святых, которые связали себя многочисленными ограничениями и определенными законническими установлениями. И только они и могут претендовать на звание «святых». С другой стороны пуританское представление о святости почти всегда связывалось с показной благопристойностью, общественно признанной нравственностью и внешней религиозностью. При этом такая форма поведения была обязательной для каждого члена общества независимо от того, исходило ли оно естественно изнутри христианина или было только атрибутом общественного признания.

Более того, святость в практическом и этическом смысле часто вообще не признается как отличительная характеристика церковности. Католическое и православное богословие усиленно подчеркивает недостижимость святости простыми людьми, из которых состоит церковь. Так, Олег Давыденков в официальном православном Катехизисе пишет: «Церковь — это собрание не святых, но освящаемых и поэтому признает своими членами не только праведников, но и грешников. Эта мысль настойчиво подчеркивается в притчах Спасителя о пшенице и плевелах (Мф. 13, 24-30), о неводе (Мф. 13, 47-50) и др.».<sup>[24]</sup> На это же указывает протоиерей Сергей Булгаков: «Противопоставлять же самих себя в качестве святых всему греховному христианскому миру, как это делают сектанты, значит плодить фарисейство».<sup>[25]</sup> Таким образом, взгляд на святость церкви через призму личной святости каждого члена в подавляющей части христианства был основательно забыт.

Справедливая боязнь фарисейства и лицемерия привела к тому, что и в современных евангельских кругах также все настойчивее звучит мысль об открытости церкви и затушевывается различие между церковью и миром. Так, известный евангельский богослов Мирослав Вольф в своей популярной книге, призванной сформулировать евангельскую еклесиологию, с фаталистической обреченностью пишет: «И все же церковь самопровозглашенных святых

<sup>[23]</sup> См. «Пастырь Ерма».

davydenkov\_katihizis\_15-all.shtml

<sup>[24]</sup> Давыденков О. Катехизис. — Электронный ресурс: <http://azbyka.ru/dictionary/10/>

<sup>[25]</sup> Булгаков С. Святость церкви. — Электронный ресурс: <http://pravbeseda.ru/library/>

неизбежно вырождается в собрание самодовольных лицемеров» и далее продолжает: «Не стоит проводить слишком резкую границу между теми, кто принадлежит к церкви, и теми, кто находится за ее пределами».<sup>[26]</sup> Фактически Вольф переходит на точку зрения исторических церквей заявляя: «Хотя *sancta ecclesia* должна жить без пятна и порока (Еф 5:27), церковность зависит не от святости ее членов, а исключительно от присутствия Христа, освящающего их, иными словами от присутствия Христа, который обещал быть везде, где люди собираются во имя его, верят в него как в Спасителя и признают его своим Господом, чтобы жить в силе Духа».<sup>[27]</sup> Таким образом святость, как достаточный признак церкви, переносится на святость самого Христа и позиционную святость верующих, а не на реальные плоды святости в жизни членов церкви. Поэтому вполне логично, что на этой же странице Вольф заключает: «Христос не покидает общину только из-за того, что она не приносит плоды Духа».

Такое представление о святости церкви вступает в серьезное противоречие с пониманием этого основного признака церковности в среде радикального протестантизма. С самого начала этого движения радикалы настаивали, что главным отличительным признаком истинной видимой церкви от мира и от ложной церкви, которую они зачастую слишком эмоционально отождествляли с католицизмом, есть личная святость. Именно плоды святости, по их мнению, свидетельствуют о присутствии Христа в обществе верующих во имя Его, а отсутствие плодов неизбежно свидетельствует об обманчивой лживости собрания. Понимание церкви, как общества святых было реакцией не только на католическое представление о церкви, но и на лютеранскую и реформатскую эклесиологию.

Согласно католическому взгляду, как его представляли в XVI веке, главным отличительным признаком церквей есть епископ, приемник Апостола Петра. Это убеждение основывалось на трудах мужей апостольских и в частности на известном выражении Игнатия Антиохийского, который в своем Послании к Смирнской церкви заявлял: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так как где Иисус Христос, там и католическая церковь».<sup>[28]</sup> В римском понимании считалось, что если есть один епископ и один прихожанин, то есть церковь.

Лютер, отказавшись от идеи епископа, как приемника апостольской власти, вынужден был искать другие признаки истинной церкви и он предложил их, следуя логике *Solo Scriptura* в провозглашении Слова Божьего и правильном (в соответствии со Словом) исполнении таинств. «Надежным признаком, по которому можно узнать христианскую конгрегацию, является то, что там проповедуют чистое Евангелие. Точно так, как знамя является знаком того, какой военачальник и какая армия находятся перед вами, так и Евангелие является знаком, по которому можно определить, где находится

index.php?page=book&id=603

<sup>[26]</sup> Вольф М. По подобию Нашему. — Черкассы: Коллоквиум, 2012. — С. 182.

<sup>[27]</sup> Там же. — С. 183.

<sup>[28]</sup> Игнатий Богоносец. Послание Смирнской церкви. — VIII, 2. Казань, 1857. —

лагерь Христа и Его воинство... Соответственно, где Евангелие отсутствует, а правят лишь человеческие учения, там нет христиан, а лишь одни язычники, независимо от их числа и того, какую бы праведную жизнь они не вели».<sup>[29]</sup> Позже, в Аугсбургском вероисповедании 1530 года было записано: «Церковь — это собрание святых, в котором верно преподается Евангелие и правильно отправляются Таинства».<sup>[30]</sup> В этом же русле шло развитие учения о церкви у Кальвина: «Везде, где в чистоте проповедуется и выслушивается Слово Божье, и где Таинства совершаются по установлению Христову, там, вне всякого сомнения, присутствует Церковь».<sup>[31]</sup> Хотя Бельгийское вероисповедание 1561 года добавляет к этому определению понятие церкви как святой общины.<sup>[32]</sup>

Однако, провозглашенная магистерскими реформаторами идея церкви как собрания святых, не была развита на практическом уровне, несмотря на все попытки Кальвина законодательно регулировать святость в Женеве. Ясно, что она и не могла быть реализована, так как членство в церкви, начинающееся с крещения, распространялось на все городское сообщество и не было связано со свободным волеизъявлением граждан, а определялось фактом их рождения. Поэтому некоторые горожане сознательно стремились к полноте жизни со Христом, являя плоды святости, а другие были чужды этому желанию и могли воспроизвести только внешнее подобие святости, к которому обязывали их законы магистрата.

