

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

В серию входят книги по современному богословию (основное, литургическое, нравственное богословие и другие его разделы), принадлежащие перу выдающихся современных авторов основных христианских конфессий

Книги Ганса Кюнга в Издательстве ББИ:

Церковь

Христианский вызов

Во что я верю

Начало всех вещей. Естествознание и религия

Вольфганг Амадей Моцарт – следы трансцендентного
(Богословие и музыка)

Hans Küng

Die Kirche



R. Piper & Co. Verlag

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

ГАНС КЮНГ

ЦЕРКОВЬ

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

ББК 86.376
УДК 230.111 / 227.12
К 99

Перевод: Андрей Данилов

Верстка: Николай Жильцов

Обложка: Антон Бизяев



schweizer kulturstiftung
prohelvetia

Издание этой книги осуществлено при финансовой поддержке Института имени Гете – Die Herausgabe des Werkes wurde aus Mitteln des Goethe-Instituts gefördert

Книга издана при поддержке Швейцарского культурного фонда Pro Helvetia

Данный перевод немецкого издания книги Ганса Кюнга
Die Kirche публикуется с согласия автора

Кюнг Ганс

Церковь / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012. – 677 с.

ISBN 978-5-89647-266-7

Эта книга выдающего немецкого богослова Ганса Кюнга – пожалуй, самая известная, уже несколько десятилетий не теряющая своей актуальности. Главная цель автора – обратиться к библейским текстам, взглянуть на церковь с точки зрения Нового Завета. Кюнг рассматривает церковь не как застывшую организацию, возникшую в определенный период истории, а как развивающуюся сущность, акцентируя внимание на фундаментальном вопросе экклезиологии: что значит церковь как тело Христово. Книга, ставшая классической, несомненно будет интересна не только специалистам, но и самому широкому кругу читателей в России.

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

© Hans Küng, 1967, 1977

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316,
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предисловие к русскому изданию	7
Предисловие к карманному изданию	10
Предисловие к первому изданию	13
Предисловие ко второму изданию	14
ЧАСТЬ А. РЕАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ	15
Глава I. Историчность образа церкви	16
1. Сущность церкви и ее историческая форма	16
2. Колыбель исторического образа церкви	20
3. Образ церкви в Новом Завете	32
Глава II. Восприятие образа церкви	44
1. Церковь, вызывающая восхищение и критику	44
2. Церковь веры и вера церкви	52
3. Невидимое в видимом	58
ЧАСТЬ Б. ГРЯДУЩЕЕ ЦАРСТВО БОЖЬЕ	65
Глава I. Благовестие Иисуса Христа	66
1. Церковь в Евангелии Иисуса	66
2. Евангелие Царства Божьего	71
Глава II. Основание церкви?	82
1. Близость владычества Божьего в Иисусе	82
2. Между «уже да» и «еще нет»	88
3. Иисус и ранняя церковь	102
Глава III. Эсхатологическая община спасения	114
1. Экклесия: собрание, община, церковь	114
2. Различие и взаимосвязь церкви и владычества Божьего	125
3. На службе владычеству Божьему	138
ЧАСТЬ В. ОСНОВОПОЛАГАЮЩАЯ СТРУКТУРА ЦЕРКВИ	148
Глава I. Церковь как народ Божий	149
1. Отделившиеся от иудаизма?	149
2. От ветхого к новому народу Божьему	158
3. Церковь как народ Божий	173
4. Церковь и иудеи	183
Глава II. Церковь как творение Духа	208
1. Новая свобода	208
2. Церковь Духа Святого	223

3. Харизматическая структура	245
4. Церковь и фанатики	261
Глава III. Церковь как тело Христово.	279
1. Приобщение крещением.	279
2. Единение в евхаристической общине	289
3. Поместная община и вселенская церковь как тело Христово	307
4. Церковь и еретики	329

ЧАСТЬ Г. ИЗМЕРЕНИЯ ЦЕРКВИ. 356

Глава I. Единая церковь	357
1. Вопрос об истинной церкви	357
2. Единство в множественности	366
3. Примирение церквей.	374
Глава II. Кафолическая церковь	404
1. Кафоличность в идентичности.	404
2. Вне церкви нет спасения?.	424
Глава III. Святая церковь	434
1. Святость среди греховности	434
2. Постоянство в покаянии и обновлении	448
Глава IV. Апостольская церковь	470
1. Апостолы как основание церкви.	470
2. Апостольское преемство.	483

ЧАСТЬ Д. СЛУЖЕНИЯ В ЦЕРКВИ. 489

Глава I. Всеобщее священство	490
1. Христос как единственный Первосвященник и Посредник.	490
2. Все христиане как царственное священство	499
Глава II. Церковный сан как служение	522
1. Служение в преемстве Христу.	522
2. Диаколическая структура.	530
3. Власть и служение Петра	596
Эпилог	643

Сокращения.	654
Указатель древних источников.	655
Предметный указатель	662
Именной указатель	671

Предисловие к русскому изданию

Вместе со многими в западной церкви я восхищаюсь православными церквами Востока, тем, как они выдерживали многократные кризисы, угрожавшие их существованию, от исламского завоевания большей части христианско-православных земель в VII–VIII веках до коммунистического гнета в XX веке. Православное христианство восхищает меня еще и потому, что, сравнительно с христианством латинским, оно сохранило форму, более близкую к христианским истокам. Я здесь имею в виду отказ от римского централизма, латинского юридизма и безбрачия священников. Непреходящими православными достижениями являются:

- выдающееся богословие,
- литургия, вовлекающая и дух, и душу,
- сохраненное во времена государственного гнета и политических гонений общение (*koinonia, communitio*) равноправных церквей.

