

Крест и диалог

АРХИЕПИСКОП
ЙОЗЕФ БАРОН

ТЕОЛОГИЯ КРЕСТА В СВЕТЕ
ХРИСТИАНСКОГО ЕДИНСТВА



АРХИЕПИСКОП ЙОЗЕФ БАРОН

КРЕСТ И ДИАЛОГ

ТЕОЛОГИЯ КРЕСТА
В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОГО
ЕДИНСТВА

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2010

УДК 261.8
ББК 86.37
Б25

Барон Й.

Б25 Крест и диалог: Теология Креста в свете христианского единства / Архиепископ Й. Барон. — СПб. : Алетейя, 2010. — 520 с.
ISBN 978-5-91419-370-3

Судьба нашей многострадальной страны сама создала объективные предпосылки диалога между представителями разных вероисповеданий. Но в христианской истории мы видим не больше единства и согласия, чем в истории нехристианской. Из-за этого автор книги задается вопросом: можно ли говорить о чем-то «главном» при утрате видимого единства между православными, католиками и протестантами? Читателю самому предстоит ответить на вопрос: если не реальность Креста, то что же иное сможет нам помочь решить проблему единства?! А для христианина, в первую очередь, Истина — это Христос.

Настоящая монография является первой на русском языке, рассматривающей диалог и проблему экуменизма в связи с теологией Креста. Она рассчитана на специалистов по Новому Завету и по сравнительному богословию, а также на всех, которым вопрос христианского единства остается не безразличным.

УДК 261.8
ББК 86.37

Фотография на обложке:
встреча автора с Папой Римским Иоанном Павлом II
в Ватикане в марте 1996 г.

ISBN 978-5-91419-370-3



© Барон Й., 2010
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2010
© «Алетейя. Историческая книга», 2010

ВМЕСТЕ ИСПОВЕДОВАТЬ ИСТИНУ О КРЕСТЕ

«Мы видим наш христианский долг в свидетельстве православия, в развитии диалога и сотрудничества с инославными исповеданиями»

Патриарх Московский и всея Руси
Алексий II

«...верующие во Христа, соединенные примером мучеников, не могут оставаться разъединенными... они должны вместе исповедовать одну и ту же истину о Кресте»

Иоанн Павел II

Вопрос единства Церкви, пожалуй, самый сложный и актуальный из всех вопросов современной церковной жизнедеятельности, рассматривается Йозефом Бароном с позиции *theologia Crucis*.

Причиной споров, разногласий, а иногда и вражды в церковной среде по церковным же вопросам чаще всего является убежденность каждой из сторон, что только она одна знает истину во всей ее полноте, а прочие ее или не знают вовсе, или обладают лишь частичным, неполным знанием. Автор приводит самые разнообразные, даже противоречащие друг другу, позиции сторон, предоставляя читателю право самому включиться в анализ философской природы и богословской сущности исследуемого материала, тактично не навязывая своего мнения, а лишь вооружая своего невидимого собеседника историческими фактами, аргументами и эволюцией логических построений.

Автором выяснена важная закономерность в том, что событие Креста для верующего означает не просто некую отвлеченную истину, но саму практику всей Истины, в которой представители того или иного вероисповедания принимают прямое, непосредственное участие, несмотря на их внешние различия. Крест, как уникальная совокупность всех проявлений практической христианской жизни, всегда находится между участниками межцерковного диалога, соединяя их. При этом

Крест всегда находится над христианами и над их, нередко узкими или неточными, даже искаженными, представлениями друг о друге. Автор берет на себя неблагодарную роль миротворца, предоставим читателю судить о результатах этой непростой миссии. Крест означает для верующих совокупность всего христианского опыта по сравнению с теорией, учением или метафизическими представлениями.

Особую ценность исследования мы видим в глубокой интерпретации мировоззрения Апостола Павла, которым книга духовно освящена и душевно насыщена. Если для евангелиста Луки споры между самими верующими как бы не существуют, если для него первые христиане между собою солидарны и поддерживают друг друга и перед иудеями, и перед язычниками, и перед римскими чиновниками, то Павел сталкивается со многими проблемами и самого христианского учения, и различиями в духовных практиках, и с противодействием со стороны своих оппонентов, и с бытовыми разбирательствами среди самих верующих. Это и заставляет Апостола Павла по-особому относиться к вопросам единства видимой Церкви, этими напряженными коллизиями и пронизаны его послания, это и есть его глубокая и непреходящая внутренняя боль.

Нельзя не отметить и не поставить автору в заслугу его искренний порыв к веротерпимости и гражданской толерантности. Это особенно важно для нашей страны, давшей кров всем мировым религиям. Заслуживает одобрения позиция лютеранского архиепископа, который почитает Русскую Православную Церковь за Старшую сестру по вере. Сестру, которую следуют уважать в Её апостольской и канонической преемственности и у которой следует многому учиться. Это редкий пример христианской кротости и терпения верующего одного исповедания по отношению к верующим исповедания другого. Добрый пастырь поступает так, как учит и дает нам добрый пример.

Будем надеяться, что эта книга поможет нам измениться к лучшему.

Игорь Александрович Савкин

In memoriam Rev. Mons. REMIGIO MUSARAGNO (1926–2009)
amici Crucis et omnium christifidelium,
praelati Suae Sanctitatis

ОТ АВТОРА

*Можно ли говорить о чем-то главном в Христианстве
при утрате видимого единства между православными,
католиками и протестантами?*

(1) Россияне после затяжных времен советского безбожия могут пользоваться свободой совести и посещать храмы. Под такой свободой они понимают и возможность выбора духовных ценностей. Большинство относит себя к православию – традиционному Христианству в России. С другой стороны, определенное меньшинство у нас связано с католичеством, лютеранством, другими западными вероисповеданиям. Как правило, конфессиональная принадлежность такого меньшинства неотделима от судьбы верующих переселенцев из Германии, Польши, Прибалтики, от общения народов между собою. История нашей многострадальной страны сама создала объективные *предпосылки диалога* между представителями разных вероисповеданий. Из-за этого и название этой книги содержит три ключевых слова: «Крест», «христианство» и «единство». Об этом и пойдет речь на следующих страницах издания.

(2) Сразу оговорюсь: выбранная нами тема очень непростая. Единства, явно видимого человеческому глазу, нет и в светском обществе, нет его и в Христианстве. Невольно повторяю слова русского богослова и мыслителя о. Георгия Флоровского (1893–1979): «В христианской эмпирии нет единства. Христианский мир пребывает в разделении – и не только в разделении, но и в раздоре, и в смуте, и в борьбе. В христианской истории мы видим не больше единства и согласия, чем в истории внешней, нехристианской»¹. Не секрет, что «христианство ... больше и глубже расколото, чем мы это представляем» – писал чешский богослов Йозеф Хроматка в 60-е годы XX века. А ведь тогда экуменизм на Западе был в особой моде...²

¹ Прот. Г. Флоровский. Проблематика христианского воссоединения. П. 1. – Статья впервые была опубликована в 1933 г. в приложении журнала «Путь».

² J. L. Hromadka. An der Schwelle des Dialogs. Berlin, 1964. S. 55.

И все-таки, подобные мнения могут показаться довольно резкими. Ведь сегодня у нас другие возможности диалога, чем сто лет назад. Имеется не только Всемирный Совет Церквей в Женеве, но и Папский Совет по содействию христианскому единству в Риме. Есть Отдел внешних церковных связей Русской Православной Церкви в Москве. Между представителями разных конфессий происходят встречи. Более того, ведется диалог даже с другими религиями. Но все ли принимают участие в таких встречах? Прямо говоря, после открытия границ с Западом между христианами чаще чувствуется некий дух соперничества, чем диалога. И вообще: стоит ли бороться за экуменизм как за наше «общее дело»? А может быть, экуменизм – это лишь некий мираж и фикция?!

Кажется, окончательного ответа на такие вопросы, находясь в пределах этого брэнного мира, мы никогда и не получим. Тем не менее, по ходу мысли, изложенной в книге, еще раз попытаемся обратить внимание на проблему единства между христианами. Достигаемо ли оно вообще? Если да, то, *какое* именно? А может быть, оно, так или иначе, у нас уже *есть*? И поэтому от нас, в первую очередь, требуется лишь осознать что-то более существенное, экзистенциальное, то, что является *сутью* самого Христианства. А именно: при любых разногласиях остается вездесущая реальность Креста. Такая реальность остается и при т. н. «видимом» единстве: борьба идет не только за единство той или иной церковной «структуры», но и между Жизнью и смертью вообще... Необходимо прямо признать: Жизнь и смерть – это *общая* действительность нашего человеческого бытия, где, в итоге, – и мы верим в это, – побеждает Жизнь во Христе.

Предпосылкой для нашего диалога может стать следующий вывод: Христианство определяется Крестом. А это, в свою очередь, есть не просто событие, но точнее говоря, драма единения. Крест есть сама *практика* стремления к единству, самоотдача за единство – вопреки больному, глубокому и противоречивому раздвоению верующих. И Христос верующим не обещал «удобной» жизни и «легкого» единства – без Креста. Для этого Он нам дал помощь Духа... «Если мы не по имени токмо христиане, но или есмы, – говорит в одной проповеди святитель Филарет (Дроздов), – или хотя желаем быть истинными последователями Иисуса Христа, то имеем и свой крест, по Его заповеди (Мф. 16:24)»³.

³ Свт. Филарет. Житис. Избранные проповеди и письма. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. С. 85.

(3) Сама реальность Животворящего Креста не может стать некой «монополией» исключительно одной части Христианства уже по тому, что все, называющие себя христианами, исповедуют Распятого и Воскресшего. Более того, эта реальность, согласно общему опыту, относится и ко *всему* бытию человечества. Она, в итоге, включает и все творение⁴. Нам необходимо прямо ставить вопрос: *если не реальность Креста, то что же иное сможет нам помочь решать вопросы нашего единства?!*

Далее, если быть честными и объективными: осмысление Креста у нас неотделимо от многовековой культуры русской православной церковности, ее богословской мысли. Церковность эта не только древнее, но, чаще всего, и богаче более поздних форм Христианства. И на Западе осмысление Креста возникло *раньше* эпохи Лютера или Кальвина. Для представителя протестантизма мировоззрение Лютера было бы более уместным показать во введении и к этой книге; но не Лютер является центром исследования, а Крест и его значение для понимания нашего единства. Поэтому стоит говорить не только об отдельных мнениях, но и о многовековом христианском опыте. В книге приводятся мысли авторов разных традиций Христианства; среди них и отцы реформации. В то же время понятия рассматриваются не со стороны «привычных» парадигм, а с перспективы *теологии Креста*. В связи с таким подходом автора (читатель сам должен убедиться в этом) работа содержит, как свои «акценты», так и возможные пробелы.

Во-первых. Особое место в изложении, включая целые главы, занимают *личность апостола Павла*, как основателя христианской богословской мысли, и действие Святого Духа в Церкви. Автор считает это пояснение обязательным. Нельзя говорить ни о Церкви, ни о ее единстве без «апостола язычников» – как главной богословской личности в Христианстве. Без нее и сегодня диалог остается ни чем иным, как неким отвлеченным понятием. Но и сам апостол часть вопросов оставляет открытыми, так как «непостижимы судьбы ... и неисследимы пути» Господни (Рим. 11:33). Если бы вера оставалась полностью «закрытой» и «ясной» системой, то на земле не было бы и разногласий, разномыслей.

Во-вторых. Следующая особенность – это осознание *контекста* нашего бытия. В то же время – это и расстановка «акцентов» на отдельных его явлениях. К характеру книги читатель может отнести и

⁴ Ср. Рим. 8:18-22.

некий свободный, т. н. «философский» подход к вопросу единства. В таких и подобных случаях возможен и некоторый риск. Авторы могут обвинить в некафоличности, в отрывочности изложения темы или схематизме. Возможно, и в некой протестантской «тенденциозности».

Тем не менее, автор старался исходить от *общей* ситуации: Крест – благодаря Воскресению Христову – для каждого из нас остается не закрытым, а *открытым*, еще *несовершенным* событием. Он имеет особую перспективу в истории мира и в Церкви, продолжение в вашей и моей судьбе. Говоря словами Писания, мы взираем «на начальника и совершителя веры Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия»⁵. Поэтому Крест Христов – особая «середина» между А и Ω, началом и концом всего происходящего в истории.

В-третьих, к неотъемлемой части работы относится и характеристика реформации XVI века, протестантизма вообще. Отнести ли его однозначно к *расколу*? А может быть, реформация оставила нам свои соображения и *в пользу* понимания того же Креста? – Как возможности и при внешнем расколе увидеть некое *внутреннее* единство?

В-четвертых, еще одна «особенность» для читателя, по всей видимости, будет заключаться в следующем вопросе: является ли автор протестантом, католиком или просто экуменистом без «четкой» позиции своей «конфессии»? Но главное, все-таки, в другом.

Будучи представителями своих исповеданий, но в то же время оставаясь людьми, мы всегда нуждаемся в дополнении друг друга. Такое происходит даже тогда, когда мы, защищая свою «единственную» и «правильную» конфессию, это в силе привычки отрицаем... Мы все находимся у *того же* Креста за всех нас Умершего и Воскресшего. Из-за этого автор в своих рассуждениях опирается не только на догматы как таковые. Он, в первую очередь, пытается исходить из *общей* реальности Креста, реальности общей для всех.

(4) Во вступительном слове полезно было бы, хотя бы в общих чертах, охарактеризовать понятие о Кресте в святоотеческой, а также западной традиции.

Необходимо признать: литература весьма богато представлена авторами, как восточной, так и западной традиции (см. библиографию). Богословы всех эпох, в первую очередь православные и католические, событие Креста, рассматривают в догматическом контексте (напр.,

⁵ Евр. 12:2

по вопросу воплощения и христологии). Но довольно часто о Кресте говорится и в связи с нравственностью, в наставлениях «духовной брани». К последнему жанру можно отнести, например, сочинения Ефрема Сирина (IV в.), книгу «Подражание Христу» Фомы Кемпийского (XV в.) или назидательные письма Феофана Затворника⁶.

Тема Креста повторяется, углубляется в проповедях русского духовенства. Напр. у святителей Димитрия Ростовского (XVII в.), Филарета (Дроздова), Иннокентия Херсонского (XIX в.). Она же развита у многих авторов XX века⁷, напр. у митрополита Сурожского Антония. Разумеется, порядок церковного года всегда включает проповедь о Кресте во время Великого поста. Многое по теме можно найти и у западных авторов, как католических, так и протестантских... В то же время хотелось бы обратить внимание читателя на следующий момент.

Уже по завершению этой работы пришлось прийти к неожиданному выводу: тема Креста у большинства авторов минувших веков, православных, а то и католических, как бы «отделена» от темы христианского раскола, от вопроса о единстве вообще... Верно, кто-то скажет, до XX века даже и не были знакомы сами слова «диалог» и «экуменизм»... Но подобное, с редкими исключениями⁸, происходило и в XX веке. Крест рассматривался (и до сих пор часто рассматривается) как нечто, принадлежащее исключительно одной единственной церкви или конфессии. Понятия «диалог», «экуменизм» в связи с Крестом и сегодня почти не упоминаются. Достаточно открыть вышеуказанные

⁶ Свт. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 1878. Верно, в указанном труде прямо о Кресте часто не говорится; тем не менее, тема присутствует везде *контекстуально* как идеал духовной жизни и отшельничества.

⁷ См. напр. сборники проповедей разных православных авторов: «Путь на Голгофу – путь к Воскресению». М., 2007 или «Крест Христов. Умилительные слова о крестных страданиях Спасителя». М., 2007.

⁸ К таким исключениям можно отнести, напр., монографию св. Иоанна Кронштадтского «О Кресте Христовом», выпущенную в 1896 г. Данный труд содержит богатую историческую и художественную информацию; он посвящен диалогу, точнее говоря, спору между православными и старообрядцами, вопросу о том, является ли исконная форма Креста четвероконечной или восьмиконечной. В ходе исследования о. Иоанн Кронштадтский детально и ясно показывает то, что «осьмиконечный крест ... есть уже русское изобретение» к примерно XVI веку, так как и «в Греции этого не было и нет теперь». Таким образом, продолжает о. Иоанн, «в древнейшие времена в Русской Церкви употреблялся и был почитаем большею частью четвероконечный крест и только изредка шестиконечный, а во времена, ближайšie к нашему времени, – и четвероконечный, и осьмиконечный, но нельзя не заметить, что в гораздо большем употреблении были четвероконечные кресты». – Цит. по изданию: М., 2007. С. 75 и 112.

нами сборники, чтобы убедиться в этом. В итоге, у читателя невольно создается впечатление: размышления о Кресте возможны как бы только в одной православной традиции. Но речь, все-таки, идет не просто о некой онтологической полноте православного или католического предания. Впрочем, с таким пониманием полноты, как некой «полноты» культурной формы Христианства, в принципе, мог бы согласиться и автор этих строк.

Если говорить о Кресте, речь, все-таки, идет не о метафизическом, но *экзистенциальном* понимании полноты жизни *любого* христианина. О том, что в глубине жизни (осознанно или неосознанно), независимо от нашей конфессиональной принадлежности, уже находится *сама реальность Креста* как таковая. Реальность эта, так или иначе, связана с духовным опытом каждого. Поэтому она должна восприниматься как некое свидетельство о ненарушенном в глубине единстве.

Один комментатор, характеризуя общие черты духовных понятий Востока и Запада, отмечает: «Авторы, движимые сугубо практической целью, не заботясь о проблемах учительных и богословских, подчеркивают почти *личностный* характер пережитого ими опыта. [...] Сущность духовной жизни состоит не во внешних формах практики, а в познании Бога и в любви к Нему. Совершенство христианина определяется главным образом *внутренним* совершенством, а потому оно требует смерти человеческого «я» и полного подчинения Богу»⁹.

Нечто подобное необходимо сказать и об экуменизме. Внешнее, формальное до сих пор нас часто разделяет. Но мы призваны как бы «отмирать» для внешнего. Не смотреть сверху на других, но входить в некое, хоть минимальное, общение с другими. Тем самым мы могли бы лучше осознать и то, что у нас переживается как нечто *общее*. Жизнь наша уже включена в смерть Христову, ставшую Жизнью и Воскресением ради нас всех.

(5) Подобный подход к вопросу христианского единства определил и последовательность изложения. После первого раздела, введения в проблематику экуменизма, следует основная часть – анализ топологии Нового Завета. Третий раздел работы посвящен связи реальности Креста с преданием, а также перспективам дальнейшего диалога. Бытие христианское, – точнее, его *самосохранение* в мире, – и есть ни

⁹ Ершов С. А. Опыт духовной брани на христианском Востоке и Западе // Лоренцо Скупполи. Брань духовная, или Наука о совершенной победе самого себя. СПб., 2009. С. 6 и 7. Курсив мой.

что иное, как *предание*. Но такое бытие может осуществляться лишь при помощи *Того же* Духа Распятого и Воскресшего.

Это необходимо принять как предпосылку. Речь пойдет не об экуменизме, как просто «сравнении» догматов между собою. Также и не о констатации того, что в православной или католической среде культура, оставаясь прочной связью с преданием, имеет некую «полноту»... Речь в данном случае, в попытке нашего исследования, пойдет о духовно-внутреннем, вечном смысле Христианства – о *смысле Креста в диалоге*.

Только что сказанное читателю (да и автору этих строк) не обещает легкого понимания вещей, включая и экуменизм – как особый «вызов»¹⁰ в условиях нашей современности. О нем уже говорилось, писалось больше, чем достаточно. Возможно, что-то существенное в книге осталось просто упущенным, и это издание будет нуждаться в дополнении, так как в любую книгу вносится и человеческий фактор. И все-таки, нашей задачей остается сама *попытка* изложения непростой темы. В этой связи уже сейчас хочется сказать пару слов об итогах. Начиная исследование, автор не подозревал, что проблематика единства окажется гораздо многостороннее и сложнее, чем это представлялось в начале. Возможно, тематика диалога у Креста, его категории, образы, метафоры, параллели не везде отражены полностью и в той мере, какой они заслуживают. По той же причине я побуждаю смиренно попросить у читателя понимания за то, что мне не удалось написать «короче», оформить итоги в более «сжатом» виде...

В 2007 году издательством «Алетейя» была выпущена в свет книга, посвященная пониманию Креста в Христианстве¹¹. В ней, в основном, рассматривается *общий* круг вопросов, связанных с тайной искупления. В свою очередь, задачей этого издания остается характеристика экуменизма как движения. Но и такая характеристика возможна лишь в тесной связи с Крестом. Он, в итоге, определяет не только *сущность* Христианства, но и *смысл* диалога – в пользу нашего же единства.

Предлагаемая вниманию читателя книга не увидела бы свет только моими усилиями. Я благодарю *всех*, без чьего участия она не

¹⁰ См. *Кураев А.* Вызов экуменизма. Изд. 2-с, испр. и доп. М., 2003.

¹¹ *Еп. Йозеф Барон.* Крест и Христианство. Теология Креста для человека, Церкви и ее единства. СПб., 2007. Тема диалога в этой книге прямо посвящена глава XXIII: «Крест и единство». С. 264-280.

появилась бы. Благодарю д-ра Марину Юрьевну Ковалеву, а также ученого секретаря Иванову Нину Александровну за первое чтение текста. Викария Михаила Куденко – за редакцию материала, без которой книга не имела бы своего завершения. За дружескую поддержку признателен д-ру Марие Генриховне Лубченковой (С.-Петербург).

Особо благодарю прелата Ремиджио Музаранья¹², вся жизнь которого была примером служения христианскому единству. Его светлой памяти и посвящена эта книга. В 2009 году в вечность ушел также мой духовный отец, архиепископ эмэритус Эрик Местерс (Ēriks Mesters, Латвия). Всегда с добрым сердцем вспоминаю моего учителя, архиепископа, д-ра Яниса Матулиса (Jānis Matulis, Латвия), епископа Ионаса Калванаса старшего (Jonas Kalvanas senioras, Литва), моего учителя, епископа немецких лютеранских общин в СССР Харальда Калниньша (Haralds Kalniņš), оберпастора, профессора церковной истории Роберта Фельдманиса (Roberts Feldmanis), оберпастора, профессора литургии Альфонса Вецманиса (Alfons Vecmanis), профессора Ветхого Завета и классических языков, пастора Пауля Жибеикса (Pauls Žibeikš), профессора Нового Завета, пробста Яниса Берзиньша (Jānis Bērziņš), ректора, профессора философии и психологии Роберта Акментиньша (Roberts Akmentiņš). Всем этим людям, уже находящимся в вечности, я благодарен за дружбу и обучение. Несмотря на условия советского атеизма, преподавание богословских предметов в 80-х годах прошлого столетия происходило ежемесячно во время сессий Теологического семинара Евангелическо-лютеранской церкви Латвии. Во светлой памяти храню пастора Готфрида Шнейдера (Rev. Pastor Gottfried Schneider, Западный Берлин), монс. Яниса Вайводса (Rev. Mons. Jānis Vaivods), отца Петерса Вайводса (Rev. sac. Pēteris Vaivods, Латвия – Ликсна), маэстро духовной музыки, композитора Мамерта Цельминьскиса (komponists Mamerts Celminskis) и органиста Игнатия Ливманиса (Ignats Līvmanis), прелата Юлиана Зачеста (prelāts Julijans Začests), Анну Подане (Anna Podāne, Латвия, г. Ливаны) и Мирдза Кангаре-Матуле (Mirdza Kangare-Matule, Латвия, г. Рига – Ауце).

Не могу не поблагодарить за годы изучения экуменической теологии (1996–99 гг.) и ныне здравствующих друзей: профессора о. Амвросия Эсцер (Rev. P. Ambrosius Eszer, ОР, Германия), профессоров

¹² Mons. Remigio Musaragno (1926–2009). Около 50 лет своей жизни, будучи основателем Центра Иоанна XXIII в Риме, прелат Музаранья отдал служению студентам, прибывшим на учебу из многих стран мира, и не только католикам.

о. Джорджио Маркато (Rev. P. Giorgio Marcato, OP) и о. Стефана Красича (Rev. P. Stjepan Krasic, OP), г. Рим, Университет Angelicum, монс. Оскара Ридзато (S. E. Rev. Mons. Oscar Rizzato, Град Ватикан), ректора Латеранского Университета, монс. Рино Физикелла (S. E. Rev. Mons. Rino Fisichella), монс. Луиджи Моретти (S. E. Rev. Mons. Luigi Moretti), ректора Университета Gregoriana, о. Джозеппе Питтау (S. E. Rev. Mons., Rev. P. Giuseppe Pittau), декана-профессора о. Джаред Викс (Rev. P. Jared Wicks, SJ) из США, профессора, руководителя Большого семинара по *theologia Crucis* в 1994-95 учебном году, о. Йоса Веркройсе (Rev. P. Jos E. Vercruyse, SJ, Бельгия-Нидерланды), декана-профессора Папского Восточного Института о. Эдварда Фарруджиа (Rev. P. Edward Farrugia, SJ), профессора о. Рихарда Шемюса (Rev. P. Richard Šemus), о. Профессора Вильяма Хенна (Rev. P. William Henn, ofmcap, США), о. профессора Янниса Спитериса (S. E. Rev. Mons. Yannis Spiteris, ofmcap, Греция), а также синьору Валентину Фридриховну Мюллер (Испания), Антанину Плешкайте (Antanina Pleškaitė, Литва), Марию Воицевичу (Marija Voicēviča, Латвия, г. Ливаны), сестру Анну Дуновску (Anna Dupovska, г. Рига), магистра Йоханнеса Меконнена (mag. art. Yohannes Mekonnen, Эфиопия), д-ра Вио Ауриню (Vija Auriņa, г. Рига) и Александра Георгиевича Дроздова (С.-Петербург).

За годы, проведенные в стенах школы г. Икшкиле, а также вечерней средней школы им. Яна Райниса в г. Риге благодарен всем учителям и преподавателям. Вспоминаю и преподавателей и руководство Факультета иностранных языков Латвийского Государственного Университета (1978–1984 гг.).

За совместные мероприятия и встречи не могу не поблагодарить актив Латышского и Литовского обществ в Ленинграде и Санкт-Петербурге – Веронику Барчкуте, Яниса Сикстулиса, Иманта Соколова, Маргариту Вовк, Нелду Матей и Барбару Бутину. Признателен консулу Юрису Балодису (Juris Balodis) и генеральному консулу Юрису Аудариньшу (Juris Audariņš) – недавним представителям Латвии в Санкт-Петербурге (1993–2004гг.).

Викарию, пастору Игорю Князеву (г. Москва – П. Посад) благодарен за поддержку и сотрудничество. Мои постоянные молитвы за пастора Дмитрия Мартышенко (г. Калуга). Спасибо за помощь Альмире Талхаевне Биккуловой, академику РАЕН, председателю Союза писателей «Многонациональный Санкт-Петербург», профессору Олегу Николаевичу Коротцеву и всему коллективу Союза. Хочу выразить благодарность поэтессе Ольге Николаевне Соколовой за литературные консультации и

Антонине Михайловне Баранцевой за многолетнее сотрудничество. Не могу не поблагодарить за молитвы архиепископа Уфимского и Стерлитамакского Никона (Васюкова), архимандрита Августина (Никитина), а также кардинала Яниса Пуйтса (S. Em. Rev. Card. Jānis Pujāts, г. Рига), и епископа Яниса Цакулса (S. E. Rev. Mons. Jānis Čakuls, г. Рига). Мои благодарности семье Брежневых в г. Калининграде – Владимиру Алексеевичу, Оксане Ивановне и ее маме Тамаре. Остаюсь признательным Карлису Виллерушу (Kārlis Villerušs, Латвия – Икшкиле), Янису Барискевичу (Jānis Bariskevičs), его Матери (г. Рига – Лиелварде) и проф. Паулу Клявиньшу (sac. Pauls Kļaviņš, Латвия). Благодарю проф. Александра Сергеевича Белоненко и сестру Серафиму (г. Москва), а также проф. Юрия Васильевича Капустина (С.-Петербург).

Осмыслению материала помог и опыт преподавания предметов по Новому Завету и экуменической теологии в Санкт-Петербургской Евангелической Богословской Академии, за что я признателен президенту Академии, д-ру Сергею Ивановичу Николаеву, проректору Валентине Ивановне Майоровой, администратору Александру Геннадьевичу Цветкову, старшему пресвитеру Ивану Федоровичу Скиртаченко, магистру Алексею Анатольевичу Власихину и всему преподавательскому коллективу.

Импульсы к работе дало и общение с православными христианами, преподавание истории католичества и протестантизма в Институте богословия и философии (С.-Петербург). Мое почтение его ректору, проф. Петру Александровичу Сапронову, декану Наталии Михайловне Сапроновой, профессорам Олегу Евгеньевичу Иванову и Тимуру Александровичу Туровцеву.

Не могу не вспомнить и не поблагодарить директора издательства «Алетейя» Игоря Александровича Савкина, Надежду Рюриковну Андрианову и весь коллектив издательства за внимание и чуткость при подготовке этой публикации.

Молитвенно благодарю всех читателей, включая критиков и оппонентов за их отзывы и за то, если книга сможет послужить дальнейшему диалогу у Креста.

Санкт-Петербург, 25 января 2010 г.
в день *Обращения апостола Павла*

+ Йозеф Барон

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

РЕАЛИИ НЕ ПРОСТОГО ВОПРОСА

ГЛАВА I

В ПОИСКАХ ЕДИНСТВА

*Разделение – это всегда определенное зло.
В первую очередь – не для равнодушных,
а для переживающих за Истину.*

(1) Понимание единства, по сравнению с апостольскими временами Нового Завета, сегодня связано с той или иной конфессиональной принадлежностью. Однако уже в Христианстве первого века мы можем заметить разные течения и традиции. Чтобы убедиться в этом, достаточно, например, почитать послания апостолов Павла и Иоанна¹. Христианство стремительно распространяется; но оно сразу не становится исключительно монолитной организацией. Уже несколько веков позже активно ведутся христологические споры. Учение о двух природах Христа, даже после решений Вселенских соборов в V в., некоторыми местными церквями понимается по-разному². Возникают и ереси; среди них христианский Восток потрясает иконоборчество VIII – IX веков.

Кульминацию разногласий не только догматического, но и общечеловеческого характера представляет разделение в 1054 г. на церковь Православную и Католическую. Некоторые исследователи причины такого разделения видят в самом развитии богословского мышления; в том, что западное богословие была более «практичным» и «юридическим» по

¹ Св. Павел единство не отделяет от вопросов вероучения, как он учит «везде во всякой церкви» (1 Кор. 4:176). К тому же апостол приглашает общины держать «прещения», которым они «научсны или словом или посланием» (2 Фес. 2:15). Со своей стороны апостол Иоанн, уже к концу I века, выступая против докетизма (1 Ин. 4:3), правильное учение о Христе непосредственно связывает с общением верующих (1 Ин. 2:19). 1-е послание Климента Римского, написанное примерно в то же время, тему единства развивает дальше.

² В V в. отцам Церкви необходимо преодолеть монофизитство. По вопросу учения о двух природах Христа как истинного Богочеловека от официальной Церкви отделяются не просто «группы», представляющие ту или другую богословскую точку зрения, а целые поместные церкви в Египте, Армении, Сирии, Эфиопии и Индии.

сравнению с «созерцательной» мыслью Востока³. Расхождение между Востоком и Западом сохраняется и до сих пор. Обе части Христианства имеют свои особенности культуры и менталитета, а также *разный* подход к некоторым существенным вопросам. Среди них в качестве примера можно привести противоположное отношение к идее Римского примата. Таким образом, раскол между двумя наиболее древними ветвями когда-то видимо-единого Христианства Востока и Запада продолжается.

(2) Дальнейшее развитие событий потрясает все привычные устои Христианства на Западе. В XVI веке окончательно закрепляется тот *плюрализм мнений*, который ощутим не только в понимании того или другого вопроса между католическими и протестантскими богословами. Но разнообразие входит и в протестантскую среду. Расхождения выявляются, например, между немецкими и швейцарскими реформаторами⁴. Схожая картина и при сравнении лютеранства с англиканством. Плюрализм, таким образом, неотделим от вопросов веры; он охватывает большую часть западной Европы.

(3) Разнообразие протестантских течений усиливает ситуацию дальнейшей раздробленности. Развитие плюрализма затрагивает не только древнее предание, хранительницей которого на Западе до сих пор себя считает Римская церковь. Сам феномен разнообразия необходимо рассматривать шире.

Параллельно с раздробленностью т. н. «видимого» единства, вызванного реформацией, в эпоху просвещения возникают и другие виды размежевания. Например, в философии и в науке. От средневекового богословия и его церковной опеки постепенно отходят, отделяются «независимые» формы человеческого сознания. Во-первых, философия, во-вторых, математика, физика, биология и другие «точные» науки. Это ведь не означает, что прямой причиной такого размежевания на Западе мы можем считать исключительно реформацию. Тем не менее, она служит неким «катализатором» того плюрализма, который свойственен нашему *современному* миру.

Плюрализм заявляет сам о себе в ходе реформации, в споре между Лютером и Римом. Он с религиозной среды скоро переходит и во все другие сферы общества. К тому же, исторический процесс больше не понимается как «святая история спасения человечества» во всей

³ Фрис Вильгельм, де. Православие и Католичество. Брюссель, 1992. С. 9-10.

⁴ Например, по вопросу реального присутствия Христа в Евхаристии или в отношении Церкви с государством. — Ср. Мак-Грат А. Богословская мысль Реформации. «Богомыслие»: Одесса, 1994. Введение.

цельной совокупности между Богом и людьми. Возникает понимание «земного», «светского», от Церкви «независимого», «автономного» бытия. Более четко формируется и выделяется и понятие развития в истории как такового, учение о прогрессе⁵.

(4) К развитию такого многообразия, начатой реформацией, безусловно, относится просвещение XVII–XVIII вв., а также ему свойственный *рационализм*. Иногда подобное объясняют тем, что люди эпохи просвещения, так или иначе, сами по себе были вынуждены осмысливать вокруг них происходящее, не редко и трагическое. Один из ярких примеров – страшное землетрясение в г. Лиссабоне. Это случилось в католической стране 1-го ноября 1755 г. в день Всех Святых. Костелы города были переполнены и погибло, как минимум, 10 000 человек. Об этой трагедии писал французский просветитель Вольтер.

Происшедшее в Лиссабоне – вопреки общей логике веры и целостному, т. е. *догматическому* мышлению – в умах сознательных людей того времени отражалось как вопрос теодицеи. Он был адресован Христианству и Церкви, в первую очередь католической. Для многих настоящее стало необъяснимым, а будущее – смутным.

В ту же эпоху европейского просвещения возникает критическое отношение не только к институту Церкви, но и к Священному Писанию – к самой основе христианского вероучения. Под влиянием просветителей в протестантстве зарождается исторический, критический метод изучения Библии. Появляется т. н. «либеральная теология». Более того: можно было предполагать, рационализм, по сравнению с мистическим, созерцательным опытом Восточной Церкви, всегда был свойственен именно Западу. Такой рационализм, по мнению философа А. С. Хомякова, постоянно носил в себе некий «отпечаток утилитаризма и правовых отношений». Проще говоря, «рационализм развился в форме властительских определений» в лоне единой Западной Церкви еще до реформации, а после нее – составляет неотъемлемую сущность и протестантизма как такового⁶.

Критика западного рационализма не утихла и много позже. Так, в одной радиобеседе Би-би-си от 1981 года митрополит Сурожский Антоний говорил об отношениях православия и западного мира. Он

⁵ Учение о прогрессе в истории развивает представитель немецкого просвещения, пастор *Иоганн Готфрид Гердер* в своем труде: «Идеи к философии истории человечества» (1784–91 гг.).

⁶ *Хомяков А. С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г-на Лоранси // Церковь одна. М., 2005. С. 90 и 91.

отметил: на Западе «очень многое, что должно было бы быть живым переживанием, живым опытом, стало рациональным»⁷.

На рубеже XIX–XX вв., плюрализм, будучи продуктом того же рационализма, на этот раз под именем *модернизма*, проникает в богословскую среду самой Римской Церкви. Речь уже идет о следующем: может ли современный человек все, что написано в Библии, воспринимать исключительно «буквально». Или, некоторые вещи он в праве толковать более широко, т. е. экзистенциально или «по-философски».

Не секрет, что многие определения II Ватиканского собора, в итоге, так или иначе, возникали под воздействием только что указанных нами реалий. Католичество было вынуждено в XX в., наконец, как-то определиться со многими вызовами плюрализма с исторической, а не просто метафизической точки зрения и понимания вещей. Как замечает Урс фон Бальтазар, один из самых известных авторов, оказавший на решения собора некоторое влияние, «наше время требует ... большей силы убеждения, большей прозрачности в отношении источника откровения – сравнительно с другими эпохами, когда внимание уделялось в первую очередь эстетической репрезентативности формы», т. е. обряду, литургическому символизму, типичному для средневековья.

В той же связи католичество было вынуждено – по примеру реформации – ориентироваться на Священное Писание. Это было необходимо для того, подчеркивает фон Бальтазар, чтобы «достигнув незамутненного понимания подразумеваемого содержания, получить возможность более понятно передать и предъявить его современному человеку»⁸. Так, в начале заседаний II Ватиканского собора торжественно в процессии к центру базилики св. Петра несли Библию, подчеркивая этим действием ее важность. Такой жест как бы сам по себе был «извинением» за то, что после Тридентского собора переводы и публикации Писаний на народные языки в католичестве целые столетия были просто запрещены, не говоря уже об изучении их «мирянами». Подобно требованию авторов реформации, Св. Писание отцами II Ватиканского собора 18 ноября 1965 г. было объявлено «как бы душою священного богословия»⁹.

Как отмечает теолог нашей современности, ученик фон Бальтазара монсеньер Рино Физикелла, такие определения собора означали ни что

⁷ Православие и западный мир // Беседы о вере и Церкви. М., 1991. С. 276.

⁸ Ханс Урс фон Бальтазар. Целое во фрагменте. М., 2001. С. 146.

⁹ Догматическая Конституция «О Божественном Откровении» Dei verbum. II. 24.

иное, как «выход из пустыни» (*l'uscita dal deserto*) всего богословского мышления, со средних веков основанного просто на «учительском авторитете» при помощи «вечной философии» – метафизики.

Снова было открыто живое единство Личности Иисуса Христа; была определена и сама Церковь – именно как «служанка» Слова Божьего (*ministro della Parola*). По примеру Августина, Паскаля, Ньюмана, Блонделя реально был обрисован адресат Откровения – наш современный выпрашивающий человек¹⁰. На место метафизического, отвлеченного понимания отношений Бога с человеком, в свои законные права вступило *историческое*, экзистенциальное мышление. И в католичестве оно должно было оставаться в тесной связи с герменевтикой Писания, с ее принципом подчинения всего внешнего, т. е. «просто рационального», внутреннему и духовному¹¹. Безусловно, это было основной тенденцией нового богословского мышления всей эпохи католического собора.

(5) Не будем задаваться вопросами обо всех причинах того, что отразилось на видимом единстве *одной* Церкви Христовой. Тем не менее, это до сих пор для многих означает ни что иное, как *раскол*. Попытки межконфессионального диалога просто «обойти» данное состояние дел не отменяет вопроса о единстве как таковом. Все чаще богословы – верно, не всегда их было много – начинают говорить о причинах расхождений как о следствиях разницы между *общим* церковным преданием и *личным* опытом веры человеческой индивидуальности. В действительности, личный опыт может отличаться от соборного, католического. Но речь не идет только о «правильности» соборной веры и о «субъективизме» индивида как такового¹².

¹⁰ Ср. Mons. Rino Fisichella. Introduzione alla teologia fondamentale. Picemme 1992. P. 11–30.

¹¹ Несмотря на то, что католичество многому научилось, включая и то, что можно было взять у той же реформации как нечто полезное, рационализм в виде некоего юризма до сих пор сохраняется. Миснис А. С. *Хомякова* о «рационализме» и сегодня остается в силе. Более подробно положение дел можно было объяснить следующим образом: Есть вещи – в мире они в большинстве, – при управлении которыми люди пользуются *общим* у всех имеющимся *разумом*. В Церкви они, в свою очередь, должны руководствоваться духовными закономерностями, т. е. *Умом* и *Духом Христовыми*. Но они людям даются не в равной мере (Ин. 3:34б; Рим. 12:3; Еф. 4:7). К тому же, они действуют *изнутри* человека – как личности (ср. Мф. 15:11.18–20 и Лк. 6:43–45, а также Гал. 5:16–23). В итоге, и возникает *разница* между духовным и светским миром.

¹² Скорее, суть вопроса, во-первых, заключается в *разных* степенях переживания веры *отдельными* личностями. Во-вторых, речь идет и об отношениях каждой индивидуальности к *общему* опыту веры, к преданию и Церкви.

Наглядным примером этому служит время Нового Завета: когда возникают устная традиция о Христе, Евангелия и апостольские послания, два полюса веры – «общий» и «личный» – уже находятся в определенном напряжении¹³. В конечном итоге, они влияют друг на друга и взаимно обогащают друг друга. Не всегда напряжение мнений завершается просто «расколом».

Ярким примером такого явления можно назвать самого апостола Павла, его отношения с Петром и другими апостолами, знавшими земного Иисуса. Личности Петра и Павла отличаются как своим опытом, образованием, так и способами проповеди. Петр направляется к иудеям, а Павел – к язычникам¹⁴. Отличается и стиль руководства общинами. Тем не менее, оба апостола, хотя и по-разному, служат *одному* Евангелию Христову¹⁵.

Церковь, несмотря на различия, по свидетельству Писания остается все-таки *одной*. В итоге, она сама в канон Нового Завета включает как послания Павла, так и Петра. Выражаясь словами проф. Джеймса Дання, с самого начала «многообразие в христианстве – фундаментально. Столь же фундаментально, как и единство», как и напряженность... «Для того чтобы *быть* христианством, оно должно быть многообразным», заключает автор¹⁶.

(6) Но как обстоят дела сегодня – в начале третьего христианского тысячелетия?

Плюрализм разного толка коснулся всех сфер деятельности человека. Более того, он стал неким «стандартом» всего постмодерна¹⁷. Все в постмодерне становится относительным, утрачивается даже

¹³ Известный исследователь Джеймс Д. Данн (Dunn) в своей книге «Единство и многообразие в Новом Завете» (пер. с английского, М., 1997) убедительно указывает на фундаментальные «единство», «напряженность» и «многообразие», присущие во всем Новом Завете из-за иудейских корней самого Христианства. – Разнообразие возникает не просто из-за отдельных личностей и их «особого» опыта веры. Т. н. «человеческий фактор» – лишь одна сторона всего процесса. Проф. Данн далее отмечает: «крупнейший раскол в истории спасения – не между католичеством и протестантством, не между Востоком и Западом, а между иудаизмом и христианством». – С. 416. Курсив мой.

¹⁴ Ср. Гал. 2:6-9.

¹⁵ Ср. 1 Кор. 15:11.

¹⁶ Единство и многообразие в Новом Завете. С. 423.

¹⁷ Постмодерн «выдвигает в качестве главного творческого принципа радикальный плюрализм [...] Мир культуры, согласно Постмодернизму, лишен привычной для нашего сознания иерархичности. Все элементы культурного пространства абсолютно самоценны и равнозначны, любое деление на «высокое» и «низкое», «элитарное» и «массовое» изначально абсурдно». – Жбанков М. Р. Постмодернизм // Новейший философский словарь. Минск, 1999. С. 536.

соотношение добра и зла. Поэтому сохранить Истину и ее критерии в наше время, является первоочередным долгом Церкви¹⁸.

Но в условиях постмодерна не так просто отличать действительную принадлежность человека к Христианству от чисто внешних примет такой принадлежности. Причины – не только в последствиях длительного советского безбожия и атеистического воспитания. Они – в нашем окружении. Да и среда, в которой сегодня верующий находится вместе с неверующими¹⁹, стала многогранной, плюралистической, даже амбивалентной.

Необходимо иметь в виду не только переворот 1917 года, но и за сто лет свершившиеся очередные революции в технике. Обе эти «революции» в начале 90-х XX века, после открытия границ и распада Советского Союза как бы удвоились. На место обещанного коммунизма в Россию вернулся капитализм, при этом в своей полудикой форме. В техническом плане к телефону и телевизору присоединились электронные возможности быстрой передачи любой информации, включая «мировую паутину» – интернет.

Один видный протестантский теолог, говоря о плюрализме как общем явлении, идет еще дальше. Он задает читателю свой риторический вопрос: до какой степени богословы должны быть «привержены» вообще Христианству? И далее: может ли богословие, например, преподаваться человеком, который сам не является верующим²⁰? И является ли приверженность Христианству необходимым качеством для тех, кто хочет изучать Христианство «просто как одну из религий» в рамках предмета «сравнительного религиоведения» в одном из российских вузов?