Гарольд Бендер замечает: «В период между 1522 и 1527 годами Лютер неоднократно говорил о своем большом желании создать истинную христианскую церковь и удовлетворить духовные нужды искренних христиан, которые придерживались бы Евангелия не только на словах, но и на деле. Ему хотелось внести имена этих христиан в особый список и встречаться с ними отдельно от толпы номинальных христиан, однако поняв, что таких людей будет слишком мало, он отказался от этой идеи».<sup>[33]</sup> Цвингли столкнулся с той же проблемой. Швейцарские братья неоднократно предлагали ему создать церковь, состоящую только из истинных христиан, но по примеру Лютера он отказался от этого предложения.<sup>[34]</sup> И Лютер, и Цвингли пришли к выводу, что лучше охватить все массы внутри церкви, чем создавать церковь из одних истинных христиан. Оба, несомненно, надеялись, что проповедь Слова Божьего и служение таинств принесут плод чистой христианской жизни хотя бы для некоторых членов церкви. Тем не менее, они были готовы к тому, что всегда будет большое количество равнодушных людей».<sup>[35]</sup>

С. 174.

<sup>[29]</sup> Цит. По Макграт А. Богословская мысль Реформации. — Одесса, 1994. — С. 233.

<sup>[30]</sup> Книга Согласия. Аугсбургское вероисповедание. Артикул VII «О церкви».

<sup>[31]</sup> Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. IV.1.9.

<sup>[32]</sup> Бельгийское вероисповедание Гвидо де Бре. — Электронный ресурс: <http://reformed.org.ua/2/24/>

<sup>[33]</sup> See Luther's *Deutsche Messe*, translated in *Works of Martin Luther* (ed. C. M. Jacobs et al.) Vol VI (Philadelphia, 1932), 172, 173. Цитируется по: Г. Бендеру.

<sup>[34]</sup> «Drei Zeugenaussagen Zwinglis im Taufferprozess» in *Huldreich Zwinglis Samtliche Werke* (Leipzig, 1927), IV, 169. Цитируется по: Г. Бендеру.

<sup>[35]</sup> Бендер Г. Анабаптистское видение // Менно Симонс и анабаптисты / под ред.

Радикальные реформаторы решили идти в понимании и преобразовании церкви до конца, верно понимая, что без свободного вхождения и выхождения из церкви не может быть истинной жизни со Христом, лицемерным становится исповедание Христа и призрачным Его присутствие. Вхождение в церковь определяется крещением, поэтому факт взрослого, осознанного крещения подтверждался для них не только библейской экзегезой, но, главное, богословской интерпретацией понятия церкви, как святой общины, отделенной от мира определенными границами или даже стенами.

Лидер радикальной реформации Менно Симонс, придавший этому стихийному движению организованную форму и богословскую основу, в ответ на обвинения лютеранского богослова Гелиуса Фабера, что анабаптисты, «разрушают Божью Церковь и уходят из нее... а он находится вечно пребывающей церкви» писал: «Божья община, или Церковь Христа, есть собрание благочестивых и сообщество святых, как сказано в Никейском символе веры».<sup>1361</sup> То есть, в этом выражении он подчеркивал историческую связь с патристическим пониманием церкви, а далее все свое повествование строил на противопоставлении истинной церкви, постоянно называя ее «церковью благочестивых», с «церковью антихриста» или церковью нечестивых. Менно безапелляционно говорит о таковой (имея в виду католическую и лютеранскую церковь), что: «церковь антихриста есть собрание нечестивых и сообщество развратителей».

Все характеристики отличающие истинную и ложную церковь в изложении Менно Симонса характерны радикальным, черно-белым восприятием мира и построены на инверсии только одного признака – святости. Например:

«Да, дорогой читатель, истинная церковь ненавидит то, что ненавидит Христос, и любит то, что любит Он; так как она есть Его Невеста, плоть от Его плоти и «напоена одним Духом». Следовательно, она не может мыслить иначе, чем мыслит Христос, поскольку рождена от Его Слова и пребывает в Нем, и Он – в ней (1 Ин. 4:12; Ин. 15:4-7).

Рожденные свыше стремятся уподобиться в смерти Господней так, чтобы воскреснуть от смерти по своим грехам и достичь совершенства во Христе. Это не то, мой читатель, чтобы они уже достигли или стали совершенны. Ни в коем случае! Но они стремятся, вместе с Павлом, достичь, как достиг его Иисус Христос (Фил. 3:12).

С другой стороны, взгляните на плоды церкви антихриста. Их проповедники учат лжи, смело обманывают и живут беззаботной, излишествующей жизнью. Магистратура ведет себя так, как будто они созданы ни для чего более, как только создавать войну и смуту, мучить, убивать, разрушать города и страны, делать показательные представления, пить, кутить и жить во всяком сластожестии... Как люди этого мира, они пьют и кутят, ругаются, богохульствуют, воруют, неистовствуют, лгут и обманывают.

С. Санникова. – Samenkorн 2012. – С. 178.

<sup>1361</sup> Симонс М. Ответ Гелиусу Фаберу // Менно Симонс и анабаптисты / под ред.

Одним словом, мы находим на каждом шагу такое поведение, как если бы Бог был химерой, а Его Слово – сказкой. Вот таковы плоды тех, кто смело хвалится, что они являются церковью Христа. Если бы Бог сделал так, чтобы они увидели чему учит Иисус Христос, от Которого они себя называют, и Его святые Апостолы и какой пример они оставили для них, чтобы они могли быть спасены! Они пока просто играют с буквой, кричат и хвалятся; но, увы, не видно духа, труда, силы и плода».<sup>[37]</sup>

Для Менно, как и для всех радикальных реформаторов, главным отличительным признаком церкви была ее инаковость миру, отделенность от обычного, повседневного способа жизни, другая система ценностей. Говоря о видимом отличии или достаточном признаке церкви, по которому ее можно выделить из других человеческих сообществ, радикалы нащупали самое яркое, но самое сложное определение – святость. Эту идею продолжило баптистское движение, а позже ее подхватили классические пятидесятники и другие евангельские группы.