Я отдаю себе отчет в том, сколь долгую и тяжкую историю пережило русское православие. В своей *первой – киевской – фазе* Русь восприняла православно-христианскую веру от Византии: догматы, богослужение, богословие, дисциплина, благочестие строились по византийскому образцу. Почти полтысячелетия (988–1448) Россия была церковной провинцией константинопольского патриархата. Однако на Руси не были введены грече-

ский язык и образование (как, например, латынь – во Франции). Целых два века (1240–1448) Россия находилась под монголо-татарским владычеством, при котором почти одна только церковь и сохраняла сознание национального единства России. В XV же столетии началась *московская фаза* русской истории, в которой Москва стала неоспоримым центром великорусского царства и византийские формы и нормы приобрели русское своеобразие. Особенно после завоевания турками Константинополя в 1453 году и окончания татарского ига Москва выделилась как оплот православия, как «Третий Рим». Правда, при этом церковь сделалась частью государства. И русское христианство в еще большей мере, нежели византийское, обрело ярко выраженный национальный характер. Повсеместно ориентировались на сохранение прошлых традиций, соблюдение определенных правил и исполнение одних и тех же обрядов. Творчество и критика были малопопулярны, а новое в мысли и познании передавалось посредством книг и типографий.

В *третьей – петербургской – фазе* вследствие секуляризации и рационализации Российского государства при Петре Великом реорганизации подверглась и церковь. Однако политико-секулярное просвещение не повлекло за собой какой-либо религиозной реформации. Напротив, государство приобрело всеобщее влияние, а Православная церковь – вместе с дворянством, армией и полицией – сделалась гарантом и опорой царского режима. К сожалению, Русская православная церковь в XIX веке не стала страстной защитницей неотложных общественных реформ, к которым призывали Толстой, Достоевский, Соловьев и социально-критически настроенный священник Григорий Петров. Так что октябрьский переворот большевиков при Ленине в 1917 году и особенно сталинский террор – *четвертая фаза* русской истории – носили фанатически антирелигиозный характер. С 1927 до 1943 г. тысячи духовных лиц были арестованы и высланы, тысячи храмов опустошены и закрыты, миллионы людей – верующих и неверующих – отправлены в Гулаг (см. Александр Солженицын).

Однако Русская православная церковь пережила и эти ужасные времена, не без огромного множества мучеников-свидетелей, с одной стороны и оппортунистов – с другой. Бесчисленное число простых людей хранило верность церкви.

Со времени поворота под знаком перестройки и гласности при Михаиле Горбачеве церковь смогла вновь развиваться. Но что еще принесет Русской церкви эта *пятая – посткоммунистическая – фаза*, неизвестно. Православная литургия остается для Русской церкви, несомненно, центральной. Но не менее необходимо было бы современное возвещение Евангелия, которое могло бы вызвать к жизни также общественные и политические формы.

Так что я хотел бы надеяться, что эта книга о церкви – написанная во время Второго Ватиканского собора (1962–1965) и с того времени переведенная на многие языки, став своего рода «классикой», – поможет и церкви в России обрести путь в трудное время. Она предлагает общий взгляд на то, чем была церковь от своего начала, какой она стала теперь и какой она должна быть сегодня. Так, церковь могла бы во всяком случае внести свой вклад в то, что именно в России столь необходимо при переходе к новой мировой эпохе:

– *обновленную веру* в единого истинного Бога, исключаящую всякий культ личности, партии или нации;

– *обновленную литургию*, которая не устранил старую, а одушевит ее силой Евангелия;

– *обновленную этику* на фоне стольких проявлений пассивности, инертности и цинизма;

– *обновленную духовность* перед лицом стольких проявлений материализма и душевной пустоты и тем самым *обновленную христианскую человечность* в единстве с другими христианскими церквями, в мире с мировыми религиями и в сотрудничестве со всеми людьми доброй воли.

Ганс Кюнз
Тюбинген, февраль 2011 г.

Предисловие к карманному изданию

Прошло уже десять лет с тех пор, как эта книга вышла в свет. Она вызвала продолжительные дебаты, в которых приняло участие руководство римской Вероучительной конгрегации. Наконец, прозвучало официальное заявление Ватикана. Между тем книга уже разошлась по всему миру и сегодня переведена почти на все основные языки народов мира. Она могла бы в трудные времена помочь и богословам, и не-богословам лучше осмыслить, что есть церковь. Написать эту книгу и опубликовать ее было довольно рискованно. Все началось в тот переломный момент, когда во время Второго Ватиканского собора (1962–1965) Конституция о церкви сделала важные шаги вперед, но при этом указала и на ее весьма определенные границы. Второй Ватиканский собор вновь обратил внимание на такие важнейшие понятия новозаветной церкви: «церковь как народ Божий и сообщество верующих», «всеобщее священство», «харизматическое измерение церкви», «поместная церковь», «церковный сан как служение», «коллегальность власти папы и епископов»... Все эти моменты отражены в данной книге.

К сожалению, новые идеи, высказанные на соборе, остались разрозненными, не вошли в соборный документ и были затушены многочисленными компромиссами. В силу контроля курии собор отнюдь не обладал полной свободой, хотя сегодня церковь

должна была бы действовать именно свободно – в свете первохристианского провозвестия.

Эта книга пытается помочь читателям в понимании сложных вопросов. Как она намерена это сделать? Изложить такое учение о церкви, которое

– от начала до конца библейски обосновано и пытается всерьез учитывать результаты историко-критического исследования систематического богословия;

– конструктивно связано с церковной традицией и при этом не упускает из виду Новый Завет как свою норму;

– интерпретировано для внешнего мира Вторым Ватиканским собором, но лишь предварительно, и, к сожалению, эта интерпретация все еще не получила дальнейшего развития;

– учитывает справедливые требования других христианских церквей и предлагает реальные общецерковные решения;

– соединяет теорию и практику и способно деятельно послужить обновлению церквей в согласии с Евангелиями.