В этой связи невольно вспоминается четкая позиция датского богослова и философа Сёрена Кьеркегора (1813–1855). Кьеркегор считал, что и не вполне верующий, но «хорошо образованный» человек может прекрасно владеть общими, *метафизическими* знаниями о Христианстве, сам по духу и вовсе не будучи верующим! Впрочем, такие примеры можно найти и в относительно недалеком советском прошлом. Тогда при дефиците любой богословской литературы справочники атеиста, составленные «учеными-атеистами» служили верующим для общего познания религии.

¹⁸ Митр. Кирилл (Гундяев). Слово пастыря. 1-й канал ТВ. 02.02. 2008 г.

¹⁹ Точнее говоря, не с «атеистами», а чаще всего, с просто безразличными к вере людьми.

²⁰ Мак-Грат А. К. Введение в христианское богословие. Одесса, 1998. С. 15.

(7) Споры об истинной Церкви, как правило, а) неотделимы от вопроса христианского единства. С другой стороны, б) понимание единства связано с Истиной – *основанием единства*. В поиске Истины от нас требуется объективность и беспристрастность. Говорят: Истина одна. Нет двух «истин». Получается, христианское единство должно быть связано с *одной* Истиной, а не со многими «истинами»?!

Если Истина как Логос-Слово понимается в извечнометафизическом смысле, в смысле того, о чем пишет Иоанн в прологе своего Евангелия (Ин. 1:1), то мы с таким определением согласимся. Однако, как правило, на полное обладание Истиной до сих пор претендуют все церкви, начиная с исторических церквей православия и католицизма. Все христиане, безусловно, признают, что Слово, полное благодати и истины, стало плотью (Ин. 1:14), т. е., Оно *вошло* в нашу земную историю. Воплощение Слова остается фундаментальной истиной. Но как решить вопрос об «истинной церкви»?

Апологеты раннего Христианства этот вопрос, кажется, решали довольно просто: чем «древнее» та или иная церковь, тем «ближе» она и находится у Истины. При этом они руководствовались и критерием непрерывной сукцессии, преемственности в епископате. Ибо «где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и католическая Церковь»²¹. В свою очередь, Ириней Лионский, на которого обычно ссылаются католические богословы, говорит не только об апостольской преемственности, но и об особом значении Римской церкви. Эта церковь основана верховными апостолами Петром и Павлом. И «по необходимости, с этою церковию, по ея преимущественной важности, согласуется всякая церковь, ... так как в ней, – заключает Ириней, – апостольское предание *всегда* сохранялось верующими повсюду»²².

(8) В поисках Истины возникает еще один вопрос: как поступать с т. н. нетрадиционными церквями?

В жизни бывают разные случаи, когда люди признают некую «истину», которой, как им кажется, полностью и исключительно обладают лишь они. Например: если человек уже привержен правильности своего вероисповедания, в котором он родился, или в

²¹ Игнатий Антиохийский. Послание к смирнякам, VIII.

²² «Против срессей». III, 2. Курсив мой.

котором его тайком крестила бабушка²³, то это, как правило, может принести некий элемент предвзятости и даже конфессионализма²⁴. Практически предвзятость выражается в оценке того или другого вопроса, важного для *всего* Христианства. Как известно, в истории таких случаев было не мало. Достаточно вспомнить давний спор между католиками и лютеранами о соотношении Писания с преданием. Сегодня все чаще и протестантские богословы Писание считают *частью* древнего христианского предания. Например, лютеране не редко к этому относят т. н. *consensus quinquesaecularis*²⁵ неразделенной Церкви первых веков.

С эпохой Просвещения на Запад пришла идея о том, что любая личная «приверженность» с Истиной как таковой, мол, никак не совместима. Что-то подобное можно было сказать и о понимании единства: судить о правильности того или иного вероисповедания как «эталоне единства для всех» мог бы лишь тот, кто относился бы к нему «нейтрально». При этом не уточняется, от чего исходит сама истина такого суждения(?!), так важная для понимания единства. И далее: можно ли считать, что к Истине мы должны относиться «нейтрально»? Есть и богословы, и философы (надеемся, что они сегодня в большинстве), которые говорят о поддержке *личной* приверженности Христианству как религии. Они также выступают в пользу самого понимания единства как *понимания Истины*. Упомянем лишь некоторые моменты этой точки зрения.

Первый. Если нечто можно назвать истиной, то человек, все-таки, должен остаться ей лично преданным: для здравого смысла не существует никаких противоречий между Истиной и приверженностью. Более того, – первая требует последнего.

Второй момент. В самой природе Христианства может быть заложена предубежденность, т. е. некая интуиция *всей* Истины, осознают ли все верующие это или нет. В нашем случае: имея в виду правильное понимание единства *всей* Церкви Христовой на земле как Ис-

²³ Типичный вариант в условиях минувших времён советского атеизма!

²⁴ Под словом «конфессионализм» необходимо понимать отрицание и неприятие верующих, принадлежащих к другим христианским вероисповеданиям. – Уже в 30 годы XX в. русский мыслитель И. А. Бердяев в своей замечательной статье «Вселенность и конфессионализм» писал: «нужно, впрочем, сказать, что не только для католиков, но и для всякого человека, видящего в своей конфессии абсолютную полноту истины, остается лишь вопрос о личном обращении других в эту конфессию». – Цит. по сборнику «Христианское воссоединение». Париж, 1933. Пересказание от 1999 г. С. 136.

²⁵ «Пятивековое согласие» (лат.).

тину, можно говорить и о *совести* христиан²⁶, более или менее переживающих свое раздробление на многие «конфессии» и «церкви». В таком случае «можно ли истину, – спрашивает проф. Джеймс Данн – в конце концов, свести к формуле, или утверждению, или правилу поведения, которые оказались бы вечными и неизменными? Или же субъективность нашего понимания и релятивизм нашей жизненной ситуации неизбежно препятствуют достижению окончательной формулировки?»²⁷.

(9) Вопрос о раздробленности видимой Церкви на земле возникает как отклик на веру *всего* христианского сообщества. Ибо «верят» *все* христиане, независимо от своей принадлежности тому или иному вероисповеданию. Но вера, если она жива, а не формальна, если она не только метафизическая, то она, все-таки, связана с приверженностью каждой *отдельной* личности к Истине. И вся Церковь Христова состоит из отдельных личностей. В нашем случае: экуменический диалог – общение между христианами как личностями – не может оставаться на уровне чисто «академического», «интеллектуального» предмета. Тем более, если верующие представляют собой принятие и провозглашение Истины Божьей, включая молитву и поклонение, а также прославление той же Истины²⁸.

В итоге: если христиане «верят», а не веруют, если они не провозглашают веру и тем самым не прославляют Бога, если у них нет глубокого личного убеждения в необходимости диалога для преодоления раскола, то они, тем самым, остаются лишь «крещенными в своей церкви». В лучшем случае, они озабочены хорошим тоном диалога, происходящего не между личностями, а только между структурами. Получается, христианин легко и без каких-либо усилий может оставаться просто «крещеным», время от времени соблюдаям традиции и обряды.

²⁶ Например, по аналогии того, как о совести говорит апостол Павел в своем послании к Римлянам (2:14-15).

²⁷ Единство и многообразис в Новом Завете. С. 42.

²⁸ Полезно отметить, что, например, слово «православис» и до сих пор не означает только имя Восточной Церкви или обозначение «восточного вероисповедания». Оно может толковаться и как «правильное прославление» (*орто-доксия*) Бога за Его спасительную истину. Вспомним слова Господа по Иоанну: «вы узнаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Можно подойти к пониманию прославления Истины еще более экзистенциально: тот, кто теряет жизнь (душу) ради Христа и Евангелия, т. е. ради Истины, ее – приобретает. Мк. 8:35. «Иисус сказал ему: Я емь и путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).

(10) Безусловно, каждый из этих доводов – в пользу или против экуменического нейтралитета – может иметь свои сильные и слабые стороны. Рассмотрим, например, следующее предположение: лишь тот, кто находится вне диалога с другими, например, принадлежащий к православию или католицизму, может достоверно судить и о других, в том числе и о протестантах.

Однако такой «нейтральный» христианин, чаще всего, не сможет представить себе внутреннюю динамику всего Христианства в его историческом, для человеческого ума не всегда понятном развитии, включая истинные причины расколов в прошлом. Безусловно, и между протестантами по вопросу единства могут быть разные, даже противоположные мнения²⁹. Любой объективно-критический взгляд на вещи достигается *лишь ценой недостаточного понимания вопросов одной или другой стороной*. В таких и подобных случаях нет «среднего» или «золотого» пути. Есть только одна Истина. «Познаёте истину и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32)³⁰. Свободными от нашего собственного «я» и нашего узкого конфессионализма.

Для христианина Истина – это Христос! «Если взять истину, то она – вся в Нем, причем настолько вся в Нем, что вне Его и нет Истины, ибо Сам Он – Истина [...] Истина – это Лицо, Лицо Богочеловека, Господа Иисуса Христа, Второе Лицо Пресвятой Троицы, и поэтому она и совершенна, и нетленна, и вечна. Ибо в Господе Иисусе Христе истина и жизнь единосущны: Он – и вечная Истина, и вечная Жизнь (см. Ин. 1, 4, 17; 14, 6)» – пишет один известный православный богослов³¹.

(11) Принадлежность верующего той или иной церкви, конфессии, той или иной общине, безусловно, влияет и на *учение*. Жизнь человека остается связанной с Церковью, представляющей определенное *вероисповедание*; Христианство принимает соответствующие вероисповедные, конфессиональные формы. С другой стороны, конфессиональная

²⁹ Я здесь не говорю о множестве сект, которые, как правило, не сочетаются с историческим протестантизмом.

³⁰ К этому месту от Иоанна объективности ради необходимо было отнести еще, как минимум, два весомые высказывания Спасителя: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48), а также выражение: «не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство ... где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Лк 12:32).

³¹ Преп. Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм. М., 2006. С. 34 и 196. – См. также главу в той же книге: «Истина?». С. 42-57.

принадлежность не должна препятствовать, противоречить *объективному* характеру Христианства, т. е. не следует жертвовать принципами Христианства лишь в пользу своего «течения», иными словами не впасть в конфессионализм.

Известно множество примеров, когда сугубо узкие рамки определенной точки зрения послужили поводом для ересей и расколов. История Церкви, будучи предметом серьезного изучения, сегодня не сохраняла бы свой характер научной дисциплины, если бы она любой ценой, например, пыталась умалчивать об иконоборчестве или о причинах великого раскола от 1054 года. Или оправдывала бы такие явления, как средневековую инквизицию, а также конфессиональные войны XVI–XVII в., происходящие во времена окончательного укрепления реформации и католической контрреформации на Западе. К тому же, научный характер теологии обязан объективно оценить ту или иную *личность*, сыгравшую в истории Церкви позитивную или негативную роль. Т. н. «человеческий фактор» в его субъективном виде всегда надобно отличать от духовно-объективных закономерностей. То же самое необходимо сказать и об экуменическом диалоге.

(12) Надобно говорить *о тесной связи участников диалога с верой*. Истинно верующий знает, что вере никогда невозможно противопоставлять ложь или необъективность. Вера как чувство духовной ответственности не должна стеснять Истины даже в том случае, если она оказывается неприемлемой для узких человеческих или церковно-политических интересов.

Есть и еще одна не менее важная закономерность: *только вера знает, что благодать Божья (= Дух Божий) находится выше всего, что может быть связано с человеческим умом или со стремлением постичь Истину исключительно «чистым» человеческим разумом*. В подлинном смысле слова, вера – не конфессиональная, не обрядовая «привычка», а живое убеждение, – связь личности с Богом в том же Его Духе. Говоря словами русского религиозного мыслителя Хомякова, «вера – жизнь и истина в одно и то же время»³².

Если она, вера, живая, то она в то же время и контекстуальна в экзистенциальном понимании бытия. К тому же «верующему важно знать не только конкретные механизмы познания, но и тот путь, следуя ко-

³² Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Церковь одна. М., 2005. С. 219.

торому можно прийти к духовному совершенству и внутреннему познанию Бога. Поэтому в христианском учении, – отмечает проф. Е. И. Хлебосолов, – много внимания уделяется вопросу о целях познания и о механизмах развития процесса познания»³³.

Но, с другой стороны, наше познание совершится при полном наступлении Царства Божия, так как «сейчас мы познаем действительность через созерцание явлений чувствительного и идеального мира, то есть мы ощущаем и воспринимаем не саму реальность, а всего лишь образы реальности». Лишь «при соединении человека с Богом образное знание сменится сущностным познанием Бога, [...] потому что в этот момент возникнет единство мысли человеческой и Божественной, субъект познания соединится с объектом познания, и человек по причастию к Божественному знанию станет самым знанием» (ср. 1 Ин. 3:2 и 1 Кор. 13:12)³⁴.

(13) Безусловно, вера должна поддерживать связь и с верой других; она требует связи по вертикали (Бог–Христос–Дух), так и по горизонтали (я–ты–мы, общение с другими). Задача веры – вести беседу, помочь в диалоге, освободить нас от тех или иных предрассудков, того или иного конфессионального субъективизма. Но вера помогает не только искать Истину; она пробуждает к здоровой и объективной критике, начиная с нас самих. Поэтому мы не всегда можем прилепиться к той или иной «конфессии», тому или иному «вероисповеданию». Скорее, мы снова и снова направляемся к объективной Истине, к Абсолюту – через Иисуса Христа.

Россияне сегодня для диалога имеют больше возможностей по сравнению со временами советского застоя. Но познание Истины в диалоге остается ответственным делом. Более того: духовная ответственность связывает нас и с неверующими. Порою, она включает нас в диалог и с другими религиями. В таком общении необходимо показать не только знание самой Истины, но и личное свидетельство о Ней³⁵.

(14) Прежде всего, мы призваны к диалогу с христианами: православными, католиками, протестантами. В этом случае у нас,

³³ Хлебосолов Е. И. Метафизические основания христианства. СПб, 2007. С. 40.

³⁴ Там же. С. 42 и 42.

³⁵ Иустин, самый известный апологет II века, говоря о ревности первых христиан к Истине, отмечает: «...Сократу никто не поверил так, чтобы решился умереть за это учение; напротив, Христу... [Ему] поверили не только философы и ученые, но и ремесленники и вовсе необразованные, презирая и славу, и страх, и смерть, потому что все это производит сила неизреченного Отца, а не средства человеческого разума». – II Апология. 10.

во-первых, должна быть определена некая *общая основа*, на которой мы могли бы продолжить наше общение. О возможности такой основы прямо или косвенно свидетельствуют определения Русской Православной Церкви³⁶. Во-вторых, несмотря на отчуждение между двумя частями Христианства, для нас важен и опыт Запада. За пределами России в XX веке имелось больше возможностей диалога, чем у нас – в условиях советской монополярной идеологии. Люди отучились вести диалог, а теперь снова обучаются ему – порою стихийно и даже агрессивно. Основной задачей диалога является разъяснение общих основ Христианства, главной истины об Иисусе Христе, Спасителе всех нас. Учение о Святой Троице, об Откровении и Священном Писании, а также о понимании принципа предания. На этих основных истинах мы призваны развивать отношения со всеми христианами доброй воли.

Полезно упомянуть определение II Ватиканского собора о «иерархии истин» (декрет «Об экуменизме» от 1964 года, п. 11). Но в том же документе подчеркивается, что «настоящий экуменизм немыслим без внутреннего обращения», без обновления ума (там же, п. 7). Беседа между христианами возможна благодаря обращению и покаянию.

Особого внимания в пользу диалога заслуживает и «вопрос о границах Церкви в русском православном богословии». Он был включен в материалы Юбилейного архиерейского собора РПЦ³⁷.

Таким образом, поиски единства сегодня неотделимы от диалога между представителями основных направлений Христианства, а также от серьезного изучения определений, упомянутых нами выше.

³⁶ Обьективными основаниями ведения межконфессионального диалога сегодня являются «стремительная секуляризация общества, нигилизм и рост оккультного сознания в мировом обществе». И далее: существование деструктивных сект, включая объективную «необходимость разрушения негативных представлений и стереотипов как о Православии в инославной среде, так и об инославии в православной среде». – Из доклада председателя Синодальной Богословской комиссии митрополита Минского и Слуцкого *Филарета*. Юбилейный архиерейский собор Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 года. Сборник докладов и документов. СПб., 2000. С. 97. Далее в сокращении: *ЮАС РПЦ*.

³⁷ *ЮАС РПЦ*. С. 108–114.

ГЛАВА II ЭКУМЕНИЗМ: «ЗА» И «ПРОТИВ»

Истинная веротерпимость не ожесточается средостением, разделяющим христиан, а скорбит о заблуждающихся и молится «о соединении всех».

свт. Филарет (Дроздов)

Нужно почувствовать беспокойство и недовольство, сознать исторические грехи своей конфессии, испытывать неполноту и потребность восполнения, чтобы загореться экуменическим движением, чтобы преодолеть провинциализм конфессии.

Не для всех христиан существует так называемая экуменическая проблема, многие считают ее ложной проблемой.

Н. А. Бердяев

Самый трудный и острый вопрос экуменизма состоит в том, есть ли действительный выход из этого вавилонского смешения языков, преодоление вероисповедных различий и противоречий?

о. Сергей Булгаков

(1) В начале этой главы целесообразно сказать несколько слов о том движении, которое нам сегодня известно как экуменизм. Само слово это происходит от греческого **οἰκουμένη** и означает «пространство, обжитое людьми» или «всю землю, обработанную и заселенную» ими. В такой связи это слово употреблял еще Аристотель. Сходное значение ойкумены можно встретить в переводе Псалтыри у Септуагинты. Напр. «Господня – земля и что наполняет ее, вселенная [οἰκουμένη] и все живущие в ней» (Пс. 23:1). Евангелист Лука употребляет это слово, говоря о повелении кесаря Августа «сделать перепись по всей земле [οἰκουμένην]» (2:1). И церковные соборы часто называют экуменическими, т. е. вселенскими. Константинополь имеет титул вселенского патриархата.

(2) В XIX в. после длительного периода нетерпимости и взаимной ограниченности между церквями экуменизм получает новое значение как *движение к единству всех христиан в духе примирения*. Началом таких усилий служили библейские сообщества между протестантами.

Необходимо признать первенство инициативы в экуменизме именно за протестантами, в первую очередь в англосаксонском мире. Так, уже в 1844 г. был основан Христианский союз молодежи, а в 1855 г. – Христианский союз молодых женщин. В 1910 г. состоялась первая Всемирная миссионерская конференция церквей в г. Эдинбурге. Большие заслуги в сближении христиан принадлежат шведскому архиепископу Натану Задерблему (1866–1931), который в 1925 году в Стокгольме создал первую экуменическую международную конференцию.

Ради исторической справедливости необходимо отметить особое развитие экуменических контактов между христианами в России. Как бы предвидя такое движение, незадолго до своей кончины, еще в 1867 г., митрополит московский Филарет высказал мнение о других христианах. Биограф передает слова святителя:

«Всякий во имя Троицы крещенный есть христианин, к какому бы он ни принадлежал исповеданию. Истинная вера одна: православная. Но и все христианские верования – по долготерпению Вседержителя – держатся. Евангелие везде у всех одно; да не всеми одинаково понимается и изъясняется... Простые души – в простоте и веруют по учению, им заповеданному, не смущаясь религиозными прениями, для них недоступными. За них ответ дадут Богу их духовные руководители. Ученые богословы встречаются во всех христианских народах, ... как и благочестивые...»³⁸.

Экуменическое движение в России, все-таки, было подготовлено не постепенными шагами, но в прямом смысле слова «спровоцировано» трагическими обстоятельствами октябрьского переворота. В Петрограде по благословению митрополита Вениамина (Казанского), – отмечают историки, – 29 июля 1918 г. «состоялось не имевшее прецедента в религиозной истории России событие – соединенное собрание Братства [православных] приходских советов и представителей инославия и иноверия для обсуждения мер по защите веры и церкви». По замечанию прессы тех дней это понималось как некий порыв «единения душ и сердец верующих во Единого Бога». Такой порыв был вызван обстоятельствами места и времени, точнее говоря, декретом большевистских властей об «отделении» Церкви от государства, насаждением советским государством идеологии атеизма. Речь между верующими разных конфессий шла даже о создании «Всероссийского Союза защиты веры». Такое «не имевшее прецедента в религиозной истории России событие»³⁹ само по себе говорило о том, что люди

³⁸ Свт. Филарет. Житие. Избранные проповеди и письма. *Op. cit.* С. 32.

³⁹ Галкин А. К., Бовкало А. А. Избранник Божий и народа. Жизнеописание священномученика Вениамина, митрополита Петроградского и Гдовского. СПб., 2006. С. 218-

объединяются. Они, как правило, ищут друг друга, когда им плохо... Гонения на верующих в СССР в течение следующих 70 лет и сегодня требуют более глубокого осмысления как феномена XX века.

На Западе дальнейшее развитие межконфессиональных отношений определил Всемирный Совет Церквей (ВСЦ). Как особый форум экуменического движения он официально был основан в 1948 г. Необходимо отметить, что представители Православия в движении принимают участия уже с 20-х годов XX в.; они, по мнению самих протестантов, придали ему весомый, общехристианский характер. Особые заслуги в работе Совета еще с 1919 г. принадлежат представителю Константинопольского Патриархата архиепископу Германосу (Стрепулосу, 1872–1951).

Первоначально Римско-католическая церковь экуменического движения не признавала. Более того, декрет Святого престола от 1927 г. запрещал римокатоликам любое участие в диалоге. Тем не менее, на уровне мирян уже в 20-30 годы происходило сближение католиков и протестантов. Христиане на Западе постепенно для себя открывали то, «что разногласия, разделявшие их в течение веков, не имели никакого отношения к их общей жизни, общему образу мыслей и общему практическому благочестию»⁴⁰. Лишь со времен понтификата папы Иоанна XXIII (1958–1963) в нем принимают участие, как правило, в качестве наблюдателей, и представители католичества. В той же связи необходимо отметить некоторое сближение между высшими православными и католическими иерархами. Так, в 1964 г. папа Павел VI в Иерусалиме впервые встретился с константинопольским патриархом Афинагором. Такое событие в жизни церквей Востока и Запада произошло по истечении целых тысячи лет! Наконец, были отозваны и взаимные анафемы от 1054 г.

Видное место в истории экуменического движения занимает II Ватиканский собор (1962–1965), который разработал специальные постановления по этому вопросу. Среди них особое значение имеет декрет «Об экуменизме». На соборе в качестве наблюдателей участвовали представители православия и протестантизма.

(3) Сегодня в работе Всемирного Совета Церквей (г. Женева) принимает участие не менее трехсот представителей различного протестантского толка, а также делегаты православных автокефальных

219 со ссылкой на источники, прим. 8 и 9 на С. 264–265.

⁴⁰ Яннарас Х. Единство – это федерация? // Истина и единство Церкви. М., 2006. С. 112–130 (123).

церквей. Католики имеют статус наблюдателей. Необходимо признать: в таком Совете – при всех его добрых намерениях, – все-таки, не хватает той монолитности, которая могла бы создать твердую духовную основу. Поэтому ВСЦ, в основном, занимается социальными, даже политическими вопросами нашего времени. Не секрет, такие вопросы – по отношению к сути христианской Церкви – имеют более или менее светский, общественный характер. По всей видимости, одним из препятствий для христианского объединения остается желание Совета представлять человечество со всеми его проблемами, в т. ч. и чисто политического характера. По мнению представителей русского православия, экуменизм в рамках ВСЦ «в первую очередь проблема *протестантского* мира. Основной вопрос в этом ракурсе – это вопрос о «деноминационализме». Поэтому проблема христианского единства или христианского воссоединения обычно рассматривается в контексте межденоминационного согласия и примирения. В протестантском мире, – далее отмечают православные, – такой подход нормален. Но для православных он не подходит. Для православных основная экуменическая проблема заключается в схизме» как таковой. Ибо православие в рамках работы ВСЦ, – подчеркивается в приведенном нами тексте, – «не одна из многих конфессий», а Церковь в полном смысле этого слова⁴¹. «Во всемирном совете церквей, – пишет проф. Христос Яннарас, – изначально представлены не предания и традиции, а администрации институционализированных церковных организаций в рамках типично западной структуры – "федерации" церквей». К тому же решения ВСЦ «всецело определяются численным превосходством протестантских голосов»⁴².

Далее в качестве причин торможения согласия на основе ВСЦ можно упомянуть и те *разные исторические условия*, в которых как на Западе, так и на Востоке, действуют христианские церкви. В итоге, имеются серьезные препятствия как богословского, так и общего порядка. Несмотря на это, как отмечает председатель Отдела внешних церковных сношений РПЦ митрополит Кирилл (с февраля 2009 г. Патриарх Московский и всея Руси), участие в ВСЦ остается необходимым. Тем более что в современном глобализованном мире «общехристианских задач остается все больше». Часть решений на ВСЦ впредь должно «будет приниматься не простым большинством голосов, а *посредством*

⁴¹ ЮАС РПЦ. С. 128. Приложение. Участие в международных христианских организациях и диалогах с т. н. «экуменическим движением».

⁴² Яннарас Х. Op. cit. С. 120 и 121.

консенсуса. Это особенно важно, когда речь идет о вопросах вероучения или традиции нашей [православной] Церкви, ее эклезиологического самосознания. Ужесточаются и критерии членства в Совете: если прежде достаточно было согласия с учением о Троице и Богочеловечестве Господа Иисуса Христа, то теперь предполагается еще исповедание Никео-Константинопольского Символа веры»⁴³. Но и для иерархов РПЦ безысходность диалога связана исключительно с протестантизмом. Так, епископ Венский и Австрийский Иларион (Алфеев), в 2009 г. назначенный председателем Отдела внешних связей РПЦ в звании архиепископа, отметил: «что касается протестантов, к сожалению, преодолеть пропасть уже невозможно»⁴⁴. Однако не уточняется тот факт, что под именем «протестанты» сегодня можно найти самые разные, даже друг другу противоположные движения... Один из авторов, говоря о Церкви прошлого XX в., а также об общем кризисе западного Христианства и проблематике экуменизма, отмечает следующие закономерности:

«Христианские ценности вытеснялись из практической сферы в умозрительную, укреплялся скептицизм в отношении веры, которая становилась «личным делом» каждого. [...] Развитие экономики превратилось из средства существования людей и государств в самоцель. Сформировалась иная, основанная не на христианских ценностях культура модерна. Ужасы первой и второй мировых войн вызвали кризис христианского сознания и подтвердили распад бывшего христианского единства в рамках государств» [...] Вообще, «в сознании людей западного общества» под влиянием крупного капитала и средств массовой информации «насаждались новые ценности – потребительства и эгоизма»⁴⁵.

Необходимо добавить, что и у нас Христианство возрождается не в лучших условиях. Оно также остается меньшинством.

(4) В последнее десятилетие прошлого XX века вопрос о христианском единстве стал более актуальным и в России. Некоторое время нашему обществу трудно было ориентироваться в новых условиях, когда разные церкви Запада, не имея исторического опыта в нашей стране, каждая в отдельности, открывали собственные «миссии». В такой ситуации те христиане России, которые во времена советского атеизма сумели сознательно сохранить свою веру, сами далее несут служение и ответственность. В первую очередь, старшая сестра по вере – Русская Православная церковь.

⁴³ Из интернет-конференции Митрополита Кирилла для протестантов. www.luther.ru [2005 г.].

⁴⁴ Передача «Православная энциклопедия». Канал ТВ Центр от 31.01.2009 г.

⁴⁵ Яковлев А. И. Лекции по истории Христианской Церкви. М., 2006. С. 321 и 322.

В начале 90-х XX века, – после открытия границ распавшегося СССР, – наблюдался некий пафос новых настроений. Он коснулся не только основ бывшего т. н. советского общества, но и верующих. Настроения эти были связаны с долгожданной свободой церковной жизни вообще, с новыми возможностями служения после долгих лет господства советской идеологии, насаждения «научного» атеизма. Подъем свидетельствовал и о некоторой меркантильно-наивной привязанности к западному Христианству, об ожиданиях от него чего-то «особенного», включая и материальные блага. Коснулся он также католиков, лютеран, других конфессиональных меньшинств, поскольку их предки когда-то в России нашли свою вторую родину. Например, часто было слышно мнение: «западные лютеране нам во всем помогут...» Или другое: «чтобы легче уехать в Германию, надо получить свидетельство о крещении...» В начале 90-х те же люди нередко ходили за продуктовыми посылками, направленными от церквей Запада в качестве некой «гуманитарной помощи». Люди что-то получали не только в православных, но одновременно в лютеранских и католических храмах... Во всяком случае, такое состояние дел наблюдалось в Ленинграде...

Постепенно, нередко и стихийно, начали возрождаться российское лютеранство и католичество, другие конфессии. При помощи западных церквей восстанавливалась жизнь местных общин, велась пастырская работа. Начали издаваться газеты, журналы и книги⁴⁶. Верно, практически, как у католиков, так и у лютеран, не было своих местных служителей. Почти все духовные кадры были уничтожены, большинство храмов закрыты еще в 30-х. Но после долгожданных перемен, уже к 1994 г., лютеранские пасторы начали приезжать в Россию, как правило, из бывшей ГДР. Они у нас действовали под негласным, но фактическим руководством представителей церквей Западной Германии. К католикам, в свою очередь, прибыло много миссионеров из Польши.

(5) Кроме всего позитивного, что наблюдалось в таком довольно стихийном возрождении, постепенно, уже в самом начале, как бы незаметно, появились и проблемы. О них не раз говорило телевидение,

⁴⁶ Что касается книг богословского содержания, они у нас до сих пор пишутся почти исключительно представителями Запада. Местные издательства за те же западные деньги их охотно переводят и публикуют. Тем самым, издания западных авторов и сегодня не всегда соответствуют практически-духовным потребностям россиян. Это, в первую очередь, касается католиков и протестантов. На Западе наши современные богословы, как правило, издаются крайне редко.

писали газеты. О внутренних проблемах российских христиан особенно старались писать авторы, постоянно проживающие в своих странах на Западе⁴⁷. Экспертами не простой проблематики духовного возрождения – по своей собственной инициативе – становились и советские историки, философы, бывшие преподаватели «научного» атеизма. И они не всегда оказывались способными объективно отражать то, чем жили и что чувствовали сами верующие-россияне⁴⁸.

Поток западных миссионеров разного толка на некоторое время как бы «закрыл» все то, что было, что как-то продержалось еще при Союзе, в тяжелые для местных верующих времена. Верно, до перестройки о жизни церквей у нас почти ничего не писали и не говорили. Но она все-таки была! Она, несмотря на многие испытания, как-то «выживала» и выжила. Таким образом, вспоминая 90-е годы как начало возрождения, полезно коснуться и той проблематики, которая, хотя и частично, сегодня все-таки остается.

Дело в том, что весьма скоро и я сам, будучи руководителем одной из российских церквей, почувствовал некоторое разочарование. Здесь не буду говорить обо всех деталях происшедшего; это могло бы отодвинуть основную задачу нашей книги на второй план. Достаточно упомянуть, на мой взгляд, одно весьма типичное явление на территории бывшего Советского Союза. Это – *соперничество* между самими христианами. Точнее говоря: между местными верующими и представителями структур западных церквей. Во всяком случае, такое явление четко и до сих пор наблюдается в российском лютеранстве. Но оно существует и в отношениях между более древними историческими церквями, между местным православием и западным католичеством⁴⁹.

⁴⁷ Напр. журнал *Glaube in der zweiten Welt* («Вера во втором мире»). Цолликон, Швейцария.

⁴⁸ Напр. статья «Российское лютеранство» в книге «Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России». Ответственный редактор и составитель *Филатов С. Б.* Издательство «Летний сад». М. – СПб., 2002. Книга была опубликована при финансовой поддержке Кестонского института в Оксфорде. Сотрудники издания оказались подготовленными, пишет в предисловии Майкл Бурдо, для достаточно амбициозной задачи, – «составить максимально подробное и объективное описание современной религиозной ситуации в каждом регионе России» (с. 19). Более того, издание претендует на место «Энциклопедии современной религиозной жизни России»(!) – Впрочем, если в статье будущей «энциклопедии» без согласования и уточнения со мною, к тому же в пересказе третьих лиц, дается оценка событий, в которых я, как епископ, принимал непосредственное участие, то можно ли с научных позиций назвать такой сборник статей энциклопедией?

⁴⁹ Одной из первых реакций на новые условия в бывшем СССР стал документ, подготовленный Папской комиссией «Pro Russia» с названием «*Общие принципы и*

(6) К общей картине экуменизма относится и проблематика отношений меньшинства российского протестантизма с западным большинством. Я хочу ограничиться некоторыми наблюдениями в отношении лютеранства⁵⁰ как представитель этой конфессии. И к нему, как вероисповеданию в отдельности, относятся не только моменты вероучения, но и аспекты небогословского характера; они связаны с тяжелой ситуацией западного постхристианского общества. Безусловно, проблематика тождественности Христианства в западном мире включает и католичество. Она еще чаще может касаться других христианских течений, идейно связанных с реформацией и появившихся гораздо позже в качестве неопротестантизма. Здесь мы попытаемся показать лишь основные штрихи многосторонней сферы вопроса.

Исходной точкой непростой ситуации, по нашему глубокому убеждению, остается факт, что Церковь любого конфессионального толка на Западе сегодня является практическим меньшинством. В то же время другая особенность – это экономическое сосуществование церквей, связанное с т. н. «церковным налогом». Церкви на Западе, в первую очередь в католичестве и лютеранстве, практически не отделены от государства как *института распределения*.

практические нормы координации евангелизаторской деятельности и экуменические обязательства Католической Церкви в России и в других странах СНГ» от 1992 года. Обращение, полное пафоса, практически было адресовано руководству и духовным чадам РПЦ. В частности говорилось: «не прозелитизм, а братский диалог между последователями Христа, диалог, питаемый молитвой и развиваемый христианской любовью, направленный на восстановление того полного единства между Византийской и Римской Церквями, которое существовало в первом тысячелетии, является путем к этому единству» (I. 6). В заключении этого обращения обещалось, что «будет исключен «всякий дух соперничества» и, разрушив стену, отделяющую Западную Церковь от Восточной, они [католики и православные] приобретут, наконец, единую обитель, прочно основанную на красном камне, Иисусе Христе, Который из обих соделает Единую» [Церковь]. Кроме фразы «после 60 лет существования политики официального атеизма на территории бывшего Советского Союза» (I. 1), в обращении католических иерархов больше ничего не было сказано о тяжести всех психологических, политических и материальных комплексов, которые долгие годы у нас чувствовали как православные, так и другие христиане. Как правило, они были идеологически несласным меньшинством «советского народа». При чтении этого документа и понеже создается впечатление, что авторами текста были западные люди, никогда лично не пережившие советской действительности.

⁵⁰ Об общей истории этого вероисповедания у нас см., например, *Курило О. В.* Лютеране в России (XVI–XX вв.). Фонд «Лютеранское Наследие»: 2002. – Необходимо отметить, что некоторые факты, связанные с возрождением лютеранства 80–90 гг. XX века в книге отражены не полностью.

Иными словами: наряду с функцией защиты и подавления – типичными функциями любого государства – западные правительства своим церквям до сих пор оставляют роль некоего «дистрибьютора». При этом сохраняется напряженность и с этической стороны вопроса: дело в том, что Церковь до эпохи Константина не была частью государства-распределителя. До этого все в ней совершалось верующими не на основе союза с государством, а по общему духу и добровольно⁵¹.

Несмотря на союз с государством-распределителем, пустующие храмы на Западе давно стали реальностью. Принадлежность к католицизму или к лютеранству, например в Германии или в скандинавских странах, чаще всего, при жизни человека ограничивается совершением *одноразовых* обрядов крещения, конфирмации, венчания, а также погребения. В то же самое время такая «принадлежность» к той или иной церкви проявляется регулярным, примерно 10%-м, отчислением от общего дохода гражданина через государство. К положению дел, например в Швеции, можно отнести процентное соотношение «всех крещенных» с теми, которые по воскресным дням посещают кирху; это, по данным 90-х годов XX столетия составило примерно 100 к 3. В итоге, необходимо открыто говорить о практикующем Христианстве как о меньшинстве, а также о диспропорции материальных средств этого меньшинства. Верно, и в России неравенство между практикующей верой и денежными средствами имеет место. Но, такое неравенство прямо не входит в такой механизм государства как налогообложение. Конечно, можно было смотреть на такое положение дел как на чисто внутреннюю особенность Германии и других западных стран. Однако использование западных денежных средств в условиях России не всегда может идти на пользу нормальной жизни общин.

Существенными предпосылками отчуждения между христианами Запада и Востока остаются и различия менталитета, социально-культурных условий. Нередко место атеистической идеологии бывшего СССР сегодня в России, с использованием имени церкви, занимают разные формы западного полускрытого неокOLONиализма. Восстановление лютеранских кирх при помощи средств Запада – благородное дело. Но руководство *всеми* вопросами при помощи тех же средств – дело сугубо нехристианское. Разрыв между так

⁵¹ Ср. от Марка 12: 42-44 и Деяния 2:44.45; 4:34.35 и пр.

называемыми «бедными» церквями Востока и «богатыми» Запада часто обостряется.

Среди самих лютеранских церквей на территории РФ возникла т. н. *проблема внутреннего прозелитизма*. Она заметна именно при использовании материальных благ Запада в зависимости от того, находится ли та или иная церковь под влиянием миссионеров Германии, Америки, Финляндии и пр. Нередко фактическое руководство лютеранскими общинами в России осуществляют западные граждане, не имеющие опыта веры в условиях советского прошлого. Местные верующие, стоявшие у истоков возрождения церквей в конце 80-х и в начале 90-х прошлого столетия, остаются просто в стороне. Принадлежность к лютеранству (или католицизму) часто и до сих пор понимается не духовно, а как своеобразная «виза» просто для поездки на Запад. В условиях такого стихийного возрождения «круг вопросов, которые церквям Восточной Европы ... еще предстоит решать, остается очень широким», отмечает один из пасторов. Более сильные церкви могут «легко пасть в большое искушение, отказаться от своего собственного прошлого. Они могут по отношению к другим применять ту же тактику, которую раньше коммунистические режимы использовали против всех конфессий: запрещать, отодвинуть в сторону, не принимать во внимание, просто пользоваться другими – только для достижения своих собственных интересов»⁵².

Особо острой проблемой, заимствованной из советского прошлого, остается дефицит местных духовных кадров и служителей. Она, поскольку существуют разногласия в понимании апостольской преемственности и вероучения между Западом и местными лютеранами, при помощи церквей Германии, Финляндии, США и других западных стран фактически не решается. Поэтому к проблематике диалога необходимо отнести вопросы вероучительного и догматического порядка. Они, к сожалению, связаны с т. н. демократизмом и феминизмом в церквях Запада. Дело в том, что практика рукополо-

⁵² Dr. Juris Rubenis. Kirchen in Nachbarschaft. Zum Stand der ökumenischen Beziehungen im Baltikum // Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes. 2000 (F. 47). S. 103-111. - «Der Bogen der Fragen, die die Kirchen Osteuropas [...] noch lösen müssen, ist sehr weit gespannt.» Die stärkeren Kirchen und Konfessionen können dabei «leicht in die große Versuchung geraten, die eigene Vergangenheit schnell zu verdrängen und gegenüber den anderen die gleiche Taktik anzuwenden, mit der die kommunistischen Regime früher gegen alle Konfessionen vorgegangen sind - verbieten, beiseite schieben, nicht beachten, sie als Machtmittel zum Durchsetzen der eigenen Interessen benutzen» (S. 110 f.).

жения женщин и далее навязывается Евангелической церковью Германии и Всемирной Лютеранской Федерацией церквям Прибалтики и России.

На фоне вышеизложенных аспектов могут возникать и такие конфликты, корни и суть которых представителями западных церквей умалчиваются или замещаются второстепенными вопросами. В основе такой проблематики лежит не только отсутствие надлежащего христианского воспитания из-за советского прошлого. Причины необходимо искать и на Западе. Кризис лютеранства⁵³ проявляется и в таких международных объединениях, как Всемирный Совет Церквей (ВСЦ), в том числе и в одном из основных его членов-спонсоров, – Всемирной Лютеранской Федерации (ВЛФ). Основанная в 1947 году как добровольное объединение отдельных церквей мира, сама Федерация обременена тяжелой проблемой догматического и экклезиологического порядка⁵⁴. Поэтому из-за вероучительных соображений в ВЛФ входит лишь одна часть поместных церквей.

⁵³ Cp. R. Slenzka, R. Schmidt. Zur Krise des kirchen Lehr- und Leitungsamtes // Kerygma und Dogma 41 (1995) 160-175.

⁵⁴ В Уставе ВЛФ говорится, что «Всемирная Лютеранская Федерация признает Священное Писание Ветхого и Нового Завета как единственный источник и безошибочную норму всего церковного учения и деяния». – «Der Lutherische Weltbund erkennt die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments als die alleinige Quelle und unfehlbare Norm aller Lehre und alles Handelns der Kirche». – Verfassung des Lutherischen Weltbundes. II. Lehrgrundlage. – II. Бруннер в своей статье уже в начале 60-х прошлого века опасается, что ВЛФ может скоро стать «экклезиологической аномалией» (S. 251). Как «свободное объединение лютеранских церквей», не имея общего мандата вероучения, такая Федерация, – признает автор, – может легко превращаться в чисто «карикативную организацию», похожую на Красный Крест. – P. Brunner. Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem // Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. 2. Bd. Berlin/Hamburg, 1966. S. 233-252.

Если ВЛФ действительно признает Св. Писание как единственную «норму всего церковного учения и деяния», то по мнению богословов никак не может ставиться вопрос о священстве или епископате женщин (Бруннер, с. 235). Такое «равноправное священство» было введено по требованию ВЛФ д-ром Г. Кречмаром 3-го июля 1990 года на одном из синодов благочинных (г. Целиноград) и зафиксировано в ст. 33, п. 5 Устава Немецкой Евангелическо-Лютеранской церкви в СССР, тогда руководимой епископом Х. Каллинишем. Повторно такая практика была одобрена – уже после переименования церкви – в Уставе «Евангелическо-Лютеранской церкви в России и др. государствах» после 1994 г., при поддержке ВЛФ, уже руководимой самим д-ром Кречмаром (ст. 42 п. 5). В своем отчете во время 2-го Генерального синода д-р Кречмар прямо заявляет: «в Церкви речь не идет о правах женщин и мужчин, но о том, можем ли мы» практику женосвященства воспринимать «как дар Святого Духа» (?). – Ev-luth. Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien. St. Petersburg. 1994–1999. 2000. S. 47.

Против этого нововведения на одном из пленарных заседаний ВЛФ во второй половине 90-х гг. протестовал архиепископ Латвии Янис Ванэгс. Практика такого священства

Таким образом, к проблематике экуменизма сегодня относится не только межконфессиональный диалог, но и диалог между представителями *того же* исповедания. Как известно, для преодоления схизмы ведется диалог РПЦ с православными на Украине. Но такое явление касается и религиозного меньшинства: необходим диалог между представителями западного лютеранства и представителями той же конфессии в России. Лютеране из Германии, Финляндии, Швеции, Америки и других стран должны бы сами искать контакты с руководителями местных церквей; они без их согласия не имеют морального права создавать свои структуры на территории РФ и руководить ими. Вообще, негласное руководство верующих западными гражданами остается ненормальным явлением.

К общей проблематике диалога относится и само понятие апостольской, а также исторической преемственности. Как известно, лютеране в России жили еще в XVI веке, но их положение резко изменилось не только после 1917 г. Изменения в данном случае связаны не с преследованием советскими властями, не с закрытием храмов в 30-х, а с большими отклонениями вероучительного характера лютеран на Западе. Это стало известным после открытия границ в 90-х. По мнению Всеволода Лыткина (г. Новосибирск) «люди из Германии привозят либеральное богословие. Иногда мне кажется, что они уже совсем разрушили христианство в Европе и теперь приехали, чтобы разрушать христианство в нашей стране. Мы ... критически относимся к деятельности иностранных миссионеров. Грустно, что американцы и немцы вместо того, чтобы уважать наши традиции, приносят что-то своё»⁵⁵.

Верно, некоторые с чистой совестью заявляют: сегодня именно в лютеранстве «допустима большая свобода мнений. Есть общины, которые более либеральны, есть более консервативные. Поэтому если есть причины, касающиеся вероисповедания, то нет необходимости

сегодня, в кругах протестантского западного богословия по мнению экспертов уже прямо связана с отрицанием патернитета Св. Троицы. Кроме того, апостольская преемственность, которую во времена реформации сохранила не немецкая, а лютеранская церковь Швеции и в свое время через рукоположения передала также церквям в Прибалтике, теряется именно из-за практики жносовященства. В итоге можно утверждать, что такая практика, по мнению верующих бывшего СССР, свидетельствует «не о свободе совести и не об особом даре Духа, а о духе «мира сего» или духе западного парламентаризма, часто не отличающего кафедры и алтаря от общественной политической трибуны».