Первый баптист Джон Смит (John Smyth) в 1607 году в своей работе «Принципы и выводы относительно видимой Церкви» писал: «Зримая церковь является видимым общением святых (*communion of saints*), которые должны считаться верными и избранными, пока упорством в грехе и отступничестве не заявят обратное»<sup>[38]</sup> И далее: «Для истинной зримой церкви необходимыми являются три вещи: подлинная сущность, подлинная форма и подлинны свойства. Подлинной сущностью истинной зримой церкви есть святые. Святые – это люди, отделившиеся от всякого известного греха; практикующие полную волю Божью, насколько она им открыта; возрастающие в благодати и познании; идущие до конца».<sup>[39]</sup>

Смит дает три характеристики «святых»:

1. *Отделяющиеся от известного им греха* – то есть он не считает святых вполне совершенными в морально-этическом смысле слова, но освящающимися в той мере, в которой им это открыто. Об этом же писал Менно Симонс, что святые только стремятся достичь совершенства, а не уже достигли его.
2. *Возрастающие в благодати* – то есть постоянно изучающие и глубже постигающие Слово Божье, практикующие молитву и богообщения для лучшего распознавания воли Божьей, совершенствующиися в поклонении и прославлении Господа и т.д.
3. *Твердо идущие до конца* – то есть готовые принять страдание и даже смерть ввиду того, что инаковость неизбежно вызовет гонения и неприятие, а также рассчитывающие не на кратковременный аскетический подвиг, а на длительное напряжение духовных сил и непрекращающуюся борьбу с собственной плотью, миром и дьяволом.

С. Санникова. – Samenkorn 2012. – С. 391. и далее перевод автора статьи.

<sup>[37]</sup> Указ. соч. – С. 395-396.

<sup>[38]</sup> Smyth, John. Works, v.1. – P. 251. Здесь

В трактовке радикальных реформаторов понятие святости гораздо шире, чем обычное словарное истолкование этого слова. Словарное значение слова «святой» — это «духовно и нравственно непорочный, чистый, совершенный».<sup>[40]</sup> Именно так воспринималось это понятие простым народным сознанием и Владимир Даль тонко отразил это. Ясно, что для большинства христиан это состояние — быть духовно и нравственно чистым, совершенным непорочным и т.д. казалось почти недостижимым и поэтому на все попытки практиковать такое состояние общественное сознание смотрело подозрительно. Вместе с тем, поразительное соответствие нравственности и безукоризненности жизни отдельных христианских групп евангельскому идеалу, заставляло задуматься.

Например, католический богослов, очевидец жизни анабаптистов, Франц Агрикола в своей книге «Против ужасных ошибок анабаптистов», написанной в 1582 году, говорит: «Среди существующих еретических сект анабаптисты живут, на первый взгляд, наиболее скромно и набожно. Что касается их жизни в обществе, то они безукоризненны. Никакая ложь, обман, сквернословие, споры, грубость, никакое воздержание в пище или питии, никакие внешние украшения не замечены среди них, но только смирение, терпение, праведность, аккуратность, честность, умеренность, прямодушие — и это все в такой мере, что можно было бы предположить, что они имеют Святого Духа Божия».<sup>[41]</sup>

Но следует подчеркнуть, что анабаптисты и их духовные преемники рассматривали святость не просто как нравственную чистоту и порядочное поведение, понимая, что нравственно чисто могут жить не только христиане. Для них святость проявлялась в первую очередь в полной посвященности Богу, а не в безупречном моральном поведении. Не напрасно швейцарский реформатор Генрих Буллингер писал, что «...есть люди, которые, не являясь анабаптистами, питают явное отвращение к похоти и праздности мира сего, и посему обличают грех и пороки — и за это вздорные люди их также называют анабаптистами».<sup>[42]</sup> Радикалы хорошо понимали — высокая нравственность является естественным результатом, а не целью и сущностью святости. Святость в анабаптистском понимании заключалась в приближении к Богу, в деятельном богопознании через Христа, а не просто в отделении от греха, как это требовалось в пуританском движении.

Менно Симонс в 1541 году в письме, которым он ободрял своих гонимых и преследуемых братьев и сестер, писал: «Будьте ревностны в Духе, бодры в ваших намерениях, благодарите Бога постоянно за все Его дела над нами и с нами и молитесь, чтобы Он вами управлял, и вы во всех ваших намерениях следовали Слову Его. Ходите бесстрашно в заповедях Господних. Ни при ка-

<sup>[39]</sup> Там же. — т. 1., с. 253.

<sup>[40]</sup> Словарь Даля.

<sup>[41]</sup> Karl Rembert. Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich (Berlin, 1899). — S. 564. Цитируется по «Менно Симонс и анабаптисты» /

под ред. С. Санникова, SamenKorn 2012.

<sup>[42]</sup> Bullinger. Der Widertuufferen Ursprung (1561), fol. 170r. Цитируется по «Менно Симонс и анабаптисты» / под ред. С. Санникова, SamenKorn 2012.

ких обстоятельствах не удаляйтесь от благой вести Христа. Будьте тверды на пути Господнем».<sup>[43]</sup>

Эти пасторские наставления в духе посланий мужей апостольских,<sup>[44]</sup> наполнены желанием видеть христиан ходящими в Духе Божьем. В них постоянно сквозит представление, что источник святости не в самом человеке, не в его усилиях победить грех, а только в Боге и святость детей Божьих возникает только от погружения во Христа, как в источник святости. Менно наставляет своих слушателей: «Поэтому, мои от всего сердца возлюбленные братья, которые стали соучастниками небесного призвания во Христе Иисусе, покоритесь же под всемогущую руку Господа и от всего сердца оставьте свое старое “я”».<sup>[45]</sup>

Итог понимания церкви в традиции радикальной реформации или, как сегодня принято говорить в традиции свободных церквей, можно подвести словами одного из самых авторитетных исследователей анабаптизма Гарольда Бендера:

«Анабаптисты не признавали христианство, в котором возрождение, святость и любовь присутствовали в основном только на уровне разума, личных внутренних переживаний или богословских догм, но не в преображенной жизни. Для них обязательным было внешнее проявление внутренних изменений».<sup>[46]</sup>

## Практическое измерение святости

Теоретически святость как главное измерение церкви понимают все конфессии, с этим согласны все богословы, но сознательное или несознательное игнорирование личной святости членов церкви связано вероятнее всего с практической трудностью этого понятия. Трудность заключается в том, что надо описать или измерить святость в реальной жизни, на пасторском или душепопечительском уровне. То есть, именно отделение святого от несвятого составляет главную проблему для тех, кто решает сделать святость определяющим условием церкви.