Книга «Церковь» натолкнулась на критику, что вовсе не удивительно. Слишком уж неудобными для многих стали бы те «перемены», которых потребовало бы введение такой экклезиологической теории в русло церковной практики. Вся критика обосновывалась богословскими аргументами, которые были подытожены в книге Германа Хэринга и Йозефа Нольте «Дискуссии по книге Ганса Кюнга “Церковь”» (Фрайбург–Базель–Вена, 1971). В той же работе можно найти краткую хронику римских акций против нашей книги, ее тайную оценку Ватиканом и, наконец, мнения самих составителей. Дополнения к книге «Церковь», имеющие отношение к конкретным богословско-практическим проблемам, содержатся в двух моих книгах: «Истинность. Будущее церкви» (Фрайбург–Базель–Вена, 1968); «Непогрешимость? Требование ответа» (Цюрих–Айнзидельн–Кельн, 1970). Моя книга «Быть христианином» (Мюнхен–Цюрих, 1974) указывает на общецерковный контекст, в котором следует рассматривать учение и практику церкви. Некоторые критики не находили

в книге «Быть христианином» обстоятельного учения о церкви. Теперь они могут найти его в этом полновесном издании.

Я хотел бы повторить сейчас то, что сказал в своем заключительном слове на процессе римской Вероучительной конгрегации против этой моей книги и книги «Непогрешимость?»:

«В спорных вопросах о непогрешимости и церковном порядке я не собираюсь выступать против Рима и епископов. Вопрос не в том, кто имеет право, но в том, что является правом. Истина, кто бы ею ни обладал, проявит себя. Мне, как богослову и пастырю, важно дать убедительный христианский ответ на насущные вопросы современников. И бесчисленные обращения читателей укрепляют меня в этом решении. Поэтому я не могу удерживать себя от исполнения моего богословского служения людям... и не учить тому, что передано нам Новым Заветом и великой христианской традицией как католическое учение».

Ганс Кюнг
Тюбинген, 1 января 1977 г.

Предисловие к первому изданию

Вопрос о Боге важнее, чем вопрос о церкви. Но во многом второй вопрос стоит поперек дороги первому. Так не должно быть. И здесь я отважусь на попытку показать, как это должно быть. Тот, кто намеревается представить цельную картину, а не ее отдельные фрагменты, неизбежно утонет в изобилии литературы и в разных постановках вопросов. В связи с этим представляется необходимым сконцентрироваться и ограничить себя, расставить акценты. О чем-то придется говорить дольше, а о чем-то короче; о чем-то интенсивнее, ярче, а о чем-то в общих чертах, суше. Личный интерес не исключает фактологичности. Почему христиане считают себя вправе поступать так, а не иначе? Мы попытались затронуть темы изначального провозвестия церкви, чтобы его свет и сегодня указывал нам путь.

Последствия такой исходной позиции можно осмыслить лишь в том случае, если вспомнить об истоках христианства. Кого повергает в раздумья сказанное, тому надлежит вспомнить, что это – метод, применения которого потребовал от богословия Второй Ватиканский собор: «догматическое богословие должно строиться таким образом, чтобы в первую очередь звучали сами библейские темы». Применяя исторический анализ, систематическое образование должно отталкиваться от этой установки (Декрет об образовании священнослужителей, параграф 16).

Мою работу «Структуры церкви» (1962) следует рассматривать как введение к данной книге.

Систематическое богословие в первую очередь относится к компетенции экзегетов. Поэтому я сердечно благодарен моим тюбингенским коллегам профессору д-ру Карлу Герману Шелкле и профессору д-ру Герберту Хаагу, которые полностью или частично прочитали мою рукопись. Так же сердечно я благодарен моему коллеге и соредактору «Экуменических исследований» профессору д-ру Йозефу Ратцингеру за его ценную помощь. Далее я выражаю благодарность моим ассистентам д-ру Готтхольду Хазенхюттлю и д-ру Александру Ганоци (ныне – профессору Католического института в Париже), а также всем моим сотрудникам в Институте экуменических исследований, неумоимо помогавшим мне как при создании рукописи, так и в процессе ее корректуры. Госпоже Кристе Хемпель я благодарен за составление регистра.

*Ганс Кюнз
Тюбинген/Сурзее, Новый год (1967)*

Предисловие ко второму изданию

Для второго издания были исправлены лишь некоторые опечатки. Я рад, что книга была столь позитивно оценена как католической, так и евангелической критикой внутри страны и за рубежом. Книга уже вышла в голландском, французском, английском и американском изданиях. Испанское и итальянское издания предусмотрены в этом году.

*Ганс Кюнз
Тюбинген, июнь 1968 г.*

ЧАСТЬ А.

РЕАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ

Глава I.

ИСТОРИЧНОСТЬ ОБРАЗА ЦЕРКВИ

1. Сущность церкви и ее историческая форма

Быстрой поступью церковь вступает в свое третье тысячелетие. Для мира, в котором она пребывает, будущее уже началось: произошло проникновение в микромир и макрокосмос, в атом и во вселенную; все более ускоренными темпами совершенствуются средства коммуникации и транспорта; появилась масса новоизобретенных инструментов и синтетических материалов; рационализируются методы производства, продолжительность человеческой жизни выросла на десятилетия; поразительны успехи в физике, химии, биологии, медицине, психологии, социологии, экономической теории, исторических науках... Несмотря на всемирно-исторические катастрофы и угрозы, ставшие судьбой XX столетия, во всем этом наблюдаются успехи, прямо-таки захватывающие дух. Вооруженные новой техникой, народы Европы и Америки распространили свою науку по земле, а народы Азии и Африки пробудились к новой жизни. Мир стал глобальным: формируется единая мировая экономика, единая мировая цивилизация, возможно также, что и единая мировая культура.