⁵⁵ Портал-Credo. Ru. Беседовал Роман Лункин (2005/6 гг.).

создавать иную структуру. Между общинами могут быть разногласия, даже достаточно жесткие, например, касающиеся посвящения женщин во епископы. Однако христиане всегда остаются христианами, и лютеране всегда остаются лютеранами». Поэтому с трудом можно было бы «представить, как озабоченный будущим российского лютеранства христианин может искренне говорить о пользе образования новых лютеранских структур в России», после того, как россияне, наконец, ближе познали дух современного западничества. Вопреки этому, отмечает далее автор той же статьи господин Д. Зенченко, «мнение *традиционных* лютеранских церквей играет важнейшую роль в признании новых лютеранских структур»⁵⁶. Но немецкую церковь (ЕЛЦ) в условиях России нельзя считать «традиционной» из-за того соображения, что она признается ВЛФ. По уставу немецкая ЕЛЦ «является членом Всемирной Лютеранской Федерации»⁵⁷ и в то же время, – как утверждает ее устав, – «сохраняет традиции Евангелическо-лютеранской Церкви России с XVI века»⁵⁸. Возникает противоречие: Лютеранская Федерация, членом которой является ЕЛЦ, практикует не только женское священство, но негласно признает и венчание т. н. «альтернативных пар». Оба феномена, будучи продуктом постхристианского западного общества, прямо противоречат как Писанию, так и общей христианской традиции, включая и историю лютеранства в России.

Достаточно отметить, что раскол в российском лютеранстве произошёл уже в начале 90-х, когда в уставе еще неразделенной церкви появилась статья о женосвященстве. Местное лютеранство, сознавая это, и сегодня не может считать немецкую ЕЛЦ прямыми продолжателями *тех же* традиций лютеранства в России, начиная с XVI века. Скорее, при таком положении дел у этой церкви *eo ipso* утрачивается и апостольская преемственность. Женосвященство, навязано местным верующим ВЛФ, до сих пор остается практикой не только в Германии. Оно распространено в Финляндии и других скандинавских странах – прямых партнеров церкви Ингрии⁵⁹. Поскольку финская церковь

⁵⁶ «Что происходит в российском лютеранстве?» Август 2006 г., СПб. Из электронной версии. Курсив мой. – Необходимо признать, вся статья написана более в светском, чем богословском тоне.

⁵⁷ Ст. 2. 1. – Цит. по: Курило О. В. Лютеране в России (XVI–XX вв.). С. 370.

⁵⁸ Ст. 1. 1. – Там же. С. 369.

⁵⁹ Которая, как говорится в 1-й статье ее устава, «является канонической продолжательницей традиций Ингерманландской финской евангелическо-лютеранской Церкви, положившей свое начало в XVII веке на территории Санкт-Петербургской губернии». – www.elcin.ru [2004].

Ингрии имеет каноническое общение с Немецкой церковью, она тем самым фактически разделяет те же взгляды постхристианского западничества. Но такая практика противоречит не только Писанию и духу Христианства, но и нормальному сосуществованию лютеран с русским православием – основным Христианством в нашей стране⁶⁰.

Для преодоления сложившиеся тяжелой ситуации в 2007 г. на добровольных началах и по инициативе самих российских граждан при Минюсте РФ была зарегистрирована Евангелическо-лютеранская церковь Аугсбургского исповедания. Одним из ее основателей стал директор «Служения лютеранского часа», пастор прихода св. Михаила Архангела в Москве, Константин Андреев. Епископами были избраны Даниил Соболев и Владимир Кюнтцель, а ее президентом – Владимир Пудов. На Генеральном Синоде церкви Аугсбургского исповедания, состоявшегося в Москве 28-29 июня 2008 г., участвовали не только пасторы и представители приходов, но и гости: епископ церкви в Казахстане Юрий Новгородов, епископ церкви в Узбекистане Корнелиус Вибе, а также автор этой книги.

В условиях экспансии западного постмодернизма эта церковь призвана продолжать линию руководства «Единой евангелическо-лютеранской церкви России» (ЕЕЛЦР). Как известно, «Единая церковь» еще в 1991 г. была создана не по принципу одной немецкой или финской национальности, но на основе многонациональной ре-

⁶⁰ Во время интернет-конференции в 2005. г. на вопрос «признает ли Православная Церковь наличие апостольского преемства у англикан и скандинавских лютеран» *Митрополитом Кириллом* был дан ясный ответ: «Вопрос об англиканском священстве неоднократно обсуждался Православными Церквями. В первой половине XX века некоторые из них, например, Константинопольский и Румынский Патриархаты, признали за англиканским клиром апостольское преемство. [...] При установлении такого вождественного единства признание действительности англиканских хиротоний может быть осуществлено по принципу икономии, единственно авторитетным для нас соборным решением всей Святой Православной Церкви. Тем же принципами Православная Церковь руководствовалась и в отношении скандинавских лютеран. Для Православия решающим условием признания благодатности и действительности Таинства Священства является не только наличие формального преемства от апостолов (без которого, конечно, ни о каком признании не может быть и речи), но единая вера в это Таинство и единые канонические принципы относительно священства и иерархии. Между тем, в наши дни многие из англиканских Церквей и лютеранских Церквей скандинавского региона имеют у себя практику рукоположения женщин и рукоположения женщинами. Наблюдаются также попытки ревизии христианских этических норм, когда открытых гомосексуалистов допускают к священнослужению и благословляют их отношения. В связи с этими явлениями, совершенно несовместимыми с православным представлением о священстве, вопрос о признании англиканских и лютеранских рукоположений утрачивает прежнюю актуальность». - www.luther.ru.

альности. «Перспектива у лютеранства в нашей стране, – отмечает о. Даниил Соболев, – есть только в связи с надэтнической моделью церковного строительства и глубокой инкультурацией в современное российское общество»⁶¹.

«Первая попытка создания надэтнической лютеранской церкви, – отмечает викарий архиепископа, пастор Игорь Князев, – была предпринята в начале 90-х в рамках Единой Евангелическо-Лютеранской Церкви России. К сожалению, тогда как раз набирали силу процессы строительства и развития национальных лютеранских церквей в России, и создать большую российскую лютеранскую церковь не удалось. Вторая попытка была предпринята несколько лет назад (примерно в 2004-2005 году). Но, разговор тогда больше шел в антизападном ключе политической риторики. Тогда очень «правильными» были политические лозунги о суверенной демократии. Разгоралось желание всем опять грозить и всех пугать, и очень радовала душу политиков перспектива решать вопросы силою (или угрозами) силы оружия. Но слава Богу ситуация поменялась, наша страна постепенно возвращается к нормальному политическому состоянию. Так вот, к сожалению, разговор о создании российской лютеранской церкви попал именно в эту волну антизападных настроений. Многими это было воспринято, как исключительно конъюнктурная попытка некоторых церковных деятелей решить свои личные вопросы. Но повторяю, ситуация изменилась, выяснилось (в очередной раз), что почти все рынки сбыта российского сырья находятся на Западе, что от состояния американской экономики напрямую зависит благополучие российских граждан, что все в глобальной экономике взаимосвязано. Поостыли страсти, Запад уже не враг, а друг, и даже союзник по борьбе с украинским газовым пиратством. В этой ситуации самое время вернуться к разговору о российской лютеранской церкви. Я думаю, что сейчас он, в отличие от предыдущего периода не будет воспринят как вклад в антизападную риторику, а как нормальный процесс церковного строительства в атмосфере дружбы и сотрудничества с братьями во Христе из разных стран.

В России сегодня существует несколько лютеранских церквей: это национальные немецкая и финская лютеранские церкви, Единая Евангелическо – Лютеранская Церковь России, Сибирская Евангелическо-лютеранская Церковь и Церковь Аугсбургского вероисповедания. Все они существенно отличаются друг от друга по национальному составу прихожан и географии распространения, механизму и центрам принятия решений. Национальные церкви пережили период быстрого роста в 90-х годах и на сегодня существуют как уже окончательно оформившиеся структуры. Созданная после 2004 г. церковь Аугсбургского вероисповедания так же уже прошла период быстрого развития. Восстанавливает свои приходы и религиозные группы ЕЕЛЦР. Т.е. мы можем сказать, что период бурного развития, связанный с созданием национальных приходов и в целом, связанный с общим возвращением церкви в жизнь общества закончен. Сегодня мы вступили в новый этап развития. Каким он будет – вопрос дискуссионный.

На мой взгляд (который разделяется и многими моими коллегами по церковной работе), лютеранская церковь в России имеет хорошее будущее. Простое и понятное богослужение, отсутствие излишней обрядовости, небольшие приходы, где каждый человек имеет возможность личного и подробного общения с пастором, делают лютеранскую церковь очень привлекательной. Так же и основа ее вероисповедания понятная и близка многим современным россиянам. Протестантизм привлекает и тех,

⁶¹ «Чем ЕЛЦР отличается от других лютеранских церквей в России». 16. 01. 2007. Тема: Под одним небом. Портал-Credo. Ru.

кто подолгу бывает за границей, планирует высзжать туда на работу. Так же, многие люди, имеющие опыт жизни и работы на западе хотели бы быть членами протестантской церкви. Т.е. потенциал развития у лютеранства есть. При этом, мне очевидно, что лютеранская церковь в обозримом будущем останется церковью меньшинства, но это будет меньшинство деятельное, мобильное и думающее. Лютеранская церковь может быть именно церковью прогрессивных людей, тяготеющих к традиционному (конфессиональному) христианству с простым и понятным вероучением, традиционной западной литургией.

При этом вопрос о будущем лютеранства в России чрезвычайно сложен. При этом, в его обсуждении заинтересованы не только все лютеранские церкви, но и научная общественность, и представители власти. России, наверно, необходима своя, национальная лютеранская церковь, центр принятия решений которой будет находиться в своей стране (не в Германии, не в Финляндии, не в США, при всем уважении к этим странам) которая будет реагировать, и ориентироваться на проблемы и запросы своей страны. Но еще раз хочу сказать, что это вопрос чрезвычайно сложный. Первым шагом к такому национальному лютеранству могло бы стать совместное обсуждение будущего лютеранской церкви, в котором приняли бы участие представители всех действующих в России лютеранских церквей, возможно, что это обсуждение закончилось бы созданием некоего общего консультативного совета, где обсуждались бы общие для всех лютеранских церквей вопросы. Подобный совет, как механизм коммуникации существенно облегчил бы обсуждение общих вопросов и возможно стал бы основой для более тесной совместной работы лютеранских церквей России»⁶².

Как известно, большинство российских лютеран является потомками своих отцов и прадедов той же евангельской веры. Они, как и их предки, уважают православие – не только как исконное Христианство на Руси, но и как старшую сестру по вере. Но они, граждане России, ожидают от нее более конкретной апостольской солидарности – для сохранения своего *исторического* уклада, защиты от западного супермодернизма.

Более объективная характеристика современного лютеранства возможна лишь при *контекстуальном* соблюдении всех основных аспектов. В то же время, при общем кризисе Христианства, лютеранство на Западе надо было бы рассматривать уже как некое явление прошлого. Однако его влияние до сих пор ощутимо во многих сферах жизни современного общества; история и актуальность лютеранства не всегда делимы друг от друга. Прошлое переплетается с настоящим, как и сама история реформации, в свое время ставшая частью обновления западного Христианства.

Не вдаваясь в дальнейшие детали этих явлений, хотелось бы продолжить волнующую нас тему диалога. Наверно, каждый сознательный христианин после 1990 года и последующих лет, после испытаний и соблазнов, хороших и отрицательных впечатлений, сегодня мог

⁶² www.baznica.info от 29 марта 2009 г.

бы извлечь и некоторые уроки для себя. Кажется, что-то подобное, только не в такой степени, могли бы осознать и наши собеседники на Западе.

(7) Только что упомянутые вопросы очередной раз указывают на сложность, на ответственность нашего размышления об экуменизме. Но лучше говорить, чем просто умалчивать или создавать некую иллюзию отвлеченного, абстрактного единства. К тому же, об экуменизме в условиях России, по нашему убеждению, должны чаще говорить сами россияне, а не западные граждане. Дело в том, что любой экуменизм нельзя привнести в наши условия просто «извне». Или – насаждать его исключительно средствами одной из сторон, забывая о другой.

Протоиерей Иоанн Мейендорф когда-то в одной из своих статей представлял довольно светлое будущее экуменизма. «Мы живем во время, – писал он, – когда легче выяснить многие старые проблемы. Историческое отчуждение между Востоком и Западом, отчуждение лингвистическое, духовное, умственное, должно исчезнуть в мире, который теперь становится слишком малым. Скоро уже отойдут в прошлое «не богословские» элементы нашего отчуждения. В настоящее время Православие уже не является Восточной Церковью и будет ею все меньше и меньше, так же как западное христианство перестает быть только западным. Это поможет нам забыть вопросы относительные и сосредоточиться на вопросах подлинных. Будем же видеть во всем этом руку Божию»⁶³.

Разумеется, тема экуменизма многократно была затронута православными коллегами. Они высказывались как за, так и против экуменизма. В самом разгаре общего подъема религиозной свободы и перемен у нас в переводе вышла книга болгарских архимандритов Серафима и Сергия, с названием «Почему православному христианину нельзя быть экуменистом»⁶⁴. Уже в начале объемной книги в глаза бросаются две формулировки: «Истина вселенская, а заблуждение не может и не должно быть вселенским». И второе определение: «Экуменизм – это ересь против догмата о Церкви – Единой, Святой, Соборной и Апостольской»⁶⁵. У читателя создается впечатление, что вся объемная книга достойных отцов написана исключительно

⁶³ Прот. Иоанн Мейендорф. Значение Реформации как события в истории христианства. Выводы. Цитата по: Библиотека о. Якова Кротова. Электронная версия (2004 г.).

⁶⁴ Архим. Серафим (Алексеев), архим. Сергий (Язаджиев). СПб., 1992.

⁶⁵ Там же. С. 9 и 20.

в пользу православия. Возникает убеждение: лишь одна небольшая часть всех христиан в мире, т. е. приверженцы православия, имеют всю полноту Истины Христовой. А остальные, будучи христианами (или крещенными) до сих пор находятся в заблуждении...? Но можно, все-таки, понять намерение книги болгарских отцов-монахов. В том отношении, что для истинного, духовного экуменизма у нас люди и сегодня еще *не созрели*. Лишь малая часть духовенства, профессорского и преподавательского состава богословия (не говоря уже о рядовых мирянах!), действительно искушенные в тонких вопросах диалога с другими. Естественно, и в Болгарии и в России необходимо, в первую очередь, возрождать православие как традиционное Христианство. И в процентном соотношении православные у нас исторически в большинстве. Более того, вера предков укрепляет национальное, государственное самосознание народа. И это, с *такой* точки зрения, совершенно верно.

С подобных позиций опубликована брошюра с названием «Палатное единомыслие»⁶⁶ Центра Православного просвещения. В этом издании не указанный автор отмечает: «термин «экуменизм» появился недавно – в 1910 году. Но сама идея, основа или квинтэссенция экуменизма – вера в то, что возможно совместить истинное Богопочитание с ложными религиями – стара как этот грехопавший мир. Она лежит в основе и язычества, и атеизма ... Экуменизм, как всякая ересь, есть бесовская насмешка над истиной, над Церковью – столпом и утверждением Истины (1 Тим. 3:15)»⁶⁷.

Еще один пример однозначно негативного отношения к экуменизму можно найти в книге протоиерея Зарубежной церкви Митрофана Зноско-Боровского, в его лекциях по сравнительному богословию⁶⁸. Отец Митрофан отмечает: «... отход от основы и сущности христианского благовестия отчетливо выражен в современном протестантизме ... сливающимся в некое единство в экуменическом движении ... Некие силы лихорадочно стремятся завладеть миром, пользуясь для этой цели и экуменическим движением»⁶⁹.

Нельзя не упомянуть в 2006 г. издательством «Паломник» выпущенную книгу сербского богослова преподобного Иустина (Попо-

⁶⁶ СПб., 1997. Второе издание.

⁶⁷ Там же. С. 8-9.

⁶⁸ Книга у нас издана Свято-Троицкой Сергиевой Лаврой в 1992 г. с названием «Православие, Римско-католичество, Протестантизм и Сектантство».

⁶⁹ Там же. С. 6.

вича): «Православная Церковь и экуменизм». Данная монография свидетельствует об особой привязанности к православию, основой которого является Сам Христос в Церкви – истинный Богочеловек. Один из важных итогов книги: «гуманистический экуменизм», когда-то возникший на псевдо христианском Западе, не может соответствовать Истине Христовой, воплотившейся и живущей в Православии, точнее, – в Православной Церкви.

В начале своего труда автор отмечает: «экуменизм – это движение, порождающее собой многочисленные вопросы. Все они, собственно, проистекают из одного и сходятся в одном – в едином стремлении к истинной Христовой Церкви. [...] Ведь если Церковь Христова не решает вековых вопросов человеческого духа, то она не нужна. А главный очаг мятущегося человеческого духа постоянно возжигается именно этими жгучими вечными вопросами» (с. 5). [...] Примечательно то, что о. Иустин в экуменическом движении видит всю проблематику человечества, связанную с Крестом, так как вне истинной Церкви «человек оказывается своего рода мучеником на крестах, которые сам же себе постоянно изготавливает и на которых сам же себя распинает» (С. 117). Иными словами, западное человечество в экуменизме нашло некий суррогат его же «гуманистических» построений» (с. 118). Поэтому «экуменизм – это общее название всех видов лжехристианства и всех лжецерквей Западной Европы», – смело заключает сербский богослов (с. 194). Далее на той же и следующих страницах автор приписывает экуменизму все возможные негативные «измы» и суперлативы. Тем не менее, книга, в целом, содержит многие оригинальные мысли о Христе как Богочеловеке и о Церкви, как Его живом организме на земле. Вообще, благодаря христоцентричному подходу автора, тесно связанному с учением о Церкви, труд о. Иустина может читать не только православный, но и любой католик, протестант. Но с одним условием: если параллельно внимательно ознакомиться со статьей профессора А. Кураева, завершающей издание книги.

Среди узких определений в понимании экуменизма, можно встретить и следующее: «экуменизм имеет под собой почву в религиозном индифферентизме и адогматизме. Экуменизм, – пишет архимандрит Рафаил, – разрушительно действует на православный менталитет, а именно уничтожает веру в Православную Церковь как единственно спасительную Церковь и делает расплывчатым и аморфным само

учение о спасении»⁷⁰. На следующей странице своей во многих других отношениях актуальной и интересной книги автор признается: «Православие – это единственная духовная реалья и жизнь в мире призраков и теней, единственный немеркнущий свет среди мерцающих огоньков»⁷¹.

Говоря об экуменической деятельности западных христиан, автор еще раз подчеркивает: «без Православной Церкви с ее Таинствами стяжание Духа Святого – невозможно»⁷². По мнению архимандрита Рафаила, любое экуменическое движение означает «нивелирование самой истины: если истина везде – то она нигде; если истина может менять свои формы, как Протей, по-иному показывая себя в различных конфессиях и религиях, то, значит, сама она – релятивистско-плюралистическое понятие»⁷³.

(8) Для более полного взгляда на проблему экуменизма необходимо ознакомиться с настроениями представителей католицизма. В одном постановлении Римской курии читаем: «Экуменическое движение – это благодать Божия, дарованная Отцом в ответ на молитву Иисуса и моления Церкви, вдохновляемой Святым Духом»...⁷⁴. Слова «экуменизм» и «диалог» часто слышны со стороны Римской Церкви именно в адрес русского православия. Невольно создается впечатление о том, что полноправными участниками диалога католические иерархи в условиях России считают исключительно православных. Мнение этих иерархов следующее: «ни Католическая, ни Православная Церкви не рассматривают себя как "конфессиональные" Церкви, ведь это современное понятие возникло только в ходе Реформации»⁷⁵. Обе церкви, подчеркивается кардиналом, в итоге, «скорее должны вновь раскрыть уже существующее единство... и могут *обогащать друг друга*...»⁷⁶.

⁷⁰ Архим. Рафаил (Карелин). На камени всры. Вопросы и ответы. Самара, 2007. С. 264.

⁷¹ Там же. С. 265.

⁷² Там же. С. 277.

⁷³ Там же. С. 277-278.

⁷⁴ Правило по применению принципов и норм по экуменизму. Град Ватикан, 1993. П. 22. – Ср. Ин. 17:21 и Рим. 8:26-27.

⁷⁵ Кардинал В. Каспер. Предисловие // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. 2-е изд. ББИ : М., 2005. С. 9.

⁷⁶ Там же. С. 10. Курсив мой.

Наверно, частично это так. Тем не менее, при чтении воззваний подобного рода может создаваться впечатление о том, что «обогащать друг друга» в состоянии лишь диалог между вышеуказанными двумя церквями. Разве в *России* католикам нужен диалог с лютеранами, тем более с епископами незападного происхождения, незначительным меньшинством? Но теми же католическими иерархами часто забывается другое: *обогащение* богословской мысли на Западе произошло, в первую очередь, вследствие реформации. Более того, такое обогащение не было результатом уний с православием⁷⁷.

Сам факт созыва Тридентского собора, во время которого католичество вынуждено было ответить на вызовы реформации, уже свидетельствует о новой, хотя часто и противоречивой, эпохе развития всего западного богословского мышления, включая и философию. Верно, такое развитие после реформации – под влиянием просвещения и других течений западной мысли⁷⁸ – в католичестве завершается решениями II Ватиканского собора лишь в XX в. Именно определения последнего содержат открытость к православию, а с некоторыми оговорками – и к протестантизму. Но к выводам об открытости к христианам других исповеданий католичество пришло не иным путем, как мучительным переосмыслением многих старых убеждений, когда-то веками не дававшим возможности диалогу. Один из самых известных богословов XX в. Карл Ранер в той же связи говорит о «позитивном значении евангелического христианства в том числе для Католической церкви»... Для нее «реформаторское "жалю"» послужило коррекцией и предостережением, чтобы вызвать в бытие «Католическую церковь Нового времени...»⁷⁹.

Часто спрашивают: почему веками католичество замкнуто, с высоты, смотрело, как на православие, так и на протестантство? Разве до середины XX в. и до понтификата Иоанна XXIII у Римской церкви не было достаточно харизмы Духа к диалогу? Разве не было той же апостольской преемственности, имеющей Духа для открытости с другими?! Суть такой перемены необходимо искать в том же импульсе реформации. Верно, на Западе ее плоды в далеком XVI в. значили лишь «раскол», а в XX – взаимное углубление

⁷⁷ Имется в виду период непосредственно после Ферраро-Флорентийского собора (1438–1439).

⁷⁸ Напр. исторический критицизм, агностицизм, модернизм и пр.

⁷⁹ К. Ранер. Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. С. 504 и 506.

познания сути Христианства. Это – толчок для диалога не только между католиками и протестантами, но и с современным миром. Можно даже утверждать: раскол принес свои плоды в пользу самой веры (!)⁸⁰. Парадокс. После раскола католичество несколько веков подряд разбиралось с феноменом Лютера и других реформаторов. Как показывают исследования Э. Х. Суттнера, латиняне на Западе вынуждены были изучать протестантские взгляды «даже настолько, что почти ни у кого из них не хватало времени и интереса, чтобы заняться по-настоящему церковными традициями у греков». Восточное христианское наследие до решений II Ватиканского собора было предано забвению⁸¹. Французский теолог Кристоф Дюмон одной из причин отчуждения католического Запада по отношению к православию называет «склонность к концептуальному анализу и рациональным умозаключениям», так как «великолепное облачение схоластического богословия подчас оказалось избыточным». Из-за этого после реформации «католицизм сводился к какому-то упрощенному "контрпротестантизму"»⁸². Отец Дюмон в своей статье наглядно показывает тесную связь отношений Востока и Запа-

⁸⁰ Ср. 1 Кор. 11:19! – Некоторые богословы такое развитие на Западе называют «сменой парадигм». Такая перемена, наряду с метафизически-схоластическими концепциями Петра Ломбардского, Фомы Аквинского и др., допускает и библейское, экзистенциальное понимание вопросов веры. Это, в свою очередь, означает не что иное, как саму открытость обстоятельств Слова Божьего для верующего через Христа. – Ибо вера, наряду с «готовыми» многовековыми концепциями, допускает и другие подходы к тайне Абсолюта. Реформация посредством учения об оправдании верой открыла путь не для навсегда закрытых, а, наоборот, открытых для нашей веры возможностей. Дело в том, что с появлением протестантизма для мысли Запада возникает особая возможность сравнения разных подходов. Кроме католического (в те времена метафизического) взгляда, возникает экзистенциальное, т. е. историческое понимание вещей, а наряду с этим – разные направления не только в богословии, но и в философии. Это, в свою очередь, и обогащает не только концепции католичества, но и всю богословско-философскую науку в целом. Влияние такого процесса позже отражается и в развитии мысли в России, в русской теологии и философии второй половины XIX и первой XX в. «Русская богословская школа, – отмечает в докладе митрополит *Филарет (Вахромеев)*, – во многом методологически обязана западной богословской традиции. Она унаследовала от западного богословия такие качества, как дисциплинированность мысли, научный метод и научные принципы богословского исследования». – ЮАС РПЦ. С. 97.

⁸¹ По материалам книги Э. Х. Суттнера «Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада» // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. С. 53.

⁸² К. Дюмон. Церковный раскол между Западом и Востоком и Протестантская реформа // Символ 14 (1985). С. 75, 76 и 81. – С. J. Dumont. Schisme d'Orient et Réforme protestante // Communio VII (1982).

да, православия и католицизма с той проблематикой, которая еще до реформации возникла в лоне западного Христианства.

В итоге, благодаря детальному изучению взглядов реформаторов, западное католичество, наконец, в определенной степени дошло и до нового понимания вещей. Созыв II Ватиканского собора, на котором не было принято *ни одной новой догмы*, полностью подтверждает такое предположение. Достаточно ознакомиться с трудами таких видных католических богословов XX века, как Романо Гвардини, Ива Конгара, Карла Ранера и Урса фон Бальтазара, чтобы еще раз убедиться в этом. Труды этих авторов создавались как некий богословско-философский ответ не только на взгляды реформации, но и на запросы нашей современности, на воззрения крупных протестантских теологов: Рудольфа Бультмана, Пауля Тиллиха, Карла Барта, Дитриха Бонхёффера и других. И лишь на втором плане, что касается Запада, взаимное обогащение христианской мысли развивалось и в диалоге с мыслителями и богословами православия.

(9) Кардинал Вальтер Каспер одним из важных оснований для воссоединения православия с католичеством видит в процессе секуляризации западного мира, когда-то начатом просвещением. По всей видимости, многим это может показаться верным. Но сравнивать западное просвещение XVII–XVIII вв. с тем, что произошло у нас в России после 1917 г., невозможно! Просвещение на Западе и власть насаждавшая «коммунистический государственный атеизм»⁸³, все-таки, довольно разные явления. Просвещение действовало при помощи своей «энциклопедии», книг, других публикаций, драматургии, памфлетов, диалогов и т. п. Оно пользовалось *миролюбивой* возможностью обучения народа, конечно, иногда и критиковало некоторые церковные устои того времени⁸⁴. Тем не менее, подобное просвещение на Западе совершалось довольно мирными методами – по сравнению с гонениями на Церковь и Христианство, продолжавшиеся в

⁸³ Ср. предисловие кардинала В. Каспера // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. С. 9.

⁸⁴ Некую параллель этого явления мы можем найти и в наши дни. Так, в январе 2008 г. папе Бенедикту XVI было отказано в выступлении в одном из видных университетов Рима – Sapienza. Обоснованием такому отказу послужило некоторые высказывания прежнего кардинала Ратцингера в адрес средневековой инквизиции по отношению к науке, в частности, к личности Джордано Бруно как ученого. Безусловно, факт отказа папе в выступлении говорит не только о некой связи науки с современной общественностью как условным «наследником» Просвещения, но и о проблеме единства в самом западном католичестве!

СССР почти весь XX век⁸⁵. К тому же, западное просвещение, как правило, было приверженцем веротерпимости, толерантности не только между христианскими конфессиями, но религиями. В таком отношении сами христиане сегодня в какой-то степени должны оставаться благодарными даже просвещению, послужившему импульсом и для экуменического движения.

Рискнем предположить, что отчуждение между русским православием и западным католичеством кроется не просто в догматических разногласиях, а в *разном* многовековом *опыте* сохранения веры, прямо скажем, – в иных условиях Запада и Востока⁸⁶. Один из самых видных представителей русского православия на Западе – о. Иоанн Мейендорф – отмечает: «С падением коммунистической империи внезапно и совершенно неожиданно возникло новое положение. После семи десятилетий преследований на огромных территориях, где православная Церковь господствовала столетиями, религиозная свобода представляет собой самую заметную нравственную и духовную победу веры со времени принятия христианства Римской империи в IV веке. Этой новой свободой воспользовались также крупные римо-католические и протестантские общины». Но вместе диалога и сотрудничества

⁸⁵ Исключением остается, все-таки, связь Просвещения с Французской революцией. И далее: национал-социализм с его враждебным отношением к Христианству – по сравнению с безбожным советским режимом – в Германии находился у власти лишь с 1933 по 1945 г., т. е. 12 лет.

⁸⁶ В той же связи преодоление 90-летнего раскола и восстановление канонического общения между РПЦ и Русской Церковью за рубежом, состоявшиеся в Москве 17 мая 2007 г. в день Вознесения Господня, по мнению наблюдателей, имеет как общехристианское, так и русско-народное обоснование. Русской ученостью был задан вопрос: почему подобное воссоединение не могло бы состояться между православными и католиками. – По мнению *митрополита Кирилла (Гундяева)*, между местными православными и русскими эмигрантами, во время гражданской войны вынужденными оставить Россию, никогда не было такого культурного, ментального разрыва, который до сих пор имеется между православием и католичеством. Кроме этого, тысячелетнему разделению между Востоком и Западом в основе лежит когда-то начатая борьба за влияние той или иной церкви на сопредельные территории, за право их христианизации, а не просто догматические разногласия. Слово пастыря. 1-й канал ТВ. 02.06.2007 г.

Кроме этого, для более успешного диалога с Западом в православной памяти еще не зажили раны. Имеется в виду Четвертый Крестовый поход, взятие Константинополя и его разграбление рыцарями и церковниками в 1204 г. Крестоносцы во время этого похода так и не дошли до Палестины. Но они примерно на 60 лет остались на Балканском полуострове, учредив «латинское государство». По выражению историка С. Рансимена, «крестоносцы принесли не мир, но меч, и этот меч разрушил христианский мир». – Цит. по: *Яковлев А. И.* Лекции по истории Христианской Церкви. С. 172.

в пользу единой миссии и евангелизации – в той мере, в какой это позволяют различия между нами, к сожалению, продолжает о. Иоанн, «мы видим лишь новое и острое противостояние между Римом и православием в формах, которые ничуть не изменились с XVII века»⁸⁷.

Несмотря на перемены, отличия и сегодня сохраняются. Расхождения эти – не только прошлое, но и настоящее, находящие свое отражение в актуальности отношений России с западным миром. Об этом наглядно идет речь и в фильме архимандрита Тихона (Шевкунова) «Гибель империи. Византийский урок» от 2008 г. В той же связи между прошлым и настоящим – сегодня возникающие проблемы прозелитизма, а также вопрос о канонической территории РПЦ у западных католиков к православным⁸⁸.

В ответе на вопрос: что такое «каноническая территория» митрополит Кирилл разъясняет:

«Принцип канонической территории имеет очень долгую историю. Еще апостол Павел писал «Я старался благовествовать не там, где уже было известно имя Христова, дабы не созидать на чужом основании» (Рим. 15. 20). За этим стояло отнюдь не обыденное желание «не отбивать чужой хлеб», тем более, что сам апостол предпочитал жить трудом собственных рук. Из пастырского опыта Павел знал, как легко в церковную среду проникают разделения на «кифиных» и «аполлосовых»; знал он также, сколь важно для успешного благовестия учитывать местные национальные и культурные особенности. Таким образом, намеренный отказ от проповеди Евангелия там, где эта проповедь уже звучала – это не только требование христианской этики, но и необходимое условие действенного благовестия. В эпоху, непосредственно следовавшую за апостольским веком, когда количество христиан увеличилось, этот принцип был закреплен в каноническом сборнике, известном под названием «Апостольских правил»... [Правила 34, 35] ...Мы не считаем, – продолжает митрополит, – что последующее трагическое разделение Церкви и появление так называемых конфессий способно на онтологическом уровне упразднить этот принцип, восходящий к раннехристианскому времени... Со времени Крещения Руси русские православные миссионеры стали просветителями-первопроходцами, игравшими ключевую роль в христианизации страны, в развитии национальной самобытности народов, которым они несли

⁸⁷ Прот. Иоанн Мейендорф. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005. С. 8. Введение.

⁸⁸ Ср. Adriano Garuti. Libertà religiosa ed ecumenismo. La questione del «territorio canonico» in Russia. Cantagalli, 2005. – Пользуясь этой иллюстрацией, я несколько не отрицаю, что конфликты бывают еще чаще среди разных протестантских общин, особенно со стороны западных миссионеров, не познавших того опыта советских времен преследования Церкви, который еще имеется у местных российских служителей. Наглядный, уже нами приведенный пример этому: насильственное введение жёновства западными немецкими лютеранами в начале 90-х – вопроси всем традициям Нового Завета и российского лютеранства, представленного у нас еще с XVI века.

слово Божие. ...Когда РПЦ говорит о своей канонической территории, это означает также осознание ответственности за духовную судьбу нашего народа, являющегося наследником тысячелетней христианской культуры, давшего миру сонмы мучеников и других святых»...⁸⁹

По словам заместителя председателя Отдела внешних церковных связей РПЦ протоиерея о. Всеволода Чаплина «не стоит бояться выявления и фиксации разномыслий и расхождений между позициями Церквей. Попытки создать иллюзию единства там, где его нет, контрпродуктивны, ибо негативно воспринимаются верующими и ведут к еще большим разделением». Кроме этого, – подчеркивает о. Всеволод, – «экуменический энтузиазм 1960-х – 1980-х годов, вначале усиленный первыми переменами в Центральной и Восточной Европе, вскоре сменился другой тенденцией. Жесткая миссионерская конкуренция пришла на смену диалогу и сотрудничеству христиан разных конфессий». Необходимо открыто признать: «многие пытаются поставить межцерковные отношения на рельсы конкурентного рынка, уподобить их отношениям между компаниями, воюющими за «потребителя религии».

Из всего контекста ситуации, обрисованной представителем Московского Патриархата, подобная характеристика отношений не связана только с ВСЦ. Она касается и католичества, поскольку – тут о. Всеволод, кажется, высказывает не только православный, но и протестантский тезис: «воссоединение Европы и мира на духовном уровне состоится только тогда, когда Католическая Церковь вернется к апостольскому пониманию церковного устройства, в котором главой Церкви является Христос».

Это, в свою очередь, означает, «что не может быть единого вероучительного и административного центра. Любые человеческие претензии на непогрешимость и центральность кого-либо, кроме Бога, смешны и всегда посрамлены историей». Именно католический Запад в свое время «обрек себя на исторический субъективизм, на одиночество, что всегда происходит с тем, кто отказывается от подлинной соборности» – подчеркивает представитель Московского Патриархата⁹⁰.

(10) Из-за объективности полезно ознакомиться и с более оригинальными подходами к вопросу единства у россиян. Вот мнение об экуменизме одного из представителей нашей ученой интеллигенции.

⁸⁹ Из интернет-конференции для протестантов. www.luther.ru [2005 г.].

⁹⁰ Прот. Всеволод Чаплин. Церковь в России: обстоятельства места и времени. Статьи. Выступления. Интервью. М., 2008. С. 280-282 и 191.

Михаил Куденко, автор книги «Библейский парадокс № 5», рассматривает знакомое место Евангелия от Иоанна 17:21-23. Автор считает, что «единство Церкви – давно свершившийся факт. Это уже есть, от начала» (!). Ссылаясь на метафору о Церкви у апостола Павла как на мистическое Тело Христово, Михаил Николаевич прямо заявляет: «призывы к единству – это призывы всем быть глазом, или слухом, или носом, или ногой, или печенью, или сердцем. Будем так едины – перестанем быть единым телом, а будем просто донорскими органами, и не более. Перспектива такого единства заставляет одуматься» (!)⁹¹. Разъясняя топологию от Иоанна 17:21-23, автор книги приводит свои оригинальные выводы. А именно:

«*Во-первых*, жесткая бинарная⁹² – а значит Божья! – система в стихах: стих 21 (будут все едино + будут в Нас едино) и стихи 22, 23 (будут едино + будут совершены во едино). Двойная (!) бинарность: две пары, два раза по два. *Во-вторых*, «**ДА БУДУТ ЕДИНО**» – это равноценная категория высказываниям «**ДА БУДЕТ СВЕТ**», «**ДА БУДЕТ ТВЕРДЬ**» из Книги Бытия. Этот вывод и есть следствие панорамного взгляда на Библию. Цветощущения одного порядка. Локальность и освещенность, колорит и цветовая насыщенность, масштаб и место – все одного качества, одной равной друг другу значимости. *Это единое целое.*

Это не просьба, не мольба, не доброе пожелание – это установление. **ЭТО СВЕРШЕНИЕ**. Бог говорит с Богом, Сын говорит с Отцом – это не молитва, просьба человеку к Богу». И далее, если согласно апостолу Церковь – одно единое Тело, то автор той же книги «условно сравнивает Русскую Православную Церковь и другие Православные Церкви со скелетом, на котором все держится, а православное монашество – с костным мозгом, который вырабатывает в Кровь Христову лейкоциты и эритроциты. В Кровь – не ересь, мы в Нем, а Он в нас».

Далее, по оригинальному объяснению Михаила Николаевича «Римско-Католическая Церковь – печень, которую всегда полагали за один из самых жизненно важных органов, очищающая Кровь от ереси-токсинов, а более сердце и кровеносная система. Евангельско-Лютеранская Церковь – мышцы, руки и ноги Тела

⁹¹ К 1 Кор. 12:17. – *Русский Офицер Куденко Михаил Николаевич*. Библейский парадокс № 5: Женщины – высшая раса на земле! «Новос и старос» : СПб, 2006. С. 200 и 204.

⁹² Автор бинарность относит к фундаментальным категориям – Божьим принципам мироздания, наряду с единством и целостностью, эволюцией и парадоксом, красотой и гармонией, уникальностью и многообразием.

Христов. Протестантов всегда отличали духовно-социальная активность. Церкви Евангелическо-Пятидесятнические – язык и легкие. Современные харизматы, Церкви Полного Евангелия – лимфатическая и иммунная системы. И тому подобное».

По глубокому убеждению автора такой оригинальной интерпретации «все Тело Христово – едино по определению. Все Церкви едины, независимо от того, считают они так или не считают. Каждая Церковь в Телу Христовом делает свое дело, которое за нее никто делать не будет – некому. Делает дело, только для нее предназначенное, только ей порученное дело».

Из всего этого следует просто риторический вопрос: «Какой диалог может быть между одной Церковью и другой Церковью, между ухом и ступней ноги? Например, между левым ухом и ступней правой ноги» И еще: «Единство Церкви – давно свершившийся факт. Это уже есть, от начала. Обратите внимание - что это такое: «как Мы». Как едины, как объединены Бог Отец и Господь Иисус Христос? Как кантоны в Швейцарии или штаты в США? Или как республики в бывшем СССР или департаменты во Франции? Или как земли в ФРГ или как где? Что Они подписывали? Декларацию о Независимости? Или хартию о правах? Или союзный договор? Бог и Сын Его едины от Начала мира. Едины по определению»⁹³.

(11) Среди книг об экуменизме нельзя не упомянуть публикацию бесед профессора Оливье Клемана с Константинопольским патриархом Афинагором. Беседы состоялись летом 1968 г.; в начале 90-х они появились и в русском переводе. Примечательна в этих беседах уже сама мысль о примирении между собою не разных конфессий, но самой Церкви с Христианством!

Церковь всегда «существует лишь одна. Вот это и следует понять христианскому народу в его различных исторических конфессиях. И от всех трудных моментов в ней не нужно бежать, нужно видеть их внутри этой Церкви. В конце концов, разнообразие, даже и несогласие, и весьма значительное, существовало и среди самих апостолов и не прекратилось и в последующие века». ... Верно, люди часто желали «достичь единства ценой единообразия, тогда как плюрализм, в том числе и плюрализм богословский, процветал в древней Церкви. Разрыв в общении сделал различия непреодолимыми. Они были систематизированы, иной раз, увы, даже и догматизированы... Но ныне мы вступаем в третий период истории Церкви, период любви, взаимного уважения, примирения, пока Господь не пожелает соединить нас у Его чаши, в причастии святейшему Его Телу и Крови.. И тогда благодаря великим усилиям любви и великим трудам наши различия не будут уже стоять на пути к общению, но будут, напротив, вызвать к нему.

⁹³ Там же. С. 198-202.

Наши различные подходы к истине станут не исключать, но *взаимно дополнять друг друга*, как это было в первые века... Близится час, когда в сложном нашем наследии любовь похоронит то, что отжило, и освободит то, что живо, что ищет сближения. Тогда само разделение окажется промыслительным, ибо оно породило такое цветущее богатство поисков и находок, привело к более тонкому и более трепетному осознанию тайны»...⁹⁴.

(12) Оригинальные мысли об экуменизме подталкивают нас смотреть на вещи довольно деликатно и осторожно. В то же время, они призывают нас же относиться к братьям и сестрам, верующим в *Того же* Господа, более терпимо и толерантно. Часть современных авторов, например американец Джин Эдвард Вейз младший, феномен экуменизма связывает с модерном и постмодерном. Именно богословы модерна «сделали первый шаг в развитии процесса, который получил вполне подходящее название – «экуменическое движение». Но вся беда в том, что модернизм, тем более постмодернизм, отрицает саму возможность абсолютной Истины как таковой, в том числе и истину в Боге. Как далее отмечает проф. Вейз, представители современного экуменизма «принимают постмодернистский принцип относительности, в то же время пытаюсь выработать более или менее произвольную структуру, которая бы заключила в себе все религии и культуры. Определяющей чертой» экуменизма «является такая ценность, как «терпимость» любой ценой»...⁹⁵. И все-таки, нам необходимо, хотя бы предварительно, уже сейчас ответить на вопрос: что же такое экуменизм?

«Экуменические настроения, – пишет один из православных богословов, – стали массовыми, и порождены они не равнодушным желанием подвергнуть нелицеприятному суду Слова Божия все то, что накопилось в отношениях между христианами, а банальным равнодушием к религиозной тематике и самой пошлой всеядностью. «Экуменическая боль» сменилась «экуменическим равнодушием». При этом оказалось, что массовое сознание не делает различия между «экуменизмом» и «синкретизмом». [...] Лишь в среде богословов-профессионалов слово экуменизм еще сохранило ограниченное применение только к внутри христианскому диалогу»⁹⁶.

⁹⁴ Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. Брюссель, 1993. С. 368-369.

⁹⁵ Вейз Джин Э. младший. Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру. Фонд «Лютеранское Наследие» : 2002. С. 2009.

⁹⁶ Диакон Андрей Кураев. Вызов экуменизма. М., 2003. С. 4. – Сегодня даже светские чиновники высокого ранга в своих выступлениях путают понятия того или иного христианского вероисповедания (что по-латыни гласит «конфессия») с другими мировыми религиями (иудаизмом, исламом, буддизмом). Многие у нас до сих пор под «христианством» понимают исключительно православие, не замечая разницу между Христианством как религией и между вероисповеданиями, т. е. конфессиями. Иначе говоря, историческими формами, традициями того же Христианства: православием,

Для нас очень важно то, что автор старается подойти к вопросу об экуменизме, как с православной, так и общехристианской стороны. В первой главе своей книги под названием «десять экуменизмов» проф. Кураев вводит читателя в непростую, но для верующих важную проблематику. И далее, говоря «о границах Церкви», т. е. отвечая на вопрос: имеются ли признаки Церкви и в других вероисповеданиях кроме православия, тот же автор замечает разницу между учением и действительностью. Эта разница является ни чем иным, как затруднением для теории любых ревнителей «чистого», «элитарного» христианского общества, так как *«в истории – констатирует проф. Кураев – сложились довольно парадоксальные отношения между теорией и практикой Церкви»*. Вообще, история Христианства «содержит в себе такие события, которые трудно уместить в их простенькую схему»⁹⁷.