Ясно, что святость с точки зрения посвященности Богу и отделенности от греха следует оценивать библейскими критериями. То есть, библейский текст задает систему координат позволяющую понять что такое святость, так как именно библейское повествование признается всеми христианскими традициями как безупречное откровение Бога о Себе. Оно дает описание – что такое святость Божья, в чем она конкретно выражается и что не является святостью в глазах Бога, то есть, что Он ненавидит и категорически отвергает.

<sup>[43]</sup> Симонс М. «Любвеобильное увещание или наставление из Слова Божьего». Цитируется по «Менно Симонс и анабаптисты» / под ред. С. Санникова, Samenkorh 2012. – С. 424.

<sup>[44]</sup> И по форме эти письма явно подражают посланиям первого века.

<sup>[45]</sup> Симонс М. «Любвеобильное увещание или наставление из Слова Божьего». Цитируется по «Менно Симонс и анабаптисты» / под ред. С. Санникова, Samenkorh 2012. – С. 423.

<sup>[46]</sup> Бендер Г. Анабаптистское виденье // Менно Симонс и анабаптисты / под ред. С. Санникова., Samenkorh 2012. – С. 180.

Ветхозаветное повествование давало людям ясную и довольно целостную дефиницию Божьей святости через выполнение всех предписаний закона Моисеева. Собственно философский смысл закона был в том, чтобы показать людям инаковость Бога и отделить израильский народ от остальных народов. Именно в этом заключается библейское понимание святости.<sup>1471</sup> Моральные предписания должны были сформировать у народа систему ценностей, основанную на уважении Другого, на любви к Другому, что собственно и составляет божественную сущность, Его основное онтологическое свойство. Ведь святость — это божественный атрибут, проявляющийся только по отношению к тварному миру. Святость является контрастирующим свойством в первую очередь по отношению к греховному тварному миру, но даже по отношению к искупленному и обоженному творению святость демонстрирует пропасть между божественным и человеческим. Именно потому животные у Престола, безгрешные и находящиеся в непосредственной близости к Вседержителю, безостановочно восклицают: «свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет». (Отк 4:8), закрывая лицо и ноги свои (Ис 6:2-3).

Новозаветная церковь, как воплощенное чаяние ветхозаветного народа Божьего, призвана в гораздо большей мере отражать святость, как инаковость Божью, чем ветхозаветный Израиль, потому что Христос дал новое сердце и вселился Сам в этот избранный Им народ, а не просто дал список предписаний и заповедей (Евр 8:10 и 10:16). Ветхозаветные установления носили внешний ограничивающий или предписывающий характер. Новозаветный принцип основан на личном и непосредственном водительстве Святого Духа, как Наставника и Водителя общины веры. Это означает, что святость Божья теперь должна непосредственно проявляться как любовь к другому, отличному от меня человеку, а моральное, высоконравственное поведение должно стать естественным результатом этой любви. То есть, не список морально-нравственных предписаний определяет святость, а жертвенная любовь к ближнему свидетельствует о любви к Богу и о личной святости, как отделенности от мира и от греха. Однако, эта неопровержимая доктрина может остаться на практике голословным утверждением, если община не продемонстрирует конкретных проявлений в виде иной системы ценностей, взглядов, слов, поступков и образа поведения.

Таким образом идея святости, как отделенности от тварного мира ставит перед ее исповедниками проблему границ. Где и как провести границу между церковью и миром? Теоретически территория церкви должна определяться любовью, которая интересы и пользу другого предпочитает своим интересам и своей пользе. То есть, в каждом конкретном случае святость должна определять по действиям к другому и по отношению к славе Божьей, и этот

<sup>1471</sup> Подробнее см. книгу Джона Гамми «Святость в Израиле», описывающую жизнь Израиля как желание Творца перевести народ от природно-естественно состояния к духовно-трансцендентному. Gammie, John G. *Holiness in Israel. Overtures to Biblical Theology Series* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989).

принцип церковности поняли и начали практиковать ранние радикалы-анабаптисты.

Гарольд Бендер в своей классической работе «Анабаптистское видение» писал: «Главным в понимании анабаптистов о церкви явилось неустанное следование принципу истинного братолюбия среди членов церкви. В их понимании соблюдение этого принципа заключалось не в религиозных словах, но в буквальном разделении нужд друг друга в духе истинной взаимопомощи».<sup>[48]</sup> И далее он продолжает: «Протестант из Страсбурга, посетивший в 1557 году служение крещения Швейцарских братьев, сообщает, что вопрос, адресованный всем крещаемым, звучал так: «Готовы ли вы посвятить все свое имущество служению братству и не оставлять ни одного члена братства в нужде, если в ваших силах будет оказать им помощь?» Генрих Буллингер, ярый противник Швейцарских братьев, отмечал: «Они учат, что каждый христианин в долгу перед Богом и при необходимости, будучи побуждаем любовью, должен употребить все свое имущество на восполнение нужд любого нуждающегося брата».<sup>[49]</sup> То есть, если представители исторических церквей и классических протестантских течений только провозглашали святость, как территорию отделенную от мира границей братской любви, то анабаптисты старались практически воплощать в жизнь эту важнейшую характеристику церкви.

Понятно, что практика любви под водительством Святого Духа должна была давать устойчивые плоды в виде адекватного библейскому тексту морального поведения, религиозного пиетизма и высоконравственных, социально одобряемых поступков. Эти внешние плоды с точки зрения общины должны быть видимыми, исчисляемыми и поддающимися оценке. Эти требования возвращают общину к ветхозаветному подходу, основанному на критериях выполнения или невыполнения социально значимых норм, то есть, к инструктивной модели общественного устройства. А наличие инструкций неизбежно предполагает систему контроля за их выполнением, то есть пени-тенциарную систему, выполняющую карательную и/или профилактическую функцию. Таким образом, акцент на личной святости членов, выливается для общины в необходимость введения дисциплины, как основного практического регулятора и показателя святости.