А церковь? Началось ли нечто новое для нее? Что-то говорит в пользу этого, что-то – против. Тем не менее следует осознать: церковь, хочет она или нет, не сможет держаться особняком от той глобальной переориентации, в которой зарождается новый мир; ведь церковь живет в этом, а не каком-нибудь другом мире. Несмотря на все успехи естественных наук и техники, беспокойство, типичное для времени великого перехода, повергает в дрожь отдельного человека и целые народы, что находит отражение в их искусстве, кино, театре, литературе, философии. Это беспокойство охватило и людей церкви, якобы укрывающейся за надежным фасадом и отстраненной от времени. Однако все это должно пробуждать не нервозность, а надежду. Речь идет о целительном, спасительном беспокойстве. То, что выглядит глубоким кризисом, может быть новым рождением; то, что представляется зловещей угрозой, может быть великим шансом.

Старые и новые задачи, которые стоят перед церковью в этом изменившемся и меняющемся мире, грандиозны: обновление, собирание, оживление церковного народа, зачастую измельчавшего и увязнувшего в традиционалистских формах; возвешение Евангелия среди отдалившихся от церкви интеллигентов, среди рабочих и крестьян в ставших языческими странами; экуменическая встреча и воссоединение разделенных христианских церквей; вдумчивая дискуссия с великими нехристианскими религиями (с исламом, буддизмом, индуизмом); эффективная церковная помощь при разрешении мировых проблем – таких как предотвращение войн и сохранение мира во всем мире, борьба с голодом и нищетой, необходимость массового доступного образования... Сколько сложных задач, столько же и шансов!

Возложить на себя эти задачи, использовать эти шансы способна лишь такая церковь, которая есть раба Господня, а не раба своих самолюбивых представлений и теорий, форм и законов. На это способна лишь такая церковь, которая как раба Господня воистину свободна, открыта и легка на подъем – для постоянного служения новым нуждам, надеждам и запросам человечества.

Понятие «церковь» существенно определяется историческим образом церкви. Церковь может превратиться в заложницу образа, который она сама же и создала в определенное время. У каждого времени имеется свой образ церкви, выросший на конкретной исторической почве, реализованный конкретной исторической церковью; этот образ понятийно оформляется и обрабатывается конкретными богословами прошлого или настоящего. Конечно, несмотря на все духовные, церковные и богословские течения и противотечения, в меняющихся исторических образах церкви сохраняется постоянный остаток, на который мы и обратим все наше внимание. К нему относятся те ориентиры, которые не были придуманы в ходе истории церкви, а составляют ее сущность. Эти ориентиры заданы истоком церкви, устойчиво питающим и характеризующим ее.

Итак, в истории и самопонимании церкви существует нечто неизменное и нечто меняющееся. Устойчивое обнаруживается лишь в изменчивом, непрерывное – лишь в дискретном, постоянство – лишь в неустойчивых явлениях. Короче, «сущность» церкви открывается не в ее метафизической неподвижности, а в переменчивом историческом «образе». Для того чтобы встретиться лицом к лицу с этой изначальной, устойчивой сущностью (не окоченело статичной, а весьма динамичной), следует длительно наблюдать за изменяющимся историческим «образом». Для того чтобы вплотную приблизиться к неизменному и не спутать его с преходящим, необходимо с самого начала учитывать то, что в церкви обусловлено временем.

Только когда мы всматриваемся в меняющийся исторический облик церкви, мы постигаем ту ее сущность, которая станет основным предметом нашей книги. Это не идеальная церковь в абстрактных заоблачных сферах богословской теории, а *реальная* церковь посреди этого мира и этой мировой истории. Да ведь и Новый Завет начинается не с изложения *учения* о церкви, которая воплотится в жизнь когда-нибудь потом, а с описания *уже существующей* церкви. Реальная церковь – это в первую очередь яв-

ление, факт, историческое событие. *Подлинная сущность церкви проявляется в ее исторической форме.* Нам следует обратить внимание на двоякое отношение между сущностью и формой.

1. Сущность *нельзя отделять* от формы. Напротив, сущность и форму церкви следует рассматривать в их единстве. Различие между сущностью и формой – лишь понятийное их различие. В действительности нигде нет и никогда не было «сущности-в-себе» церкви – отсеченной, химически полностью дистиллированной из потока исторических форм. Переменчивое и неизменное невозможно тщательно отделить друг от друга: есть константы, но нет никаких принципиально неререформируемых сфер церкви. Сущность и форма – это не просто ядро и оболочка. Сущность без формы лишена очертаний и потому нереальна, так же как форма без сущности тоже иллюзорна. Итак, историческую форму церкви, при всей ее относительности, недопустимо считать чем-то неважным, – в отличие от сущности, обитающей где-то «за» или «над» формой. Крайне несерьезно погружаться в изыскания о сущности церкви, чуждые жизни и благопристойно богословские, уклоняясь от исторических суждений о ней. В равной мере несерьезно ревностно хлопотать о том, чтобы осовременить форму церкви, как и пассивно плыть по течению из-за интеллектуальной лени, не удосуживаясь ориентироваться на исконную сущность церкви. Лишь когда сущность церкви видится не позади и не *над*, а *в* исторической форме, нам открывается лицо *реальной* церкви.

2. Сущность *нельзя отождествлять* с формой, недопустимо приравнивать их друг к другу. Даже если различие между сущностью и формой только понятийное, все-таки оно необходимо. Как иначе могли бы мы определить неизменное, сохраняющееся при всех метаморфозах? Как иначе могли бы мы судить о конкретной исторической форме? Как могли бы иметь критерий определения, что законно в историко-эмпирических проявлениях церкви? Нет никакой формы церкви, даже в Новом Завете, которая *идеально и исчерпывающе* отражала бы сущность церкви.

Лишь когда в смене форм выявляется не статичная, а устойчивая сущность церкви, нам открывается лицо реальной церкви.