Не трудно понять, что для постижения сути Христианства и его единства у нас возникает вполне объективная необходимость сравнения «мистически-созерцательного», «метафизически-юридического» и «библейско-экзистенциального» подхода. Но и эти три определения не всегда однозначно могли бы соответствовать трем основным направлениям Христианства: православию, католичеству и протестантизму, – имея в виду те же отношения между теорией и практикой.

Из приведенных примеров очередной раз видно то, что и наше понимание экуменизма не должно быть отделено *от исторического* понимания всего Христианства как религии. Очевидно, и сами границы Церкви, все-таки, где-то «пересекаются» с пониманием экуменизма как христианского движения.

(13) В заключение данной главы полезно сослаться на уже упомянутую книгу Христоса Яннараса «Истина и единство Церкви». Монография греческого православного мыслителя и богослова впервые вышла в Афинах в 1997 г.; ее издание на русском языке увидело свет в 2006 г. В чем же ценность, в чем особенности этой книги?

Говоря о кризисе и возможностях экуменического движения сегодня, православный автор в частности отмечает:

«Экуменическое движение можно сурово и весьма справедливо осуждать с богословской и исторической точек зрения. Но когда вступаешь в личное общение с людьми

католичеством, лютеранством и т. д. Иногда случаются более оригинальные курьезы. Влеченные в вопросы экономики, чиновники просто не видят разницы между «конфессией» и «концессией», а также – между «экуменизмом» и «экономизмом»!

⁹⁷ Там же. С. 274. Курсив мой.

и видишь, что они действительно верят в благие цели экуменизма и прилагают усилия для их реализации, – а это огромное множество людей, живущих внутри многовековых традиций англосаксонского пуританства и позитивизма или немецкого рационализма и пистизма и при этом верующих во Христа, пусть даже они и несут на себе груз ошибок своей духовной традиции, -- трудно ставить под сомнение искренность этих людей и отвергать те жертвы, которые они приносят ради осуществления общих замыслов.

Истина о единстве Церкви, далее подчеркивает автор, – является сущностным фактом динамического преобразования человека, поэтому она никак не может быть передана и объяснена путем аналитического ее рассмотрения или с помощью убедительной диалектики. И институциональные «диалоги» – не лучший способ для ее передачи. ... Нельзя бездумно и беспечно оперировать заученными догматами в надежде вывести экуменическое движение из кризиса. Греховную волю человека невозможно изменить теоретическими формулами»⁹⁸.

Проф. Яннарас свое отношение к любому богословскому формализму, – а формализм может превалировать над практикой Духа в любой форме Христианства, включая православие, католичество, лютеранство и т. п., – утверждает в критическом взгляде на историю. Такой взгляд возможен «только в результате выхода за условные рамки «объективности» внешних явлений»⁹⁹. Под «выходом» за рамки «внешних явлений» автор данной монографии понимает ни что иное, как саму историчность Христианства. Точнее, – а это важно в подходе к проблеме экуменизма, – общую реальность Креста (о чем будет сказано нами в одной из следующих глав).

В итоге, новый подход к проблематике единства возможен «лишь при обновлении богословского языка – языка, способного богословствовать, опираясь на конкретный исторический опыт»¹⁰⁰, то есть – и на реальность Креста как таковую... Поэтому для автора данной книги основа Церкви – это ничто иное, как **«динамичное преодоление индивидуальности»**. Это – «бытийный факт отношений через общение» как таковое. Ибо «цель и сущность человека – общение. Оно и есть **действительность личности**»¹⁰¹. Но такое общение есть и «бытие церковного единства». В то же время – это и «согласование жизни с кеносисом Христа, отрешение от элементов индивидуализма, достижение личностной полноты»¹⁰² в Церкви.

Говоря о кризисе и возможностях христианского единства сегодня, автор заключает:

⁹⁸ Истина и единство Церкви. С. 131 и 132.

⁹⁹ Там же. Предисловие. С. 11.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Там же. С. 19.

¹⁰² Там же. С. 20.

«Экуменическое движение, по крайней мере для нашего поколения, остается мучительной проблемой, решение которой возможно лишь посредством участия в кресте Христовом, при смиренном внутреннем понимании нашей человеческой немощи и всей тяжести разделения христиан. Бездумное взирание на наше падшее состояние (по идеологическим или «моралистическим» причинам) здесь не поможет. Призыв к участию в кресте Христовом – единственное оправдание причастности православных к экуменическому движению»¹⁰³.

Хотя проф. Яннарас и пишет свою книгу о единстве, осознавая себя православным, тем не менее, истоки его глубокой мысли (как мне представляется) лежат в той же *общей* сути Христианства как религии. Там нет только «православных», только «католиков», только «протестантов»... Ибо истоки Христианства для нас – в уничижении (смерти) и возвышении (воскресении) Бога-Абсолюта во Христе – нас ради и ради спасения нас *всех*. Остается лишь порекомендовать книгу *всем*.

Кстати, – это заметно, – проф. Яннарас, будучи православным, хорошо знает теологию Креста и у протестантских авторов XX в. Это чувствуется, несмотря и на то, что он прямо на них в своей книге не ссылается. Значение книги необходимо искать именно в богословско-философском соединении *theologia Crucis* с проблематикой экуменического диалога. В этом – новизна и актуальность книги (хотя Яннарас в ней для экуменизма дает только самые общие направления этого вида теологии). Эта книга среди многих западных изданий, посвященных экуменизму, должна занять свое достойное место.

ГЛАВА III

ЕДИНСТВО В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Вводные замечания

Да будут совершены во едино...

Иоанн 17:23

(1) Призвание к единству, – мы находим его в Евангелиях и апостольских посланиях, – основано на традиции Ветхого Завета, точнее, на монотеизме. Вера избранного народа Израиля в Бога-Творца как Истинного и Единого перешла и в Новый Завет, в Христианство. При этом сохранилась глубокая параллель между *избранным* народом и *единственностью* Бога, объединявшего Израиля. Как известно, Израиль по своему призванию когда-то

¹⁰³ Там же. С. 146.

должен был стать не просто единым народом, но и теократическим государством среди враждебных языческих племен древнего мира. Он должен был стать единым народом, потому что единым был и есть его Бог. Само единство Бога ясно выражено, например, в книге «Второзаконие» 6:4:

«Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь *един* есть...»

От избранного народа ожидалось поклонение Богу от всего сердца, ибо Бог – *Един*. «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими» (там же. 6:5). Единство ветхозаветного Израиля на земле осуществлялось двумя конкретными институтами – храмом и законом. В 12-й главе Второзакония ясно говорится: все другие места и формы поклонения следует исключить, поскольку есть только *Один* Истинный Бог.

Единство Бога отражается и в сотворенном мире: все в нем сотворено Им. Весь мир, будучи единым, подчиняется воле Единого Бога-Творца. Из этого прямо следует неопровержимый вывод: *поскольку у всего в мире, в том числе и у человека, общее происхождение, объединение верующих естественно и даже необходимо*. Это, в принципе, касается и всего человечества. Апостол Павел, проповедуя в Афинах Христа, повторяет ту же истину:

«... от *одной* крови Он (Бог) произвел *весь* род человеческий для обитания по *всему* лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию...» (Деян. 17:26)¹⁰⁴.

(2) Понятие единства неоднократно встречается в Новом Завете. Как по отношению Отца, Сына и Духа, так и – по отношению верующих и Церкви. Наиболее яркое место среди многих – первосвященническая молитва Господа:

«...не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их: да будут все *едино*; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас *едино*, – да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут *едино*, как Мы *едино*. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены *воедино*, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня...» (Ин. 17:20-23).

Важно отметить, *единство между Отцом и Сыном остается образцом для единства самих христиан*. Единство верующих между собой должно свидетельствовать и о том, что Отец действительно послал Сына в мир.

¹⁰⁴ Здесь и далее в библейских цитатах выделено мною.

Как известно, Евангелие от Иоанна писалось уже на исходе I века. По сравнению с другими авторами Нового Завета, оно имеет свою особую интерпретацию. Церковь во время создания этого Евангелия уже сталкивалась с новыми проблемами в окружающем ее мире, например, с докетизмом. С другой стороны, Иоанн, по сравнению с синоптиками, пользуется особым языком. Нередко глубокий символизм такого языка нам не позволяет различать слова исторического Иисуса от толкования слов Господа общиной, первой Церковью. Таким образом, Иоанн отличается от синоптических Евангелий. Безусловно, такая характеристика у Иоанна не упраздняет вопроса о христианском единстве как таковом. Более того, 17 глава четвертого Евангелия, как и все прощальные речи Иисуса со Своими учениками, выражают всю актуальность и необходимость единства, – как по отношению Господа с апостолами, так и по отношению Пресвятой Троицы в Себе. В этом вся глубина сути единства.

(3) Новый Завет содержит множество метафор, подчеркивающих истину о том, что и Церковь есть единая. Она – *«новый Израиль»*, состоящий из всех народов. Будучи *духовным* преемником Израиля, Церковь призвана следовать за Главой-Христом и, таким образом, показать единство. Как и Израиль, Церковь, состоящая из верующих во Христа, по сути, является *одним* родом и народом человеческим: «Вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди взятые в удел» (1 Пет. 2:9). Новый статус христиан выходит за обычные рамки понятия рода и народа. Поскольку новое сообщество – Церковь – составляют разные народы, то и единство должно быть более тесным. Верующие, по словам апостола, являются согражданами: «Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу» (Еф. 2:19). Подчеркивая необходимость единства, апостол Петр приравнивает Церковь некому духовному дому:

«И сами, как живые камни, устройте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом...» (1 Пет. 2:5).

На необходимость единства верующих указывает и *образ Церкви как невесты*. Единобрачие устанавливалось с самого начала: «Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут *одна* плоть» (Быт. 2:24). Речь здесь очевидным образом идет об *одном* мужчине и *одной* женщине. Иисус приводит это место при обсуждении вопроса о браке (Мф. 19:5), а апостол Павел – при сравнении брачных уз с отношениями между Христом и Церко-

вью (Еф. 5:31). Если Церковь – «невеста Христа», то и верующие во Христа должны составлять одно духовное тело, а не несколько.

(4) Наверно, более конкретную картину о состоянии единства Церкви мы видим у апостола Павла. Именно Павел, чаще любого другого автора Нового Завета, в своих посланиях говорит о необходимости единства.

Как известно, большинство посланий апостола возникают по конкретному случаю. Его письма адресованы той или иной местной церкви; они содержат ценные наставления и ответы на многие вопросы. Более того, вне посланий Павла о жизни и проблемах поместных церквей времен апостолов мы почти ничего бы не знали. Поскольку сам Павел, как правило, является их основателем, ценность сведений для нас тем более важна.

Самая оригинальная метафора единства у апостола – *образ Церкви как Тела Христова*. Обсуждая вопрос о различных видах служений в Церкви, Павел прямо заявляет:

«Ибо, как одно тело, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом...» (1 Кор. 12:12-13).

Наиболее глубокая аргументация Павла относительно христианского единства содержится, пожалуй, в посланиях к Ефесянам и Колоссянам. Апостол заявляет, что Христом создано все, и все Им стоит (Кол. 1:15-17). Это означает, что Христос – Глава тела, Церкви (Кол. 1:18). Далее апостол говорит об истинной основе единства, состоящей в смерти и воскресении Христа:

«...ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собой все, умиротворив чрез Него, Кровию креста Его, и земное и небесное...» (Кол. 1:19-20).

Цель Христа – все примирить с Собой, включая и разделения в Церкви. Все должно соединиться с Ним. Но, с другой стороны, примирение и воссоединение невозможно без участия самих верующих! Именно это апостол выражает далее в Кол. 3:14-15:

«Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства; и да владычествует в сердцах ваших мир Божий, к которому вы и призваны в одном теле...»

В качестве необходимости единства из посланий апостола, как правило, часто приводится топология из 4-ой главы к Ефессянам. Апостол в начале своей паранезы говорит о достоинстве христианского призвания; ее верующим необходимо сохранять как «единство духа в союзе мира» (Еф. 4:1.3). Далее перечисляются принципы, на которых должно строиться единство:

«Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и чрез всех, и во всех нас...» (Еф. 4:4-6).

Поскольку христиане находятся в одном мистическом Телес Христовом, – в Церкви, – все они, тем самым, признают одного Духа и придерживаются одной надежды. Христиане исповедуют одного Господа, одну веру, одно крещение, одного Бога и Отца. Они, таким образом, призваны друг другу, а также и внешнему миру – демонстрировать единство *того же* Духа в союзе мира (Еф. 4:3). В заключение данной топологии апостол призывает верующих возрастать во Христе,

«...из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4:16).

По мнению исследователей, послание к Ефессянам носит не местный, а *соборный* характер. Поэтому призыв к единству в те времена был принят и в других поместных церквях.

Похожую паранезу (увещевание) к единству апостол выражает в послании к Филиппийцам; он призывает читателей быть единомышленными (2:2). В послании приводится известный литургический гимн, содержащий великий пример самоуничтожения Христа (2:5-8). Единство между верующими достигается не просто учением и проповедью, а *следованием* примеру Господа, -- Первого совершавшего ради многих Свое уничтожение. По апостолу, следование такому великому примеру и ведет нас к подлинному единству.

(5) Нередко возникает вопрос об отношениях отдельной личности ко всей Церкви как некоему «целому». Если многие, по апостолу, составляют один организм – *духовное* Тело, то соотношение каждого с другими должно каким-то образом иметь и *конкретный* характер. Например, в деловых отношениях, в т. н. «бизнесе» сегодня людей, как правило, объединяет желание взаимной выгоды и прибыли. Безусловно, и в этом показателе участники отличаются друг от друга своими доходами, талантами и возможностями. В нашем случае: если хри-

стиане должны думать о сохранении единства духа в союзе мира, то это *не* означает, что в Церкви они все равны. Но такое неравенство не определяется «долей», «процентом» или «контрольным пакетом», как это принято в среде мировой конкуренции. Иными словами, природа разнообразия и единства в Церкви должна отличаться от показателей любого светского объединения, фирмы, компании, и т. д.

Во-первых, верующих должно объединять не материальное, а нечто духовное. Если они и пользуются благами материального мира, то, во всяком случае, такие блага не должны стать самоцелью – основой их общения между собою.

Во-вторых, верующие в Церкви отличаются друг от друга не своим материальным положением, а, прежде всего, духовным ростом и опытом. Так, говоря о Церкви, апостол Павел приглашает христиан «сохранять единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3), но при этом признает, что единство тесно связано с духовным опытом каждого.

В-третьих, духовный рост в условиях этого зона, в условиях земной истории, всегда остается открытым процессом. Кто-то достигает большого духовного роста, кто-то среднего. Не зря апостол приглашает христиан не думать о себе более, нежели должно думать; но думать «скромно, *по мере веры*, какую каждому Бог уделил» (Рим. 12:3). Таким образом, и воссоединение остается еще *незавершенным*. Сам апостол предполагает такое состояние вещей до тех пор, доколе все придут к познанию «Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Наряду с этим, Павел понимание единства тесно связывает и с благодатью, присутствующей индивидуально у верующего, каждому из нас данной «*по мере дара Христова*» (Еф. 4:7).

Из всего контекста следует, что апостол необходимость единства не отделяет от опыта и «меры веры, какую каждому Бог уделил» при жизни (Рим. 12:3). Если смотреть на проблему единства во всем ее контексте, то она у апостола понимается не метафизически-отвлеченно, а духовно-исторически; достижение единства связано с жизненным, т. е. историческим опытом каждого¹⁰⁵.

(6) В Пастырских посланиях намечается дальнейшая забота о единстве. Выявляется *авторитет епископата*¹⁰⁶ в молодой Церкви.

¹⁰⁵ Оказывается, что ереси и расколы также составляют часть духовного опыта и роста. К коринфянам апостол прямо пишет: «ибо надлежит быть и разномыслиям [αἵρεσεις]..., дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11:19).

¹⁰⁶ Некоторые места посланий показывают, что звание епископа и пресвитера в течение определенного времени в молодой Церкви подразумевают одно и то же (ср. напр. Тит. 1, ст. 5 и 7).

Примечательно, что такой авторитет основан исключительно на духовных характеристиках и добродетелях (ср. 1 Тим. 3:2-7; Тит. 1:6-9). При этом, ссылаясь на апостольскую преемственность, епископат в поместных церквях осуществляет духовное руководство верующими. В первую очередь, такая преемственность связана со здоровым *учением*, а также с *благочестием* (ср. напр. 1 Тим. 4:6.16; 6:3; 2 Тим. 4:3; Тит. 1:9).

Для понимания единства необходимо ответить и на следующий вопрос: что такое апостольство? Кто имеет его, а кто не имеет? Факт хиротонии (рукоположения) в сукцессии (преемственности), как мы его видим в практике Нового Завета, *eo ipso* уже мог гарантировать и единство в Церкви. В той же связи Павел Тимофею напоминает о пребывающем в нем даровании, которое дано с возложением рук священства (1 Тим. 4:14). Более того, если приведенное нами место толковать прямо, то именно через рукоположение служители как бы автоматически становятся носителями даров Духа (ср. 2 Тим. 1 ст. 6 и 7). Согласно словам апостола из Деяний, именно «Дух Святой поставил вас блюстителями [в оригинале: ἐπισκόπους], пасти Церковь Господа и Бога ...» (20:28). По Иоанну Дух обучает и напоминает обо всем. Он наставляет учеников Господа «на всякую истину» (Ин. 14:26 и 16:13). В Деяниях прямо говорится о том, что сошествие Духа на апостолов дает им силу, делает их свидетелями Христа «даже до края земли» (1:8)¹⁰⁷.

Но, с другой стороны, акцент апостолом Павлом, кажется, еще чаще, ставится не на факт хиротонии, а на действительное, реально видимое, духовное и моральное состояние служителей. Верно, рукоположение – момент ответственный (ср. 1 Тим. 5:22 и 1 Пет 5:2 сл.). Тем не менее, оно само по себе *как таковое*, без соответствующего приготовления, без жизненного опыта и испытания, судя по контексту тех же посланий, еще *не* гарантирует сохранения исконного апостольства. Тот же Павел не только говорит о служителях как носителях даров Духа и хранителях предания (ср. 1 Тим. 6:20). Он одновременно напоминает им упражняться во всех пастырских качествах и добродетелях (ср. 1 Тим. 4:12-16; 6:11-14; 2 Тим. 6:11 сл. и пр. места). Более того, – апостольское служение тесно связано с образом Самого Господа, пострадавшего и отдавшего Себя за многих (ср. 1 Тим. 4:10 и 2 Тим. 2:3)!

¹⁰⁷ Примерно в том же ключе надобно рассматривать понимание апостольства у Климента Римского, Игнатия Богоносца, Поликарпа Смирнского и других отцов ранней Церкви

В итоге, Пастырские послания понимание апостольства связывают не только с преемственностью как таковой (*объективная* сторона феномена), но и с духовным упражнением и ростом самих служителей (*субъективная* сторона как соучастие; – ср. 1 Кор. 4:1-2; 15:10; Кол. 1:29; Еф. 3:7;). Можно утверждать: правильное учение неотделимо от образа жизни, берущего пример у Самого Господа, а также – у апостола Павла (ср. 1 Кор. 4:16.11:1 и Флп. 3:17).

(7) Без всякого сомнения, апостольство – не только сохранение и передача «здорового учения» другим поколениям. Апостольство – это и *следование* за Умершим и Воскресшим Христом по великому примеру Его самоотдачи (ср. Мк. 8:34 с Деян. 20:28 и 1 Пет. 5:2-4)! Вообще, апостол Павел залог единства видит в самом призыве следовать за Христом, тем самым, в отказе от силы, славы и мирской мудрости. Он осуждает тех, которые ищут лишь себя и, таким образом, раскалывают Тело Христово (Σῶμα τοῦ Χριστοῦ) – Церковь (1 Кор. 1:10–4:21)¹⁰⁸. Более того, апостол часто выступает некой «второй парадигмой» Распятого, поскольку он в своем служении руководствуется смыслом события Креста. Крест – образ его собственного бытия и апостольского служения в условиях гонений и притеснений – ради Самого Распятого – Главы Церкви. Крест у Павла, призванного к служению как самого последнего после «высших Апостолов» (2 Кор. 11:5; 12:11), считается его же *апостольской легитимацией*.

С точки зрения *theologia Crucis* важным остается следующее: Легитимация означает не только видение Воскресшего (ср. 1 Кор. 15:8), не только следование учению Иисуса, но и *немошь* (ἀσθένεια) апостола ради Господа:

«... я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа: ибо, когда я немощен, тогда силен...» (2 Кор. 12:10).

Можно даже утверждать: немощь как страдание апостол испытывает и ради Тела Христова-Церкви (ср. Кол. 1:24). Поступающих иначе и желающих видеть только воскресение и славу, Павел называет даже «лжеапостолами», принимающими «вид Апостолов

¹⁰⁸ Линдер Е. Кек, комментируя расколы в коринфской церкви, пишет: «Павел всем расколам одинаково противопоставлял центр своего Евангелия – крест Христа. Если логика креста понятна, то уже не может быть никаких группировок, так как такая логика разрушает основу для их формирования». – Leander E. Keck. The New Testament Experience of Faith. St. Louis, 1976. P. 85.

Христовых» (2 Кор. 11:13), а в послании к Филиппийцам – «врагами креста Христова» (3:18)!..

Таким образом, и «слово о кресте» (1 Кор. 1:18) для Павла означает само Евангелие; оно спасает тех, которые этим словом уничтожают свое собственное «я» и хвалятся лишь крестом Господа (Гал. 6:14). Апостол как бы обращает внимание на то, что христиане до сих пор могут заблуждаться в том случае, если они хвалятся только своей «конфессией», влюбляются только в свое собственное, нередко довольно узкое понимание веры (тематика Первого послания к Коринфянам (ср. 1:12!); или руководствуются только законническими, формальными соображениями (тематика послания к Галатам)¹⁰⁹. В том же ключе апостол говорит о Кресте, цитируя знаменитый древний литургический гимн в послании к Филиппийцам. Св. Павел наглядно показывает, что верующие должны иметь те же настроения Распятого и Воскресшего – для взаимного служения и для домостроительства Церкви – как духовного организма на земле (Флп. 2:5).

Такую же параллель мы можем найти в начале Первого послания к Коринфянам. Здесь апостол замечает, что не он сам является причиной спасения, так как коринфяне не крестились и не должны были креститься во имя его, чтобы называться «Павловыми» и, тем самым, становиться той или иной «конфессией». Апостол прямо затрагивает проблематику единства Церкви и задает риторический вопрос: «разве разделился Христос? Разве Павел распят за вас?» (1:13). Он ясно дает понять: не он является основанием спасения, – как и истинным основанием единства. Но и другие апостолы, включая Кифу (Петра), – лишь служители и домостроители тайн Божиих, от которых требуется верность (1 Кор 4:1-2). Коринфяне не должны просто гордиться именем того или иного апостола, чтобы у них продолжался раскол. В итоге, *основанием* любого единства в Церкви остается Сам Иисус Христос (1 Кор. 3:11), за всех Распятый, Умерший и Воскресший. Иными словами, *основание единства в своем последнем и глубоком смысле кроется в смерти и воскресении Христа*, где условием воскресения остается *Его же самоотдача за всех*.

Но поскольку Господь призвал Своих учеников к служению, верующие тоже «утверждены на основании Апостолов и пророков», где Христос остается «краеугольным камнем» храма Божия – Церкви (Еф. 2:20-22). Таким образом, «по мере дара Христова», Его благодати, апостолы, их наследники и верующие становятся служителями и до-

¹⁰⁹ Ср. E. Brandenburger. Art. Σταυρός // ThBLNT. S. 822.

мостроителями Тела Христова-Церкви, «доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:7.11-13).

(8) Джеймс Данн в своей книге «Единство и многообразие в Новом Завете» целую главу посвящает соотношению Духа с опытом. Замысел данной книги, как и ее содержание, безусловно, имеет особую актуальность с точки зрения единства и диалога.

Сравнивая ранние послания св. Павла с более поздними его Пастырскими посланиями (за которыми, впрочем, Данн не признает прямого авторства апостола), он отмечает: «... у нас возникает достаточно ясная картина единства и многообразия относительно проблемы *религиозного опыта* в Новом Завете». В пастырских наставлениях Тимофею и Титу «не отражено ничего или почти ничего из того яркого религиозного опыта, который столь сильно проявляется у Павла почти во всех его посланиях. Вместо этого, – продолжает Данн, – ... все словно подчинено основной задаче – сохранению традиций прошлого»¹¹⁰. Верно, Данн замечает и то, что апостол Павел не разделяет взглядов некой «восторженности»; сам критерий духовности у Павла – не степень вдохновения, а любовь, действующая в конкретном взаимном служении¹¹¹.

Тем не менее, при всем глубоком анализе феномена разнообразия и единства НЗ, проф. Данн не всегда обращает внимание читателя на следующее обстоятельство: Павел, как в своих ранних, так и поздних посланиях (включая и Пастырские) последним и решающим критерием духовности – как единства между верующими – считает не только христианскую любовь (*ἀγάπη*), действующую в конкретных делах, но и *равновесие между личным восторгом и общим, церковным переживанием*. Об этом наглядно свидетельствует, например, вся 14 глава его Первого послания к Коринфянам, следующая сразу после 13-й, посвященной *ἀγάπη*.

Данная 14-я глава рассматривает соотношение частного переживания духовности (глоссолалия) с основной задачей – домостроительством и назиданием в Церкви – как некоего «целого». Согласно тому же Павлу, не все имеют одинаковые дары и таланты (ср. 1 Кор. 12:27-30), включая опыт и меру той же веры (Рим. 12:3). Кроме этого, оба послания к Коринфянам до сих пор всеми, даже яркими критиками, считаются истинным творением самого Павла.

В итоге, Пастырские послания не могут противоречить пониманию единства как процесса духовного назидания и роста в Церкви. Само

¹¹⁰ С. 233. Курсив мой.

¹¹¹ Ср. там же. С. 230.

единство – конкретный процесс в истории, в котором принимают участие разные личности. Более того, единство – не просто некая метафизическая данность, а напряжение. Точнее говоря, – движение между субъективным переживанием духовных ценностей каждой личностью (верно, в разных степенях) и интер-субъективным, межличностным назиданием «общего», «целого». Подобная аналогия наблюдается, например, в успеваемости разных учеников *в одном классе*, или в успехах студентов *на том же курсе*.

(9) По завершению этой главы подведем краткий, предварительный итог уже сказанного нами.

Призванные Христом и Его учениками служители по мере дара Духа Святого являются домостроителями особого организма на земле – Церкви – Тела Христова. Они остаются в той или иной мере *носителями* Духа и Ума умершего и Воскресшего Господа. Таким образом, они участвуют и в предании. Кроме епископата, в строительстве Церкви как духовного организма принимают участие другие служители и сотрудники (пресвитеры, диаконы, учителя и пр.). Строительство и развитие Церкви на земле может продолжаться лишь при сохранении единства «духа в союзе мира» (Еф. 4:3). Вообще, говоря словами апостола, у верующих, тем более у церковных служителей, для сохранения единства «должны быть *те же* чувствования» Христовы (Флп. 2:5 сл.). Но понимание единства немыслимо без соответствующего разнообразия служений, служителей и верующих в Церкви – особом организме взаимных отношений.

Единство «веры и познания» остается не только данностью, но и заданностью, включая реальность опыта повседневного Креста, доколе все придут к познанию *Того же* ЕДИНОГО, чтобы «уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы ... исполниться всею полнотою Божиею» (Еф. 4:13 и 3:19).

Однако движение к единству связано и с разделениями, «ибо надлежит быть и разномыслиям ..., дабы открылись ... искусные» (1 Кор. 11:19). Вообще, единство как заданное, – придерживаясь логики монотеизма Ветхого Завета и логики мысли апостола Павла, – неотделимо от отношений между Церковью и Израилем (Рим. 9-11). Из-за этого понимание единства само по себе содержит эсхатологическое напряжение между Церковью и Царством (βασίλεια) до тех пор, «когда Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28).

Тем не менее, и до наступления Царства каждый призывается участвовать в приближении единства благодаря смерти и воскресению Господа. Ибо по Его рождению *уже* «исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:15).

ГЛАВА IV

ЧТО ТАКОЕ ЕДИНСТВО?

Единое есть начало без начала...

Майстер Экхарт

Важно ощущение «не только множества в единстве, но и обратно, единства во множестве, созерцание множества – как единичности».

о. Павел Флоренский

(1) История Христианства с многочисленными расколами показывает, что для достижения единомыслия недостаточно знать Библию, ее высказывания о единстве. Верно, предпосылки единства даны Господом в Евангелиях и во многих местах апостольских посланий. Но одно – хорошо знать Писание, другое – лично участвовать в сложном, нередко для человеческой логики противоречивом процессе единения.

О единстве снова начали говорить в связи с 2000-летием Христианства, широко отмеченном в Иерусалиме, Риме и других исторических центрах когда-то единой Церкви. Широко это событие отмечалось и у нас, в русском православии, во время Юбилейного архиерейского собора. На нем были приняты «Основные принципы отношения РПЦ к инославиям». В «принципах» подчеркивается: человеческие разделения являются прямым итогом греха. Во второй их части речь идет о «стремлении к восстановлению единства». С документом собора полезно было бы ознакомиться читателю отдельно.

(2) После ссылок на Писание в предыдущей главе, теперь, хотя бы приблизительно, попытаемся определить понятие единства и на основе общей логики, но в рамках истории Христианства. О единстве думали как отцы Церкви, так и мыслители всех веков. Например, Киприану Карфагенскому принадлежит целый трактат, посвященный данному вопросу. Понимание единства, видимого человеческому глазу, Киприан, как и большинство богословов той эпохи, не отделяет от единства всей Церкви на земле. Он отмечает:

«Можно ли думать тому, кто не придерживается этого единства Церкви, что он хранит веру? Можно ли надеяться тому, кто противится и поступает наперекор Церкви, что он

находится в Церкви, когда блаженный апостол Павел, рассуждая о том же предмете и показывая таинство единства, говорит: едино тело, един дух, якоже и звани бысте во едином уповании звания вашего; един Господь, сина вера, едино крещение, един Бог (Еф. 4, 4-6)? Сие-то единство надлежит крепко поддерживать и отстаивать нам, особенно епископам. [...]

Церковь одна, хотя, с приращением плодородия, расширяясь, дробится на множество, – продолжает Киприан. Ведь и у солнца много лучей, но свет один; много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне; много ручьев истекает из одного источника, но хотя разлив, происходящий от обилия вод, и представляет многочисленность, однако при самом истоке все же сохраняется единство. Отдели солнечный луч от его начала – единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева – отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником – разобщенный иссякнет»¹¹².

По убеждению Киприана, единство раз и навсегда уже дано в Церкви как таковой. Церковь – посредством епископата – является гарантом единства. Не трудно понять и следующую аналогию того же Киприана: ссылаясь на наличие одного солнца, одного ствола и одного источника, он отождествляет единство с Единством Бога и Христа.

В действительности, первая возможность преодоления разобщенности, говоря словами теолога XX века фон Бальтазара, – это «воспарение сердца, когда оно целиком оставляет позади чреватое противоречиями земное существование, чтобы сразу укрыться в области Божественного, понимаемое как надмирное». Так как «всякая множественность, – подчеркивает фон Бальтазар, – противопоставлена единству, от которого она таинственным образом отпала; истинно сущим может быть только единство». Можно было согласиться и в том, что «разница между Богом и миром, между единством и множественностью есть также разница между истинным и неистинным бытием, между бытием и видимостью. Время и пространство ежесекундно подтверждают разрозненность вещей, их постоянное взаимопревращение»¹¹³. Но это и есть действительность земная, историческая.

Если снова ссылаться на Киприана, то необходимо отметить следующее: осуждая расколы, он, будучи представителем Церкви доконстантиновской эпохи, не показывает возможного «смысла» разделения. Киприан, кажется, не обращает внимания и на разнообразие как на некое общее явление не только в религии, но во всей действительности жизни, включая постоянную конкуренцию (борьбу) между разными частями и неким «целым». А может быть, без отношений отдельных частей между собою, без переживания трагизма этих частей, точ-

¹¹² «О единстве Церкви». Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М., 1999. Цит. по электронной версии «Цитата из Библии».

¹¹³ Х. Урс фон Бальтазар. Целое во фрагменте. С. 70.

нее говоря, – без накопления духовного опыта между ними, истинно ЦЕЛОЕ не возможно? Подобно тому, как ученику первого класса нельзя преждевременно стать учеником десятого, а последнему – студентом пятого курса.

Верно, можно возражать только что высказанному обобщению. Ведь образец «целого» для совершенства уже существует в учительском коллективе в школе, в преподавательском составе в вузе и т. д. Тем не менее, это не исключает того, что каждому *отдельно* необходимо стремиться к цели, т. е. к «целому». Более того, и учительский коллектив в школе, и преподавательский в вузе состоит из *отдельных* личностей, имеющих как нечто «общее», «целое», так и нечто «индивидуальное», «неповторимое».

Безусловно, вопрос «целого» и «единого» в Христианстве обстоит еще острее. Он, как правило, возникает в последствии того или иного расхождения. Без преувеличения можно отметить: наша двух тысячелетняя история была не только историей единения, но и раскола.

(3) Еще одна сторона проблематики заключается в следующем: действуют ли при каждом расколе просто узкие, чисто человеческие силы, мелкие интересы? Или, кроме земного, временного элемента, в итоге раскола выявляется и «что-то новое», даже «духовное»? Например, после разделения лучше понимается та или иная истина вероучения за счет заблуждений одной из сторон¹¹⁴. Чаше всего говорят о двух великих расколах: в 1054 г. и в 1517г.

Привести все причины ересей и схизм почти невозможно. О них обычно читаем в учебниках по истории. Но, как правило, и там чувствуется не только анализ причин раскола, но и та или иная «конфессиональная» позиция самого автора. Тем не менее, из-за соображений объективности сегодня целесообразно говорить не только об «истории расколов», но и о возможности духовного единства как такового

¹¹⁴ Ссылаясь на 1 Кор. 11:19, *блаж. Августин* отмечает: «Ибо еретики являются из числа людей, которые, хотя бы даже и находились в Церкви, тем не менее, однако же, заблуждались бы. Когда же они делаются внешними, бывают весьма для нас полезными; не потому, чтобы учили истине, которой не знают сами, а потому, что побуждают плотских католиков искать, а духовным открывают истину. В святой Церкви есть много мужей, искусных перед Богом, но они не бывают явлены в нас, пока, услаждаясь мраком своего невежества, мы предпочитаем предаваться сну, а не созерцать свет истины. Поэтому многие пробуждаются ото сна благодаря еретикам, дабы видеть день Господень и возрадоваться. Итак, будем пользоваться и еретиками, не с тем, чтобы одобрять их заблуждения, а чтобы самим быть более бодрствующими и осторожными, защищая католическое учение от их козней, хотя бы самих их и не могли мы призвать к спасению. – «Об истинной религии» 8. Творения. Т. I-й. СПб, «Алетейя» и Киев. УЦИММ-Пресс, 1998. Цит. по электронной версии «Цитата из Библии».

– вопреки расколам. Как бы это не показалось странным, нельзя забывать, что именно вследствие разделений

а) четче вырабатывается платформа того или иного «вероисповедания». Кроме того, и это кажется главным,

б) во время конфликтов люди нередко приходят к более глубокому пониманию *сущности* самого Христианства. Как минимум, часть участников разделений

в) лучше воспринимает и саму необходимость единства как объективного блага. При этом

г) в некоторых случаях верующие видят и то, что для единства является *существенным* и что второстепенным.

(4) Веками единство, чаще всего, понималось как некая неподвижная, метафизическая «реальность», просто как «образец» для всех. При этом вселенскость Церкви представлялась как нечто раз и навсегда «данное» – как бы находящееся *вне* исторического процесса. Верно, с еретиками и схизматиками боролись всегда; после слияния с государством нередко охотно используя и методы внешнего принуждения¹¹⁵. Таким образом, и сами стремления к христианскому единству не раз были омрачены и искажены. В условиях борьбы за воссоединения та или иная партия даже сумела выдвинуть своих мучеников и святых... «Свои» и «чужие» мученики появились не только у католиков и протестантов в эпоху реформации. Мученики подобного рода были и вследствие взаимных разбирательств между самими протестантами, например, между лютеранами и кальвинистами. Как известно, похожее явление коснулось отношений униатов с православными после Брестской унии от 1596 г. Практически, с XVII по XX вв. у униатов и православных (имеется в виду западная часть Украины и Белоруссии) были свои святые, претерпевшие во время взаимных конфессиональных конфликтов¹¹⁶.

¹¹⁵ Напр., во время первого тысячелетия (если не иметь в виду преследование со стороны римских языческих властей) в странах Средиземноморья Христианство распространилось исключительно мирными методами. Это, однако, нельзя утверждать при христианизации германских, скандинавских, прибалтийских и др. племен и народов в Европе. Тем более – при крещении африканского и американского континента!

¹¹⁶ Достаточно в этой связи среди многих упомянуть лишь две личности: православного преподобного мученика Афанасия Брестского (+ 1648 г.) и архиепископа полоцкого, одного из приверженцев унии с Римом, Иосафата Кунцевича (+ 1623 г.). Пий IX в 1867 г. причислил Иосафата к святым, провозгласив его патроном для Руси и Польши.

Той или иной части Христианства не представлялось возможным историческое понимание того, что единство, не просто что-то раз и навсегда «данное», но, скорее, в условиях земной жизни, нечто «заданное», или даже нечто «драматическое». Как правило, в драме участвуют не только разные лица, но и переплетение противоположных интересов. Достаточно привести самый яркий и первый пример такой драмы из жизни Самого Господа¹¹⁷. Евангелист Иоанн это выражает следующими словами: «Пришел к своим, и свои Его не приняли» (Ин. 1:11).

Апостол Павел, подчеркивая статус Церкви как единого «нового Израиля», тем не менее, вопрос единства оставляет открытым. Во всяком случае, речь в Новом Завете идет и о единстве между иудеями и язычниками – как о единстве *всей* Церкви через Христа. Но Израиль отверг Мессию, и это побуждает Павла задаться вопросом: «Неужели Бог отверг народ Свой?» (Рим. 11:1). Павел посвящает много места проблеме Израиля (Рим. 9-11); в ходе обсуждения, ссылаясь на пророка Осию, он дает понять, что Церковь Нового Завета одновременно и новый народ Божий. Наиболее ярко это отражено в цитате из пророка: «И скажу не Моему народу: «ты – Мой народ», а он скажет: «Ты – мой Бог!»» (Ос. 2:23).

Эти пророчества явно относятся к Израилю, но Павел относит их и к единству Церкви, в которую входят как иудеи, так и обращенные язычники (Рим. 9:24). Теперь рядом с Израилем становится другой народ, на иных основаниях. То, что Израиль некоторым образом остается Божьим народом, видно из утверждения Павла, что иудейский народ по-прежнему «свят» (Рим. 11:16), это народ, принадлежащий Богу. Таким образом, судьба иудеев рассматривается апостолом в свете истории спасения *всего* человечества (ср. Рим. 11:28-29), включая и вопрос о единстве.

Как ни парадоксально, создается следующее впечатление: сам вопрос единства до сих пор может таить в себе переплетение неоднозначных мотивов и интересов. Верно, сегодня между христианами речь не идет об отрицании Божественности Иисуса, как это в свое время было в мотивации Его казни у иудейского синедриона. Все христиане признают Его как Сына Божия. Тем не менее, для нас до сих пор проблема единства связана с тем комплексом вопросов, которые необходимо в

¹¹⁷ Как известно, мотивы Его казни и смерти на кресте были не только религиозными, но и политическими. – Ср. *Митр. Кирилл (Гундяев)*. Иисус Христос перед Пилатом. Распятис // Слово пастыря. М., 2004. 2-е издание. С. 354-359.

той или иной степени решать именно в связи с признанием и поклонением Иисусу как Христу и Господу. Дилемма заключается в следующем: *если Христос в действительности есть Основатель Церкви, одной и единой, то, по всей логике, возникает вопрос и о единстве той же Его Церкви на земле. Следовательно, – и вопрос о единстве христиан между собою.*

(5) Вопрос обусловлен не только фактом разъединения, но и многими поисками единства. Без всякого сомнения, такие поиски возникали во всей 20-вековой истории Христианства. Мы здесь ограничимся некоторыми, на наш взгляд, важными замечаниями; они связаны с пониманием христианского единства во второй половине XIX и первой половине XX вв. Как известно, в русской религиозно-философской мысли тема получила значение «соборности» и «всеединства».

Под влиянием некоторых протестантских взглядов, немецкого идеализма, в частности трудов Шеллинга и Гегеля, пониманию единства посвящена большая часть творчества В. С. Соловьева – одного из первых видных представителей русской мысли вообще. Вопрос единства позже рассматривается в трудах Флоренского, Франка, Карсавина, Лосского, Булгакова, в работах братьев Трубецких, Лосева и других¹¹⁸. По мнению исследователей, идея единства как таковая связана со свойственным для русской мысли понятием – *соборностью*. Оно в свое время было выработано А. С. Хомяковым.

Согласно взгляду последнего, именно церковный Собор выражает идею «единства во множестве». При этом соборность понимается не как данность, а как заданность. По Хомякову православие органично сочетает в себе два принципа – свободу и единство, в то время как в католичестве имеется единство без свободы, а в протестантизме преобладает свобода – без единства¹¹⁹. Лишь *подлинное* Христианство, подчеркивает Хомяков, делает верующего свободным. Но оправдание своей свободы верующий находит в «единомыслии с Церковью». При

¹¹⁸ Кураев В. И. Ст. «Всеединство» // Русская философия. Словарь. «Терра» : М., 1999. С. 98-103.

¹¹⁹ «Латинянин думает о таком единстве Церкви, при котором не остается следов свободы христианина, а протестант держится такой свободы, при которой совершенно исчезает единство Церкви. Мы же исповедуем Церковь единую и свободную. Она пребывает единой, хотя у нас нет официального представителя ее единства, и свободной, хотя свобода не обнаруживается разъединением ее членов». – Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Церковь одна. М., 2005. С. 196-197.

этом, отвергая внешнее принуждение, сплотить Церковь при помощи Духа Благодати Божьей может только Любовь.

Идеи соборности позже были развиты В. С. Соловьевым, частично находящегося под влиянием Хомякова. У Соловьева соборность, как правило, называется *всеединством*. Ясно, что «соборность» и «всеединство» отличаются между собою. Первое включает в себе церковные отношения, а второе – более общее, онтологическое, все, что относится к нашему общему бытию. Но оба понятия могут и дополнять друг друга,

так как всеединство есть ни что иное, как единое, существующее «не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное или отрицательное единство, – подчеркивает В. Соловьев, – подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотою*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*»¹²⁰.

Необходимо признать: модель единства у В. С. Соловьева остается не метафизически-отвлеченным, а экзистенциально-историческим. В этом отношении он полностью *предваряет* официальные взгляды католичества того времени. Однако, в отличие от Хомякова, Соловьев верующим предлагает модель единства – по своей сути – общехристианскую. Концепция Соловьева не ставит в основу единства исключительно, так сказать, одну историческую «форму» Христианства: православие, католичество или протестантизм. Скорее, все три «формы» (если подойти к вопросу единства по-философски) должны взаимно обогащать, *дополнять* друг друга. С такой же точки зрения не имеют значения и до сих пор неутихающие споры о том, «перешел» ли Владимир Сергеевич официально в католичество или нет¹²¹. По убеждению Соловьева, в начале любого подлинного единения участвуют, как правило, три элемента.

Это, «во 1-х, *природа*, т. е. данная, наличная действительность, материал жизни и сознания; во 2-х, *божественное начало* как искомая цель и содержание, постепенно открывающееся, и, в 3-х, *личность человеческая* как субъект жизни и сознания, как то, что от данного переходит к искомому и, воспринимая божественное начало, воссоединяет с ним и природу, превращая ее из случайного в должное»¹²².

¹²⁰ Соловьев В. С. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 552

¹²¹ Как известно, позитивное отношение к католичеству, которые Соловьев прямо выражает в своем труде «Россия и Вселенская Церковь», симпатизируя т. н. «тесократии», к концу жизни им же переосмысливаются. На место гармонии вселенской Католической церкви, находящейся в пределах исторического трагизма этого эона, Соловьевым ставится эсхатологическое ожидание Царства («Три разговора», 1899–1900 гг.). Царство Божие мыслится им прямо как конец всей истории.

¹²² Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. АСТ: М., 2004. Чтение третье. С. 55.

В понимании единства Соловьев последовательно выделяет третий элемент процесса – *понятие личности*; в этом его взгляды близки к убеждению Хомякова. Любая связь с единством, – отмечает Соловьев, – «была бы невозможна, если бы божественное начало было чисто внешним для человека, если бы оно не коренилось в самой человеческой личности ... [ибо личность] сама в известном смысле божественна, или точнее – причастна Божеству»¹²³.