Коррелирует ли между собой понятие дисциплины и понятие любви? Насколько устойчива эта корреляция? Ответы на эти вопросы дать нелегко. Во всяком случае радикальная реформация поставила эксперимент длиной почти в пол тысячелетия, пытаясь понять — как разделить церковь и мир в поведенческом отношении. Первые анабаптисты начали устройство своих общин не только проводя границы между церковью и миром, но и возводя вокруг себя стены.

Их можно легко понять, вспоминая морально-нравственную обстановку эпохи Ренессанса, когда шло активное возрождение язычества без изменения

<sup>[48]</sup> Бендер Г. Анабаптистское видение // С. Санникова., Samenkorn 2012. — С. 185. Менно Симонс и анабаптисты / под ред.

<sup>[49]</sup> Там же. — С. 186

христианской терминологии. Поэты, философы и художники этой эпохи особенно на юге Европы, в центре христианского мира того времени, настолько смешали античность с христианством, что понятия сакрального и профанного перестали быть в оппозиции друг ко другу. Такая ситуация синкретизма была характерна в то время и для церковного сознания. Не только католическое, но и лютеранское сообщество совсем не отличалось высокой нравственностью и посвященностью Христу. Лютеру приписывают слова: «Мы так же плохо жили, как римские католики. Но мы боремся не за жизнь, а за учение. Вот чего не поняли ни Уиклиф, ни Гус, нападавшие только на дурную жизнь католиков».<sup>[50]</sup>

Анабаптисты, начав с братской любви очень скоро пришли к осознанию общинной дисциплины как показателю святости церкви. Конечно, дисциплина строилась на Библии, но сложность такой системы, кроме очевидного вопроса — а нужна ли она вообще, возникает из-за того, что в радикальном протестантизме нет и не могло быть единого и нормативного прочтения библейского текста. Каждый читал этот текст глазами своей культуры, воспитания и унаследованной исторической традиции. Библейские императивы святости всегда воспринимаются через контекстуальные очки и поэтому то, что одному кажется нормой, для другого представляется подчас непростительным грехом.

Понятие дисциплины было широко известно в исторических церквях, но понималось оно там в основном как средство воспитания, а не как инструмент отделения здорового от больного. Церковную дисциплину как отделение (анафема и отлучение или малое отлучение)<sup>[51]</sup> практиковали, но чаще всего в случае ереси. В книге «Апологетика православной эkkлeсиoлoгии» по этому поводу говорится: «Вся церковная дисциплина имеет педагогический, а не оградительный характер».<sup>[52]</sup> Кальвин также видел в дисциплине в основном практическое значение, а не онтологический признак церкви, говоря: «дисциплина подобна узде, которой укрощают и обуздывают восставших на вероучение и шпорам, с помощью которых подстегивают медлительных и нерадивых, а также отцовской розге, служащей для того, чтобы незлобиво и с христианским терпением наказывать совершивших более тяжкие прегрешения».<sup>[53]</sup>

Анабаптизм представил дисциплину в оградительном качестве и это показалось новым направлением в эkkлeсиoлoгии, хотя по сути это была практически забытая практика ранней церкви. Фактически дисциплинарная практика была сведена к нулю массовым детокрещением, которое сделало бессмысленной катехизацию и правила приема в христианскую общину. Крещенные младенцы попадали в общину автоматически, минуя строгие

<sup>[50]</sup> Цит. По Мережковский Д. Реформаторы. — Томск, 1999. — С. 34.

<sup>[51]</sup> См. статью «Анафема» в Православной энциклопедии. — Электронный ресурс: <http://www.pravenc.ru/text/%D0%90%D0%BD%D0%B0%D1%84%D0%B5%D0%BC%D0%B0.html>

<sup>[52]</sup> Апологетика православной эkkлeсиoлoгии. — Нижний Новгород, 2007. — С. 58.

<sup>[53]</sup> Кальвин Ж. Наставление в христианской вере 4.12.1

дисциплинарные правила. Взрослое крещение позволило анабаптистам восстановить понятие дисциплины как индикатора святости. Оно дало возможность вновь ввести неиспользуемые в течении многих веков правила приема в общину, а также не только регламент исключения из общины, но и целую систему церковных взысканий. Таким образом дисциплина стала своеобразным «зеркалом» общинной святости.

Требование святости у радикалов начиналось с момента вхождения в экклезию. Джон Смит писал в своем Исповедании веры пункт 12: «Церковь Христа – это собрание верных, крещённых после исповедания грехов и веры, наделённых силой Христа».<sup>[54]</sup> Чтобы стать членом церкви, человек должен был не просто изъявить желание и принять водное крещение, но предварительно исповедать грехи и продемонстрировать свою веру. Менно Симонс пояснял требование сотворить достойный плод покаяния перед крещением и продемонстрировать новую жизнь во Христе очень образно: «Как естественный хлеб создается из многих зерен, смолотых жерновами, замешанных водой и испеченных жаром огня, так и Церковь Христова создается из истинных верующих, сокрушенных в сердцах своих жерновами божественного Слова, крещенных водой Духа Святого и соединенных в одно тело огнем чистой, непритворной любви».<sup>[55]</sup> То есть, для принятия в свои общины радикальные реформаторы требовали не только факта взрослого водного крещения, но и результатов истинного обращения в виде святых поступков. Чтобы обнаружить это в общинах вводился испытательный срок перед крещением, а также строгое собеседование с привлечением свидетелей из числа членов церкви.

Вот как описывают свою практику приема в члены церкви новоменнониты или братские меннониты, вернувшиеся к старой, анабаптистской традиции: «мы же принимаем в свое общество только тех лиц, которые а) перед собранным обществом свободно излагают основу веры своей; б) убедили общество, что в сердцах их совершилась перемена, о которой говорит Иисус: «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Иоан. 3 гл.) и в) у которых ежедневная жизнь соответствует их исповеданию».<sup>[56]</sup>

Кроме правил приема для сохранения святости общины радикальные реформаторы приняли развернутую концепцию дисциплинарных правил поведения своих членов, вплоть до исключения через отлучение. Одно из самых ранних известных науке анабаптистских исповеданий веры, так называемое Шлайтхаймское вероисповедание, или «Братское единение некоторых детей Божиих, в семи статьях», составленное, по всей вероятности, в феврале 1527 года, так говорит об церковной дисциплине: «Отлучение должно применяться ко всем тем, кто посвятил себя Богу и решил следовать Его заповедям, кто был крещен в тело Его и называется братом или сестрой и кто все же иногда

<sup>[54]</sup> Smyth J. Works.