Итак, сущность церкви всегда следует рассматривать в ее исторической форме, а историческую форму всегда следует понимать, исходя из сущности и ориентируясь на сущность.

2. Колыбель исторического образа церкви

Образ еkkлeсии, которая исторически преобразуется и изменяется, явно или незаметно придает очертания еkkлeзиологии. Образ церкви получает свое богословское выражение. Несколько кратких исторических ремарок помогут осветить этот вопрос¹.

Уже в *еkkлeзиологии древней церкви* наблюдаются различия и изменения. Лишь немного легко и логично согласуется, удерживается в гармонии. В апологиях второго столетия практически не употребляется слово «еkkлeсия» (за исключением пары мест у св. Иустина). Ведь те богословы составляли свои апологии

¹ Всеобъемлющей истории еkkлeзиологии пока не написано. По истории еkkлeзиологии в этой и последующих главах ср. наряду с сочинениями цитируемых авторов особ. отрывки из истории догматики (А. Гарнак, Ф. Луфс, Р. Зееберг) и ст. «Церковь» в разд. «Еkkлeзиология» энциклопедий: *Лексикон по богословию и церкви [LThK]* (Й. Ратцингер, К. Е. Скидгор, Х. Бахт), *Религия в истории и современности [RGG]* (А. Адам), *Евангелический церковный лексикон [EKL]* (У. Йешке, К. Д. Шмидт), *Справочник богословских основных понятий [HTG]* (И. Конгар), *Словарь католического богословия [DTC]* (Э. Дюбланше), *Католицизм [Cath.]* (М.-Ж. ле Гиллу), *Оксфордский словарь по христианской церкви [ODCC]*. Ценные статьи по истории понимания церкви содержатся в: St. Jaki, *Le tendances nouvelles de l'ecclesiologie*, Rom, 1957; *L'ecclesiologie au XIX siècle*, Paris, 1960; а также в юбилейном сборнике, посвященном Г. Ранеру: J. Daniélou, H. Vorgrimler, *Sentire Ecclesiam*, Freiburg–Basel–Vien, 1961.

во имя единого Бога и Христа, а не во имя церкви. Но у более поздних отцов церковь является важной темой их богословских размышлений, причем не только в новозаветной, но и в ветхозаветной экзегезе. Образ церкви первых трех столетий создавался противопоставлением враждебно настроенного языческого государства и церкви – всячески преследуемой, иногда даже сдающей свои позиции. А образ церкви последующих веков характеризовался гармонией (симфонией) между одержавшей победу государственной церковью и христианской империей. Если для св. Ипполита Римского империя была сатанинским подражанием Царству Христову, то для Евсевия (церковного историка и придворного епископа) империя являлась богоугодным приуготовителем институтов христианства, а христианский император – поборником и защитником церкви против неверных и еретиков.

Экклезиология выглядит различно в зависимости от того, используется ли она мужами апостольскими для устройства общины или разрабатывается богословами. Она существенно отличается также у свт. Иринея, свт. Киприана и блаж. Августина, хотя и служит им всем для непосредственной борьбы с ересью. Греческий богослов в чрезвычайно дифференцированном интеллектуальном мире эллинизма верит во внутреннее развитие еkkлeсии и постепенное утверждение истины. Он считает существенными прежде всего остроумные догматические формулы. Даже если он занимается преимущественно христологией и учением о Троице, все равно он будет мыслить экклезиологически, но иначе, чем его латинский современник. Этот видит себя членом церкви как Христова воинства, он истолковывает ее ситуацию в терминах битвы и победы, награды и наказания. Тем самым латинский богослов ориентируется на мощные церковные институты, их четко определенные права и слаженно функционирующую организацию.

Особым образом выглядит экклезиология, выросшая на почве греческого неоплатонизма. Она видит в церкви по преимуществу школу истины и таинства, где важны прежде всего чистое созерцание, символическая и спасительная сила священнодействий,

устремленность к универсальному мировоззрению и религиозному единству. Иначе выглядит эkkлезиология, порожденная популярной и практичной римской стоической философией. Она видит церковь по преимуществу как упорядоченное правовое сообщество, где в первую очередь важны святость и послушание членов церкви, а также церковный порядок со строгой покаянной дисциплиной и ясными нормами жизни. В этой эkkлезиологии Евангелия рассматриваются как «новый закон», определяющий путь к святому граду в Царстве Божьем на земле. В первом случае эkkлезиологии угрожает платоническое гипостазирование чистой идеи церкви, произвольный аллегоризм в объяснении Писания и интеллектуальный триумфализм. Во втором случае угрозу представляет теоретический и практический юрицизм, формалистский церковный легализм и клерикализм, а также авторитарно-традиционалистский триумфализм.

Специфические особенности эkkлезиологии в дальнейшем будут определяться ее разными формами. Александрийское богословие третьего столетия, особенно у Оригена, выдвигает на передний план священство. Оно считает более значимыми различия между несовершенными верующими (не упражняющимися в самопознании) и совершенными гностиками, чем между мирянами и клириками. Александрийская эkkлезиология возводит святых учителей, по сути, на высшую ступень (понимая учительство как церковное служение). Напротив, африканское и римское богословие акцентирует внимание на церковных должностях и церковном праве, признавая первостепенный авторитет и власть епископов и отодвигая на задний план всеобщее священство и харизматический элемент церкви.

Но и подчеркивание значения церковного сана может выглядеть различно. Можно, например, как в римском богословии, обосновывать авторитет епископа исключительно его саном и должностью, независимо от его личной святости. В этом случае апостольское преемство в служении понимается прежде всего в церковно-правовом ключе, а должностное руководство епископа

ограничивается законами и правильными формами. Но можно, как это делает св. Киприан (вторя Тертуллиану), считать решающими для авторитета епископа харизматическую духовную одаренность и его личную святость. Тогда апостольское преемство в служении определяется духовной связью, а для признания права священника на руководящую должность существенное значение имеют его личные качества.