(6) В той же связи В. С. Соловьев отмечает состояние католичества, поскольку оно как церковное «начало общего ... требует себе подчинения со стороны частного и единичного, подчинения человеческой личности. Но, становясь внешней силой, – подчеркивает автор «Чтений о Богочеловечестве», – оно перестает быть высшим началом и теряет *право* господства над человеческой личностью (как обладающей силою внутреннею)» ... Все это, по мнению Соловьева, в самой католической среде и вызывает «необходимый и справедливый протест личности, в чем и заключается существенное значение и оправдание *протестантизма*». Ибо «начиная с протестантизма, западная цивилизация представляет постепенное освобождение человеческой личности», – заключает русский мыслитель¹²⁴.

У нас нет никакого основания, отрицать влияние протестантской теологии у Соловьева, – прямое или посредством немецкой философии. Такое влияние, безусловно, присутствует в его творчестве, как и влияние католичества. Тем не менее, само понимание личности как *таковое* – не изобретение протестантизма. О прямых отношениях человеческой личности с Богом самым ярким образом говорится уже в Писании давно до эпохи реформации (например, в Псалтыри и у Пророков). Личностные отношения Бога-человека выявляются и у отцов Церкви; например, в «Исповеди» Блаженного Августина, или в западной монашеской мистике более позднего периода. Речь в данном случае идет не о личности как таковой, а о существенных ее свойствах, о том, *что же делает человека личностью*.

По всей вероятности, и у Соловьева личность, прежде всего, тесно связана с определением Лютера; она неотделима от идеи реформатора о христианской *свободе*. И в этом отношении взгляды Лютера – человека XVI века – как бы «переходят» в точку зрения Хомякова – как представителя православия, повлиявшего позже и на Соловьева. Тем не менее, само понятие свободы как таковой еще не дает основания истинному единству. Ибо свобода христианской личности должна вы-

¹²³ Там же. Чтение второе. С. 25.

¹²⁴ Там же. С. 24 и 25.

разить себя в добровольном, непринужденном служении. Именно это в определенной степени и показывает суть лютеранской реформации¹²⁵, а также сущность протестантизма вообще.

Соловьев понятие личности¹²⁶ (прямо или косвенно) соединяет и с взглядами Шлейермахера. Согласно последнему, сущность Христианства – вообще, как и сущность единства между верующими – заключается в переживаемом каждой личностью чувстве зависимости от Бога. Религия – это некое «чувство безусловной зависимости» («*Ge-fühl der schlechthinigen Abhängigkeit*»).

К тому же, Христианство, на основе которого должно произойти единение рода человеческого, не является просто «знанием», т. е. принятием догм и учений. Религия – не просто чисто «теоретическое познание» Бога, ибо речь идет о некоем «чувстве». Именно такое личностное чувство Шлейермахер и называет «непосредственным самосознанием» (*unmittelbares Selbst-bewußt-sein*) человека перед Богом.

В итоге, на таком непосредственном самосознании и должно быть основано христианское единство. Разумеется, идеальное единство возможно лишь между теми, которые имеют такое же «непосредственное самосознание» – как «чувство зависимости от Бога». В той же связи не менее важной остается мысль немецкого теолога и философа о том, что и само спасение необходимо искать в «приобретении очищенного и безусловного чувства зависимости» человека от Бога, – «в восстановлении нормального отношения к Богу» каждой личности¹²⁷.

Само понятие личности не зависит от «субъективности», даже не от т. н. «религиозного» (или «протестантского») субъективизма. Как отмечает проф. П. А. Сапронов,

«Самотождественность, удостоверение в самом себе – это одновременно и гносеологическая, и онтологическая реальность. Заявив себя как «я», личность тем самым уже существует, бытийствует, поскольку она утверждает себя только и исключительно

¹²⁵ Лютер в своем трактате «О свободе христианина» от 1520 года четко отличает т. н. «добрые дела» от самой личности и показывает, что вера остается основным признаком христианской личности. Таким образом «... христианин не нуждается ни в каких делах и законах для того, чтобы обрести спасение, поскольку через веру он [уже] свободен от всякого закона и делает все добровольно и свободно». Ибо «от веры происходят любовь и радость в Господе, а от любви – радостное и свободное состояние разума, которое обуславливает охотное служение человека ближнему своему ...». – М. Лютер. Избранные произведения. СПб., 1994. С. 40-41 и 45.

¹²⁶ Тому, которую после Лютера в более широком, общественном ключе продолжает европейское просвещение.

¹²⁷ F. Schleiermacher. Der christliche Glaube. 2. Aufl. 1830. – Ср. K. Karner. Einführung in die Theologie. Berlin 1957. S. 47-55.

в качестве «я есть» без всяких дальнейших спецификаций. [...] Для «я» быть и воспринимать себя есть одно и то же. Оно бытийствует, воспринимая себя, так же как и наоборот – воспринимая себя, бытийствует»¹²⁸.

(7) Для ответа на вопрос «что такое единство?» не менее важно и признание дуализма как исторической действительности. Дуализм остается оппозицией монизму. По мнению исследователей, во многих случаях именно дуализм «создает мощный стимул для развития критicismа и вариабельности мышления, чуждого догматизму...». Дуализм, читаем в статье одного автора, «связан с генетическим восхождением культуры христианской Европы к двум равно значимым духовным истокам: рациональному интеллектуализму античной и сакрально-мистическому иррационализму ближневосточной традиций...»¹²⁹.

С точки зрения платонизма, а также христианского учения, любая двойственность заключается в отношениях духовной и материальной стороны нашей жизни. При этом идеальный мир – как совершенство Бога-Абсолюта – остается в тесной связи с миром сотворенным, включая и венец творения – человека. В философии дуализм определяется просто как «несовместимость двух начал». Как правило, говорят о дуализме духовной и материальной субстанций, о моральной двойственности между добром и злом. Проблематика включает и т. н. гносеологический дуализм объекта и субъекта, а также – непростые отношения между «общим» и «отдельным»; в данном случае, – отношения между Вселенской Церковью и отдельными церквями, конфессиями, направлениями и даже сектами.

Невольно возникает вопрос: связан ли дуализм с расколами Христианства? Более того: существует ли дуализм независимо от наших стремлений к единству?

(8) В действительности, история отношений между Богом и людьми, начертанная в Св. Писании, в определенном смысле отражает историю некоего «дуализма»; он, так или иначе, присутствует в отношениях между Творцом и творением. Тем не менее, дуализм в христианском понимании остается не абсолютно-духовным, а лишь историческим, т. е. относительным явлением. Это означает, что для познания Истины человечеству – как и отдельному индивиду – в той или иной мере необходимо пройти определенный путь.

«Как внешняя природа лишь постепенно открывается уму человека и человечества, вследствие чего мы должны говорить о развитии опыта и естественной науки, так и

¹²⁸ Сапронов И. А. Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004. С. 15.

¹²⁹ Можейко М. А. Ст. «Дуализм» // Новейший философский словарь. Минск, 1999. С. 227-228.

божественное начало, – отмечает В. С. Соловьев, – постепенно открывается сознанию человеческому, и мы должны говорить о развитии религиозного опыта и религиозного мышления». По мнению Соловьева «из различия в степенях религиозного откровения нисколько не следует неистинность низших степеней». При этом «ложь и заблуждения заключаются не в содержании какой бы то ни было из степеней этого развития, а в исключительном утверждении одной из них и в отрицании ради и во имя ее всех других». В итоге, именно Христианство как «высшая форма божественного откровения должна, во 1-х, обладать наибольшей свободой от всякой исключительности и односторонности, должна представлять всelijайшую общность и, во 2-х, должна обладать наибольшим богатством положительного содержания, должна представлять всelijайшую полноту и цельность (конкретность)». По убеждению Соловьева, христианская «религия должна быть всеобщей и единой»¹³⁰.

Таким образом, само понимание единства, находясь в исторических условиях, до окончания века связано с дуализмом и борьбой разного толка. Согласно христианскому учению после грехопадения Адама «произошло выпадения природы из всеединства, начался процесс роста, развития и постепенного вытеснения одних форм другими» – в своей работе отмечает Е. И. Хлебосолов¹³¹.

В той же связи было бы необходимо внести и некоторую коррекцию в оценке взглядов Хомякова, Соловьева и других мыслителей XIX в. Вообще, концепция всеединства после революции 1917 года, страшных войн, испытаний Церкви и верующих, скорее, требует некоторого дополнения. Но и в самых мрачных, противоречивых событиях истории христианину необходимо смотреть не на разделение, т. е. ни на смерть, но на Воскресение! Любое зло при всем трагизме разъединения и отвращения, остается лишь недостатком добра в земных, исторических условиях. В конце истории зло должно окончательно побеждаться через Иисуса Христа. Воскресение означает «устройство полноты времени, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:10)¹³².

(9) Часто забывают то, что о дуализме самым ярким образом говорится в посланиях апостола Павла – ведущего представителя христианской мысли. Дуализм для него – это не только борьба внешних властей сего мира, добра и зла между собою. Двойственность для апостола в первую очередь, – это «ветхий» и «новый» человек. Борьба между «плотью» и «духом» в самом человеке. Это человек «душевный», еще не имеющий «ума Христова» (1 Кор. 2:14-16). На исходе такой борьбы, говоря

¹³⁰ Чтение о Богочеловечестве. Чтение третье. С. 50, 51 и 52. Первый курсив мой.

¹³¹ Метафизические основания христианства. С. 91. – Ср. раздел «Грехопадение Адама как начало эволюционного развития жизни на земле» у того же автора. С. 88-90.

¹³² Εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τοῦ καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ.

словами апостола, «закон духа жизни во Христе Иисусе» освобождает верующих от «закона греха и смерти» (Рим. 8:2). Св. Павел предвидит полную победу добра над злом, включая и победу над последним врагом как средоточием дуализма – смертью.

«Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все ему, да будет Бог все во всем...» (1 Кор. 15:22-28).

Необходимо добавить, что дуализм создает предпосылку для историзма, для развития в сотворенном мире. Без дуализма не было бы никакой истории; все было бы «вечностью» и «метафизикой»...

В то же время важным остается признание не только общего онтологического, но и гносеологического дуализма. Такое признание важно и при единении церквей; единство немыслимо без участия отдельных личностей. Апостол Павел в той же связи отмечает: напряжение между общим и индивидуальным познанием Христа сохраняется, поскольку «мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем». И сам Павел, несмотря на его особый жизненный опыт и великое призвание стать апостолом язычников, знает лишь «отчасти» и ожидает полного откровения. Из-за этого он постоянно говорит о любви как о необходимой *основе* всего познания (1 Кор. 13:9-13; ср. 1 Кор. 8:2.3). Познание Павел прямо связывает с *ἀγάπη* – с познанием Христа отдельными личностями *любовью*, – поскольку на *таком* познании должно быть основано и подлинное единство. Но, с другой стороны, *ἀγάπη* как познание происходит «*по мере дара Христова*», *по мере* Его благодати, «доколе все придем в единство веры и познания» ... (Еф. 4:7.11-13). Подводя итог этой главы, добавим следующее: богословие св. апостола Павла нельзя понять просто в контексте т. н. «греческого дуализма»¹³³. Суть

¹³³ Взгляд апостола Павла на мир и человечество часто объясняют – и неправильно – как «влияние греческого (эллинистического) дуализма в космологическом и антропологическом понимании». Космологический дуализм – это наличие двух уровней: земного и небесного. Антропологический – существование двух реальностей, составляющих личность человека: тело и душу. Тело принадлежит земному уровню, а душа – небесному или духовному. У Платона материальный мир не зло в полном смысле слова, но «препятствие», мешающее душе и разуму человека связываться с Божественным. Душа вечна и по своей природе неразрушима, бессмертна. В гностицизме такой дуализм обостряется до такой степени, что материя считается «царством зла». Таким образом, искупление, как у Платона, так и у гностиков, заключается в освобождении души из-под гнета материи и тела.

У греков не было представления о Боге-Творце. У Платона Демиург «породил» мир, но он сделал это, придав форму уже существовавшей материи. Необходимо такому взгляду сопоставить истину Ветхого Завета о монотеизме и о сотворении Богом всего видимого материального мира. Борьба Христианства с гностицизмом, отрицающим Бога-Творца и Им созданный материальный мир (ср. Бытие 1:31!), са-

концепции апостола – не космологический или антропологический, но эсхатологический дуализм. Павел не представляет мысли о том, что человечество, да и весь мир, просто находится в некоем «промежутке» между двумя веками (эонами). Скорее, для него новый мир уже «включен» в старый мир! При этом *вся деятельность Бога через Христа* (Еф. 1:10) *направлена на окончательное учреждение Царства Божьего как всего целого и единого; оно затрагивает все творение.*

Дотого времени продолжается старый, «лукавый век»; его определяют грех, зло и смерть. Однако через Христа и через Дух Святой верующим уже даны благословения грядущего, нового века (основная тема Рим. 8). Дух – это залог окончательного единства. Таким образом, апостол подтверждает *общение* верующих в одном Духе – по благодати Иисуса Христа и любви Бога Отца (2 Кор. 13:13). Такое общение и есть соучастие в единстве Пресвятой Троицы – прообразе единства христианского, церковного. Это особенно подчеркивается в православной традиции.

ГЛАВА V

ВЕЗДЕСУЩАЯ РЕАЛЬНОСТЬ КРЕСТА

*Stat crux, dum volvitur orbis*¹³⁴.

*Мы стоим перед судом. Нас судит духовная
пищета наших современников, но также и
Крест Сына Божия, на Который Его возвела
любовь.*

патриарх Афинагор I

*Человек – это самое сложное и самое
загадочное из всех земных существ.
И кроме того – он больше всех подвержен
страданиям.*

преп. Иустин (Попович)

(1) У писателя Варлама Шаламова (1907–1982) имеется один трогательный сюжет. Речь идет о его рассказе «Крест». По всей

мым ярким образом, проявляется позже в II веке у Маркиона и др. гностиков. - Ср. Д. Е. Лэдд. Богословие Нового Завета. СПб, 2003. С. 466 и сл.

¹³⁴ Крест стоит на своем месте, пока вертится мир.

вероятности, автор повествует о своих собственных родителях, о старом, слепом священнике и о его жене-матушке.

Оба старика к 1930 году находятся в крайней материальной нужде; они на грани голода. «Городские церкви, – пишет Шаламов, – были почти все взорваны», а батюшка для советской власти остался ненужным. Оба старика вынуждены переселиться в другую, более тесную квартиру. Милиционеры из их первой квартиры вынесли все ценное, включая даже старые фотографии...

«И вот наступило такое утро, когда [и] козам было нечего дать», и не было что есть... Тогда старый слепой батюшка и решился на крайний шаг в своей жизни: он против воли матушки разрубил крест с Распятием червонного золота, который все-таки удалось от властей спрятать... В голоде и полном отчаянии сам батюшка восклицает и спрашивает себя: «Разве в этом [кресте] бог?» ... Топор, его «железо было тверже золота, разрубить крест оказалось совсем не трудно. Жена священника уже не плакала и не кричала, как будто крест, изрубленный на куски, перестал быть чем-то святым и обратился просто в драгоценный металл, вроде золотого самородка... Уже был белый день и давно открыты магазины. Магазины Торгсина, где торговали продуктами на золото» ...

Так завершает свой рассказ писатель Шаламов, сам переживший годы страшных лагерей. Но трогательно и то, что в этом рассказе мы можем чувствовать *Крест как реальность*, находящееся между драматизмом жизни и его изображением – золотым нательным крестом¹³⁵.

Можно привести и другие примеры. Так, в одной из диссертаций вездесущая реальность Креста была обозначена как VIA SACRA – как святой путь верующего. Выбирая метафору пути, автор отмечает:

«*via sacra* – это Крест Господень. В контексте модных разговоров о «Святой Руси» очень актуальным представляется данный аспект изучаемой темы.

В Библии используется разнообразная лексика, отображающая понятие «боль, страдание, беда, мука» в самом разном контексте. В Священном Писании очень много сказано о смысле страдания. Так, неверующего и непослушного Бог заставляет испытывать боль и страдание в наказании за грех (Иов 4:7-9). Иногда боль и страдание выпадают человеку для того, чтобы он снова обратился к Богу, привел другого человека или народ к спасению. Кроме всего этого, Библия помогает понять, почему страдают праведники. Иногда верующие страдают в наказании (Пс. 93:12-13). Бог посылает страдания и для того, чтобы научить смирению Своих слуг; как было с Апостолом Павлом (2 Кор. 12:7). В некоторых случаях смысл страданий в том, чтобы показать сатане, что есть люди, которые служат Богу из любви, а не из корысти (Иов 1:2). Согласно Петру (1 Петра 4:1), страдания ведут к святости, происходит это по-разному: через испытание, укрепление веры. Если что-то подобное происходит

¹³⁵ Шаламов В. Т. Крест // «Колымские рассказы» (общее название сборника). СПб: 2008. С. 277-285.

в жизни верующего, это свидетельствует о его освящении, которое приходит через страдания. Пример Христа – образец (Флп. 2:5-11) и Бог хочет, чтобы верующие Ему следовали»¹³⁶.

Основной мысли о *via sacra* как следовании за Христом в условиях раздробления церковей можно было добавить и другие соображения. Сама тема следования сложна тем, что между христианами нет единства.

По вопросу единства в пастырских беседах в свое время неоднократно высказывался митрополит Сурожский Антоний. Касательно истинной Церкви и ее границ с «внешним миром» он замечает: «мы живем в Церкви и в то же время ожидаем полного ее откровения как Царства Божия». Далее митрополит подводит итог: «Церковь – это не только слава, у нее есть и убогая сторона. У нее есть аспект славный и аспект трагический»¹³⁷. В той же связи владыка Антоний касается реальности Креста Господня – парадокса Церкви на земле как некой большой многовековой трагедии, «потому что, пока не спасен *весь* мир, миссия тела Христова остается той же – тела, ломимого во оставление грехов»¹³⁸.

Вполне возможно, тогда своим выступлением от 1966 года на «свободном Западе» в Женеве, городе Жана Кальвина, митрополит Антоний, используя связь Церкви с Крестом, желал очередной раз подчеркивать *нечто общее, главное* между православными и протестантами. Конечно, он имел в виду и католиков. Но он подразумевал и *весь мир*...

В той же связи мы снова возвращаемся к теме нашей книги. Речь идет не только об экуменизме и Церкви. Также – о Кресте... Вообще, «противоречие земного бытия как таковое столь значимо с точки зрения действительности и, значит, истины, что вопрос о спасении не может

¹³⁶ Корабель А. И. «Via sacra свангельского движения на Новгородчине». Магистерская диссертация. СПб., 2006 г. Заключение. – Далее список в своей работе приводит слова Сперджен: «Мы должны идти за Христом, оставляя после себя такие же следы, как Он, или, по крайней мере, желая идти так, как шел Он. Если мы следуем за Христом, то для окружающих это будет верный признак того, что вы избраны, хотя для вас самих, если вы смиренны, это не будет свидетельством избрания, поскольку мы больше видим свои недостатки, чем достоинства, и больше плачем о своих грехах, чем радуемся о своих добродетелях. Если человек не следует за Христом, то знающие его могут с большой долей уверенности заключить, что он не принадлежит Господу».

Там же. Сперджен. Из «12 проповедей об избрании».

¹³⁷ Митр. Сурожский Антоний (Блум). Беседы о вере и Церкви. М., 1991. С. 243 и 256.

¹³⁸ Там же. С. 258. Выделено мною.

быть решен независимо от него. [...] Что придает земному бытию глубину и величие, как не боль и трагизм?» – отмечает один из видных представителей западной богословской мысли¹³⁹.

(2) Внимательно глядя на окружающий мир, на самые разные судьбы людей, можно, так или иначе, прийти к выводу о «вездесущей реальности Креста». Можно даже говорить о Его «кафоличности», «соборности» или «универсальности»...

Крест как общее явление подтверждается на каждом шагу нашего бытия. Радость часто чередуется с печалью, иногда и болью, испытаниями – душевными и физическими. Уже в повседневном языке мы осознаем реальность того, что связано с понятием о Кресте; он остается той действительностью, которую мы можем выразить многими другими словами: «одиночество», «неприятности» в личной жизни или на работе, «болезнь», «недуг», «притеснения», «страдания», «смерть». Даже «война», «мор», «виселица», «лагерь», «теракт»... Не менее важно признать и то, что Крест остается неким «общим знаменателем» опыта – как для верующего так и неверующего. В итоге, Крест – это некий неотделимый феномен от нашего бытия, бытия человеческого. В той же связи сербский богослов о. Иустин в своей книге, из такой общей реальности Креста, не делая все-таки существенного заключения для понимания экуменизма, отмечает: «Среди всего мироздания наша планета является средоточием всех вечных и мучительных противоречий: проблем жизни и смерти, добра и зла, добродетели и греха, мира и человека, бессмертия и вечности, рая и ада, Бога и дьявола»¹⁴⁰.

Крест может означать и *общую испорченность природы* человеческой, включая не только физический, но и моральный аспекты. Речь не идет только о физической «болезни», «слабости» или о чисто телесных «страданиях»; они часто связаны и с моральной стороной жизни. Более того: даже в неверующей среде Крест как «страдание» остается постоянным явлением. Апостол Павел ясно выражает эту мысль в своем послании к Римлянам. Он пишет о том, «что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; И не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, ... в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего...» (Рим. 8:22.23).

Таким образом, на тайну Креста можно смотреть – и должно смотреть – не только с наших привычных, традиционных позиций.

¹³⁹ Х. Урс фон Бальтазар. Целое во фрагменте. С. 73.

¹⁴⁰ Православная Церковь и экуменизм. С. 5.

Если «вся тварь совокупно» страдает, то в этот процесс, так или иначе, включены все живые существа, в первую очередь люди. С общей онтологической точки зрения было бы неправильно, если бы мы рассматривали эту тайну лишь чисто по-христиански или, что еще хуже, всеобщую реальность креста связывали бы исключительно с одной «конфессией», например, с лютеранством.

Отметим еще один не менее важный момент: если суть Креста – «страдание», то мы, будучи людьми, вправе задуматься и о его «смысле». Крест – это самый первый и самый последний *вопрос о смысле*. Однако Крест как таковой, сам по себе не может стать последним смыслом для христианина. Кроме всеобщей Его действительности, есть и Воскресение. Говоря словами апостола: «... если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14). Тем не менее, человечество не раз вынуждено задавалась вопросом именно о «смысле Креста». Как правило, христиане связывают его с теодицеей. В свое время о смысле страданий как общего зла пытался дать исчерпывающий ответ немецкий философ Лейбниц. И современные представители человеческой мысли о страданиях писали неоднократно.

Русский философ, профессор В. А. Карпунин (1948 – 2003), ушедший из этого брэнного мира скоростно вследствие несчастного случая – не только в расцвете своих творческих сил, но и в противоречие нашей человеческой логике долгой жизни – в своей последней книге отмечает: «страдание – частный случай зла. Страдают все живые существа и в особенности мы – люди. Людские страдания отягощены по сравнению со страданиями других живых существ тем, что мы – носители сознания и свободы воли»¹⁴¹.

Безусловно, случаи человеческого трагизма мы можем найти почти в каждой итоговой программе дня, слыша у радио или ТВ об авариях, взрывах и пожарах... Однако вопрос о «смысле» таких событий остается до конца не решенным... Не могу не упомянуть еще одной личности и не говорить о некоем «смысле» рока. Тем более что тема этой книги посвящена христианскому единству.

Недалеко от моего дома находится православный храм Успения Пресвятой Богородицы, построенный в память блокады Ленинграда. Часто во время прогулки по парку у белых стен храма можно было

¹⁴¹ Карпунин В. А. Воля к бытию. Онтологический импульс. СПб., 2004. С. 205.

увидеть молодого батюшку, занимающегося не только литургией, но и благоустройством окружения церкви. Проходя мимо храма, мне не хотелось тревожить батюшку своими вопросами или комплиментами. Да и нужно было ли тревожить его, если потенциальный собеседник «не православный»?!

Не один год подряд вокруг батюшки, молодого, энергичного священника, собиралась паства, по моему глубокому убеждению, не только православная, но и общехристианская, верующая в того же Христа. И вот в августе 2004 г. слышу в вестях: протоиерей о. Виктор Ерошенко погиб, осматривая, только что созданную мозаику Богородицы на фасаде того же белого храма. – Во время сильного порыва ветра леса не выдержали и упали на него. Какой же «смысл» всего происшедшего?! Для человека, для неверующего, для верующего, вообще для христианина? До сих пор, иногда ходя по парку, на минуту стою и молюсь у могилы о. Виктора¹⁴². У белого храма, который он сам строил и любил. Любил он и свою паству, как и паства сегодня – любит и не забывает его.

Целесообразно, наверно, говорить о Кресте и как о *парадоксе*. Необходимо смотреть на Него и по-философски, поскольку Он остается не только действительностью, но и парадоксом той же действительности. Верно, его мы не всегда в состоянии объяснить упрощенными «представлениями», привычными «моделями» или «формулами» нашего человеческого поведения, включая общепринятые определения, устойчиво-вековые взгляды наших раздробленных церквей и конфессий...

Тем не менее, *Крест остается в личном и общем опыте как особая реальность*. Она, так или иначе, всегда связана как с межличностным, так и с индивидуальным опытом, включая веру, наши представления о Церкви и пр. Как правило, если и в разной степени, в отношении такого рода вступает мое отдельное «я», твоё «ты» и наше общее «мы». Разумеется, Крест, даже при всем нейтральном отношении к религии, остается особым опытом, как каждой отдельной личности, так и всех...

Верно, мой опыт – по отношению к опыту других – часто может оказаться иным. Но он где-то, все-таки, должен найти и некую, хоть минимальную, точку соприкосновения. Несмотря на самые разные, – а может быть и весьма редкие пропорции, – к опыту Креста относится мое «я», твоё «ты» и наше «мы». И *такой* опыт, когда-то,

¹⁴² Даты жизни: *02.02.1962 +11.08.2004.

в той или иной степени, должен все-таки совместно переживаться. В любом случае, в основе единства Церкви, по убеждению апостола Павла, лежит такой же опыт, о котором он говорит как о «тех же чувствованиях» в Флп. 2:5. В итоге, речь должна идти о соотношении опыта *отдельного* с опытом *всех*¹⁴³. Тут полезно сослаться и на IX главу известной книги профессора Джеймса Данна с названием «Дух и опыт»¹⁴⁴.

В такой связи между личным и общим Крест нередко означает как *солидарность*, так и *отчуждение*. Реальность Креста, – если подойти к вопросу еще ближе, – выражается и в определенной Его «многозначимости», «амбивалентности», «двузначности». Ибо Крест как особое *место* переживаний может многих не только спланивать, но и разъединять¹⁴⁵. Его тайна повторяется и сегодня – в судьбах нашего современного человека. Такой повтор, говоря словами известного теолога Карла Ранера, в многообразной «литургии нашего мира»¹⁴⁶ включает некое напряжение. Но такое напряжение в состоянии действовать на других лишь в переживании. Крест, таким образом, выражает отношение между общим и личным, обыкновенным и особым. Такое соотношение переживания происходит как сугубо лично, в себе самом (*patheia*), так и в случае сострадания другим (*sympatheia*).

¹⁴³ Одной из самих примитивных форм соотношения личного и общего опыта у нас в условиях «дикого капитализма» можно учитывать общие действия, мероприятия, демонстрации обманутых дольщиков, вкладчиков, собственников подлежащих к сносу гаражей, персгонщиков автомобилей, торговцев разного толка, и пр. Верно, и в случае такого общения друг с другом опыт одного может чем-то отличаться от опыта всех вместе взятых. «Обман» объединяет всех обманутых, но степень переживания «обмана» у каждого может выразиться по-разному. Случаи подобного рода не исключают истинность поговорки: «нет друзей, но есть общие интересы»...

¹⁴⁴ Единство и многообразие в Новом Завете. М., 1997. С. 213-238.

¹⁴⁵ Только «собственная», а не «чужая» боль способна объединять других. Конечно, мы можем задаваться вопросом о том, существует ли «чужая» боль вообще? Психолог и философ Эрих Фромм (1900–1980), следуя известной аналогии Св. Писания, мог заметить: «... каждый мужчина – часть Адама и каждая женщина – часть Евы. [...] Мы все – Одно, и тем не менее каждый из нас – неповторимая, уникальная сущность. Это противоречие повторяется в наших взаимоотношениях с другими людьми». Цит. по: «Искусство любить». В книге под общим названием Душа человека. «Республика» : М., 1992. С. 139-140.

¹⁴⁶ Которая, безусловно, отличается своей сложностью от Литургии как обряда, совершаемой по всегда определенным канонам и правилам в храме.

Как известно, для верующего остаются две основные возможности устроить свою жизнь. Но и они не всегда решают проблему отчужденности.

Первая сегодня, несмотря на то, что религия у нас снова, как говорят, «в моде», встречается гораздо реже. Это – уход от мира в монастырь или в служение в храме, церкви. Там надо жить по уставу. Необходимо добровольно подчиняться руководству и т. д. «Житейских забот» как бы не имеется, но «искушения миром» не всегда умолкают... В таких условиях в жизни монаха или служителя многое как бы происходит «по плану», по определенному «порядку» и «уставу»... Более того, монастырь, благодаря жертвованиям и многим молитвенным заказам из «внешнего» мира, как бы «застрахован» от резких житейских поворотов, испытаний всякими светскими проблемами... Служитель церкви как бы живет по принципу, которого мы находим уже в Деяниях апостолов: «нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах», т. е. о житейских делах. ... Мы лучше «постоянно пребудем в молитве и служении слова» (Деян. 6:2-4).

Вторая возможность остается обычной и массовой: жить и трудиться, стараться и ошибаться «в миру», оставаться в самом разнообразном и противоречивом переплетении забот о хлебе насущном. И, кажется, забот в миру гораздо больше, чем в любом монастыре. Житейский крест и крест семейный бывает нелегким, иногда довольно противоречивым. И если в жизни по второй «массовой» возможности всрующему, среди забот и порывов, не забывать смысла Креста, то в таком случае и Крест понимается гораздо богаче, разностороннее первой возможности. Само понимание жизни как бы становится многосторонним. Человек набирается богатым опытом, двигаясь не по определенной канонической линии, а находясь в спирали жизненных поворотов.

Конечно, обе возможности описаны нами немного схематично, но разница между ними ощутима. Особенно то, что связано с повседневной реальностью Креста. И еще одна вещь. Не редко и сегодня слышны голоса об отчуждении Церкви «как структуры», высшего духовенства от народа, так как оно и далее желает «постоянно (пребывать лишь) в молитве и служении слова» (Деян. 6:2-4)...

Далее. Крест выражает себя *в соблазне, конфликте и скандале*. Поскольку наше бытие не является некой отвлеченной абстракцией, а наоборот – жизнью и деятельностью по отношению к себе и к другим, сама реальность Креста нередко приобретает не только черты *конфликта*, но и *скандала*. Именно в такой связи апостол Павел в

своих посланиях говорит о соблазне (в оригинале: «скандале») Христа Распятого, о «соблазне креста» как таковом (1 Кор. 1:23 и Гал. 5:11).

Скандал может выразить целую гамму человеческих эмоций, отдельно взятой личности или толпы, включая, политические и религиозные мотивы. Самым ярким образом это показано евангелистами в описании причин смерти Иисуса: Его процесс историки, богословы и философы толкуют не иначе как проявление общей ненависти к Иисусу со стороны политического строя своего времени, а также – узкого религиозного сознания тех, которые решили распять Его¹⁴⁷. Другие, христианские мотивы смерти Иисуса верующие начали осмыслять лишь после Его Воскресения.

Среди многих значений толкования Креста нельзя забывать и Его *неизменное постоянство, констанцию*. В действительности, Он включает в себя закономерность неизменного и постоянного. Говоря современным языком, Крест – это всегда и везде константная величина. Он – посреди суеты и борьбы в этом мире – оказывается как бы безмолвным и исключительно нейтральным. Поскольку Он и тогда не имел никаких собственных интересов: Иисус – Распятый – для Себя лично, при всей Своей жизни на земле, кроме исполнения воли Отца, ничего никогда и не желал¹⁴⁸.

Крест – главное отличие Христианства

(3) Подводя предварительный итог выше нами указанного, хотелось бы поговорить о Кресте и как *месте* христианского Откровения. Дело в том, что Крест остается почти единственным знаменем отличия Христианства среди других религий мира. Если о

¹⁴⁷ Это ярко отражено, например, в послании к Евреям: Христос не только умирает особо жестокой и позорной смертью на кресте; Его смерть совершается *вне* пределов храма и святого града. Послание однозначно делает параллель между Иисусом и верующими следующими словами: «... Иисус, дабы освятить людей Кровию Своею, пострадал *вне* врат. Итак, выйдем к Нему за стан, нося Его поругания; Ибо не имеем здесь [то есть, при этой земной жизни] постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:12-14).

Как бы ни показалось странным, но реальность Креста Иисуса в той или иной форме, в той или другой вариации отражалась и в истории самой Церкви, в отношениях с представителями других религий, а также – по отношению с новыми течениями и вероисповеданиями. Не секрет, и сами христиане, будучи приверженцами той или другой большой церкви, нередко поступали как единственно «правильное» и «совершенное» общество, исключая из своего круга других.

¹⁴⁸ Ср. Пс. 39:9.

воскресении языческих богов говорится и в других верованиях, то Крест остается событием исключительно и только в *христианском* понимании Бога¹⁴⁹. «То, что отличает Христианство и от иудаизма, и от старых мировых религий, и от современных разновидностей гуманизма, – это сам Иисус Христос. И именно тем, что Он был распят, отличается Иисус от множества воскресших, вознесенных, вечно живых богов, и от обожествленных основателей религий, цезарей, гениев, владык и героев мировой истории», – подчеркивает Г. Кюнг¹⁵⁰.

Св. Павел ясно выражает истину о том, что именно *распятый* Иисус и стал Христом – Спасителем для всех! В этой связи Крест становится неотъемлемым предикатом веры. По мнению одного современного богослова, «вне Креста или мимо Креста и о Самом Христе просто не остается сказать ничего существенного»¹⁵¹, – как и о Христианстве вообще. Таким образом, факт смерти Иисуса включает в себя потребность глубокого толкования и разъяснения. Можно утверждать, тайна Креста и сегодня не остается чисто историческим событием «далекого прошлого».

В итоге, важными становятся и последствия события Животворящего Креста для нас – верующих. *Крест как реальный символ Христианства до сих пор сохраняет свой критический потенциал не только для различения веры от других верований, но – и в пользу понимания единства.* В случае данной темы – это критика самих приверженцев Христианства из-за их дробления на разные «церкви» и «конфессии»¹⁵². Хочется еще раз повторить слова апостола: «Разве разделился Христос?», разве христиане не крещены во имя *Той же* Одной Святой Троицы (1 Кор. 1:13).

Разумеется, подобный вопрос, как показывает история, возникал всегда во времена споров и расколов. Полезно привести, например, слова одного из виднейших отцов Церкви – Василия Великого (ок. 330–379). Его часто вспоминают как восстановителя

¹⁴⁹ В той же связи апостол Павел коринфянам заверяет: он проповедует Христа распятого (ἐσταυρωμένον) как «Божью силу и Божью пресмудрость». – Кор. 1:23-24.

¹⁵⁰ Великие христианские мыслители. М., 2000. С. 48.

¹⁵¹ B. Jaspert. Das Kreuz Jesu als symbolische Realität. Ein Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog // ZThK 88 (1991) 364-387. S. 377.

¹⁵² С другой стороны, как мы видели, определить «четкие» границы тайны Креста не так просто. Крест остается не только *конкретным* местом христианского Откровения, но и *реальностью* нашего сложного мира. В том же мире имеются многочисленные представители других религий.

монашеской жизни на Востоке, повлиявшего и на определения Второго Вселенского собора; эти определения были связаны с учением о третьем Лице Троицы – о Духе Святом. В данном случае, однако, святитель жителям Александрии в 373 г. пишет по чисто практическому поводу:

«мы рассуждали сами с собою об ухищрении диавола в этой брани¹⁵³, поскольку увидел он, что Церковь в гонениях от врагов умножится и более процветает, то переменил свое намерение, и уже не наяву воюет, но ставит нам засады, прикрывая злой умысел свой именем, какою все носят, чтобы страдали мы тоже, что и отцы наши, но не казались страждущими за Христа, потому что и гонители имеют имя христиан»¹⁵⁴.

Спустя год, в письме одному епископу св. Василий признается:

«... хотя скорби тяжкие, но нигде нет мученичества, потому что притеснители наши имеют одно с нами именование»¹⁵⁵.

И дальнейшая история показывает нечто парадоксальное: на реальность Креста часто ссылаются не только законные представители Христианства, но и еретики, схизматики и пр. Достаточно вспомнить многочисленные ссылки на Крест того же Лютера во время борьбы против индульгенций. В действительности: реформация начала свое движение не только с тезиса об оправдании верой, но и с особого толкования той же актуальности Креста¹⁵⁶. Однако нельзя забывать о том, что смысл Креста был важным основанием духовности уже у монашеского движения, как на Востоке, так и на Западе. И это происходило давно до начала реформации на Западе.

В итоге, *вездесущая реальность и актуальность Креста тесно связана с её же кафоличностью*, а именно

- а) с общим трагизмом в мире. Но та же реальность, в чем мы убедились, никак не отделима и от
- б) самой сущности Христианства. Но она же обусловлена и
- в) повседневной реальностью любого греха в мире, а также
- г) разделением между самими христианами; последнее тоже можно отнести к греху.

¹⁵³ Имются в виду гонения со стороны еретиков.

¹⁵⁴ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого // Письма. Минск, 2003. С. 205-206.

¹⁵⁵ К Асхолию, епископу Фессалоникийскому. Там же. С. 237.

¹⁵⁶ См. последние четыре тезисы среди 95 тезисов Лютера, прибитых к дверям дворцового собора г. Виттенберга в 1517 г.



Размышления о всеобщей реальности Креста полезно завершить стихотворением Дитриха Бонхёффера, известного лютеранского, точнее говоря, христианского теолога и мученика XX века. Нижеприведенные строки были написаны автором в тюремной камере в июле 1944 г. до своей смерти – казни через повешение 9 апреля 1945.

Для Бонхёффера как теолога свойственны два важных положения: 1) эмпирическая Церковь существует на земле как Воплощение Христа (*Christus als Gemeinde existierend*), а также: 2) Церковь в этом мире призвана служить другим (*die Kirche für andere*).

Основная мысль нижеприведенных строк кроется в факте воплощения, соединения Бога с людьми через Христа, включая все людские беды и страсти. Только христианский Бог способен сострадать с людьми в их роке. Но и люди солидарны с Богом через Христа потому, что они – по глубокому убеждению Бонхёффера – призваны быть солидарными и с другими человеками, включая даже язычников.

Христиане и язычники

Люди к Богу приходят, когда они в беде,
молят о помощи, просят счастья и хлеба,
избавления от болезней, вины и смерти.
И так поступают все, все – христиане и язычники.

Люди к Богу приходят, когда Он в беде,
находят Его в нищете, позоре, без крова и хлеба,
видят Его подвластным греху¹⁵⁷, бессилию и смерти.
Христиане с Богом в Его страданиях.

Бог приходит ко всем людям, когда они в беде,
насыщает плоть и душу Своим хлебом,
умирает на Кресте за христиан и язычников,
и прощает тех и других.

¹⁵⁷ В немецком оригинале: «поглещенным грехом» -- «*verschlungen von Sünde*».

ГЛАВА VI

THEOLOGIA CRUCIS. ЕЕ МЕСТО ВО ВСЕМ БОГОСЛОВИИ

*Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum...*¹⁵⁸

Мартин Лютер

Теорией богословия остается сама практика. Она, как и любое осуществление христианского бытия, определяется Крестом Христовым.

Карл Ранер

(1) *Теология Креста восходит к апостолу Павлу*, а также – к ранним формам христианской веры¹⁵⁹. Первоначально богословие не было прямо связано с греческими категориями Логоса. Лишь постепенно, начиная с апологетов ранней Церкви, в II веке началось некоторое сближение философии с учением о Христе. Дело в том, что такое сближение было объективно необходимым для более успешного разъяснения Христианства греко-языческому миру его же понятиями; это наглядно показано в четвертом Евангелии. По мнению большинства исследователей, осмысление события Креста с самых начал было непосредственно связано с христологией, с учением, как о личности, так и о природе Господа. Уже в первые века накапливалось немало вопросов по отношению Божественной природы Иисуса к человеческой – именно с точки зрения Его смерти на кресте.

(2) Несмотря на то, что о самой «теологии Креста» прямо начали говорить на Западе во время реформации, т. е. спустя 15 веков Христианства, ее понимание как «особого вида теологии» оставалось открытым вопросом уже в древности. Достаточно упомянуть Иустина и Иринея. Верно, и более поздние отцы Церкви не выделяют само понятие «теологии Креста», как это позже делает Лютер. До эпохи реформации и на Западе говорилось о теологии вообще, а не о некой «теологии Креста» в особенности. Это было связано с тем, что аспекты теологии Креста были просто включены

¹⁵⁸ Молитва, размышление и искушение делают богослова. – WA 50 : 658-659.

¹⁵⁹ Достаточно прочесть, наверно, самый древний литургический гимн, приводимый апостолом в послании к Филиппийцам 2:6-11. По мнению исследователей, автором текста этого гимна могла быть христианская пра-община, а не сам апостол.

в общее христианское богословие первого тысячелетия. Таким образом, *theologia Crucis* – *θεολογία τοῦ Σταυροῦ* веками была некой «частью» общего христианского мышления. Она входила в теологию воплощения Слова-Логоса, в учение о двух природах Христа. Как известно, богословие Воплощения разрабатывалось в тесной связи с греческим мышлением. Оно, в итоге, было воспринято как восточной, так и западной традицией.

(3) В III в., после Иустина и Иринейя, появляется более совершенная система христианского учения. Она связана с именем Оригена (+ 254 г.); ее уже можно сопоставить с любой системой языческого и философского толка тех времен. Верно, само Оригеново учение имеет некоторые пробелы гностического характера; позже, в 553 году на V Вселенском соборе в Константинополе, оно осуждается императором Юстинианом. Тем не менее, значимость Оригеновой системы для дальнейшего развития христианского богословия нельзя отрицать. И в связи с теологией Креста мысль Оригена остается особым углублением интерпретации того, что мы находим у апостола Павла, а также у Иустина и Иринейя, прочих апологетов. При этом воплощенный Логос Оригеном понимается как *продолжающиеся* страдания Христовы в мистическом Теле-Церкви. Безусловно, на Востоке осмыслением Креста занимались и другие видные богословы¹⁶⁰.

(4) Во времена Оригена намечаются три основные направления, отражающие истину о Кресте. Верно, эти направления чередуются со многими другими аспектами богословия, но в то же время они остаются и в своих строгих рамках. Что же это за направления, определяющие почти все богословие будущего? Кратко попробуем их обрисовать.

Христианская мысль во время борьбы с гностицизмом, уже при Иустине, развивается в рамках отношений между λόγος и σάρξ именно как

1) христология; иными словами, как понятие *Воплощения* или учение «о двух природах» Богочеловека. Но христология в себя включает, как минимум, еще два момента, касающиеся отношения между Христом и человеком. Такое отношение на Востоке, наряду с

¹⁶⁰ См. *прот. Иоанн Мейендорф*. Гл. «Бог пострадал во плоти» // Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 77-100. – В моей книге: Крест и христианство, глава X. «Дальнейшее развитие «теологии Креста» в III – VI вв.» и XI. «Крест у богословов V–VI вв. и в определениях Вселенских Соборов от 431, 451 и 553 гг.».

2) понятием *обожения*¹⁶¹, получает пневматологическое толкование, тесно связанное с пониманием Св. Троицы. В свою очередь, на Западе от Тертуллиана до Ансельма Кентерберийского, включая и реформацию, богословская мысль остается тесно связанной и с

3) понятием дела Христова – как *посредничества* между Богом и людьми. Именно такое понимание отношений включает в себя особо выраженный *юридический характер*¹⁶². Вследствие *такого* осмысления Креста, как правило, богословие получает акценты некоего юридизма. Тем не менее, и на Западе событие Креста толковалось также нравственными (напр. у Пьера Абеляра) и мистическими (напр. у Бонавентуры) категориями. Как известно, позже новые акценты в интерпретации Креста наблюдаются в трудах Лютера¹⁶³.

В итоге, обе «теологии» – теология Слова (Воплощения) и теология Креста до Лютера сосуществовали в *одной*, относительно единой системе вероучения¹⁶⁴.