<sup>[55]</sup> Симонс М. «Фундамент веры» Цитируется по «Менно Симонс и анабаптисты» / под ред. С.Санникова, Samenkorn 2012.

<sup>[56]</sup> Епископ Алексий. «Материалы для истории». – С. 54-57.

ошибается и впадает в неправедность и грех, будучи застигнут врасплох (либо сатана овладевает им по невнимательности). Таковых необходимо два раза лично предупредить, а в третий раз публично перед всей церковью наказать в соответствии с повелением Христа (Мф.18).<sup>[57]</sup> По порядку Духа Божьего это должно проходить перед хлебопреломлением, дабы мы все единодушно и в одной любви ломили и ели хлеб и пили из одной чаши».<sup>[58]</sup>

Дисциплинарным вопросам были посвящены многие изыскания Менно Симонса, особенно в последние годы его жизни. По вопросам отлучения им были написаны несколько писем и книг, и если первая из них, увидевшая свет в 1541 году, была мягкой по тону, но твердой по содержанию, то в следующих работах его отношение к отлученным стало более строгим. В 1554 году Менно посетил общину в городе Висмар, в Северной Германии, где собрались еще несколько руководящих братьев. На этой встрече были приняты правила, регулирующие дисциплину в общинах. В них «подчеркивалось, что, вступившие в брак вне общины, исключаются из нее. Торговые отношения с отлученными допускались только в исключительных случаях. Для вступившего в брак с инакомыслящим или неверующим, существовала возможность быть вновь принятым в общину при условии, что супружеские отношения с отлученными прерывались, и этот разрыв был не вопреки совести... Если же неверующая сторона хочет расторгнуть брак из-за веры партнера, то верующий супруг должен сохранить верность и не может вступить в новый брак».<sup>[59]</sup>

В анабаптистских общинах появляется новое понятие «сторонение» или «отделение». Это означало, что следовало прекратить супружеские отношения в браке с неверующей стороной. В 1558 году Менно издал новую книгу «Основные доктрины в связи с отлучением, запретом и отчуждением», где он строго придерживался сторонения и отлучения. «Община без апостольского отлучения подобна городу без городских стен и ворот, саду без рва и плетня, дому без стен и дверей; всякий может войти туда. Что касается сторонения, то должен ли союз по духу, заключенный по вере с Иисусом Христом, уступить союзу по плоти, заключенному людьми?»<sup>[60]</sup>

Таким образом, жизнь анабаптистских общин становилась все более замкнутой, отделенной и сектантской. Наметилась явная тенденция к строгому контролю общины над всеми сторонами частной жизни своих членов. Таков

<sup>[57]</sup> Мф.18 – единственная конкретная ссылка на место из Библии, которое появляется в рукописном манускрипте; все другие ссылки на места Библии были добавлены позже в печатном тексте. Создается впечатление, что для авторов было очень важным указать на конкретный текст Библии, на котором они основывали такую жесткую церковную меру, как отлучение. Интересно заметить, что ранние крещенцы свободно цитировали Библию либо по смыслу, либо дословно в зависимости от

важности темы и что их мышление было пропитано словами и темами из Библии, которая считалась основой всей веры и жизни (прим. переводчика текста К. Пеннер).

<sup>[58]</sup> Цит. по «Менно Симонс и анабаптисты» / под ред. С. Санникова, Samenkor 2012. – С. 443.

<sup>[59]</sup> Брандсма Я.А. Менно Симонс из Витмарзума. – Электронный ресурс: <http://e-menno.org/brandsma.htm>

<sup>[60]</sup> Там же. – <http://e-menno.org/brandsma.htm>

почти неизбежный сценарий развития сообществ, пытающихся в деталях регламентировать понятие библейской святости. Так было с монтанизмом, с донатизмом и с другими диссидентскими христианскими группами на протяжении всей истории церкви, а в наше время с СЦ ЕХБ, ОЦ ХВЕ и другими полуподпольными группами в евангельском движении.

Ясно, что девиантное поведение человека, считающего себя христианином, членом церкви Христовой, свидетельствует об отсутствии плодов святости в его жизни, и такой человек не может считаться членом святой еkkлeсии. Однако требовать плоды святости в том виде в котором имплицитно или явно их ожидает данное сообщество весьма опасно. Во-первых, надо иметь в виду, что вид этих плодов и их описание вероятнее всего сформулированы руководителями общины в конкретном контексте и хотя они в целом опираются на Писание и почти всегда подкреплены соответствующими ссылками на библейский текст, все же они связаны с определенным историческим и культурным окружением и не могут быть абсолютной библейской истиной. Во-вторых, надо постоянно помнить, что новозаветное домостроительство в отличие от ветхозаветного происходит под непосредственным и постоянным руководством Духа Святого, а не по букве закона. Именно поэтому в Новом Завете отсутствует систематическое учение о Церкви, а даны только ее образы. Церковь строится через людей Духом Святым в каждой конкретной исторической и культурной ситуации и единый церковный шаблон должен отсутствовать по определению, хотя все свои еkkлeсиологические измерения церковь должна сохранять независимо от конкретных условий. Все это делает попытки ясной и однозначной дефиниции плодов святости мало перспективной.

Более того, четкое определение стандарта святости, которому должны соответствовать все члены общины приводит к перформативному поведению. В перформативном поведении святость имитируется как перформанс, искусная игра актера на сцене. То есть она может превратиться в ханжество и лицемерие. Именно это, очевидно, и заставило позднепротестантские церкви постепенно отходить в понимании церковной дисциплины от оградительного к педагогическому значению. Это стало сближать свободные церкви с историческими церквами и церквами магистерской реформации, но отдалять их от церквей радикальной реформации. Джей Адамс с горечью констатирует, что в наше время: «дисциплина считается не благословением и привилегией, а непригодным для современной общины пережитком Средневековья».<sup>[61]</sup> Но при этом он считает, что и в современную эпоху «дисциплина – это одно из основных средств, с помощью которого можно провести границу между церковью и миром, одна из главных отличительных особенностей народа Божьего и важнейший принцип, позволяющий отличить истинную церковь от ложной».<sup>[62]</sup>

---

<sup>[61]</sup> Адамс Д. Руководство по церковной дисциплине. – Одесса, 2007. – С. 8.