Это богословие священнического служения опять-таки модифицируется. Первоочередной функцией *епископата* часто считается сохранение церковного единства, *знаком которого* является личность апостола Петра (а его преемникам подобает лишь почетное первенство). Такой взгляд характерен для св. Киприана и многих богословов – прежде всего восточных. Однако эта функция может закрепляться в первую очередь за *римским епископом*; тогда личность апостола Петра считается *носителем* церковного единства, а его преемникам категорично приписывается первенство *по праву*. Папа Стефан I впервые обосновал свое право первенства ссылкой на преемство папской власти от Петра; такой взгляд еще отчетливее проявился у Сириция, Иннокентия I, Целестина I и Льва I.

Сколь различны образы церкви в первые века церковной истории! Сравним их у Ермы, Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Ириния Лионского и Ипполита Римского; у Виктора I, Стефана I, Льва I, Геласия I и Григория I; у Климента Александрийского, у Оригена и у кашпадокийцев; у Тертуллиана, Киприана и у Августина; у Пахомия, египетских монахов, Бенедикта Нурсийского и в западном монашестве!

Какие различия и изменения наблюдаются также в *средневековой эkkлезиологии*! Важно учитывать, как именно она формировалась. В первом тысячелетии она разрабатывалась не систематически, а ориентируясь на потребности церковной жизни и особо не выделяясь из сотериологии. В аналитической же систематике она обрела черты самостоятельного учения. Иногда эkkлезиология даже появляется в форме некоего законченного трактата, и это

стало обычным явлением со времени спора папы Бонифация VIII с королем Филиппом Красивым при участии богословов – Иакова из Витербо, Эгидия Римского и Иоанна Парижского. Весьма важны и такие различия: у Руперта Дойцкого, Иоахима Флорского правовое восприятие образа церкви играет сравнительно малую роль, тогда как у средневековых канонистов и особенно у Фомы Аквинского (сторонника спасительной необходимости подчинения папе), как и в систематическом богословии, подчеркиваются правовые аспекты церкви, власть и полномочия клира.

Отнюдь не безразлично для экклезиологии, выполняет ли церковное право подчиненную и служебную функцию или же ему придается главенствующее значение (как это ярко проявилось при возникновении церковно-правовой науки в Болонье в XII веке). В последнем случае церковное право категорично определяет экклезиологию с помощью фиксированных понятий и формул и, одновременно, ограничивает богословские рассуждения правовыми установками гуманистов.

Позиция епископов может быть усилена. Это происходит, например, в сочинениях того неоплатоника конца античных времен, который скрывался под маской ученика апостола Павла по имени Дионисий Ареопагит. В его многословных мистических толкованиях статуса церковного клира епископ восхваляется как носитель мистических сил. Согласно Дионисию, община соединяется с епископом в культовой мистерии, причем церковная организация считается отображением небесной иерархии. Подобно ему, франкский юрист раннего Средневековья, почитавшийся за Исидора Севильского, с помощью искусных фальсификаций церковно-правовых уставов объявил епископа носителем всех прав, а церковную общину – присоединившейся к нему «женой», согласно семейному праву. Исидор утверждал право папского престола на независимость от государства, что решительно усиливало власть папы, а роль митрополитов и поместных соборов явно ослабляло.

При Карле Великом фактическое руководство всей церковью приписывалось императору, именуемому каролингскими бого-

словами защитником и кормчим церкви, от которого епископы получают свои священные права; именно император созывал соборы и судил пап. Однако при папе Николае I фактическое руководство церковью снова к нему вернулось, и он назначал церковных «князей» по всей земле.

Совсем другой образ церкви возник в догрегорианское время*, когда саксонские и салические императоры стали поборниками симфонии царства и священства. Под руководством светского государя, которому придавалось сакральное достоинство, возводились в сан епископы, могли назначаться и смещаться папы (ведь государь – «помазанник Господень» и «наместник Христов»!).

Новый образ церкви начал формироваться, когда Григорий VII и партия григорианцев, оспаривая прежние королевские и дворянские права, ввели в оборот обновленное и централизованное каноническое право иерархической церкви, желавшей стать независимой от царства. По-новому определялось и право папы: священная власть этого «князя над царствами мира» распространялась на королей и императоров, которых он мог смещать, оставаясь неподсудным никому. В древней церкви экклезиология строилась «снизу», так как церковь тогда понималась как народ Божий, для служения которому предназначены все должности. В кардинальном отличии от этого принципа, со времени Григория VII, ссылавшегося на Псевдо-Исидора, экклезиология начала строиться «сверху», ориентируясь на папу, который признается главой, основанием, корнем, источником всякого авторитета и власти в церкви.

Сколь различно относятся богословы к соборной мысли, этому важному понятию экклезиологии! Сначала, в XII веке, по этому поводу высказались декретисты – комментаторы «Декрета Грациана»** (Хугуччио, Иоанн Тевтонский и др.). Затем декрета-

* До 1073 г. – *Прим. пер.* (Здесь и далее примечания переводчика).

** Грациан или «отец церковного права» – монах из Болоньи. Между 1125 и 1140 г. он издал *Concordia discordantium canonum* («Согласование несогласованных канонов») с собственными комментариями. Позднее дополнил это сочинение текстами из римского права и др. Оно было названо его последователями «Декретом Грациана» (*Codex juris canonici*).

листы XIII века применили по отношению к церкви понятие корпоративного права (особенно Хостиенс, потом Танкред, Бернард Пармский и др.). Наконец, в XIV веке, после собора в Констанце, объявились концилиаристы* (Конрад фон Гельнхаузен, Генрих фон Лангенштайн, Дитрих фон Ним, Жан Герсон, кардинал Пьер д'Айлли, Андреас Рандульф, кардинал Франческо Забарелла).