¹⁶¹ На Востоке обоженіе (θεολογήσις) человека – одна из ключевых категорий. «Прежде всего, для православного мышления учение об оправдании в отношениях между Богом и человеком остается не чем иным, как неподходящей, типично западной, юридической категорией. Со стороны православных ей противопоставляется тезис, т. е. обоженіе». – *Erich Geldbach*. Ökumene in Gegensätzen // Bensheimer Hefte. Heft 66. Göttingen 1987. Nr 33. S. 142).

¹⁶² Не даром такой же юридический момент после Ансельма Кентерберийского повторяется и в «Аугсбургском Вероисповедании» от 1530 г., в IV артикуле. По словам Лютера, это есть «articulus stantis et cadentis ecclesiae» («артикул стоящей и падающей церкви»). Таким образом, понятие об оправдании получает едва ли единственный, исключительный статус всего вероисповедания. Создается впечатление, что почти все отношения между Богом и человеком определяются этой категорией. – Ср. к проблематике *W. Pannenberg*. Überlegungen zum Problem der Bekenntnismethodik in den evangelischen Kirchen // KuD 41 (1995) 292-301.

¹⁶³ Ср. главу «*Theologia crucis* и Реформация» в моей книге Крест и Христианство (2007).

¹⁶⁴ К нашей краткой справке можно добавить следующее. Во-первых, слово «теология» (θεολογία), имея греко-языческое происхождение лишь постепенно уживалось у мыслителей первых веков Христианства. Во-вторых, «теология Креста» как понятие, несущее сугубо христианское содержание, не может принадлежать исключительно реформации XVI века. Верно, Лютер ставит в ней некоторые новые акценты. Таким образом, можно было говорить о «новых акцентах» в понимании Креста у Лютера, а не о возникновении у него самой «теологии Креста», поскольку «теология Креста» уже наличествует как у авторов Нового Завета, так и у апологетов первых веков. Она существует как «теология» в пределах всей теологии.

Например, Тертуллиан в своем трактате *De carne Christi* («О плоти Христа») приводит аргументы, как с общей точки зрения Воплощения, так и с точки зрения «теологии Креста» в отдельности. Тем не менее, все это получает *отдельное* определение, по сравнению с другими «видами» или «отраслями» теологии, именно у Лютера. Точнее

(5) Как отмечает кардинал Ратцингер (в 2005 г. ставший папой Бенедиктом XVI) в своей книге «Введение в христианство», теология Воплощения рассматривает бытие, точнее – бытие Бога как таковое. Теология Воплощенного Слова говорит о том, что *Бог стал человеком*. Можно утверждать, такая теология руководствуется, в основном, мыслями знаменитых отцов Церкви. Так, Афанасий Великий (ок. 295–373) отмечает: «Через Воплощение Слова Разум, от Которого исходит все, открылся как Посланник и Святой, Само Слово Божие. Он, действительно, принял человечность, чтобы мы стали Богом»¹⁶⁵.

Таким образом, перед фактом самой тайны единения Бога с человеком все остальные события и детали как бы становятся не так важными. Более того, для *теологии Воплощения свойственно символическое и сакраментальное мышление, связанное с учением о таинствах и о качествах Бога как таковых*.

(6) Дело обстоит иначе, если только что сказанное нами сравнивать с Крестом и Его теологией: вся серьезность бытия как бы сосредоточено в Кресте. По словам фон Бальтазара, «страдание распятого человека переносится в Божественную сферу и, уже как *«страдание Бога»*, открывает для мира Его вовлеченность в судьбы Его собственного творения»¹⁶⁶. Такой подход к Кресту как сущности Христианства наблюдается ярко, среди прочих, у Лютера, Паскаля, Бёме, Баадера ...

Урс фон Бальтазар подчеркивает:

Отличительная черта Христианства заключается именно в том, что «событие спасения, благодаря которому между Богом и человеком устанавливаются отношения искупления, разыгрывается внутри истории и Бог не подает никакого знака и не производит ни единого слова в расчете на человека». Бог «использует человека, во всей его бытийной проблематичности, хрупкости, незавершенности, – как язык, на котором Он выражает слово спасительной полноты»¹⁶⁷.

говоря, *«теология Креста»* становится неким исключительным и основополагающим принципом *всей* теологии. Так, в 1518 г. реформатор заявляет: «в распятом Христе есть истинная Теология и (истинное) познание Бога» – *«in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei»*. – *Disputatio Heidelbergae habita* // WA I, 362, 18). – Ср. *W. von Loewenig* по отношению к Лютеру: «правильная теология не спекулирует о Божественном бытии самом по себе, о т. н. «невидимых вещах Бога» (*invisibilia Dei*). Она в строгом и прямом смысле есть богословие Откровения». – *Art. Theologia crucis* // LThK. Herder. 10 (1965). S. 60.

¹⁶⁵ Афанасий. «О воплощении». 54.

¹⁶⁶ Целое во фрагменте. С. 80, курсив мой.

¹⁶⁷ Там же.

Но, несмотря на всю разрозненность, Бог запечатлеет «на человеке и мире знак надвременной вечности». Это все происходит через Человека Иисуса как воплотившееся Слово, чтобы Отец через Сына осуществлял «сущностно недробимую целостность в сущностно незамыкаемой фрагментарности»¹⁶⁸. В итоге, не Крест – как совокупность крайней раздробленности – остается целью сам себе. «Христианство, – подчеркивает фон Бальтазар, – своим провозвестием воскресения из мертвых претендует на то, чтобы дать единственно полное, единственно удовлетворительное решение антропологической проблемы»¹⁶⁹. Разрешение сего через Христа и есть разрешение всякого разъединения, всякой временной раздробленности – к ЦЕЛОМУ.

(7) Можно прийти к выводу: общее бытие Божественного и человеческого само по себе как таковое теологию Креста не интересует. Это связано с тем, что богословие Креста – на месте общего бытия Бога и человека – ярче говорит о самом характере отношений между Богом и людьми как о некой «драме». Иными словами, *theologia Crucis* ставит во всем событии Воплощения свои особые «акценты», включая понимание таких категорий, как амбивалентность, двойственность и конфликт (упомянутые нами в предыдущей главе). Теология Креста показывает: именно в драматическом событии разобщенности и раздробленности для блага человека действует Сам Бог; ибо Он действует в смерти Иисуса Христа. Таким образом, теология Креста остается ни чем иным как экзистенциально-динамическим выражением христианской мысли, или «второй стороной» всего богословия.

В итоге, если теология Воплощения часто склонна к определенному оптимизму, символизму и сакраментализму, даже к славе, а также – к довольно статически-метафизическому отражению вещей, то *theologia Crucis*, наоборот, пытается отражать все сложные и непростые моменты нашего бытия, включая даже возможные конфликты в самом Христианстве¹⁷⁰. Можно утверждать, что *theologia Crucis* находится в напряжении с статическим, традиционным пониманием Христианства, с его символизмом.

По мнению известного русского религиозного мыслителя Н. А. Бердяева, часто люди представляют такое соотношение вещей, где

¹⁶⁸ Там же. С. 81.

¹⁶⁹ Там же.

¹⁷⁰ Объективно, независимо от нашей конфессиональной принадлежности, надо признать: самое радикальное отражение такой «теологии Креста» в истории Церкви до сих пор принадлежит именно Лютеру.

«божественное – лишь в культуре и религиозной символике...», поскольку «творческий религиозный акт создает культ, догматы и символический церковный строй, в котором дано лишь подобие небесной иерархии». Далее философ спрашивает читателя: «Где же самая «жизнь»? Реальное преображение как будто бы не достигается в культуре»¹⁷¹ и церковном символизме. Поэтому культура христианская, «культура западноевропейская переходит чрез процесс "просвещения", которое порывает с религиозными истинами культуры и разлагает символику культуры» – заключает Бердяев¹⁷². Необходимо добавить, что именно Лютер в свое время, апеллируя на Крест как само напряжение реальной жизни христианина, выступил как некий представитель «просвещения» против средневекового символизма.

(8) Только что приведенные соображения оказались важными и для всего понимания богословия. Можно ли характеризовать теологию Креста как «всю» христианскую теологию, или лишь как один аспект этой теологии?

Как известно, дебаты о значении Креста как «дела Христова» возникали и у нас в среде известных православных богословов еще в XIX веке. Они, так или иначе, относились к *theologia Crucis*. Теология Креста часто встречается в проповедях святителя Филарета (Дроздова) в первой половине XIX в. Позже появляется статья митрополита Антония (Храповицкого) «Догмат искупления»¹⁷³. На Западе, уже в 70-ые годы XX века, дискуссия разражается с особой остротой¹⁷⁴. Она, в первую очередь, затрагивает протестантские круги... Споры ведутся вокруг понимания Креста Христова апостолом Павлом и реформацией. В католической среде дискуссия тоже находит глубокое отражение¹⁷⁵.

¹⁷¹ Бердяев Н. Смысл истории. Приложениис. Воля к жизни и воля к культуре. М., 1990. С. 164–165.

¹⁷² Там же. С. 166.

¹⁷³ Весной 1917 г. опубликована в «Богословском Вестнике», издававшимся при Московской Духовной Академии. Статья до сих пор, благодаря оригинальному изложению вопроса, остается весьма актуальной.

¹⁷⁴ Особенно после появления в свет книги Юргена Мольтмана «Распятый Бог: Крест Христа как основание и критика христианского богословия». Jürgen Moltmann. Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München 1972.

¹⁷⁵ В первую очередь, у одного из известных теологов XX века – Ханс Урс фон Балтасара (1905–1988). См. статьи, посвященные нашей теме, у этого автора в журнале «Символ», № 7, за июнь 1982 г., изданном в Париже на русском языке. – J. E. Vercreuyse. Der Gekreuzigte Gott. Zu Jürgen Moltmanns gleichnamigen Buch (Nota) // Gregorianum

Подводя итог, еще раз необходимо говорить и о том, что в основных направлениях Христианства равновесие между теологией Воплощения и теологией Креста может оставаться в разных пропорциях. Осмелимся выразить некую «закономерность»: православию и католичеству¹⁷⁶ более свойственный первый вид богословского мышления, а протестантизму – второй. Примечательно и то, что известные католические богословы XX века многие тезисы *theologia Crucis* восприняли от Лютера и других представителей протестантской традиции.

Итогом такого восприятия стало *взаимное обогащение христианской мысли как таковой*. Можно говорить о плодотворном влиянии немецкого лютеранского богословия о Кресте и в русской православной мысли. Например, в творчестве святителя Иннокентия Херсонского, митрополита московского Филарета (Дроздова), митрополита Антония (Храповицкого), епископа Кассиана (Безобразова) и др. Особой темой для исследования остается влияние лютеранства, а также немецкой философии на русских религиозных мыслителей XIX–XX вв.

(9) Полезно повторно привести характеристики теологии Креста из одной из предыдущих глав.

Нами уже говорилось о необходимости сравнения «мистически-созерцательного», «метафизически-юридического» и «библейско-экзистенциального» в конфессиональной разновидности как таковой¹⁷⁷. Однако только что указанные определения конфессиональности не всегда однозначно могли бы соответствовать трем основным направлениям Христианства: православию, католичеству и протестантизму. Тем более, если иметь в виду *ту же* реальность Креста – как *динамику* между теорией и практикой (ср. главу V). Необходимо признать: от напряженности такой реальности, – несмотря на раскол и деление на конфессии, – никак нельзя отделить Христианство в целом. Поскольку задачей теологии и философии остается не просто «догматика», «учение», «теория», а сама

55 (1974) 369-378 и P. F. Momose. Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann, Freiburg i. Br. 1978. – W. Kasper. Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns «Der gekreuzigte Gott» // Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott». Hrsg. von M. Welker, München 1979, 140-148. – Тайну Креста в двух томах с точки зрения исторической и систематической подробно излагает о. Бернар Сесбоуэ. – B. Sesboüé. Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et la salut. Tome I-II. Desclée. Paris, 1988 et 1991.

¹⁷⁶ Несмотря и на то обстоятельство, что в последнем особое место до сих пор занимает юризм; если согласиться с Хомяковым, – один из видов «западного рационализма».

¹⁷⁷ См. конц главы II, п. 11. – В той же связи хотелось бы повторить важный вывод профессора А. Кураса, уже приведенный нами в конце той же II главы: «в истории сложились довольно парадоксальные отношения между теорией и практикой».

Истина, ее переживание как некой ценности. В данном случае: ни теология Воплощения, ни теология Креста не остаются для верующего «самоцелью». Важен сам опыт. Важно то, о чем говорит апостол, чтобы «любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос...» (Еф. 4:15). Там, где нет любви, нет и Истины... Задачей теологии, в итоге, остается опыт, практика. Точнее: переживание Истины...

Романо Гвардини в немецком предисловии «Мыслей» Паскаля, содержащих глубокую интерпретацию Креста, в частности отмечает: есть такое понятие как «экзистенциальность Истины». «Когда Истина становится бытием, силой, формой существования, тогда ее нельзя повторять как некую формулу. Истину можно переживать лишь тому, кто сам находится в подобном положении». Любое философское или богословское понятие для него «не есть «просто понятие», но должно стать выражением экзистенциального самоопределения»¹⁷⁸.

А. А. Власихин в той же связи отмечает:

«Опыт и практическое богословие способны оказывать обратное влияние на систематическое богословие, побуждая христианских богословов переосмысливать существующие положения догматики. Плодотворная ситуация складывается тогда, когда образ Бога и идеал христианской жизни находятся в соответствии. Свидетельство Священного Писания, христианский опыт, богословская мысль в современном ее состоянии убеждают нас, что мы имеем дело не с бесстрастным Абсолютом, а с личностным Богом, Который, в Своей любви, настолько пожелал быть вовлеченным в нашу жизнь, что в Сыне Своём разделил нашу участь до смерти на кресте, дабы мы могли разделить с Ним Его благодатную жизнь. Образу бесстрастного Бога соответствует созерцательная монашеская жизнь. Образ же сострадающего Бога побуждает нас к деятельному участию в жизни нуждающихся, пониманию власти как служения и уверяет нас в том, что благодати Божией достаточно, чтобы простить наш грех и преобразить наши жизни»¹⁷⁹.

К опыту христианина, в первую очередь, относится не опыт некой мечтательности, но опыт того же Креста. Примечательно, что и сам апостол говорит о том же опыте:

«...ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова»¹⁸⁰.

Высказывание Павла остается важным не только с практической, но и систематической точки зрения. Мы здесь имеем в виду *сотериологию*-

¹⁷⁸ R. Guardini. Einführung zur deutschen Ausgabe der Gedanken Pascals. Birsfelden-Basel. S. XXVII f.

¹⁷⁹ Власихин А. А. «Απάθεια» Бога и христианская этика // Теология. Издание Санкт-Петербургской евангелической Богословской Академии. 2008. С. 71.

¹⁸⁰ 1 Кор. 1:17.

ческий аспект Креста, вокруг которого центрированы все богословские, возможно, и философские определения. Точнее: то, что наше спасение свою кульминацию находит именно в Нем. В данном случае хочется присоединиться к мысли проф. Т. А. Туровцева, высказанной в итогах его книги: «любое догматическое высказывание проверяется его сотериологической значимостью. Данный аспект – своего рода "ключ" к истинности» любого богословского и «догматического исследования»¹⁸¹.

Безусловно, сотериологическая значимость Креста определяет и смысл диалога между христианами. Об этом и пойдет речь в следующей главе.

ГЛАВА VII

***THEOLOGIA CRUCIS* СРЕДИ ПРОБЛЕМ И ВОЗМОЖНОСТЕЙ ДИАЛОГА¹⁸²**

Тяжесть страданий весьма много зависит от того, кто причиняет страдания – христиане друг другу или незнакомые?..

мысль одного православного автора

Главное – в свидетельстве, т. е. в личном приятии креста христианских разделений.

Христос Яннарас

Диалог между христианами означает не что иное, как серьезное видение того, что между обеими «сторонами» всегда находится Христос – Тот же Распятый¹⁸³.

(1) Значение Креста как *особого* предмета для диалога между христианами сами богословы открывали лишь постепенно. Апологеты ранней Церкви вступали в диалог с язычеством. В условиях Христианству

¹⁸¹ Туровцев Т. А. Творение и пресоблажение. СПб., 2008. С. 322.

¹⁸² Часть данной главы взята из моей диссертации, защищенной в 2000 г.: *Ecclesia crucis des Apostels Paulus – Hermeneutik der Einheit. Eine staurologische Perspektive*. Potificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in urbe. Romae 2005. P. 30-35. Частично адаптировано.

¹⁸³ Ср. 1 Кор. 2:2.

враждебного мира они доказывали Божественность Иисуса Распятого; тем самым они продолжали основную мысль о Кресте апостола Павла:

«...Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; А мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для Еллинов безумие...» (1 Кор. 1:22.23).

Апостол наглядно показывает: Крест, будучи орудием смерти Господа, для языческого понимания Божества остается ничем иным, как безумием, а для самих иудеев – соблазном. «Нас обвиняют в безумии за то, что мы после неизменного и вечного Бога и Отца всего даем второе место распятому человеку, а не знают заключающейся в этом тайны» – в Апологии пишет св. Иустин¹⁸⁴.

Враждебная среда, в которой жили христиане, представляла собой как иудаизм, так и языческий синкретизм того времени. Веротерпимость римских властей к «любой» религии и «любим» представлениям о Божестве во II веке все чаще сталкивалась с определенной враждой иудейской среды, а также языческого государства. Как известно, в итоге римские власти все-таки начали отличать Христианство от некоей иудейской секты как «Назорейской ереси»¹⁸⁵. Тем самым, они имели дело с новой религией, исповедующей Божественность Иисуса Христа. Именно на таком фоне, в таких условиях и выступали апологеты. Их основной задачей было разъяснение Христианства в приемлемой и понятной для языческой среды форме, имея в виду и уровень интеллектуальной среды того времени.

Защищая Христианство от критики языческого мира, отцы ранней Церкви сталкивались с двумя аспектами Креста. Во-первых, Крест для языческого восприятия оставался не чем иным, как «соблазном», т. е. скандалом (тем самым, апологеты продолжали мысль апостола Павла). С другой стороны, отцы Церкви разъясняли Крест другим как некий космический «символ», как некую «тайну», существовавшую в Божьем замысле и до Христа¹⁸⁶. Вообще, согласно Тертуллиану (ок. 150–220), Христианство было нечем иным, как религией Креста¹⁸⁷.

(2) К сожалению, Крест, будучи отличительным знаменем Христианства, после расколов получает дополнительное осмысление в конфликтах между христианами; Он становится некой антиноми-

¹⁸⁴ Апология I, 13.

¹⁸⁵ Ср. Деян. 24:5.

¹⁸⁶ Ср. 1 Кор. 2:7.

¹⁸⁷ Ср. Апология XVI, 6.

ей и в самом Христианстве... Тут полезно ещё раз привести слова Василия Великого, обращенные к единоверцам: «... хотя скорби тяжкие, но нигде нет мученичества, потому что притеснители наши имеют одно с нами именование»¹⁸⁸. *Разделение актуализирует поиски более глубокого, сознательного понимания Креста.* Но такое понимание, как правило, в пользу лишь у одной из сторон; по всей вероятности у той, которая терпеливо переносит гонения от тех же собратьев, называющих себя христианами. Верно, сегодня гонения из-за различий в вероисповедании пренадлежат уже прошлому. Но и в наши дни они иногда осуществляются более тонкими методами; например, через финансовые рычаги или законодательство того или иного государства.

Следует добавить и другие соображения. Оказывается, и среди христианских конфессий нередко встречается разное понимание того же Креста. Сегодня аргумент Креста не всегда находит подобающее место и на экуменических встречах; он почти не упоминается в межконфессиональном диалоге. В основном, участники бесед, каждый, опираясь на *свою* конфессиональную «традицию», удовольствуются некими констатациями формул, просто обходящими значение Креста для единения и для понимания природы Церкви¹⁸⁹. Теоретизация превышает практику общения как такового.

Другой пример. В 1993 г. Папским Советом изданное «Правило по применению принципов и норм по экуменизму», скорее, содержит много желанных вещей (всего 218 пункта!), трудно осуществляемых в практике. Современная экуменическая литература о значении Креста для диалога почти ничего не говорит. Как правило, об этом редко приводятся мысли и святоотеческих авторов. Одним из исключений можно считать брошюру кардинала Вальтера Каспера «Руководство по духовному экуменизму», точнее, ее пункты 21 и 24¹⁹⁰.

(3) Несмотря на такое положение дел, основные соображения, все-таки, позволяют нам рассматривать Крест не иначе, как особый, центральный предмет диалога между христианами. В той же связи проф. Яннарас после Мольмана еще раз подчеркивает саму

¹⁸⁸ Из письма к Асхوليو, епископу Фессалоникийскому от 374 г.

¹⁸⁹ Ср. напр. один из самых важных документов между католиками и лютеранами, подписанный 31 октября 1999 г. в г. Аугсбурге на пороге нового христианского тысячелетия. -- Die lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigungs-Lehre. Vatikanischer Einheitsrat u. Lutherischer Weltbund // Herder Korrespondenz 51(1997)191-200.

¹⁹⁰ Там же. С. 25-27 и 30-32.

необходимость экуменического диалога как диалога о Кресте. Он пишет:

Разделение христиан и ошибочные попытки их объединить – это общее «униженное состояние природы нашей», это крест Церкви, «соблазн» для религиозного сознания и «безумие» для рациональной мысли. Крест невозможно отодвинуть на второй план диалектикой, его можно только упразднить в воскресении. ... Современный кризис экуменического движения заключается вовсе не в том, что христиане не могут объединиться или что они действуют медленно. Это скорее кризис в библейском значении греческого слова *κρίσις*, т. е. *суд, различение и выбор*: он судит, т. е. показывает, близки ли мы к истине спасения или далски от нее, возродится ли наша сущность во Христе. И в этом зримом суде заключается самый важный на сегодня смысл экуменического движения»¹⁹¹.

Безусловно, критический потенциал Креста не должен применяться в чисто субъективных, узко-конфессиональных целях. Скорее, Крест необходимо толковать в контексте действия Духа и Ума Христового во всем историческом процессе, включая и понятие церковного предания. К такому историческому, объективно-контекстуальному толкованию Креста при общении между христианами можно отнести следующие определения:

а) в диалоге Крест остается особым *центром* понимания герменевтики;

б) должно учитываться то обстоятельство, что и между христианами имеются *различия* в Его толковании¹⁹²; к тому же

в) православное *понимание спасения* (искупления) через Крест отличается от т. н. «юридического толкования», свойственного западной традиции (католичество и протестантство). Наконец,

г) смерть Христа свершилась не за одну «группу» (конфессию) отдельно взятых людей, а за *многих* и за *всех*. Соответственно

д) вышеуказанные предпосылки должны быть осмыслены в перспективе *сообщества верующих*, – в экклезиологическом аспекте;

¹⁹¹ Истина и единство Церкви. С. 132 и 133.

¹⁹² В данном случае определение *Лютера* о том, что «Крест испытывает все» (*Crux probat omnia* : WA 5, 179, 31), согласно мнению западного протестантского экзегета *Ульриха Луца* необходимо понимать чисто по *богословскому*; в таком случае это верно. Однако с *эмпирической* точки зрения, т. е. с точки зрения разного человеческого опыта, тезис реформатора неверный. Согласно практическому опыту разных людей, – далее отмечает проф. *Луц*, – в силе остается противоположный тезис: *Crucis probant nihil* – «кресты не испытывают ничего!» В итоге, «бесчисленные интерпретации Креста, возникшие благодаря христианской вере, указывают на кризис идентичности этой веры. Сам Крест, – завершает свою мысль автор, – нам каждый раз становится постижимым только в соответствующем его образе». – *U. Luz. Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament // Ev. Th. 34 (1974). S. 117. Anm. 3.*

они (не отвергая значение личности), все-таки, не могут применяться исключительно индивидуально, исходя из каждой отдельно взятой личности как таковой.

е) Необходимо говорить *о связи Духа с Крестом*. Последствие такой связи надобно искать в общении верующих с Богом и между собою – благодаря Духу, возникающему именно в крестной смерти Иисуса¹⁹³. В таком случае Пятидесятница является лишь итогом и подтверждением того, что уже случилось на Кресте. Основа единения между верующими ни что иное, как сама смерть Христа!

В итоге: вышеуказанные соображения указывают на *тесную связь теологии Креста с пониманием сути Церкви, включая и категорию единства*.

(4) Возникает вопрос: имеются ли у разных конфессий также и *разные «экклесиологии»*? Вопрос можно задать и в иной формулировке: существуют ли между христианами *различные* понимания общения у того же *одного* Креста Господня? Или, все-таки, есть только *одна* экклесиология, т. е. *одно* учение об *одной* Церкви – благодаря *тому же одному* пониманию Креста? В свое время проф. О. Клеман в этом вопросе четко видел саму разницу между

¹⁹³ Верно, прямо о такой связи в Новом Завете свидетельствует лишь несколько мест. Среди них наиболее важные 1 Пет. 3:18 и Евр. 9:14. Последнее читается: «...Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу...». Необходимо уточнить, что это место более точно с греческого переводится у *епископа Кассиана*; – поскольку в оригинале говорится не о Духе Святом, а о Духе вечном: «...Который Духом вечным [διὰ πνεύματος αἰωνίου] принес Себя непорочного Богу...». – Ср. также Ин. 7:39. – Если прославление Иисуса понимать именно как результат Его смерти. Связь Духа с событием Креста важна для того, чтобы само действие Духа в Церкви не понималось как что-то «отвлеченное» или даже «теоретически-спорное» между вероисповеданиями.

Многие ссылаются на то, что лишь они исключительно имеют дар Духа посредством апостольской преемственности, приведя известные места по Иоанну 14:26; 16:13; 20:22 и пр. Тем не менее, видимо конкретно Дух в Церкви и перед миром выражается в самоотдаче Господа на кресте, а вследствие этого – во взаимном служении по примеру такой самоотдачи. Павел в той же связи говорит не только о «дарах» (напр. 1 Кор. 12-14), но и о «плодах» Духа, подводя для христианского единства не теоретический, а *практический* итог: «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Гал. 5:22-26).

В экуменическом плане все чаще возникает вопрос: имеют Духа и действуют по Духу лишь исторические церкви? Или «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8), подобно тому, как Он внезапно действует и при крещении язычников (Деян. 10:44-48)? При этом такое событие происходит уже *после* Пятидесятницы отдельно. «Для того, кто «родился в Духе» – отмечает *о. Александр Мень* – вера уже есть нечто большее, чем просто система обрядов. Он – сын Господень, дитя Его Царства». – Сын человеческий. М., 1991. С. 127.

«кафолическим» и «протестантским» пониманием, как Креста, так и Церкви. Он отметил:

«для толкователей Писания в бульмановском духе, Церковь всякий раз возникает вновь в том личностном решении, которое связывает каждого верующего с Крестом Христовым. Здесь экзистенциализм протестантской мысли, – подчеркивает Клеман, – достигает своего апогея, отбрасывая всякую историческую и общинную преемственность. Мы не отрицаем этой связи веры, которая может сотворить из каждого мгновения верховный момент суда и прощения. Но мы думаем, – продолжает Клеман, – что Дух, Который пробуждает веру, покоится на Телес Христовом. Он пропитывает сакраментальное Тело Христа, пропитывает постоянно и освящает человека, члена этого Тела» (т. е. члена всей Церкви)¹⁹⁴.

Тем не менее, ради ясности постановки вопроса необходимо ссылаться не только на общее сакраментальное, но и на ставрологическое понимание Церкви, – как на особую связь между одной личностью и всеми. Как никогда здесь подходит следующая мысль апостола:

«...если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего...» (2 Кор. 5:14.15).

Контекст заданного нами вопроса напоминает и об исконном месте истины о Кресте, а также о сущности Христианства как религии. Урс фон Бальтазар в свое время по тому же поводу выразился следующими словами: каждая истинно духовная церковная «реформация может исходить исключительно лишь [...] от страстного осмысления ядра самой сути» Христианства. Поэтому «иногда победителю в таком деле по милости Божией и дается *новый исторический образ*» понимания того же старого и вечного¹⁹⁵.

Только что отмеченные направления выражают суть поиска самой Истины. Но *такой* поиск состоится при условии, если серьезность Креста, которая для многих может стать просто «символом», и далее осмысливается *серьезно*. Подход к Истине требует от богословской науки целостного мышления. Поскольку христология является *основой* учения о Церкви, целесообразно начать не с экклезиологии, а, чисто практически, с серьезного восприятия нами значения той же крестной смерти Иисуса «за всех». Апостол Павел подчеркивает *ту же связь* единства между Христом и Церковью, объясняя коринфянам:

¹⁹⁴ Беседы с патриархом Афинагором. С. 558.

¹⁹⁵ Zwei Glaubensweisen // Hochland 59 (1967) 401-412. S. 401. – Курсив мой.

«... ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и при том распятого, и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией. Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы...» (1 Кор. 2:2-8).

Апостол разъясняет истину о том, что Церковь и ее единство живут не на *внешней*, рациональной мудрости «века сего», но на познании *значения* смерти Господа. Речь идет о том, как значение смерти Иисуса принимается в среде нашего диалога. Также и о том, как значение смерти *Одного* за многих воспринимается нашей верой, будучи христианской жизнью – не в отчуждении, а в сообществе с другими?! Тут невольно вспоминается одна серьезная мысль проф. Мольтмана: «христианская теология находит свою идентичность как *христианская* теология в Кресте Христовом, а христианская жизнь – в двойной *идентификации* самого себя с Распятием»¹⁹⁶.

(5) Круг заданных вопросов можно расширить следующей формулировкой: имеет ли Крест в экуменическом диалоге, прежде всего, *синтетическое*, объединяющее значение? Или, одновременно Он выполняет и некую *относительную* функцию¹⁹⁷? Кажется, именно в первом аспекте критерий Креста находится в оппозиции всякому частичному, неконтекстуальному пониманию вещей. Скорее всего, без критерия Креста, без связи с Ним представители разных конфессий могут выдвигать новые и новые «аргументы» в пользу чисто человеческого мышления. Таким образом, они могут и далее заниматься не соединением, а раздроблением. Кроме этого, почти все вопросы веры у них легко могут получить некий статус «идеологии» в рамках того или иного вероисповедания и, в итоге, терять целостность христианского сознания. Ибо то, «что находится в напряжении между единством и многообразием, в окончательном итоге, есть ни что иное, как *идентичность Церкви*»¹⁹⁸, основанная в данном случае на Кресте.

¹⁹⁶ «Christliche Theologie findet ihre Identität als *christliche* Theologie im Kreuz Christi. Christliche Existenz findet ihre christliche Identität in jenem doppelten *Identifizierungsvorgang* mit dem Gekreuzigten». – Der gekreuzigte Gott. S. 28. Курсив мой.

¹⁹⁷ Этого вопроса мы кратко коснулись в V главе этой части книги, когда говорили о «вздвинутой реальности Креста».

¹⁹⁸ K. Raiser. Hermeneutik der Einheit. Vortrag bei der Sitzung der Plenar-kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Moshi, Tansania, 15. August 1996 : «Was in der Spannung

Поскольку Крест, будучи константной величиной, выражает самоотдачу Абсолюта (т. е. Целого, Единого) через Христа *за всех*, любая односторонняя интерпретация остается лишь *частью* процесса нашей веры, включая и понимание нашего общения. Иными словами, односторонняя интерпретация вопроса может легко стать некой конфессиональной «идеологией», терять ощущение Целого. Наоборот, интегральный подход к тайне Креста может привести и многие частные конфессиональные «акценты» в движение – к ЦЕЛОМУ.

(6) Вопрос единства можно рассматривать и в историческом обзоре. Двухтысячелетняя история Христианства оказалась подобной некоему «маятнику» разносторонних людских действий и движений, где Крест как *константная* величина всегда находился и до сих пор остается в центре той же истории между Богом и людьми. Крест оставался в центре и тогда, когда «маятник» направлялся в разные стороны пространства неравномерно. Но в то же время история Церкви принадлежала и истории самой интерпретации Креста. Интерпретация эта всегда оказывалась успешной, если она соответствовала пониманию смысла, значения смерти *Одного* за многих, за которых и умер Иисус – за ту же *одну* Церковь.

Второе направление «маятника» в истории нередко пользовалось сугубо светскими средствами, искусственно объединяя, например, политику с религией. Уже апостол Павел встречался с подобной действительностью. Поскольку, как он сам отмечает, духовное «сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам» (2. Кор. 4:7). Верно, история Христианства была и постоянным поиском определенной модели единства: православно-кафолического, индивидуально-протестантского и пр.

В той же связи образ «маятника» можно было дополнить и другой картиной. Это – по всему лицу на земле распространяющиеся волны от Духа – Ума Христова. Благодаря этим волнам в движении находится и мы, верующие. Этому «волновому» влиянию остается подверженным и событие Креста и за ним следующее Воскресение. Оно создает ощущение волн Любви Бога к нам. Оно в то же время – основание сообщества веры в Распятого и Воскресшего. *Такое* сообщество веры *есть* Церковь. Оно не остается просто «статической величиной». Поскольку она (Церковь) до скончания века *призвана* совершать свою идентификацию (самокритику) посредством того

же Креста в условиях мира (ср. Ин. 17:14-19), т. е. в истории человечества. Такое ее движение к Целому есть в то же время и осознание этого ЦЕЛОГО как самого себя «во Христе», в итоге – как ТЕЛА ХРИСТОВА.

(7) Без всякого сомнения, подобная идентификация и самокритика отличает верующих, как Церковь, от мира. Повторяя только что высказанную мысль Мольтмана, мы должны признать это. Но как возможно сохранить Церковь в условиях мира – без ее видимого единства?!

На Западе часто говорят о т. н. «моделях», «образцах» единства уже давно уставшего диалога. О таких моделях единства еще в 1982 году шла речь и в т. н. «Лимском документе». Документ, в котором имели возможность высказаться многие, был посвящен вопросам понимания Крещения, Евхаристии и Священства¹⁹⁹. В официальном тексте документа преимущество получили следующие понятия Церкви: Церковь «как Таинство», «как творение Слова Божьего», «как сообщество оправданных грешников в надежде на Царство», а также «как сообщество народа Божьего»²⁰⁰.

Видно, большая часть «моделей» указывает на довольно широкое понимание Церкви; при этом критерий Креста и Его герменевтический потенциал единства прямо как бы не упоминается. Создается впечатление, что и понимание самой основы единства – без интерпретации Креста и Его связи с Церковью – остается некой отвлеченной категорией. В итоге, предложения «Лимского документа» содержат разные «степени» христианского единства. Они, в первую очередь, ориентированы на Слово Божие как таковое, а также на единство – исключительно в эсхатологическом его понимании²⁰¹.

Объективно-онтологический контекст действительности Откровения требует от нас, все-таки, более ясного и более детального изложения концепции единства. В этой связи Юрген Мольтман в своей книге подчеркнул:

разные «церкви, верующих и разные теологии необходимо проверять у того же слова. И это слово есть *слово о Кресте*. Оно – критерий их истинности, а поэтому – и критика их же неистинности. Кризис Церкви в современном обществе – это не только

¹⁹⁹ В английском сокращении BEM.

²⁰⁰ Ср. A. Houtepen. Auf dem Weg zu einem ökumenischen Kirchenverständnis // US 44 (1989). S. 29-44.

²⁰¹ Ср. G. Gassmann: «Все осуществления единства остаются предварительными и находятся под условием полного эсхатологического свершения». – «Alle Verwirklichungen von E(inheit) sind vorläufiger Art und stehen unter dem Vorbehalt eschatologischer Erfüllung». – Art. Einheit. EKL. Spl. 1002-1007, Spl. 1006; kursiv im Text.

вследствие ее приспособления обществу или вследствие ее самоизоляции от общества, но и кризис ее существования – как Церкви Христа Распятого. Любая в действительности затрагивающая Церковь критика, критика извне, есть лишь указание на ее внутренний христологический кризис»²⁰².

Эту проблематику можно найти и у кардинала Йозефа Ратцингера, с 2005 г. – папы Бенедикта XVI:

«Чтобы по-настоящему понять нелегкую ситуацию, в которой оказалась в наше время вера, нужно идти глубже. В действительности за столь распространенным противопоставлением Иисуса Церкви кроется, в конечном счете, *христологическая* проблема». [...] Более того, отмечает Ратцингер, «о каком реальном присутствии «исторического» Иисуса в Евхаристии может идти речь? Остаются только знаки учреждения общины, ритуалы, обеспечивающие ее объединение и стимулирующие ее деятельность в мире. Искупление, заместительная Жертва, удовлетворение – все это ни о чем ему не говорит»²⁰³ как человеку современному.

В то же время речь в условиях нашего сложного мира (точнее: на границе *между* Церковью и миром) идет и о сути самой Церкви. Но речь идет и о самосохранении того же Христианства как религии, чтобы и дальше «праведно и благочестиво» жить «в нынешнем веке» (Тит. 2:12).

(8) Еще несколько замечаний о проблематике понимания Креста. Они касаются отношений богословского опыта и мышления между Востоком и Западом.

Корни расхождения необходимо искать в глуби веков. «В западном опыте – замечает о. Флоровский – есть большая христологическая неясность. Она связана с общим восприятием истории. Для западного благочестия вообще характерно созерцание Христа в его евангельском унижении, в Гефсимании, на Голгофе, в терновом венце. Недостаточно чувствуется Воскресение, победа над тлением и смертью. Самая страсть и смерть Спасителя воспринимается слишком исторически («натуралистически»). И потому Вознесение воспринимается как выход из эмпирии... Здесь главная тема для «объяснения» с Римом... И для Рима путь воссоединения есть путь возврата – возврата

²⁰² «Man muß die Kirchen, die Glaubenden und die Theologien beim Wort nehmen. Und dieses Wort ist das Wort vom Kreuz. Es ist das Kriterium ihrer Wahrheit und darum die Kritik ihrer Unwahrheit. Die Krise der Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft ist nicht nur ihrer Anpassung oder ihrer Ghettoisierung, sondern eine Krise ihrer Existenz als Kirche des gekreuzigten Christus. Jede sie wirklich treffende Kritik von außen ist nur ein Hinweis auf ihre innere christologische Krise». АаО, С. 8. Курсив мой.

²⁰³ Кардинал Йозеф Ратцингер. Камни живые. СПб., 2002. С. 38-40. Курсив мой.

к истокам... Это должно быть прежде всего преобразованием догматического сознания и опыта»²⁰⁴.

Безусловно, по сравнению с 30 годами XX в., когда автор писал эти строки, вряд ли осмысление страстей Спасителя *сегодня* у людей происходит чаще. По всей видимости, оно стало еще реже. Примечательно, что фильм Мела Гибсона о Страстях Христовых (показ у нас состоялся в 2004 г.) вызвал определенную критику со стороны православия именно из-за чрезмерного «натурализма» тех же страстей. С таким же намерением Воскресению в картине было отведено лишь пару секунд! В данном феномене искусства кинематографа, по всей видимости, не малую роль сыграло само настроение западного человека, находящегося уже в постхристианском обществе. Невольно задаемся вопросом: неужели современный Запад способен воспринимать что-то от Евангелия лишь в *такой* концентрации насилия (сатанизма), показанной в фильме?

(9) Положение дел окажется еще более проблематичным, если вышеуказанные «модели» единства до сих пор на Западе нередко обсуждаются *вне* компетенции самой Церкви. Но, как правило, в таких случаях именно Церкви приписывают решения всех возможных проблем всего мира! При таком сливании границ между Церковью и миром нередко происходит преобразование и самой теологии Креста – в некую «теологию освобождения», в «теологию *политическую*»²⁰⁵.

Такая тенденция настораживает каждого честно думающего богослова и философа уже в том отношении, что событие Животворящего Креста получает в Новом Завете свое полное разъяснение только в экклезиологическом его понимании, т. е. – в значении смерти Иисуса «за многих» как за ОДНО ТЕЛО. По словам Григория Нисского «Спаситель был единственным здоровым членом в больном организме человечества. И хотя Он не имел никакого греха, однако вполне страдал болезнью за грех, то есть страдал той именно болезнью, какую испытывал на себе весь больной организм человечества. ... Он страдал и умер не за свой грех, которого у Него не было, а за грех всего организма, а потому и спасение приобрел не одной

²⁰⁴ Прот. Георгий Флоровский. Проблематика христианского воссоединения (1933 г.). Цит. по: Символ. 12 (1984). С. 54.

²⁰⁵ Модель политической теологии представлен также у Мольммана. - J. Moltmann. Die politische Theologie und die unvollendete Zeit // Was ist heute Theologie? Freiburg, 1988 и у других видных богословов Запады. – Ср. J. B. Metz. Politische Theologie // Sacramenti. Bd. 3. Herder 1969. Spl. 1232-1240.

какой-либо части его, а всему организму»²⁰⁶. Церковь – Ἐκκλησία – апостолом Павлом в условиях мира представляется именно в соматическом ее отношении. Она, будучи *духовным телом*, имеет свой статус «во Христе». И она должна оставаться центрированной в Нем навсегда (ср. 1 Кор. 11:26).

Говоря о западном богословии как о «теологии освобождения» или «теологии политической» необходимо уточнить следующее. А именно: часто просто «не замечают или нарочно обходят то обстоятельство, что сама жизнь Иисуса и Его распятие – в понимании всего Нового Завета – свое значение, прежде всего, имеют *в отношении к Богу*», а не к чему-то другому!²⁰⁷ В данном случае Крест Христов и крест верующих принадлежит друг другу как уже существующее сообщество. Как *communio*, как *κοινωνία* и Ἐκκλησία. Смысл события Креста не в политическом освобождении как таковом, а в стяжании Ума и Духа Христова, полученных от потрясения – метанойи²⁰⁸. В политике в тех же условиях мира всегда речь идет о «власти», будь она справедливой или несправедливой.

Экуменическая (общехристианская) проблематика по вопросу единства не оказывается заметной именно в тех случаях, когда 1) сущность Церкви рассматривается *отдельно* от ее ставроцентризма, вызывающего перемену ума верующих, и говорится лишь о славе будущего и о Воскресении. Или, когда 2) Крест просто «переносится» во все возможные реалии и вариации мира как таковые – *без контекста* с Церковью. Но есть еще одно, самое распространенное явление. 3) Люди Церковь просто идеализируют, видя в ней только Божественный элемент без элемента человеческого, ограниченного. Люди считают для Церкви главным исключительно правильное учение, т. е. предание, иерархию и таинства. Они при этом не замечают самой *повседневной* реальности Креста, в которой находятся и неверующие. Крещенные часто не замечают и того, *как*, находясь в условиях того же сложного мира, они *призываются* Христом следовать за Ним, нести тот же Крест. Ибо церковь, Церковь Нового

²⁰⁶ Цит. по: Несселов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского СПб., 2000. С. 543–544.

²⁰⁷ Курсив в тексте. «К тому же, -- добавляет автор, -- существует опасность того, что из самого вида казни, которую Иисус потерпел, делаются весьма далекие выводы. В итоге, Иисуса понимают как революционера, у которого могли быть просто политические задачи». W. Schlichting. Art. Kreuz // Biblisches Wörterbuch. Hrsg von Fr. Grönzweig u. a. Brockhaus (3. Taschenbuchauflage) 1988. S. 227.

²⁰⁸ От греческого *μετάνοια* – обращение, буквально «перемена ума».

Завета (что мы и попытаемся показать в следующей части книги) возникает благодаря тому же *призыву* Господа. Тем самым, она, если употреблять греческое значение слова, и становится эк-клезией – сообществом *званных!*

В итоге соотношение между Церковью и миром часто оказывается ничем иным, как упрощенным «переносом» Креста в реалии мира. Но мир без метанойи *смысл* Креста понять не может. Если следовать логике Нового Завета, церковь становится *Церковью* Распятого и Воскресшего среди тех, которые приобретают истинный смысл Креста *в покаянии*. Поэтому и «перенос» теологии Креста в мир как таковой не всегда соответствует задачам Экклезии в мире, ее служению проповедью Евангелия Распятого. Из-за этого нередко христианское Откровение понимается просто как некая «драма», происходящая между людьми и Богом²⁰⁹.

(10) Только что отмеченное нами, безусловно, относится и к пониманию истинных задач экуменизма как диалога. В данном случае единство всего Христианства необходимо рассматривать в нескольких отношениях.

А. Первое, классическое отношение можно обозначить просто как кафоличность согласно «целому» или «общему». Однако прилагательное «кафоликос» (καθολικός), основное значение которого «всеобщий», имеет не только количественные, но и качественные, квалитативные свойства. Поэтому καθολικός означает и истину, подлинность, совершенство. Даже компонент «холос» (ὅλος) в греческом по сравнению с «пан» (πάν), выражает нечто больше, чем «сумму» отдельных частей²¹⁰. Необходимо добавить: кроме обозначения

²⁰⁹ Ср. U. H. Körnter. «Alles war nur ein Spiel?» Legitimität und Grenzen dramatischen Denkens in der Theologie // NZSTh 38 (1996) 198-218. Событие Креста Христова понимается как «самая большая драма всех времён». Далес Крёнтер описывает три основные модели «христианской драмы» в западной теологии:

1. «Само-трансценденция жизни...» – «die Selbst-Transzendierung des Lebens...». Ибо «лишь великое способно пережить трагическое...» – «nur das Große ist fähig, Tragik zu erfahren». Эта модель принадлежит Паулю Тиллиху.