<sup>[62]</sup> Там же. – С. 9-10.

В славянских свободных евангельских церквях III тысячелетия явно видны противоположные тенденции и диаметрально расщепления в понимании святости как признака церкви Христовой. С одной стороны наблюдается рост фундаментализма и сепаратизма с попытками узаконить и строго регламентировать большинство аспектов не только церковной, но и практической жизни членов церкви. С другой стороны растет количество церквей, в которых на практическую церковную дисциплину стараются не обращать внимания и ограничиваются только общими поучениями с кафедры.

Федор Райчинец пишет по этому поводу: «Если церковь, будучи в мире, воспринимает себя только как собрание святых или избранных, этакий институт морали, а не место надежды, то это способствует искривленному представлению не только мира, и человека, но и себя самой и своей миссии... Для меня самый серьезный эkkлeсиoлoгичeский вызов для церкви это удерживать эти две диалектические противоположности через диалектический диалог. Да церковь не от мира, но она призвана быть в мире и для мира».<sup>[63]</sup> Похоже, что удержание противоположностей пока происходит очень сложно.

Наиболее консервативные евангельские группы стали составлять уставы для своих общин (церковные заветы), которые регламентируют правила поведения и нормы отлучения. Например, Устав Второй славянской баптистской церкви г. Сакраменто приводит точный список нарушений, за которые налагаются церковные взыскания: «4.3. Нарушением Библейских принципов есть: наговоры, неправда, сквернословие, злословие, супружеская измена, добрачная и внебрачная половая жизнь, аборт, разводы, браки с людьми, не разделяющими евангельско-баптистского учения, или открыто выступающие против него (Гал 5:19-21, Еф 4:31). Церковному взысканию подвергаются все, кто нарушает мир в церкви, и особенно те, кто делает разделение. 4.4. Гомосексуалисты, лесбиянки, транссексуалы, совокупляющиеся с животными, ворожеи, гадатели, пьяницы, наркоманы, вызыватели мертвых, все занимающиеся спиритизмом, мужчины носящие серьги, а также все, кто поддерживает таковых людей,<sup>[64]</sup> - не могут быть членами церкви».<sup>[65]</sup> Интересно, что в этом списке отсутствуют такие традиционные для баптистов нарушения, как употребление спиртных напитков и табакокурение, хотя безусловно эта община отлучает своих членов за подобные проступки, но в уставе про них не написали скорее всего из-за их очевидности. Но если кто-то захочет оспорить на суде свое отлучение за пьянство, то вероятнее всего он выиграет процесс. Этот пример ясно свидетельствует, что составление точных описей грехов — дело малоперспективное.

Противоположное отношение наблюдается в современных молодежных или мегацерквях, где «мужчины, носящие серьги» принимаются без всяких вопросов, и даже пастор одной из самых больших церквей Далласа (Техас),

<sup>[63]</sup> Райчинец Ф. «Пред- и пост-соборные тезисы». — Электронный ресурс: [http://www.archipelag.ru/agenda/gospel\\_povestka/sobor\\_2012/sobor\\_2012\\_text9/](http://www.archipelag.ru/agenda/gospel_povestka/sobor_2012/sobor_2012_text9/)

<sup>[64]</sup> Подчеркнуто в оригинале.

<sup>[65]</sup> Устав нашей церкви / Вторая Славянская баптистская церковь г. Сакраменто. — 1998. — Электронный ресурс: [http://www.secondslavic.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=58&Itemid=72](http://www.secondslavic.com/index.php?option=com_content&view=article&id=58&Itemid=72)

насчитывающей более 30 000 членов, Томас Джейкс (T. D. Jakes), портрет которого журнал Тайм поместил на обложку с заявлением «Следующий Билли Грейм?», носил серьгу в ухе.<sup>[66]</sup> Сейчас на страницах журналов мод серьезно обсуждается тема церковного дресс-кода.<sup>[67]</sup> Эта тема поднимается и в православном и в евангельском окружении, часто вызывая жесткие дискуссии с применением мер церковного взыскания. Многие общины имеют неписанный, а иногда и четко записанный дресс-код и обывательски меряют святость соответствием стандарту одежды, «правильным» поведением в церкви и отношением к музыке. Причем это наблюдается в абсолютно противоположных формах. Например, в некоторых молодежных церквях считается фарисейством и недуховностью появление на кафедре в галстуке и выглаженной рубашке, а в других, более традиционных церквях таким же фарисейским, недуховным и неблагочестивым поведением считается появление на кафедре в футболке и джинсах.

Думается, что поиски соотношения церковной дисциплины и личной свободы не могут идти путем строгой регламентации всех нарушений, но так же понятно, что без конкретных принципов и границ церкви современному христианству не обойтись, иначе оно просто превратится в одно из многочисленных сообществ по интересам. Возможно одним из самых эффективных путей поиска равновесия между крайностями строгого регламентирования и полной вседозволенности может быть принцип единства и полноты общины веры. В православной традиции этот принцип называется евхаристической экклесиологией, в евангельском богословии — автономией поместной церкви, в католичестве, хотя и в гораздо меньшей степени — галликанством,<sup>[68]</sup> но суть его одна — поместная община имеет полную власть определять свою жизнь и устанавливать правила приема, дисциплинирования и отлучения своих членов и никто извне не должен осуждать эти правила или навязывать их извне.