Образы церкви также весьма различны у Псевдо-Исидора и Иоанна Эриугены; у Абеяра и викторинцев**; у Петра Ломбардского и Бернарда Клервоского; у Герхоха, Арно Райхерсбергского и выдающихся схоластов; у Льва IX, Григория VII, Иннокентия III, Иннокентия IV, Бонифация VIII; у Иоахима Флорского и Франциска Ассизского; у Вилгельма Оккама и немецких мистиков; у Николая Кузанского и Торквемады.

Какие отличия и изменения наблюдаются, наконец, в католической *экклезиологии Нового времени!* В это время патристическая, а также схоластическая экклезиология характеризовались огромным разнообразием точек зрения и широтой кругозора, но для многих богословов контрреформации учение о церкви свелось к трактатам по различным спорным вопросам.

Триденский собор*** в своих вероучительных высказываниях сознательно исключил стоявший в центре споров вопрос о папстве. После некоторых колебаний к этому вопросу напрямую

* В этом абзаце Кюнгом названы три фазы развития идеи соборности (концилиарности) в Католической церкви. Концилиаризм – учение, считающее носителем высшей власти в церкви собор, которому подчинен даже папа. 1-я фаза: декретисты совместили церковное право с гражданским римским правом. 2-я фаза: декреталисты развили мысль, что собор может смещать папу. 3-я фаза: концилиаристы сформировали свою партию на соборе в Констанце (1414–1418); его декреты *Haec Sancta* и *Frequens* постановили, что власть собора выше власти папы.

** Викторинцы – регулярные каноники аббатства Сан-Виктор в Париже (с 1113 г.). Среди них было много крупных католических богословов, философов, экзегетов и проповедников. Они пытались создать синтез схоластики и мистики.

*** Один из важнейших соборов Католической церкви (1545–1563), созванный в противовес начавшейся в Европе Реформации. Он постановил, что власть папы выше власти соборов.

обратился Первый Ватиканский собор*, рассмотревший его в вероучительном ключе. Политически ориентированная экклезиология галликанцев (юристы Филиппа IV, затем Питу, Рише, Боссю при Людовике XIV, вплоть до галликанцев XIX века) была вдохновлена образом древней церкви, особенно начиная с церковно-исторических исследований XVII и XVIII веков. Галликанская экклезиология требовала автономии для поместных церквей с их традициями, обычаями и организацией, что означало требование самостоятельности для земельных епископатов и местных синодов. Напротив, экклезиология ультрамонтанистов, тоже политически ориентированная, постепенно сводилась к апологетическому утверждению папского авторитета. Ультрамонтанисты не признавали протестантов, галликанцев, янсенистов и сторонников различных форм епископализма (в том числе в Германии и Австрии).

Экклезиология эпохи Просвещения была ориентирована на естественное право и рассматривала церковь прежде всего с юридической точки зрения – как наделенное разными правами общество. В отличие от этого, поздний Иоганн Михаэль Сайлер под влиянием движения пробуждения**, мистики и романтизма видел не только религиозную, но и этическую сторону церкви, считая ее активной посредницей живого благочестия.

А какое разнообразие приобрела экклезиология в XIX столетии! С одной стороны, представитель реакционной церковной Реставрации во Франции Жозеф де Местр защищал от демократизации абсолютную монархию как основу христианской Европы; он перенес политическое понятие суверенитета на положение папы в церкви. А с другой стороны, появилась устремленная в будущее новаторская экклезиология католической Тюбингенской школы,

* Собор Католической церкви (1869–1870). На нем был принят догмат о непогрешимости папы в вопросах веры и морали. Собор подтвердил главенство папы.

** В противовес идеологии Просвещения обновленная библейско-реформаторская проповедь в XVIII веке стремилась пробудить и укрепить в протестантизме общинную жизнь.

особенно в сочинениях молодого Мелера*. Стремясь преодолеть поверхностную клерикалистскую экклезиологию сановой и институционализированной церкви, Мелер видел в ней общину любви, в которой действует Дух Святой; ради служения верующим и существуют все церковные саны и должности.

На Первом Ватиканском соборе многие отцы не захотели узаконить схему церкви с «темным» для них понятием тела Христова. Однако энциклика «Таинственное тело»** пыталась представить всю экклезиологию с точки зрения мистического тела; в то же время сама эта энциклика во многих своих положениях была откровенно (а иногда молчаливо) полемична с экуменически ориентированной Конституцией о церкви Второго Ватиканского собора. В свою очередь, эта конституция исправила известную однобокость предшествовавшей католической экклезиологии, выдвинув на передний план древнейшую и важнейшую характеристику церкви как народа Божьего. Вместе с тем она уточнила значение мирян как самой церкви, значение священников как служителей церкви и значение епископов как заместителей апостола Петра.

А насколько различные образы церкви видим мы в период Нового времени: у Эразма Роттердамского, Иоганна Экка и у Беллармина; в «Подражании Христу» и у Игнатия Лойолы; у испанских инквизиторов и у преследуемых ими мистиков; у Суареса, схоластиков времен барокко и в немецком богословии эпохи Просвещения; у французских королевских юристов, богословов из Сорбонны, у Боссюэ и Паскаля; у тюбингенцев Дрея, Мелера, Хиршера, Куна, Штауденмайера и у римлян Перрона, Шрадера, Пассалья, Францелина и Шеебена; у де Ля Меннэ, Вуилло и Марэ; у Дюпанлу и Блонделя; у Мэннинга, Уарда и Ньюмана; у Карла Адама, Эмиля Мерша и у епископов и богословов Второго Ватиканского

* На экклезиологическую концепцию Мелера ориентировался русский религиозный философ-славянофил Алексей Степанович Хомяков.