2. Концепция Ю. Мольмана о трагедии «в Самом Боге». «Оставление Иисуса у креста, которое отделяет Его как Сына от Отца, является событием в Самом Боге, есть состояние в Боге». «Die Verlassenheit am Kreuz, die den Sohn vom Vater trennt, ist ein Geschehen in Gott selbst, ist stasis in Gott». – Der gekreuzigte Gott. S. 144. А также

3. Модель т. н. тео-драматики (Theodramatik) Урса фон Бальтазара в качестве *церковно-сакраментального события* (ekklesial-sakramentales Geschehen).

²¹⁰ Более подробно: J. Auer, J. Ratzinger. Piccola dogmatica cattolica. Vol. 8 : J. Auer. La Chiesa. Assisi, 1988. P. 539-540.

«кафолический», в русском имеется и определение «католический». Последнее обычно связывают с «Римской церковью».

Б. В контексте необходимо рассматривать и разницу между «кафолическим» и «протестантским».

Что такое кафоличность? – Это видение некоего «целого», благодаря связи *между* отдельными частями всего бытия. В свою очередь, протестантизм – это попытка нахождения «основного» момента в Христианстве как религии. Однако нельзя утверждать, что такой «основной» момент был окончательно найден именно реформацией. Даже принцип «только верой» скоро в лютеранстве необходимо было дополнить и другими теологуменами: «только Писание» и «только благодать». Более того, Меланхтон четко выступал в пользу синергизма – сотрудничества человека с Божией благодатью. Позже, реакция на лютеранскую ортодоксию выявляется пиетизме и т. п. Но опасность абсолютизации одного аспекта в учении, тем более в практике, остается актуальной даже в православии и католичестве. Первое особо подчеркивает иконопочетание, второе – Римский примат и культ Девы Марии. Лютеранство нередко до сих пор абсолютизирует оправдание «одной верой», делая вид, что оправдание как таковое могло бы остаться некой самоцелью Христианства. Кальвинизм подчеркивает предопределение, баптисты – обращение и крещение взрослых. Адвентисты – скорое пришествие Христа и т. д. Во всех направлениях часто забывается нечто главное, находящиеся в центре и в напряжении между «кафолическим», «соборным» и «личным», «индивидуальным»...

В итоге, задачей нашего анализа остается сама реальность Креста – как в «кафолическом», так и в «протестантском». Такая реальность важнее двух первых определений; ибо реальность Креста связана непосредственно с Христианством как *религией* (ср. Деян. 11:26). Дело в том, что «общее», «кафолическое», даже «протестантское» не всегда совпадает с личным опытом человека-индивида. С точки зрения *theologia Crucis* важно само переживание духовных ценностей каждой отдельной личностью, чтобы кафоличность, соборность из некой метафизической истины стала исторической и экзистенциальной.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЦЕРКОВЬ В НОВОМ ЗАВЕТЕ: СОБЫТИЕ И ИНСТИТУЦИЯ

ГЛАВА VIII

СВ. ПИСАНИЕ – ОСНОВА ДИАЛОГА (вводные замечания)

*если даст Господь быть нам вместе,
то обширнее изложу вам слово о вере, чтобы при
доказательствах из Писания увидели вы и
крепость истины, и гнилость ереси.*

св. Василий Великий

*Путь к единству в Новом Завете – это не
просто искание некой отвлеченной «истины»
о единстве, а восприятие верующими Личности
и Духа за единство всех Распятого Христа
– как Воскресшего Господа и Пантократора.*

Источники

Кажется, нет никакой необходимости говорить о месте и значении Священного Писания в Христианстве. Все вероисповедания в той или иной мере пользуются им как основой, неким «исходным материалом». Православие и католичество, как правило, Писание считают *частью* всего предания, протестантизм – едва ли единственной *основой* всего христианского учения.

Предание о событии Креста и Воскресения существовало среди последователей Иисуса и до написания Евангелий; оно в устной форме мгновенно распространилось после явления учениками Воскресшего. По мнению исследователей, Лука передает его словами, принадлежавшими первобытному слою устного предания: «Господь истинно воскрес и явился Симону»¹.

¹ Лк. 24:34. – Ср. 1 Кор. 15:5.

Исследователи Нового Завета отмечают: в первой христианской общине после Воскресения Господа не было почти ни одного дня, когда верующие не занимались бы осмыслением всего, что связано с Иисусом. Благодаря Воскресению, смерть Его в Працеркви толковалась как некое спасительное событие (*Heils-Geschehen*)². Импульс такому толкованию дало всеобщее убеждение о Воскресшем Господе. Тем не менее, связь между событиями необходимо уточнить: довольно скоро христиане поняли, что основанием Воскресения, необходимой его предпосылкой была именно *смерть* Иисуса на кресте, смерть – уже Воскресшего. Таким образом, весть о смерти и Воскресении входит в первобытное предание Церкви; она до сих пор составляет неотъемлемую часть Писания Нового Завета. Весть эта остается «вплетенной» в общий текст Евангелий; она встречается и в посланиях, чаще всего, у апостола Павла³. Это и составляет исконное предание Церкви.

Вообще, под «преданием», во-первых, необходимо понимать слова Господа, *ipsissima verba Iesu*⁴; они когда-то прямо были сказаны слушателям и последователям. Но предание может содержать и пересказ речей Господа при помощи очевидцев. В таком случае мысли Иисуса передаются посредством языка самих свидетелей. Разумеется, свидетели могли придать словам Спасителя краткие комментарии или особые «акценты», желая, тем самым, обратить внимание читателей на важные вещи, на самое главное для них. При этом новозаветные авторы часто старались не просто «повторять» слова Иисуса, а показать их *в контексте*, осмыслить их в условиях земной жизни верующих – первых христиан. Разумеется, к неотъемлемой части контекста относится и понимание единства между Христом и верующими – Церковью.

Авторы Нового Завета стремились сохранить *основной смысл* сказанного Самим Иисусом. Но как это для них было возможно практически? Ответ, несмотря на его краткость, может быть лишь одним: при помощи *Того же Духа* евангелисты и апостолы учение, смерть и воскресение Господа серьезно осмыслили. Они все это начертали и оставили следующим поколениям⁵.

² W. G. Kümmel. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Jesus. Paulus. Johannes. Berlin (Lizenzausg.) 1971. S. 105.

³ Ср. напр. 1 Кор 15:1-11, где «Евангелие» и слова «ибо я первоначально преподавал вам, что и [сам] принял» содержат то же самое о Христе изначально, будучи *устным преданием*.

⁴ Те же самые (подлинные, исконные) слова Иисуса. – *Лит.*

⁵ Ср. Ин. 14:26 и 5:39; 2 Тим. 3:16.

Осмысление

Осмысление – это те элементы толкования, которыми первые христиане, евангелисты и апостолы выражают *спасительное значение смерти Иисуса для всех*, подтвержденное Воскресением. Сами ссылки в Новом Завете на пророческие ветхозаветные места свидетельствуют о том, что Евангелия сразу не возникали, так сказать, «из одного источника». Первичное толкование христианами значения смерти Иисуса как некое «накопление» смысла восходит к пророчествам Ветхого Завета; особенно к мысли Исаии в главе 53 о Праведнике Божьем, а также к 21-му псалму Давида⁶. Евангелисты ссылаются именно на эти места. При этом они часто употребляют глагол «сбываться». Так, Матфей, рассказывая об аресте Иисуса в Гефсиманском саду, замечает: «Сие же все было, *да сбудутся* писания пророков» (26:56). Синоптики, начиная с Марка, некоторые «акценты» в пересказе событий ставят вокруг *смысла и значения* смерти Иисуса. Тем не менее, они основное внимание посвящают рассказу как таковому. По мнению русского богослова, святителя Иннокентия Херсонского «сами евангелисты в этом случае изображают Иисуса Христа, так сказать, только по плоти (1 Кор. 2, 7-8), как Он представлялся чувствам зрителей, не раскрывая того, что происходило в Его духе, не разъясняя тайны внутренних страданий Богочеловека»⁷. Зато в посланиях апостола Павла мы уже находим не пересказ событий, а *интерпретацию*, их толкование.

При чтении Нового Завета мы и сегодня должны обращать внимание на подобные закономерности. Они, – мы это постараемся показать позже, – не менее важны и для понимания христианского единства.

Критерии топологии

Согласно теме, заданной в рамках нашей книги, основной топологией для исследования могут служить те места Нового Завета, в которых речь идет как о событии Креста, так и о понимании единства. Единство, что и стараются показать новозаветные авторы, тесно связано с Крестом. Более того, оно – исключительно основано на

⁶ Кроме этих мест, встречаются, например, словесные параллели или намски между местами Ветхого Завета и Марком. – Ср. Ис. 41 – 14:34; Ис. 68 – 15:36; Ис. 109 – 16:19; Ис. 117:25 сл. – 11:10; Ис. 5:1 сл. и 7 – 12:1; Ис. 51:6 – 13:30 сл.; Ис. 53 – 14:48 сл.; Ис. 56 – 11:17; Иср. 7 – 11:17; и пр.

⁷ *Свт. Иннокентий Херсонский. Распятие // Крест Христов. Умилительные слова о крестных страданиях Спасителя. М., 2007. С. 18.*

нем. Это касается основной нас интересующей топологии. К ней, во-первых, относятся слова Иисуса в Евангелиях; эти слова, так или иначе, связаны с событием Его смерти на Кресте – ради единения верующих в Него.

Вторая большая часть нас интересующей топологии связана с апостольскими посланиями. Она, чаще всего, принадлежит авторству св. Павла. Послания апостола содержат глубокую интерпретацию драматического события Креста. Кроме того, они же включают и основные выводы для единения верующих во Христа. Павел часто пользуется ими при обращении к своим адресатам.

В итоге, тематическим критерием Нового Завета, к которому в нашем случае предстоит обращаться, служат два основополагающие понятия: Крест и единство; они связаны с верой первой Церкви в Распятого Иисуса – как Воскресшего Христа.

*Диалог на основе свидетельства Писаний о Кресте,
включая и понятие предания*

Опережая ход анализа данной топологии, необходимо утверждать: без события Креста понимание христианского единства (единства Церкви, включая диалог между представителями разных конфессий) остается не совсем ясным, а то и вполне непонятным. Любой экуменизм, избегающий тематики Креста как драмы единения, более того, – драмы раскола и отчуждения, – теряет свой прямой смысл. Беседа просто становится отвлеченным процессом, оперирующим с внешними элементами толкования соответствующего вопроса. Верно, диалог в той или иной степени всегда пользуется топологией Писания. Как отмечает кардинал Вальтер Каспер, «совместно читая и изучая Священное Писание, можно уделять особое внимание таинству единства и разделения в его раскрытии на протяжении истории спасения»⁸. Тем не менее,

а) поскольку участники диалога, будучи представителями того или иного вероисповедания, для доказательства своих взглядов могут привести самые *разные* места из Писаний⁹, необходимо придерживаться

⁸ Вальтер Каспер. Руководство по духовному экуменизму. М., 2008. С. 23. П. 18 и прим. 49.

⁹ «Протестантские богословы», как правило, «выбирают из Священного Писания лишь те тексты, которыми можно подтвердить их предвзятое положение, причем эти подходящие тексты берутся отрывочно, вне всякой связи с контекстом»... – отмечает проф. Митрофан Зноско-Боровский в своих лекциях «Православие, Римо-католичество, Протестантизм и Сектантство». С. 76.

некоего главного, основного критерия. По этим соображениям для обоснования нашей точки зрения приводятся именно те, а не иные места; используется определенная топология Писания в контексте Креста – как основы единения. К тому же,

б) диалог может осложняться и в связи с *разным* пониманием церковного предания, – соотношения Писания к преданию в Церкви. Не секрет, особенно в молодых общинах протестантского толка, вопрос стоит особенно остро. Часто можно столкнуться с библейским фундаментализмом, типичным для крайнего протестантизма (или сектантства): чего в буквальном смысле нет в Библии, того и не должно быть сегодня в общине!

Упомянутые наблюдения могут очередной раз обратить наше внимание на некую объективную необходимость основного, центрального критерия, вокруг которого, *как в Писании, так и в предании*, строятся все другие «связи» и «истины». Это, в первую очередь, важно для диалога с православием и католичеством, включая и историческое протестантство. Веками длящиеся споры о соотношении Писания с преданием между католиками и лютеранами, сегодня уже приутихли. Часть участников диалога поняла необходимость того, что между Писанием и преданием имеется глубокая связь некоего духовного *смысла*; этот смысл и есть ни что иное, как «предание». Точнее: он есть основа предания. Поэтому Писание всегда можно рассматривать как органическую «часть» предания, и наоборот. Как известно,

в) «разнообразие» устного и письменного предания начинается еще в рамках Нового Завета; оно достигает некоего обобщения (синтеза) в трудах отцов Церкви и в определениях Вселенских соборов. Так, Иоанн Дамаскин в своем «Точном изложении православной веры» один из первых подводит эти итоги. Позже подобное на Западе среди других, совершают Петр Ломбардский в «Сентенциях» и Фома Аквинский в своей «Сумме». Попытки дальнейшей систематизации предания предпринимают и более поздние представители Христианства. Отцы Церкви и соборы, авторы сентенций и богословских сумм, так или иначе, ссылаются на места Св. Писания. Безусловно, и они руководствуются определенными критериями той или иной топологии, соответствующей темам изложения вопросов веры.

Можно еще раз убедиться: в процессе развития христианского предания, о котором мы будем говорить позже, безусловно, особое место всегда занимает Писание, чаще всего – Новый Завет. Более глубокое ознакомление с ним показывает и закономерности единства

всего Писания. Ограничиваясь от иных смыслов и контекстов, попытаемся выявить

г) *смысл события Креста как некий «основной смысл»*, вокруг которого необходимо строить все остальные толкования. Безусловно, такой «основной смысл» мы должны в той или иной мере увидеть не только в Писании, но и в предании. Точнее говоря, «основной смысл» присутствует, как в Писании, так и в предании; благодаря ему Писание и предание составляют некое ЦЕЛОЕ.

Тем не менее, вопрос о том, в каком соотношении должно относиться предание к Писанию, до сих пор окончательно не решен¹⁰. Он не решен не только в диалоге с протестантами, но и между представителями православия и католичества¹¹.

Личности и их свидетельство

От Писаний, разумеется, нельзя отделить фактор той или иной личности. В Новом Завете, не считая списков родословия Иисуса у Матфея (1:1-17) и у Луки (3:23-38), мы встречаем примерно 200 имен и личностей. Большая их часть, так или иначе, связана с событиями жизни Иисуса. Другие личности появляются лишь в эпизодах и сразу как бы навсегда «исчезают» из поля нашего внимания.

Самым тесным образом с событиями Нового Завета связаны ученики и последователи Иисуса, – свидетели Его деяний, смерти и Воскресения. Этим людям свойственно следующее: они сопереживают и чувствуют то, что Иисус навсегда для них остается Учителем и Спасителем. Иисус

¹⁰ Напр., как соотносятся элементы основного *смысла* смерти Христа «за всех» с элементами культуры в предании? Нужна ли их редукция, подчинение «основному смыслу» – как это в свое время не всегда успешно пыталась сделать и реформация.

¹¹ К примеру: для католиков учение о первенстве (примате) Папы Римского составляет неотделимую часть всего предания, имеющего обоснование в Евангелиях. Католические богословы указывают на соответствующие места Нового Завета, где говорится о роли апостола Петра в ранней Церкви (напр. Мф. 16:18-19). В свою очередь, представители православия и протестантизма ссылаются на те места Писания, где говорится о коллегиальности апостолов между собою (напр. Мф. 18:15-18). Как показывает о. Мейендорф, на Востоке подобные тексты «понимались в общем контексте жизни каждой поместной Церкви и даже отдельного верующего. Так, *Ориген* видел в Петре пример всякого верующего: каждый христианин, вера которого делает из него «камень» (*petra*), получает ключи Царства небесного, чтобы в него войти» (PG 13, col. 997–1104). И *Киприан Карфагенский* считал, что каждый епископ в поместной «кафоллической» Церкви занимает ту же кафедру Петра, так как он также председательствует над верующими. – *Прот. Иоанн Мейендорф*. Два понимания Церкви: Запад и Восток накануне Нового времени // Рим – Константинополь – Москва. С. 71-72.

дает им истинное содержание для жизни, направляет их в мир для служения и свидетельства. Среди таких личностей, глубоко переживающих соприкосновение с Господом, необходимо, в первую очередь, упомянуть Петра, Иакова, Иоанна и Павла. Они не только самые близкие свидетели, но и соавторы Нового Завета; их перу принадлежат Евангелие и апостольские послания. Особое место среди них необходимо отвести апостолу Павлу, его интерпретации Креста Христова, разъяснению его смысла для Церкви и ее единства.

Мир Нового Завета с его оригинальными личностями придает и для нашей жизни *тот же* смысл. Новый Завет предоставляет его нам – верующим третьего тысячелетия. Писания не принадлежат прошлому; и сегодня они свидетельствуют о Христе в *Том же* Духе.

Хотелось бы в начале нашего анализа подчеркивать еще одно важное обстоятельство: следование за Христом тех личностей, чьи имена мы встречаем на страницах Писания, свидетельствует не только о содружестве между верующими, но и о глубоком *индивидуальном* характере религии. Христианство – в то же время имеет что-то «сокровенное», «индивидуальное» и что-то «общее», «соборное». Без личного переживания смысла у каждого не может образоваться Церковь, состоящая из людей как личностей. А без совместной веры при помощи *Того же* Духа – нельзя сохранить единство (Еф. 4:3-4).

Такую «закономерность» можно объяснить лишь тем обстоятельством, что люди, носители части Духа Божьего, становятся иными. Они принимают иные решения по сравнению с примыкающими к течению. Люди, живущие с Богом, охотно следуют и за Распятием. Они как бы входят тесными вратами – между искушениями своего субъективизма, а также искушениями триумфализмом той или иной церковной структуры (Мф. 7:13).

Необходимо признаться: оба явления в Христианстве всегда сопровождали историю. Первое, как правило, связано с ересями. Второе – с искушением силой объединить всех в одну «единственную» и «правильную» церковь. Таким образом, как субъективистами, так и триумфаторами не всегда были видны люди, входящие тесными вратами; последние старались «сохранять единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3). В Евангелии прямо говорится о вхождении «сквозь тесные врата», ибо «есть последние, которые будут первыми, и есть первые, которые будут последними» (Лк. 13:24.30). Именно из-за этого к христианскому смыслу относится и парадокс; подобно тому, как к смерти – Воскресение и Жизнь...

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КРЕСТА (основная топология)

ГЛАВА IX

СИНОПТИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ ¹²

Среди всего важного по своему божественному значению, содержащемуся в св. Писании, Евангелие по праву имеет значение наивысшее.

Бл. Августин

(1) Основной литературной формой для Евангелий можно считать образцы биографий знаменитых людей древности, а также рассказы раввинов и учителей. Современная наука о Новом Завете подтверждает не только устную, живую традицию о Христе, существовавшую до нее написания. Важно отметить: записи изречений Иисуса, т. н. логия¹³, существовали и за пределами четырех Евангелий; они возникли раньше их. Мы можем говорить о логиях как «первоисточниках» Евангелий.

Евангелия от Матфея, Марка и Луки обычно называют синоптическими. Обозначение «синоптическое» происходит от двух греческих слов; в переводе оно буквально гласит «общий взгляд» (σύνοψις). Эти Евангелия получили такое название потому, что в них отражены одни и те же события из жизни Господа. Несмотря на то, что в каждом из них можно найти некоторые дополнения или отпущения, они основаны на одном и том же обще-обзорном, синоптическом материале. Иными словами, материал первых трех Евангелий, в основном, остается одинаковым¹⁴. Матфей и Лука отличаются от Марка добавлениями некоторых подробностей. Луке свойственны исторические уточнения

¹² Для общего представления глубокой тематики Креста в Евангелиях, среди других авторов, полезно ознакомиться с книгой святителя Иннокентия Херсонского «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (первое издание в ХЧ, 1828–30 гг.). Также с очерком епископа Кассиана (Безобразова) Страсти и Воскресения // Путь на Голгофу – путь к Воскресению. М., 2007. С. 358–496.

¹³ Впервые изречения Иисуса логиями были названы Папием Иеропольским – спикопом г. Иерополя, учеником апостола Иоанна (ум. мученически ок. 156–165 гг.).

¹⁴ Комментарий Уильям Баркли приводит сведения о том, что Евангелие от Марка можно разделить на 105 отрывков. Из них в Евангелии от Матфея встречаются 93, а в Евангелии от Луки – 81. Лишь четыре из 105 отрывков Евангелия от Марка не встречаются ни у Матфея, ни у Луки. – Толкование Евангелия от Матфея. ВСБ – 1986. С. 1 и сл.

событий, включая рождение и детство Иисуса, а также более подробные сведения о Деве Марии (мариология).

(2) На фоне всех Евангелий выявляется не только личность, но и *смысл жизни, смерти и воскресения Господа*. Важно то, что о событии Креста подробно пишут все евангелисты, включая и Иоанна. По мнению известного теолога Мартина Келера, Крест означает исторически четко определенный вид смерти Иисуса. Сами Евангелия остаются ни чем иным, как «историями страстей с подробным введением»¹⁵. Согласно Келеру, именно в таких условиях жизни Иисуса и пришел Его конкретный земной конец¹⁶. Это – серьезный повод и для понимания нашей ситуации, как верующих в Него. Если в центре свершения земной жизни Господа был Крест, то такое обстоятельство должно способствовать не нашему раздору, а диалогу у того же Креста.

Марк и другие синоптики описанию суда и смерти Иисуса в своем повествовании посвящают довольно много места. Основные отрывки о предании, страданиях, смерти и погребении у Марка – главы 14 и 15; у Матфея 26 и 27; у Луки – 22 и 23. В четвертом Евангелии от Иоанна – 18 и 19. Нет никакого сомнения: все евангелисты в смерти Иисуса видят кульминацию, как Его учения, так и Его земной жизни. Авторы используют параллели из Ветхого Завета, где говорится о страданиях праведного Слуги Божьего. Этим они и отождествляют Одного Иисуса. Синоптики повествуют и о том, что Иисус три раза предсказывает ученикам свою смерть. Как мы уже отметили, в синоптических Евангелиях доминирует пересказ самих событий; но иногда имеются и элементы интерпретации – осмысление происшедшего в богословских понятиях.

(3) Принято считать, что из всех четырех Евангелий с хронологической точки зрения самое первое – это Евангелие от Марка¹⁷. Некоторые предполагают, что ему предшествовал первобытный источник на арамейском языке, поскольку на нем говорил Иисус и первая Церковь в Иерусалиме. Такой источник мог появиться еще до известного нам Евангелия, спустя примерно 3–5 лет после смерти

¹⁵ «Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung». – M. Kähler (1835–1912). Das Kreuz. Grund und Maß der Christologie, 1911 // Schriften zur Christologie und Mission // ThB 42 (1971) 292–350, 298.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Согласно Преданию, оно могло быть написано по живым воспоминаниям апостола Петра в Риме его переводчиком Марком еще при жизни, или сразу после смерти апостола к середине 60-х годов н. э. Ср. P. Гандри. Обзор Нового Завета. СПб., 2001. С. 117–118. – Schmithals. Das Evangelium nach Markus. Gütersloh (2. Aufl.) 1986. S. 48.

и воскресения Иисуса¹⁸. По мнению исследователей уже до редакции Евангелия Марком существовал т. н. «основной манускрипт» (*Grundschrift*). При этом автор манускрипта является «выдающимся теологом, который как таковой заслуживает быть названным наряду с Павлом и Иоанном»¹⁹.

Конечно, Марк, «по сравнению с рассказчиком, не был большим богословом. Однако ему нельзя отказать в уважении, долженствующем как практическому мужу Церкви»²⁰. В свою очередь, «рассказчика» не интересуют исторические детали жизни Иисуса, а сами богословские моменты²¹. Очень важно мнение проф. Деллинга: рассказчик событий – еще до редакции Евангелия Марком – показывает себя как «представителя *theologia Crucis*, следуя за Павлом». Он показывает пражристианскую «общину – как свидетеля теологии Креста наряду с Павлом». Такая теология, «во всяком случае, в своих началах, восходит к временам до апостола Павла»²².

(4) Какова могла быть основная цель написания Евангелия от Марка? Вопрос важен не только с точки зрения времени возникновения Евангелия – как первого начертанного повествования о Христе. Более важными остаются сами богословские соображения как таковые.

Одна из общепринятых версий у современных исследователей: Марк писал для поддержки гонимых христиан, указывая им, что Иисус тоже страдал и умер. По мнению экзегетов, Марк также писал с целью «загладить» позор, связанный с тем, каким образом умер Иисус. Именно это намерение выразилось в подчеркивании им величия Иисуса, творящего чудеса, исцеления и т. д. В итоге, Евангелие от Марка, написанное в качестве *апологии* Иисуса и Его последователей (Церкви), было предназначено для того, чтобы обращать в веру не христиан, невзирая на позор распятия. Таким образом, основная идея у Марка с точки зрения теологии Креста – это

¹⁸ Cp. R. Pesch. *Das Markusevangelium*. II. Teil // Herders Theologischer Kommentar zum NT. Herder, 1977. S. 21: «Указатели [...] недвусмысленно ясно говорят о раннем происхождении рассказа о страданиях еще до Марка в первой по-арамейски говорящей общине в Иерусалиме». В качестве *terminus ante quem*, т. е. даты, до которой мог возникнуть рассказ о страданиях Господа, *Иш* указывает 37-й год н. э.

¹⁹ *Schmithals*. *Das Evangelium nach Markus*. S. 44.

²⁰ Там же. С. 752.

²¹ Там же. С. 45.

²² G. Delling. *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*. Göttingen 1972. S. 57f. Курсив мой.

не только проповедь Благой Вести, но и апология (защита) распятого Иисуса перед римско-языческим миром.

Выводы такого рода кажутся вполне вероятными и логическими. В них имеется *внутренняя* связь между радикальным учением Иисуса и не менее радикальным способом Его ухода из жизни – через распятие. К тому же, Евангелие для нас содержит когда-то изреченные слова Господа, переданные и начертанные. Поэтому оно, по сравнению с апостольскими посланиями, имеет главный и первый авторитет. Как известно, в Западной Церкви до сих пор сохранился обычай стоять во время чтения Евангелия, а не Апостола.

(5) Что же можно наблюдать у Марка и других синоптиков касательно понимания единства между Христом и верующими, единства Церкви?

В нашем анализе мы вынуждены учесть следующие два обстоятельства. Первое: слово «церковь» в Евангелиях два раза встречаем лишь у Матфея. Второе: о единстве верующих в прощальных речах Иисуса прямо говорится лишь в Евангелии от Иоанна:

«...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня...» (17:21).

Однако, несмотря на прямое отсутствие понятия «единство» у синоптиков, а также призывания к единству, сама необходимость единства между верующими вытекает из того соображения, что Евангелие Христово адресовано *всем*. Универсальность (вселенскость) Благовестия прослеживается у всех авторов²³.

Для выявления закономерностей христианского единства выберем некоторые отрывки Евангелия от Марка, эвентуально и у других синоптиков. Как правило, соответствующие пассажи мы встречаем и у Матфея и Луки. Основной задачей нашего комментария остается указание связи между событием Креста и пониманием единства. Это должно быть показано в следующих нами выбранных эпизодах.

* *
*

«И пошел Иисус с учениками Своими в селения Кесарии Филипповой. Дорогою Он спрашивал учеников Своих: за кого почитают Меня люди? Они отвечали: за Иоанна Крестителя; другие же – за Илию; а иные – за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Петр сказал Ему в ответ: Ты Христос. И запретил им, чтобы никому не говорили о Нем. И начал учить их, что Сыну Человеческому

²³ См. напр. Мк. 13:10, Мф. 28:19, Лк. 24:47.

много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть. И говорил о сем открыто. Но Петр, отозвав Его, начал прекословить Ему. Он же, обратившись и взглянув на учеников Своих, воспретил Петру, сказав: отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое. И, подозвав народ с учениками Своими, сказал им: кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее. Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою? Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами. И сказал им: истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе...» (Мк. 8:27-9:1. – Ср. Мф. 16:13-28; Лк. 9:18-27).

В данном отрывке намечается четкая композиция, состоящая из трех частей:

- а) исповедание Петром Иисуса как Христа-Мессии (8:27-30);
- б) само-откровение Иисуса ученикам через предстоящие страдания и смерть, переходящего к воскресению (8:31-33). Речь идет и
- в) о характере следования верующих за Христом, включая Крест, а также – о спасении верных в грядущем Царствии Божиим (8:34-9:1).

Первые два отрывка связаны с фигурой Петра: по отношению к Христу он выступает как исповедник и как искуситель («сатана») (ст. 29 и 32 сл.). Оба последние фрагмента объединяет тема страданий²⁴: подобно тому, как Сын Человеческий проходит страдания, чтобы воскреснуть, такой путь необходимо пройти и верующим в Него – для будущей славы в Царстве. Таким образом, содержание данного отрывка можно характеризовать тремя понятиями: «исповедание» – «откровение» – «наставление».

(б) Исповедание (8:27-30. 32. 33. 38).

Примечательно, что в исповедании Петром Иисуса как Христа, а также в последующих наставлениях, направленных не только ученикам, но и народу²⁵ включены истины Символа Веры, сегодня произносимого в наших церквях. Самая центральная истина, по Марку, заключается в ответе Петра: «Ты Христос». Такое исповедание и сегодня многим может показаться весьма странным: предсказание Тем же Христом о Его от-

²⁴ Ср. также у: *прот. Александр Сорокин*. Страсти по Марку (с ссылками на: *E. Charpentier. Pour lire le Nouveau Testament. Paris, 1981. P. 31*) // Христос и Церковь в Новом Завете. М., 2006. С. 339-341. Далее у о. Сорокина там же: страсти по Матфею (с. 376-377) и по Луке (с. 410-411).

²⁵ ὄχλος – буквально «толпа».

вержении, страданиях и смерти никак не сочетается с людскими представлениями о Божестве, с Богом как Всемогущим! Да и веру в Того, Которого исповедуют Христом, Сыном Всемогущего, «распятого за нас при Понтии Пилате и страдавшего, и погребенного», до сих пор многие могут воспринимать лишь парадоксально. Таковы мерки нашего чисто человеческого, мирского восприятия...

Примечательно и то, что исповедание Петром Христа происходит у границ Кесарии Филипповой, т. е. – в пределах язычников. Таким образом, весть о Христе *пересекает* национальные и прочие границы. Само исповедание неотделимо от Евангелия – Благой Вести *для всех!* Оно должно совершаться, не только пересекая национальные границы, но и вопреки своей собственной жизни «ради Меня (Христа) и Евангелия» (ст. 356)! Христос и Евангелие – одно и то же. Подчеркивается то, что исповедание связано не только с разными неудобствами, но и страданиями, включая даже Крест.

Из-за чего эти «неудобства» и «страдания»? Исповедуемый первой Общиной-Церковью Христос по представлениям внешнего окружения должен был принести политическую свободу от римских властей. Однако вопреки ожиданиям мирской, политической славы Израиля, Иисус, исповедуемый Петром Христос – Сын Бога Живого²⁶ – должен быть распятым! Смерть Сына Божия на Кресте для представления чисто человеческого – невыносима. В той же связи апостол Павел отмечает: «мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:23). В итоге, понятие о Божестве – как неограниченном и всемогущем Существо – никак не сочеталось (и сегодня не сочетается) с ожиданиями чисто человеческими!

Необходимо добавить еще несколько важных деталей. Становится очевидным, исповедание, как его нам в Евангелии передает Марк, неотделимо от экклезиологического (т. е. церковного) аспекта. Подход к тайне христианского Бога не был бы полным, если исповедание *за многих* Распятого Иисуса мы рассматривали бы отдельно от понимания Церкви. За многих Распятый и Умерший и есть Глава Церкви – Христос. Он – Глава каждого, исповедующего Его перед миром, в чьих условиях многие и далее приклоняются лишь тем же миром признанной «власти», включая рекламу, прибыль, успех, силу и пр. Вообще, в мире, чаще всего, признаются (исповедуются) «звезды», люди успеха во всех областях, начиная с бизнеса. В таких условиях

²⁶ Ср. Мф. 16:16.

мирского восприятия трудно понять ту же истину о Христе Распятом, а поэтому и истину о Нем – как о Главе Церкви. Но и Церковь согласно такому пониманию вещей, в условиях мира сохраняя свою определенную идентичность с Главой, не может оставаться только «церковью славы», но и Церковью Креста. Об этом четко говорится в наставлении Иисуса не только ученикам, но и всему народу (в оригинале «толпе» – ст. 34а). Церковь начинается с Иисуса, Его учеников и с «толпы» еще до Воскресения и Пятидесятницы. Церковь и сегодня неотделима от ею же повторяемого Символа веры, – от исповедания Того же Христа Распятого. Однако многие комментаторы обращают внимание на нашу многовековую людскую привычку: на первый взгляд, будучи «доброй традицией», именно привычка желает ретушировать саму суть Креста как скандала. В Кресте, на месте столба всеобщего позора, наша человеческая привычка до сих пор склонна замечать лишь знак «чести» и «славы»...

В исповедании Христа и личность Петра указывает на ту же ситуацию, типичную для нашей человеческой слабости. Исповедник, полный энтузиазма, легко может становиться отступником. А это происходит в том случае, если личные интересы противоречат вере Церкви в Распятого. Такую веру в Евангелии представляют ученики и «толпа». Более того: наставление Петра Иисусом – не постыдиться Того же Христа Распятого, – как показывает история, и сегодня нередко обращено к той же Церкви, желающей свое исповедание легко соединить с общим признанием, с успехом в мире... Поэтому слова Иисуса Петру: «отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (ст. 33) и сегодня разрушают наши иллюзорные представления о легком Христианстве. И с нами, как с Петром, происходит что-то подобное:

«...он верит во Христа как Бога... любит Его и скоро будет говорить о своей готовности положить жизнь за Учителя и Господа, но Петр не принимает христианства страданий и хочет какого-то своего христианства... Может быть, в нем еще говорила еврейская надежда на Мессию как Царя и Устроителя славного земного царства»²⁷.

В той же связи от *таких* настроений Петра, по всей видимости, нельзя отделить и настроения народной толпы в Вербное воскресенье. Митрополит Сурожский Антоний отмечает:

²⁷ Епископ Григорий (Лебедев, + 1948). Толкование на Евангелие от Марка. М., 1991. С. 51.

«... толпа встречала Христа, ожидая, что Он восстановит царство Израильское, что Он станет во главе восстания против римлян, обеспечит общественную и политическую свободу, и восстановится то, что когда-то было: независимость. [...] Вход Господень в Иерусалим пронизан этой двойственностью. В этом смысле это страшный праздник, потому что в середине этого праздника Спаситель Христос – один, совершенно один; приветствуют не Его, приветствуют воображаемого политического вождя. И Он знает, что пройдет немного дней, как вся эта толпа будет кричать: «Распни, распни Его! Он нас обманул, Он обманул мою надежду, Он солгал против моей надежды». Вот одиночество Христа среди этой толпы»²⁸.

И в Петре, в его исповедании Иисуса Христом еще таится нечто «земное», «человеческое» и «политическое»... В особенности в той ночи, когда Петр отрекается от Иисуса²⁹.

Позже – уже после трехкратного пения петуха – Петр кардинально меняется, горько оплакивает свой поступок. По сравнению с Марком, евангелист Лука между отрицанием и обращением Петра видит *рост веры* для утверждения всех в Церкви. Так, Лука приводит слова, что адресованы Христом Петру:

«Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу, но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих...» (Лк. 22:31-32)³⁰.

Несмотря на разные толкования роли самого Петра в Церкви, даже не отвечая на вопрос о примате Петра, для более объективного представления об исповедании Иисуса как Христа, необходимо внимательно прочесть все соответствующие места в Евангелиях. Среди них личность Петра особо выделяется у Матфея; лишь у него фигура этого апостола непосредственно связана не только с Христом, но и с

²⁸ Митр. Сурожский Антоний. Крестный путь Христов. – В сборнике «Крест Христов. С. 54 и 55.

²⁹ «Разительной чертой характера Петрова – отмечает *свт. Иннокентий Херсонский* – оканчивается история сей ночи, в коей стеклось столько противоположных явлений: непоколебимой преданности в волю Божию, великодушного терпения, низкой измены, буйного безчеловечия, мнимой справедливости, истинной праведности; в продолжение коей природа человеческая обнаружилась и с самой лучшей (в Иисусе Христе), и с самой худшей (в Иуде и первосвященниках), и со средней стороны (в Петре); в которую положено начало событий, объемлющих все человечество, имеющих окончиться вместе с бытием настоящего мира, но в своих дальнейших последствиях имеющих продолжительность в вечности». – Последние дни земной жизни Господа ... // Соч. изд. Единецко-Бричанской спархией. 2006. С. 3-296 (190-191).

³⁰ Отметим, что у Иоанна *трехкратному* отречению Петра соответствуют *трехкратные* слова Иисуса, сказанные Петру уже после воскресения в качестве вопроса: «любишь ли ты Меня больше, нежели они?» (21:15-17).

Церковью; само слово «церковь» приводится только у Матфея. Тем не менее, исповедание у всех синоптиков не заканчивается отношениями между Иисусом и Петром; оно включает не только учеников, но и народ, к которому, в итоге, обращается Иисус³¹.

Исповедание Иисуса как Христа – Сына Бога Живого (Мф. 16:16) по Евангелию связано с вопросом Господа: «за кого люди почитают Меня»? Такой вопрос сегодня, после ответа Петра, подразумевает и наш ответ, наше свидетельство о Христе перед миром и людьми. Иоанн, по сравнению с синоптиками, исповедание Христа Петром включает в немного иную ситуацию. Но это не меняет сути дела: ясно, что *исповедание неотделимо от следования*. Но следование требует верности. Иоанн повествует:

«... многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним. Тогда Иисус сказал двенадцати: не хотите ли и вы отойти? Симон Петр отвечал Ему: Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живого...» (6:66-69).

Наконец, еще одна важная деталь нашего анализа. Необходимо говорить и об *экуменическом* аспекте исповедания. Возможно ли исповедание Христа и следование за Ним, если среди самих последователей нет не только единства, но и диалога?! Мы имеем в виду наши «церкви» и «конфессии». И далее: что же сегодня сами христиане понимают под словом «вероисповедание»? Исповедуют они Христа или только свою историческую, социально-культурную форму Христианства? Что для них важнее: Христос или форма?

Скорее всего, следование за Христом от нас требует практики веры, о которой говорится далее в наставлении ученикам и народу (ст. 34 и сл.). К этой практике относится и *общая* реальность Креста. Она – всегда глубже, шире и выше наших узких конфессиональных представлений друг о друге (ср. главу V).

(7) *Откровение* (8: 31. 38; 9:1).

Иисус собственными словами разъясняет ученикам Самого Себя; Он, тем самым, открывает им Себя. Но Он – Христос, Сын Бога Живого, должен быть отвергнутым со стороны собственного народа; быть убитым, но в третий день воскреснуть! Примечательно, процесс против Него произойдет в союзе вождей *Его же* религии с представителями

³¹ Ср. Мк. 8:34а; Лк. 9:23; ср. 14:25-27.

римских властей – сильных мира сего тех времен. В чем же состоит откровение, новизна о Христе, то существенное, узнаваемое прямо из уст Спасителя?

Иисус говорит о том, «что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (8:31). Для обычного восприятия такое откровение о Христе – как о Сыне Бога Живого – гласит нелогично и противоречиво. Христу по убеждению Петра и других апостолов должно было оставаться всех превосходящему, всегда все побеждающему. И мы сами сегодня легко можем заблуждаться в своих узких представлениях о Христе, если Он в ту же минуту не открывает нам того, Кто Он в действительности. Мы вздыхаем, жалуемся о Него же скрытости в кенозисе и уничижении. Такая Его «таинственность» делает нас до сих пор нервными и непостоянными в тех же вопросах нашей веры. Мы спрашиваем: разве Его путь к страданию и смерти не является лишь неким этапом, промежуток Жизни, снова обретенной Воскресением? Разве необходимо было Иисусу смущать человеческие умы Петра и всех учеников, да и наше понимание вещей, понимание всего людьми XXI века?! Может быть, Спасителю в тот же миг необходимо было всем показать полное качество Своей Божественной жизни и силы. Но об этом в конце Евангелия нам говорит Матфей:

«...приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле...» (28:18).

Нет! Против подобных поспешных выводов о сущности Бога и о сущности Его Сына Человеческого говорит данный текст. Евангелист Марк передает слова Иисуса именно *как поучение*. Откровение о Христе и о Его Божественности для людей остается особым поучением: «И начал учить их (ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς)... И говорил о сем открыто (παρρησία)» (8:31 и 32).

Нам необходимо обучаться тому, что сокровенность, да само отвержение Иисуса людьми, принадлежит *той же сущности, той же природе Бога*, – Бога христианского... Выражение «должно» (δεῖ) в стихе 31-м по Марку (еще чаще употребляемое Лукой для необходимости тех же страданий и смерти Иисуса) характерно не только всему Промыслу, но и сокровенности Бога. И это обозначает ни что иное, как *откровение Его же сокровенности...* Этим высказывается общее-христианское познание Бога. «То, о чем повествуют Павел и другие мужья Нового Завета – о страданиях, смерти и воскресении Иисуса

– остается ни чем иным, как теоретическим разворачиванием того же сокровенного *δεῖ*. Это – толкование эсхатологического деяния Бога во Христе»³². Уже в первом предсказании, как видно у Марка, речь идет не только о предстоящем факте смерти Иисуса «как таковом». Более глубокое этому объяснение следующее: *все, что должно произойти с Иисусом, должно произойти как полное послушание Иисуса воле Своего Отца*.

Парадоксальность такого откровение о Боге состоит в том, что для чисто человеческого восприятия «Бог и страдание», «Бог и умирание» остается прямым противоречием. Наши пожелания о Боге, которого мы бы сами хотели, пожелания о том, как Ему надо было действовать по нашим представлениям, с таким богом – у Бога Иисуса Христа – нет ничего общего! Ибо христианский Бог проявляет Себя в тех отношениях, в которых человек своими силами ничего не может: позволить уничтожить Себя, остаться малым и незаметным. Говоря словами Бонхёффера, «Писание указывает нам на бессилие и страдание Бога. Лишь *страдающий* Бог может помочь и нам»³³.

Такова логика христианского Бога. Логика – противоречащая логике человеческой. Лишь в добровольном и сознательном принятии *такого* Бога люди могут участвовать в Его же Царстве, которому «не будет конца» (слова Символа веры). Откровение о Боге не может быть обречено нашими собственными усилиями и фантазиями; оно просто находится в самом начале нашего религиозного познания – как данное Тем же Богом – через Христа. Суть, новизна такого откровения для нас заключается в том, что оно остается всегда парадоксальным противоречием – не только нашим земным законам жизни и выживания, но и нашим представлениям о Церкви – как всегда идеальной «институции»! Все попытки «загладить» противоречия в мире – как действительность отверженного Христа Распятого для того, чтобы «приспособиться» законам сего мира, как показывает история, тем же Откровением – обречены на провал:

«Ибо кто постыдится Меня и Моих слов ..., того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами...» (8:38).

По всей вероятности и всей логике данного отрывка по Марку, границы между миром и Церковью необходимо искать в том же понимании, в той же вере в христианского Бога как Всемогущего, но и

³² W. Grundmann. Art. *Δεῖ* // ThWB II.

³³ Цит. по: EPM. Berlin 1978-79. Bd. I. S. 120.

Страдающего. Во Христе оба эти свойства соединяются. Признание Распятого и *есть* исповедание Того же Воскресшего. Исповедующий, тем самым, уже находится в пределах Церкви, он уже за границей этого мира; он принадлежит Церкви Распятого и Воскресшего. Последовательность такого откровения о христианском Боге необратима; ибо «немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1:25).

(8) *Наставление* (8:34-9:1).