Богословски это можно интерпретировать тем, что Христос реально присутствует в каждой поместной общине, которая выполняет свое призвание или миссию. То есть, если община веры имеет цель своего существования в установлении и распространении Царства Божьего среди своих членов и в окружающем мире, то она имеет единство и полноту прав и ответственности Тела Христа и в таком случае имеет полномочия устанавливать свои дисциплинарные нормы и структуры их реализации. «Благодаря господству Христа и передаче Его мыслей и воли через Писания в общинах, которые собираются вокруг Него и встречаются во имя Его, мы способны сказать, что общины облечены силой различать и исполнять Его волю» — пишет Найджел Райт.<sup>[69]</sup> Следовательно, поиски диалектического равновесия границ и открытости следует передать поместной общине веры, которая будет преломлять библей-

<sup>[66]</sup> <http://thepopeofpentecost.wordpress.com/2008/06/25/oh-no-td-jakes-wears-an-earring/>

<sup>[67]</sup> <http://hochu.ua/cat-fashion/timeless-classics/article-26351-kak-odetsya-zhenschine-v-tserkov/>

<sup>[68]</sup> Галликанизм — движение ограничивающее власть папы над французской церковью.

<sup>[69]</sup> Райт Н. Являются ли баптистские церкви автономными? // Автономия поместной церкви. — Одесса: ЕААА, 2009. — С. 181.

ские принципы через призму своей культуры и благодаря водительству Духа Святого будет сохранять и преумножать святость, как и другие измерения церкви. Но если поместная община вообще отказывается от дисциплины — не имеет правил приема и правил дисциплинарного взыскания, пусть не записанных, но реально выполняемых, то возникает вопрос: действительно ли это общество святых или сообщество единомышленников?

## Заключение

Множество современных эkkлесиологических систем, описывающих природу и характеристики церкви Христовой, делают явный упор на представлении церкви как общности народа Божьего, имеющего единую веру во Христа и эсхатологически ориентированного на грядущее Царство Небесное. При этом чаще всего они страдают «забывчивостью» по отношению к таким фундаментальным измерениям церкви, как единая, святая, соборная и апостольская. Многие считают эти понятия слишком общими, к тому же они действительно трактуются по-разному в разных традициях.

В рамках данной статьи основное внимание было уделено святости, как ключевому измерению церкви с точки зрения общин радикальной реформации. Соборность, единство и апостоличность церкви требуют дополнительного рассмотрения. Однако, даже беглый взгляд на пришедшее из глубины веков понимание церкви, отраженное в Никео-Цареградском символе веры, позволяет задать координаты для более гармоничного изучения эkkлесиологии.

Святость в понимании радикальной реформации всегда воспринималась как личная святость членов их общин, которая выражалась в их отделенности от мира греха, в инаковости их поведения, в братской любви и общинной взаимопомощи. В качестве главного инструмента, призванного поддерживать такое сообщество в инаковом состоянии использовалась дисциплина. То есть, правила приема в общину, наказания за девиантное поведение и правила отлучения из общины. Такой инструмент прекрасно работал на этапе неофитства и противостояния традиционному церковному сообществу, но со временем стал все чаще порождать парадоксы перформативного поведения. Например, так называемая «проблема ДВР» в евангельских церквях Евразии. Проще говоря, он стал рождать внешний образ святости, без внутренней отделенности от греха. Реакцией на этот процесс стал полный отказ от дисциплины или более строгое регламентирование «святого» поведения. Оба эти движения являются тупиковыми, а поиск равновесия между ними очевидно должен проходить в обновлении духовной жизни и в более чутком восприятии водительства Святого Духа.

Хочется подчеркнуть, что для любого рядового члена евангельской общины дежурным ответом на вопрос — что такое церковь, будет — «церковь — это общество святых». Очевидно это не просто традиция или случайная коннотация. Именно это измерение является важнейшим для евангельского сознания и поэтому оно требует самого пристального внимания как со стороны богословов, так и со стороны практикующих служителей.

## Библиография

- Апологетика православной экклесиологии. — Нижний Новгород, 2007.
- Адамс Д. Руководство по церковной дисциплине. — Одесса, 2007.
- Бельгийское вероисповедание Гвидо де Бре. — Электронный ресурс: <http://reformed.org.ua/2/24/>
- Бендер Г. Анабаптистское виденье // Менно Симонс и анабаптисты / под ред. С. Санникова, Samenkov, 2012.
- Булгаков С. Святость церкви. — Электронный ресурс: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=603>
- Вассилиадис, Петрос. Эсхатологическая экклесиология: выходя за пределы традиционной евхаристической экклесиологии. — Электронный ресурс: <http://www.golubinski.ru/academia/vassil.htm>
- Вольф М. По подобию Нашему. — Черкассы: Коллоквиум, 2012.
- Документы II Ватиканского собора. — Москва: Паолине, 1998.
- Дударев А. Теология духовных движений. — Электронный ресурс: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/4110/>
- Калам Н. Модели церкви в Новом Завете // Автономия поместной церкви. — Одесса: ЕААА, 2009.
- Кальвин Ж. Наставление в христианской вере.
- Книга Согласия. Аугсбургское вероисповедание. Артикул VII «О церкви».
- КюнГ Г. Церковь. — М.: ББИ, 2012.
- Лосский В. Толкование на символ веры.
- Иоанн (Зизиулас), Митрополит Пергамский. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. — М., 2006.
- Райт Н. Являются ли баптистские церкви автономными? // Автономия поместной церкви. — Одесса: ЕААА, 2009.
- Райчинец Ф. Пред- и пост-соборные тезисы. — Электронный ресурс: [http://www.archipelag.ru/agenda/gospel\\_povestka/sobor\\_2012/sobor\\_2012\\_text9/](http://www.archipelag.ru/agenda/gospel_povestka/sobor_2012/sobor_2012_text9/)
- Симонс М. Ответ Гелиусу Фаберу // Менно Симонс и анабаптисты / под ред. С. Санникова, Samenkov, 2012
- Современное католическое богословие / под ред. М.Хейза и Л.Джирона. — М.: ББИ, 2007.
- Фельми. К.Х. Введение в современное православное богословие. — М., 1999.
- Erickson, John H. Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклесиология. — Электронный ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/637866.html>
- Florovsky, George. The Church: Her Nature and Task.
- Gammie, John G. Holiness in Israel. Overtures to Biblical Theology Series. (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989).
- Jenkins, Michael. The Church Faces Death : Ecclesiology in a Post-Modern Context (New York: Oxford University Press, 1999).
- Kärkkäinen, Veli-Matti. An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002).
- Meyendorff, John. The Primacy of Peter (London: Faith Press, 1963).
- Smyth, John. Principles and inferences concerning the visible church // Works, v.1.