** *Mystici Corporis Christi* – энциклика Пия XII от 29.06.1943. Она знаменует собой важный шаг в развитии католической экклезиологии между Первым и Вторым Ватиканскими соборами. В этой энциклике скорректировано прежнее юридическое понимание церкви: она определяется как одна община, в которой одновременно раскрываются единство всех ее членов и самостоятельность каждого.

собора! Сколь отличен образ церкви у Лютера, Цвингли и Кальвина, в лютеранской и реформатской ортодоксии, в разнообразных старых и новых сектах, а также в обновленческих движениях!

В условиях меняющейся реальной экклесии меняется и экклезиология. Эти замечания (возможно, несколько сумбурно набросанные) по поводу экклезиологии лишь отчасти маркируют ее исторический горизонт; вернее, они старались его очертить. В них следует видеть не ряд образов церкви, изолированных друг от друга, а реальную историческую взаимосвязь событий от истоков церкви до наших дней, представленную в богословском плане. Является ли процесс развития этих событий подъемом или упадком или же он может быть изображен волновой траекторией? Это раскачивающийся маятник, движение по кругу или по спирали?

Ни одна из историко-философских схем недостаточна, чтобы охватить все происходящее. При любом подъеме всегда присутствует и упадок, при всяком упадке – подъем, причем они не следуют друг за другом волнообразно, а дифференцированно сосуществуют. Вновь и вновь наблюдаются диалектическое раскачивание маятника, циклическое возвращение к истоку и устремление в будущее, причем все это обосновывается богословски. Постоянно возникают новые вариации на одну и ту же тему, с различной модуляцией и контрапунктами. Непонятно как, но все это, в конечном счете, уживается вместе! Сама экклезиология предназначена для людей (как и сама экклесия, церковь); она существует во времени и пространстве, в неповторимом, постоянно меняющемся мире. Именно это имеется в виду, когда мы говорим, что экклезиология принципиально *исторична*. Нет «сущности» церкви на неизменных небесах мира идей Платона, но эта сущность есть в *истории* церкви. Реальная церковь не только *обладает* историей, но она живет тем, что вершится ее история. Нет «*учения*» о церкви в виде неизменной метафизически-онтологической системы, но это учение формируется во взаимосвязи

церковной, догматической и богословской истории. Оно принципиально обусловлено историей.

Всякая новая экклезиология подразумевает формирование определенных типов и стилей ее изложения. Историческая обусловленность экклезиологии не знает исключений. Ведь не только каждый богослов видит церковь в особой перспективе, в своем ключе, но существуют и наиндивидуальные взаимосвязи. Прежде всего экклезиология формируется в конкретных и всякий раз новых исторических условиях, она пользуется постоянно модифицирующимся языком. Экклезиология развивается в духовной атмосфере, вновь и вновь переживающей изменения, в вечно обновляющейся исторической ситуации мира и церкви. Если экклезиология желает быть услышанной, она требует всегда новой и четкой трактовки, обновленной формы и свободного решения; ведь она не может малодушно закрывать глаза на новую ситуацию и отдаваться на волю волн. Учение о церкви, как и сама церковь, подвержено неизбежным изменениям, и преподавание этого учения должно постоянно обновляться.

Отнюдь не легко прокладывать путь между механической консервацией *минувшего*, не считаясь с требованиями новизны, и отвержением *живого* прошлого, заботясь лишь об изменчивых новациях на потребу дня. Историчность недооценивается экклезиологией, *традиционалистски* понимающей себя как нечто неизменно пребывающее; именно такая экклезиология подпадает под иго *мира сего* и уже сгинувшего времени. Та же самая историчность не признается экклезиологией, *модернистски* подстраивающейся под сиюминутность нынешнего мира; она тоже отрекается от самой себя в прискорбном непостоянстве. Как экклесия, так и стремящаяся выразить ее самопонимание экклезиология, не должна обрекать себя на жесткую привязку к какой-либо конкретной ситуации – прошлой, настоящей или будущей. Экклезиология не должна полностью идентифицироваться с программами и мифами, иллюзиями и постановлениями, образами и категориями церкви определенного мира и времени.

Экклезиология может и должна определяться именно исторически, ориентируясь на исток экклесии. Этот исток скрывается не просто в исторической ситуации и, уж конечно, не в трансцендентальном «принципе», философски осмысленном или интерпретированном. Напротив, он скрывается в совершенно конкретном, «установленном» учении церкви: он задан спасительным действием Божиим через Иисуса Христа в истории – среди людей, для людей и, наконец, посредством людей. Этот исток экклесии не просто определяет первый момент или первую фазу, но он определяет всю историю церкви в каждый ее момент, определяет саму сущность церкви. Поэтому реальная церковь не должна невнимательно относиться к своему истоку, не должна отрываться от него. В истоке церкви задана ее истина, постоянно пребывающая и сохраняющаяся при всех ее изменениях, во всех ее исторических образах, во всем неповторимом и случайном. церкви не только дана, но и *задана* ее сущность. Сохранить верность исконной сущности церкви в исторически меняющемся мире можно не в состоянии неподвижности (*Immobilismo*), а лишь в ритме «оживленно» (*Aggiornamento*): в постоянных заботах о новом дне (*giorno*), в постоянной готовности к переменам, трансформациям, новым реформам, к обновлению*, радикальному переосмыслению.

* Этот новозаветный термин в форме существительного «обновление» (греч. ἀνακαινώσις, лат. *renovatio*) или глагола «обновлять» (греч. ἀνακαινίω, лат. *renovare*) характерен для посланий апостола Павла (Рим. 12:2, 2 Кор. 4:16, Кол. 3:10, Тит. 3:5, Евр. 6:6, ср. Гал. 4:23, Еф. 4:23). В глагольной форме термин корреспондирует к Пс 50:12. Согласно апостолу, постоянное обновление связано с покаянием.