Поскольку слова Спасителя перед Петром, другими учениками и народом (толпой) *предшествуют* любому человеческому разумению о Боге, они должны дойти и до нашего сознания, до наших раздробленных конфессий и общин. Слова эти приглашают нас войти в бытие Самого Христа, следовать за Ним. Они помогают нам понять и то, что мы, несмотря на общее неприятие людьми в этом мире, все же *приняты* Богом! Наставление Спасителя приглашает нас не просто к страданиям, но к *следованию* за Ним. Следование, в свою очередь, состоит из конкретных шагов и поступков. Христос требует от нас ежедневного самоотрицания (ст. 34), смелости в исповедании (ст. 38). Иначе говоря, жизнь верующих во Христа должна становиться близкой Жизни Иисуса, включая и Крест...

Слова о следовании по Мк. 8:34-9:1 находятся не только в параллельных местах Мф. 16:24 сл. = Лк. 9:23 сл., но, в негативной формулировке по источнику изречений Иисуса (Q) – и в Мф. 10:38 = Лк. 14:27; Мф. 10:39 = Лк. 17:33. По всей видимости, Лука целое изречение Господа разделил на две части, присоединяя их к другим эпизодам своего Евангелия. Так, Лк. 12:8 сл., по сравнению с Мф. 10:32 сл., передает более древний вариант, поскольку Матфей «Сына Человеческого» меняет на «Я».

Логион о ношении креста³⁴ у Марка 8:34³⁵ адресован не только ученикам, но и всем, – народу с учениками. Изречение о кресте взято из самих поучений Иисуса. Лука, по сравнению с Марком, передает не просто истину о ношении, а необходимость ношения «*ежедневного креста*»³⁶. Лука как бы подчеркивает: речь идет не просто о

³⁴ Ср. C. Brown. Art. Cross // NID NTT. Vol. 1. P. 404-404.

³⁵ Ср. Мф. 10:38; Лк. 9:23 и 14:27.

³⁶ Лк. 9:23. – Отметим, что 23-й стих 9-й главы в Синодальном переводе передан не точно. Более точно перевод гласит примерно так: «Ко всем же сказал: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой *каждый день* (καθ' ἡμέραν) и следуй за Мною».

единоразовом «подвиге» верующего, а о ежедневном духовном послушании. Это и есть путь истинных последователей.

Разумеется, смысл такого наставления кроется не только в следовании за Иисусом (поскольку следование само по себе не самоцель). Главное: *следование за Господом есть конкретное проявление единения с Ним!* Более того: тот, кто ежедневно следует за Иисусом, имеет тем самым и единство с другими. Даже, если такое единство не всегда четко и везде «заметно» нашим человеческим наблюдениям. – Подобно тому, как не всегда заметны и границы между Церковью и миром. Во всяком случае, такая закономерность единства вытекает из внутреннего, т. е. духовного смысла логия. Позже апостол Павел понимание следования может выразить словами: «соединяющийся с Господом есть один дух» Ним. Ибо «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода»³⁷ – как добровольное, непринужденное следование. Но Господь, заявляя о таких условиях следования, не обещает легкого пути. По словам комментатора Баркли, Иисус пришел в мир не для того, чтобы облегчить жизнь, а чтобы придать ей *смысл*.

Некоторые комментаторы в изречении Иисуса различают еще два дополнительных момента. Во-первых, каждый ученик должен был сопровождать своего Учителя через города и селения. Во-вторых, ученик, относящий себя к кругу Иисуса, должен был обозначить себя как принадлежащего к Богу неким внешним знамением³⁸. Во всяком случае, уже первоначально «крест» в данном изречении можно было понимать не только в прямом, но и в переносном значении: ученику необходимо – подобно Учителю – жить, думать, а также поступать во всех обстоятельствах, включая и готовность на мученичество. В таком смысле логия выражает и вид смерти Учителя, типичный року пророков (ср. Мф. 5:12). Очевидно, Иисус не призывает верующих поступать выше своих собственных сил, поскольку Он Сам первый показывает пример ношения Креста как общей тяжести.

«Иисус был не из тех предводителей, которые сидят в отдалении и играют жизнями людей, как пешками. Он был Сам готов вынести все то, что Он требовал от людей. Иисус имел право призвать нас нести крест, потому что Он Сам *первым* понес Свой крест»³⁹.

³⁷ 1 Кор. 6:17 и 2 Кор. 3:17.

³⁸ Такое знамение могло совершиться над учеником в ритуальном смысле слесом или водой. Не исключается и татуировка. – E. Dinkler. Jesu Wort vom Kreuztragen // Signum Crucis. Tübingen 1967. S. 77-98, 95.

³⁹ Баркли. Комментарий на Мк. 8:34.

Слова «кто хочет идти за Мною, отвергнись себя» выражают не что иное, как постоянное заявление своей человеческой узкой, еще не христианской природе «нет». Желаящий пойти за Христом, должен всегда говорить «нет» себе и «да» Иисусу – подобно апостолу Павлу, поскольку теперь живет не он, а Христос в нем (Гал. 2:20). В итоге, брать свой крест и следовать означает ни что иное, как *признать исповедование первой Церкви*, означающее признание Распятого – Пантократором и Господом. В таком смысле оно вошло позже в текст Никео-Царьградского Символа веры: «... распятого за нас при Понтии Пилате и страдавшего...»

Изречение «отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» означает и то, что мое «я» уже не должно находиться в центре всех ценностей сего мира. Я больше не могу исповедовать себя самого и держаться своих прежних убеждений, но радикально и решительно отвергнуть себя – ради Христа и Его Царства грядущего «в силе» (ср. 9:1). Идеал «тихой и спокойной жизни» остается у верующего в прошлом. Ему нельзя больше оставаться «нейтральным». Отныне любой, делающий себя единственным содержанием своего мышления, думающий о себе как о «центре» и последней «цели» всех своих действий, – теряет себя. Вот один из парадоксов Христианства! Верно, – подчеркивает митрополит Филарет (Дроздов) – Иисус «не иначе может влечь нас за Собой, как через водружение креста Своего в нас и сопряжение с Его крестом нашего. *Если кто хочет идти за Мною, глаголет Он, возьми крест свой, и следуй за Мною* (Лк. 9, 23)»⁴⁰.

Если человек отрекается от себя, он начинает воспринимать и страдания Бога в мире в полной серьезности. Он освобождается от своей апатии. Ибо апатия буквально означает ни что иное, как *не-страдание и не-сострадание, неспособность существа страдать...* Но такое желание не страдать и не сострадать означает, говоря тем же языком Иисуса по Марку, желать себе вечной смерти!

«Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее. Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (8:35-37).

Решение последовать за Иисусом, тем более, брать на себя крест по Его примеру, означает возможность конфликта в отношении своей собственной (природной, душевной) жизни. Речь в наставлении Иисуса

⁴⁰ *Свт. Филарет (Дроздов). Тайна слова // Крест Христов. С. 363 и 364.*

идет о жизни и смерти, следующих за Ним, – когда Его Крест и крест их принадлежат друг другу. Одновременно в такой проповеди речь идет и о спасении души слушающих.

Таким образом, душа (*ψυχή*) есть и остается последней сущностью каждого человека-личности; она в первобытном значении есть «дыхание жизни», дарованное Богом человеку (Бытие 2:7). *Ψυχή* есть сосредоточие жизни и сама жизнь. Невозможно отделить душу от земной жизни человека; тем не менее, ее надобно отличать от всего другого, поскольку ее необходимо спасти! Так, по Матфею мы находим слова: «не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить» ... (10:28). Настоящая жизнь живет в душе, которой не способны прикоснуться даже руки убийцы (руки «киллера» – выражаясь нашим современным языком, не всегда заинтересованным называть вещи прямо своими именами). Тот, душу которого охраняет Бог, может отдавать тело кому угодно, поскольку оно возвращается в новой и вечной форме. Но если мы находимся вместе с отпавшими от Бога, то наши тело и душа вместе мертвы.

Спасение души как *сущности* человека в его следовании за Христом – это и составляет Благоую Весть. Слова Иисуса: «ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» саму душу не характеризуют ни как «внутреннюю жизнь» или «натуру» человека, даже и ни как его «личность». Наоборот, *спасение души означает перестройку, обращение человека к тому образу и примеру, которые нам оставил Сам Иисус*: к жизни обнищания ради других на месте собственного обогащения, уничижение – на месте стремления к власти, отдачу самого себя – на месте выгоды! В этом отношении Иисус показывает именно то, что же есть «жизнь». Такая жизнь теряется (именно в этом отношении и необходимо понять слова Иисуса «а душе своей повредит»: ст. 36), поскольку человек не следует за Иисусом.

В данном отрывке Евангелия все понятие тесно связаны между собою; поскольку без откровения невозможно исповедание; но и исповедание Христа первой Церковью людьми в лице Петра не возможно без ежедневного самоопределения, – без следования Христу во всех ситуациях. Слушанию о Христе должно следовать исповедание Христа Его же Церковью – не только теоретически, но и практически. Вся история Христианства концентрирована в этом напряжении, поскольку Откровение переходит в исповедание Христа как Сына Божьего в Церкви. Церковь уже существует среди учеников. Но она распространяется и

среди слушающих Иисуса; она и в народе во время наставления Петра. По Марку и другим синоптикам, Церковь – это все, слушающие призыв Иисуса, званные Им «ученики» и «народ». В итоге, образ Экклезии как *сообщества званных*⁴¹ уже присутствует в событии, описываемом Марком, Матфеем и Лукой. – Поскольку люди созываются для *того же* исповедания и следования.

В итоге, все три момента этого отрывка – исповедание, откровение, наставление – связаны с Христом не как торжествующим и победоносным Мессией⁴², а с фигурой страдающего Сына Человеческого, раба верного перед Богом, мужа скорбей (Ис. 53:1-7). «Мессия – страдалец!... [...] Он проходит по земле, не покаясь очевидностью Своего могущества. Он был *умален* в глазах «века сего», сохранив этим неприкосновенной человеческую свободу. [...] Если бы Мессия явился «во славе», если бы никто не смог отвернуться от Него, это было бы принуждением. Но Христос учил иному: «Вы познаете истину, и истина сделает вас свободными»». – Так соответствующее место Евангелия комментирует русский теолог и мученик Александр Мень⁴³.

В данном случае необходимо говорить не только о следовании за Христом, но и о понимании церковного, христианского единства. Ведь единство самым тесным образом связано с нахождением *Одной Истины* – Христа, за Которым и происходит следование: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6). Начало единства – не в теоретических размышлениях и догматических спорах (типичных для более поздней истории Христианства, включая великие расколы XI и XVI вв.), а в *свободном самоопределении каждой личности за Иисуса*. Таким образом, и единство Церкви подчинено пониманию Личности Христа – всем остальным человеческим личностям. Это выражается в следовании за Христом, в слушании Его призыву к единству. Важным остается не внешний, формальный, а внутренний, добровольный принцип единства; поскольку лишь внутреннее, свободное восприятие означает самоопределение человека к Христу.

Проф. Владимир Лосский, продолжая традицию русского православного мыслителя XIX в. А. С. Хомякова, отмечает: следование, «соединение с Богом не есть плод какого-нибудь органического и бессознательного

⁴¹ Κοινωνία τῶν κλητῶν, communio vocatorum.

⁴² Соответствующим представлениям о Христе у Израиля того времени как о политическом освободителе.

⁴³ Прот. Александр Мень. Сын Человеческий. М., 1991. С. 171.

процесса; оно совершается в человеческих личностях Духом Святым и нашей свободой»⁴⁴. Внутренний характер такого следования как единения подчеркивает понятие о «душе». Одновременно речь идет как о смерти и воскресении Сына Человеческого, так и о смерти и воскресении тех, которые призываются. Упоминание души лишь ярче подчеркивает добровольный характер призвания. В итоге, и спасение души – *сущности* человека – неотделимо от понимания единства. Речь идет именно о спасении душ, слушающих Христа и следующих за Ним. Единство как следование за Христом и спасение души – идентичны. Наконец, речь в данном отрывке Евангелия идет и о Церкви. Понимание Церкви, собранной вокруг земного Иисуса в лице Петра, других апостолов и народа, остается личностно-экзистенциальным.

С другой стороны, во избежание индивидуализма, в пользу понимания единства, нам необходимо подчеркивать: призвание к следованию Иисус высказывает не одной личности как индивиду или только узкому кругу учеников; Он об этом говорит *всему* народу; точнее: завет «народ с учениками Своими» (Мк. 8:34а). В итоге, Он умирает и воскресает *ради многих* и *за всех*. В этом эпизоде кроется не только индивидуально-личное, но и общее, т. е. экклезиологическое понимание христианского единства. Его смерть *ради многих* означает: сообщество званых и следующих – Церковь – в то же время остается *не-что объективное* для тех же всех и многих. И все это происходит на основе смерти и воскресения *Одного* Иисуса – *за многих* и *за всех*.



«Тогда подошли к Нему сыновья Зеведеевы Иаков и Иоанн и сказали: Учитель! мы желаем, чтобы Ты сделал нам, о чем попросим. Он сказал им: что хотите, чтобы Я сделал вам? Они сказали Ему: дай нам сесть у Тебя, одному по правую сторону, а другому по левую в славе Твоей. Но Иисус сказал им: не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь? Они отвечали: можем. Иисус же сказал им: чашу, которую Я пью, будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься; а дать сесть у Меня по правую сторону и по левую – не от Меня зависит, но кому уготовано. И, услышав, десять начали негодовать на Иакова и Иоанна. Иисус же, подозревая их, сказал им: вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом. Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих...» (Мк. 10:35-45; ср. Мф. 20-28; Лк. 22:24-29).

⁴⁴ Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. Глава X.

(9) Слова о следовании и самоотречении предыдущего отрывка по Марку ярко контрастируют с вопросом учеников о их значимости и ранге, с вопросом о том, кто будет сидеть «по правую», а кто «по левую» в славе с Ним (*ἐν τῇ δόξῃ σου*). Примечательно, что идея о первенстве возникает уже *после* наставления Иисусом Своих учеников, – как это нами и было видно в первом отрывке (Мк. 8:31-38). Не менее примечательно: вопрос учеников к Иисусу о своем месте ставится непосредственно *после* третьего предсказания страстей Спасителя (10:33сл.). У Марка мы сталкиваемся с тремя предсказаниями о смерти Господа. Именно здесь необходимо сделать некоторые выводы.

Первый. Нет никаких сомнений в том, что и Сам Иисус на определенном этапе земной жизни предвидел Свою смерть. Более того: согласно Марку и другим синоптикам, Иисус говорил не просто о Своей смерти, но и о некоторых важных ее подробностях. Иногда в критической, специальной богословской литературе все три предсказания сегодня рассматриваются как *vaticinia ex eventu*, т. е., как предсказания уже *после* самого события⁴⁵.

Второй. В рамках этих предсказаний выражается само богословское толкование значения смерти Иисуса, важное для нас. Экзегет Отто в этой связи отмечает: «Иисус действительно предвидел свои страдания, Он имел дар пророчества и все испытал на Себе»⁴⁶. Однако правильное в этом отношении следует думать следующее: все три предсказания о смерти Иисуса, особенно третье, в своей до нас дошедшей письменной форме у Марка передают уже устно существующую традицию первой Церкви. Да и сама традиция – как некая ретроспекция – опирается на смерть Иисуса *как на абсолютный исторический факт*. Более того: если в этих предсказаниях мы иногда сталкиваемся с трудностями в различении слов Иисуса (*ipsissima verba Jesu*) от слов веры в Иисуса первых христиан, – это нисколько не меняет сущности происшедшего. Наоборот, это помогает углубленному осмыслению того, что о страданиях и смерти Господа говорится в конце всех Евангелий. Таким образом, элементы интерпретации первой Церкви, встречаемые в текстах Евангелия, служат

⁴⁵ Такое толкование, в конечном итоге, необходимо отрицать, так как «безоглядный скепсис может привести к невольной фальсификации истории». Как отмечает проф. Иеремияс, толкование всех евангельских событий как результата «ретроспективного взгляда на ход страстных событий» таит опасность: «весь материал объявляется результатом работы общины». – Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. М., 1999. С. 310 и сл.

⁴⁶ Цитата по: Blinzer. Der Prozeß Jesu. S. 423.

углублением понимания того, что произошло в Страстную пятницу с Иисусом. Но как это может выглядеть практически? Здесь мы еще раз попытаемся выразить некоторые соображения.

(10) Уже в первом предсказании, как это видно у Марка, речь идет не только о предстоящем факте смерти Иисуса «как таковом». Более глубокое этому объяснение следующее: все, что должно произойти с Иисусом, должно произойти как *полное послушание Иисуса воле Своего Отца*. Позднее евангелист Лука еще ярче пытается передать эту истину; у него мы встречаем и четвертое предсказание о смерти Иисуса. Лука делает это предсказание частью речи Иисуса о Своей парусии. Речь идет о втором пришествии на землю во славе, дабы судить. У Луки предсказание Иисуса вводится греческим словом *δεῖ*, что в русском переводе означает «надобность» или «долг»: «... Сыну Человеческому *должно* много пострадать...» (9:22). В другой раз только у Луки мы находим следующие слова: «Но *прежде надлежит* Ему [Иисусу] много пострадать и быть отвержену родом сим» (17:25). Также только Лука после воскресения Иисуса из уст двух мужей в белых одеждах у пустого гроба передает следующие слова: «...Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит (*δεῖ*) быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть» (24:6.7). Евангелист Лука подчеркивает: Иисусу *прежде* надобно было пострадать и быть распятому, а потом воскреснуть.

Без всякого сомнения, у Луки мы наблюдаем дальнейшее развитие веры первой Церкви в Иисуса как Христа и Мессию. Вера эта самым тесным образом переплетается с элементами толкования значения смерти и воскресения Иисуса. У Луки само упоминание факта страданий, распятия и воскресения свидетельствует об одном из старейших и первых, если можно так выразиться, «символов веры».

(11) Прежде чем перейти к анализу следующего фрагмента, необходимо сказать несколько слов и о третьем предсказании по Марку. Третье предсказание предшествует данному тексту, содержащему вопрос учеников о своем ранге; оно, таким образом, углубляет очевидный контраст между Иисусом и Его учениками. Впрочем, третье предсказание комментаторы называют «маленькой сводкой всего рассказа о страданиях» Иисуса⁴⁷, встречаемого в конце каждого из Евангелий. Третье и последнее предсказание у Марка находится в 10-й главе (стихи 33 и 34): «Вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын человеческий предан будет

⁴⁷ Blinzler. Der Prozeß Jesu. S. 426.

первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам; И поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и во третий день воскреснет».

В последнем предсказании мы видим подробности, которых мы не встречаем в двух предыдущих. Во-первых, указано место будущих событий – город Иерусалим. Во-вторых, инициаторами всего процесса над Иисусом должны стать сами иудеи во главе с синедрионом. В-третьих, упоминается, что осуждение Иисуса должно стать также и юридическим актом, где со стороны инициаторов участвуют иудеи, т. е. «первосвященники» и «книжники». Наконец, слова «и предадут Его язычникам» связаны с последними моментами процесса и казни Иисуса; они подразумевают римские власти, а также римских солдат – как непосредственных исполнителей приговора. Заметно, что при сравнении с другими евангелистами, Марк как бы «ретуширует», «уменьшает» вину римских властей по отношению к Иисусу⁴⁸.

(12) Таким образом, еще раз создается впечатление глубокого недоумения между Иисусом и учениками, поскольку уже раньше возникало что-то подобное: ученики «дорогою рассуждали между собою, кто больше» (9:34). *Вопрос учеников о первенстве составляет неотъемлемый компонент глубокого контраста*⁴⁹ и, по всей видимости, включен Марком с намерением еще раз показать сущность всего учения Иисуса. Не только прямой рассказ о смерти Учителя в конце Евангелия, но и все три предшествующие предсказания служат намерению всей марковой композиции. При этом вопрос о первенстве между учениками чередуется с неизбежностью испытаний, вплоть до распятия Иисуса.

Очевидно, этим Марк желает показать следующее: значение смерти Господа «ради многих» уже первоначально категорически исключает любую самопохвалу каждого отдельного верующего, да и всей Церкви в целом⁵⁰. Судя по логике композиции Евангелия, уже у Марка появляется такое для Церкви важное явление как паранеза⁵¹ – наставление верующих словами земного Иисуса. Как известно, особенно развитой паранеза позже, кроме

⁴⁸ Здесь отметим лишь два пассажа. В первом говорится, что Пилат хотел в действительности отпустить Иисуса, «ибо знал, что первосвященники предали Его из зависти» (15:9.10). Далее Марк замскает беспристрастный вопрос Пилата к народу: «какое же зло сделал Он? Но они [т. е. народ, толпа] еще сильнее кричали: распни Его! Тогда Пилат, желая сделать угодное народу, отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие». – 15:14.15.

⁴⁹ Ср. также Мф. 18:1; Лк. 9:46!

⁵⁰ Ср. 2 Кор. 10:18.

⁵¹ С греческого παραίνεσις – наставление; прилагательное: *паранетический*.

источника логий (Q), встречается в посланиях апостола Павла⁵². Несмотря на разные формулировки, она, по сути, берет свое начало от *тех же* слов Господа. Но Марк параллельно с паранезой показывает и контраст между готовностью следовать за Иисусом и вопросом о своем статусе (месте) среди других, включая не только эсхатологические события Царства Божьего, но и отношения людей в Церкви на земле.

(13) Выбранный нами отрывок не случайный, поскольку 10-я глава по Марку соединяет место проповеди Иисуса *в Галилее* (гл. 1-9) с местом Его страданий *в Иудее* (гл. 11-16)⁵³. Марк передает разговор Иисуса с учениками, включая не деликатный вопрос двоих – Иакова и Иоанна – о них месте в будущей «славе» Иисуса. Примечательно, что оба ученика, наряду с Петром, выделяются и в других эпизодах Евангелия (5:37; 9:2; 13:3; 14:33). По всей вероятности, вопрос о статусе обоих создавал некие моральные трудности уже в среде первой Церкви, когда фиксировалось устное предание. Не зря Матфей, после Марка, используя тот же материал и для своего Евангелия, вопрос обоих учеников передает уже устами их матери (Мф. 20:20-21). В свою очередь, Лука этот эпизод в Евангелие включить не захотел.

Разговору между Иисусом и сыновьями Зеведея по Марку (ст. 35-40) следует поучение учеников; оно характеризует отношения в Церкви как взаимное служение (ст. 41-45). В свою очередь, у Луки наставление Иисуса об отношениях в Церкви находится в ином контексте, без связи с вопросом обоих братьев (ср. Лк. 22:25-27). Слова о мученичестве (ст. 38б-39), по своей логике, тесно связываются с предыдущими высказываниями отрывка.

(14) На пути в Иерусалим (10:32), где свершатся события, уже трижды предсказанные Иисусом, братья Иаков и Иоанн, после краткого спора между собою, вдруг обращаются со своим «главным» вопросом к Учителю.

«Нельзя было найти прошения, более противного настоящему душевному состоянию Богочловека, Который весь был занят мыслью о Своих будущих страданиях. Извинением могло служить одно то, что Иаков и Иоанн не поняли Его предсказания и искали быть близкими к Своему Учителю, без сомнения, не по одному любочестию, а и по чувству любви к Нему, которая опасалась быть удаленной от Него, во славу Его. Ответ Господа, – подчеркивает святитель Инноксний, – служит поучительным

⁵² Напр. Рим. 12:1-3.

⁵³ Ср. «После же того, как предан был Иоанн, пришел Иисус *в Галилею*, проповедуя Евангелие Царствия Божия» (1:14) и «вот, мы восходим *в Иерусалим*, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам» (10:33).

примером, с какой снисходительностью исправил Он самые важные ошибки Своих учеников»⁵⁴.

Разумеется, вопрос о возможности сесть, «одному по правую сторону, а другому по левую во славе» вызывает негодование даже с чисто человеческой стороны. Это подтверждает и реакция остальных десяти учеников, которые «начали негодовать на Иакова и Иоанна» (ст. 41). Проблема «первых мест» возникает из-за чисто человеческой слабости. Она подобна тому, как и в современном обществе весьма часто действуют свои неписанные законы, правила «знакомства» и «продвижения» в карьере одних. И это нередко происходит в ущерб другим, имеющим соответствующие способности. Из контекста ситуации, в которой находятся оба брата, можно, все-таки, такое их рвение охарактеризовать как проявление человеческой слабости. Само желание участвовать во славе Иисуса – чисто «человеческое» (ст. 35-38а). По всей видимости, Иоанн это осознает *позже* – уже у Креста Учителя. Один из русских богословов отмечает:

«видя своего возлюбленного Учителя и Друга, висящего на Кресте, посреди разбойников, – он [Иоанн] нисколько должен был вспомнить о своем безрассудном прописании. Теперь ясно было, что он совершенно не знал, чего просил у Иисуса, когда желал занять место по правую Его сторону, и как горька чаша, которую он обещался тогда испить с такой решительностью (см.: Мф. 20, 22)»⁵⁵.

Реакция Иисуса на такой запрос учеников указывает на истину о том, что путь к славе ученика связан с готовностью к испытаниям, включая даже смерть. Впрочем, это подтверждают Иисусом выбранные метафоры о чаше и о крещении⁵⁶. Оба брата с такой просьбой лишь показывают свою нескромность; они преувеличивают все свои возможности. Тем не менее, Учитель им задает встречный вопрос. Вопрос этот в образах чаши и крещения содержит общехристианскую истину о том, что участие в роке Иисуса означает то же самое следование верующих за Ним (ст. 38б и 39)! Более того, Иисус указывает и на следующее обстоятельство: выполнение их желания не от Него зависит, но кому это уготовано (ст. 40). Ученики должны принимать участие, в первую очередь, не в славе, а в бессилии и позоре Иисуса; тем самым, отказаться и от мест чести. Учитель показывает: исполнение желания не находится в Его возможностях. Но тем самым «Он не остается мощнее» Своих учеников, «но, как минимум, *таким*

⁵⁴ Последние дни земной жизни Господа... // Соч. С. 25.

⁵⁵ Свт. Иннокентий Херсонский. На Кресте // Крест Христов. С. 31.

⁵⁶ Ср. к чаше Ис. 51:17,22, к крещению Пс. 41:8; 68:2.

же слабым, как и они – сделавшись подобным человекам и по виду став как человек (Флп. 2:7б), лучше их знающий и Свои собственные возможности»⁵⁷. Поэтому Иисус, «подозвав их, сказал им: вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будем вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом» (ст. 42-44).

(15) Вся композиция последующих высказываний указывает не только на точку зрения Иисуса, но и на намерение самого евангелиста первую христианскую Общину, по выражению одного комментатора, немедленно «сместить с неба на землю». Истинным предметом обучения Иисусом всех Двенадцати остается ни что иное, как *порядок церковной, христианской жизни в земных, исторических условиях*. Указывая на вельмож и их «законы» руководства людьми, Иисус, тем самым, создает основы иных, новых отношений в Общине. При этом Он не занимается критикой светских властей в мире, а основами отношений в Церкви. Церковь не должна перенять принципов сильных и знатных мира сего. Наоборот, в Церкви должны осуществляться новые отношения и другие принципы. Не через приспособление к миру, а через контраст и противоречие к нему, намечается путь развития сообщества верующих, путь Церкви. Таким образом, Иисус маленькому и большому, незаметному и заметному, незнатному и знатному, слабому и сильному человеку дает Свои духовные оценки – в противоположность «стандартам» мира. Участие верующих в таком образе жизни Иисуса означает *тот же* контраст, *ту же* противоположность иным порядкам (ст. 41-44). По словам Иисуса, Церковь не занимается критикой мировых порядков. Не всегда она должна заниматься этим и сегодня, – чтобы не впасть в другую крайность: своими собственными силами уже на земле создать Царство Небесное!

Тем не менее, Церковь, созданная Иисусом, жизнь свою строит по образу самоотдачи, которую ей оставляет Он Сам. Без примера служения Сына Человеческого этого осуществлять невозможно. Церковь живет исключительно этим служением Иисуса. Поэтому может дальше жить и ее служение, могут осуществляться новые отношения между людьми. Но Церковь, находясь в постоянных искушениях светской властью, сможет сохранить свое призвание в мире лишь тогда, если она снова и снова будет принимать служение Христа как основу своего земного странствования.

⁵⁷ G. Bassarak. EPM 1978-79. 142-146, 143. Курсив мой.

«Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих...» (ст. 45).

Как будет показано немного позже, приведенные слова Иисуса тесно связаны и с пониманием истинного смысла Евхаристии в Церкви.

(16) Вопрос Иакова и Иоанна о своем месте и положении повторяется многими в истории. Верно, поиском места под солнцем определяется жизнь каждого человека. В древности и в средние века такое искание было ограничено происхождением личности в том или ином сословии. Например, рожденный в рабском или крестьянском сословии, как правило, тем на всю жизнь и оставался. Заметно то, что по вопросу социального статуса в Новом Завете мы находим более конкретные взгляды лишь у апостола Павла⁵⁸. Разные европейские движения, такие как ренессанс, реформация, просвещение, включая развитие рыночных и капиталистических отношений, во многом изменили и взгляды людей на сословия. Тем не менее, необходимо еще раз задаться вопросом: отменяется ли учение Христа в связи с пониманием общего смысла жизни? Тем более, и сам Крест как реальность в отношениях между людьми?

Желание занять более высокое, более выгодное место присутствует в природе ветхого человека. Впрочем, такое желание связано с комплексом чести и власти⁵⁹. Оба момента нам показывает Евангелие. Верно, и Христос говорит о власти, но в ином отношении.

⁵⁸ В мысли апостола необходимо различать, как минимум, три момента социальной жизни. А) Все должно подчиняться воле Божией, включая и общественные сферы жизни человека. Б) Все формы людского сосуществования на земле – переходящие и не вечные. В) В каждом отдельном случае верующие должны поступать согласно Духу и учению Христа, отличая при этом временные порядки от вечных ценностей. – По всей вероятности, эсхатологическая перспектива Павла влияет на его отношение к социальным структурам. В действительности, апостол говорит: «по настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так» (1 Кор. 7:26). И далее: «каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7:20), поскольку «проходит образ мира сего» (1 Кор 7:31), и «время уже коротко» (1 Кор. 7:29). С точки зрения всего Нового Завета время до второго пришествия Господа остается коротким. Поэтому и наше отношение к временным делам должно определяться эсхатологической перспективой!

В современном мире не всегда легко придерживаться такого подхода. Даже общее положение христианства сегодня ведь отличается от положения в I веке, не говоря о мире вообще! Современный христианин не может применять учение апостола в отношениях с людьми буквально. Но он должен искать истины, которые лежат в основе конкретных правил Нового Завета.

⁵⁹ Ср. Главу XXII. *Крест и власть* в книге «Крест и христианство», 2007.

Власть и Царство Его – не от мира сего⁶⁰. Поэтому новое сообщество веры, Церковь, которую основал Иисус, в то же время остается зовом (κλήσις) из состояния материального мира и его закономерностей. К таким закономерностям необходимо причислять не только постоянное искание «места под солнцем», но, к большому сожалению, и дальнейший раскол в Христианстве. Без преувеличения приходится констатировать: суть раскола кроется в комплексе чести и власти. Церковь Креста, о которой часто говорится как в Евангелии, так и в посланиях апостола Павла, и далее остается в напряжении с «церковью славы» – до полного наступления Царства. К такому положению вещей относится и наличие наших многих «церквей» и «конфессий» (вероисповеданий). Какой же «церкви», «конфессии» принадлежит первое место?! Неуместный вопрос обоим братьев как бы переносится и в отношения между христианами разных направлений сегодня.

(17) В таком положении дел нельзя ставить знак равенства между Церковью и Царством. Этого нельзя делать, поскольку Церковь остается лишь прообразом и вестником Царства, а не полным осуществлением Царства на земле. Сам Иисус обучает нас просить в молитве не о Церкви, а о Царстве: «да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:10; Лк. 11:2). В Евангелии ясно сказано о том, что Иисус проповедовал «Евангелие Царствия Божия» и что это Царство приближается лишь по той мере, как люди каются и меняются в своем *внутреннем* настроении (Мк. 1:14-15). Даже сравнивая величие личности Иоанна Крестителя как предтечи и свидетеля, Иисус все-таки заявляет: «но меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф. 11:11)! Господь в этом эпизоде как бы повторяет ту же истину: «но между вами [в Церкви] да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будем вам слугою» (Мк. 10:43).

Тем не менее, вопрос у людей каждого поколения остается тот же: можно ли в определенных случаях отступать от временных ценностей «положения» и «места» в этом мире – ради Царства Божьего? Или – бороться за них любой «ценой» и любыми «средствами»?! Тем более, что часто слышна старая поговорка: «цель оправдывает средства»...

Именно в самом напряжении нашего вопроса необходимо искать разницу между понятиями Царства и Церкви, а также – между миром и Церковью. Во всяком случае, к пониманию Церкви относиться совершенно

⁶⁰ «Иисус отвечал: Царство Мос не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мос, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мос не отсюда» (Ин. 18:36).

Евхаристии по завещанию Господа: «сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19). Такое воспоминание совершается именно в Церкви по всей земле в ожидании Царства. Но напряжение для ответа на вышеуказанный вопрос сохраняется. Каждый призван определиться в пользу приближения Царства, будучи членом Церкви Христовой, принимающий участие в Евхаристии. Христос говорит:

«...очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания, ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божием...» (Лк. 22:15-16).

Поэтому Евхаристия совершается и смерть Господня возвещается в Церкви, «доколе Он придет» (1 Кор. 11:26), а с Ним и Царство. В то же время Евхаристия остается особым знаком самоотдачи Иисуса.

(18) Слова установления Евхаристии «за многих» (Мк. 14:24) по своему смыслу полностью совпадает с наставлением Иисуса: «ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45). Примечательно, что в данном изречении повторяется тот же *мотив души*; о ней шла речь уже в предыдущем наставлении (Мк. 8:35-37).

Из всего контекста следует не менее важный вывод. Он состоит в следующей закономерности: *понимание единства включено в процесс идентификации верующих с Христом*. В той степени, как верующие отмирают для себя и своего «места», из первых становятся «последними», в той же мере они осуществляют единство с Христом, а также и с другими верующими. Кроме этого, создается окончательное впечатление, что евангелиста Марка, в первую очередь, интересует не «церковь славы», а «Церковь Креста», которая в этом мире призвана следовать за Иисусом. Об этом свидетельствует многие места. Но в той же 10-ой главе Марк передает парадоксальное изречение о том, что в следовании за Иисусом самое главное – не просто внешний энтузиазм, а постоянство и внутреннее расположение: «многие же будут первые последними, а последние первыми» (10:28-31)⁶¹.

(19) В итоге, еще раз задаемся вопросом: какие соотношения мы видим между реалиями мира и Церкви? Ответ можно было сформулировать в трех направлениях.

⁶¹ Ср. по той же аналогии построено изречение Иисуса: «по меньший в Царстве Небесном больше...» – Мф. 11:11.

Первое. Наше место, как и положение Церкви в условиях мира, говоря словами одного теолога, – остается «не над Крестом, а у Креста». На просьбу учеников о выгодном месте Сам Иисус отреагировал встречным вопросом: «можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь?» Иисус требует от Своих учеников готовности следования за Ним. Путь следования есть путь Креста, а не только путь карьерного роста и общего признания (даже в отношениях между Церковью и многими «церквями»)!. История не раз уже указала на искушение, подобное случаю с обоими братьями-учениками, на желание отдельных членов Церкви (или целых христианских движений) любой ценой получить общее признание, получить успех у всего общества или государства. Известно, что подобные желания, в итоге, уже в новейшей истории, кончились ничем иным, как отделением Церкви от государства. Это произошло, как на Западе, так и у нас. Отделение Церкви от светской власти, в итоге, показало и закономерность того, что Церковь в условиях мира, чаще всего, остается меньшинством. Таким образом, само местонахождение Церкви у Креста гарантирует близость к Господу и в то же время остается корректурой для всяких возможных искушений «местом» и «властью».

Второе. Наше место в мире как верующих – не в приспособлении к миру, а в контрасте с ним. Все светские структуры власти, если они во многом и хороши, выгодны, но, все-таки, полностью не соответствуют природе Церкви, представляющей Евангелие Царства Божия. Наше истинное гражданство на небесах, «ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:14; ср. Флп. 3:20). И должности в Церкви, различие между ними, в итоге, не должны быть обоснованы просто «властью», а служением. Служение, а не «власть», придает истинный авторитет сану и должности в Церкви. Любой духовный авторитет в своей основе подкрепляется служением. С великим примером служения Христа Церковь постоянно призывается находиться на противоположной стороне любой мирской власти, хотя отдельные ее члены ей и искушаются.

Третье замечание к этому деликатному вопросу можно было бы сформулировать в следующем определении: наше место в качестве христианской Церкви в мире – не занято силой, оно нам уже даровано! Мы имеем место в близости Бога, поскольку Христос его для нас уже «оплатил». Поскольку Сам Иисус первым служит нам, мы уже имеем место, и более того – место в Царстве! Ценой за наше место остается смерть Господа ради Жизни вечной, а также наша смерть

– для Жизни в Нем. «Жизнь – Христос, и смерть – приобретение» (Флп. 1:21).

Бесспорным остается и следующее наблюдение: у Марка Иисус для верующих – как в учении, так и в Евхаристии, а также в страданиях и смерти – становится Таинством (*sacramentum*) и примером (*exemplum*). И далее: такое понимание Евхаристии никак неотделимо от понимания единства. Акцент ставится на сотериологическое, спасительное значение смерти Иисуса – в пользу преодоления дуализма (раздора) между людьми. *Иисус отдает Свою жизнь другим в живой пример служения, которое и должно составлять основу «видимости» любого единства.*

(20) Тот же мотив Иисуса «за многих» для достижения единства как взаимного служения образует не просто символическую, а морально-духовную сердцевину установления Евхаристии. Так, при чаше Иисус говорит: «сие есть Кровь Моя Нового Завета, *за многих изливаемая*» (Мк. 14:24). Лука, повторяя слова Иисуса о Хлебе, приводит то же самое: «сие есть тело Мое, которое *за вас предается*» (Лк. 22:19). Таким образом,

«Новый завет представляет собой отношения между человеком и Богом, основанные не на законе, а на любви, то есть Иисус говорит: «То, что Я делаю, Я делаю для того, чтобы показать вам, как сильно Бог любит вас». Люди отныне живут не просто под законом Божиим. Вот главное, что говорит нам таинство причащения. [...] Иисус был уверен в двух вещах: Он знал, что должен умереть, и Он знал, что Его Царствие придет. Он был уверен в том, что Его ждет крест, но Он также был уверен в том, что Его ждет слава, потому что Он был уверен в любви Божией, а также в греховности людей, и Он знал, что, в конечном счете, любовь победит грех»⁶².

С точки зрения *theologia Crucis* Марк и другие евангелисты передают слова о служении таким образом, что смерть Иисуса является основой служения и для верующих в Него. Смерть Господа воспринимается не просто смертью «как таковой», а примером, обоснованием и главным мотивом для служения друг другу⁶³ – для сохранения

⁶² У. Баркли. Толкование на Мк. 14:22-26.

⁶³ Интересно, что Лука служением Иисуса называет не только Его служение во время Тайной Вечери, но относит это служение ко всей деятельности Господа, пришедшего «выискать и спасти погибшее» (19:10). Некоторые исследователи также отмечают, что у Луки более выражается не искупительное значение смерти Иисуса, а понятие доброго примера подражания, который, по сравнению с иудеями, был хорошо знаком греческому мышлению. – G. Schneider. Das Evangelium nach Lukas. Gütersloh (2. Aufl.) 1984. S. 447-449. Как известно, такое понимание служения среди авторов НЗ далее развивает апостол Павел.

единства в подлинном смысле слова. В итоге, *исторически* обучающий людей, *исторически* распятый, умерший и погребенный Иисус у Марка становится Господом всей человеческой истории (ср. 16:16). Именно наше *историческое* отношение к Распятому и Воскресшему, послушание Иисусу – как Распятому, Умершему и Воскресшему Христу, включая новое отношение верующего к миру (служение по примеру Иисуса *в истории, т. е. в условиях этого мира*) соответствующее пониманию единства и спасения каждого⁶⁴.

(21) Вышеприведенная экзегетика остается важной, поскольку единство имеет необратимый порядок. Во-первых, оно основано на служении, на самоотдаче Иисуса – как Главы Церкви. Во-вторых, добровольное, сознательное участие верующих в служении соответствует природе Церкви; оно и есть основание конкретного единства – в противоположности порядкам мира. Где при помощи *того же* Духа происходит служение, там осуществляется Церковь, осуществляется и ее единство.

В данном случае речь идет не о внешнем, а о внутреннем единстве. Внешнее подчинено *внутреннему*, т. е. – *Тому же* Духу. Наверно, из-за этого различают Церковь «духовную» и Церковь «видимую». Иисус говорит о том, что и Царство Божие (прообразом которого является Церковь) не всегда приходит «приметным образом», ибо оно «*внутри* вас есть». (Лк. 17:20-21). По такому же принципу, т. е. по плодам, образующимися изнутри, познается и любое дерево, включая и личность человеческую⁶⁵. Подобное мы находим до Христа у Иоанна Предтечи. Иоанн призывает людей принести «достойные плоды покаяния» (Лк. 3:8), а покаяние – это душевно-духовный процесс *внутри* каждого⁶⁶. Таким образом, и Церковь состоит из отдельных людей, отдельных личностей, возрожденных *Тем же* Духом при покаянии, людей, призванных к служению, к домостроительству. Это и есть *внутренний* принцип единства; такой принцип никак не может оставаться связанным с т. н. «субъективизмом».

Наоборот, внешнее, «объективное» единство Церкви (Христианства) отличается разнообразием культурных, канонических и прочих форм. К этому относится и национальные особенности поместных

⁶⁴ Ср. *Schmithals*. Das Evangelium nach Markus. S. 682.

⁶⁵ Ср. Мф. 7:17-18; 15:19-19; Мк. 7:20-23.

⁶⁶ К тому же, само понятие «души» как принципа внутренней и сокровенной жизни каждого подтверждается словами Иисуса: «ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать *душу* Свою для искупления многих» (Мк. 10:45).

церквей. Формы эти когда-то были взяты еще из *общего* дохристианского человеческого бытия; они постепенно вошли в исторический образ Церкви и Христианства. Например, культура, включая язык и философию (Греция) или право (Рим), уже принадлежали *общему* бытию человечества до событий, описанных в Евангелиях. Следовательно, они уже были до возникновения и распространения Христианства. Верно, сегодня направления того же Христианства имеют *разные* степени внешнего единства, обеспеченного разными формами языка и культуры. Так, именно православие и католичество до сих пор больше сохраняют богатство внешнего единства по сравнению с протестантизмом. Но любое внешнее разнообразие не может уничтожить внутреннего единства, которое сохраняется благодаря действию *Того же Духа...*

В свое время отцы реформации на Западе после Августина снова заговорили о «видимой» и «невидимой» Церкви именно на вышеуказанном основании. По всей вероятности, и русский религиозный мыслитель А. С. Хомяков мог заимствовать подобный подход понимания вопроса, излагая его в своем богословском творчестве («Церковь одна», 2).



«Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся! Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится! Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей...» (Лк. 12:49-53).

«Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку - домашние его...» (Мф. 10:34-36).

(22) Данный отрывок у Луки содержит логию земного Иисуса; он имеет параллель у Матфея 10:34-36, поэтому, без всякого сомнения, его истонное происхождение связано с Q. Слова логия непосредственно относятся к паранезе (наставлению) учеников для следования за Иисусом.

Разделение в семье, среди близких из-за Иисуса имеет апокалиптическое значение⁶⁷; оно вполне относится и к ситуации следования

⁶⁷ Ср. у пророков Михея 7:6 и Захарии 13:3.

Христу. Решительность в следовании может принести не мир, а раздражение и разделение – даже среди самих близких по крови и родству. Проповедь Иисуса среди народа Израиля носит «меч» (Мф. 10:34), который разделяет настроения «за» и «против». Подобное Лука замечает уже в начале Евангелия, говоря о рождении Иисуса словами праведного Симеона к Деве Марии:

«...се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, – и Тебе Самой оружие пройдет душу, – да откроются помышления многих сердец...» (2:34-35).

(23) Иисус пришел низвести огонь на землю, чтобы создалась ситуация *пожара*. Такой *пожар* может реально обозначать ни что иное, как *действие Духа* – в пользу Того же Иисуса, или, наоборот, *пожар* означает отпадение от Него. Слова данного отрывка говорят и о «крещении»; им, в первую очередь, должен креститься Сам Иисус. Он утомляется (страшится) до тех пор, пока крещение не совершится. Без всякого сомнения, *такое* крещение относится исключительно к смерти Учителя (ср. Мк. 10:38). В итоге, все это прямо указывает на крещение Иисуса смертью, но, в то же время, и на то, что такое крещение остается неотъемлемой частью всей Его миссии.

Метафора огня в Ветхом Завете, как правило, связана с судом⁶⁸, а также – со Словом Божиим и Его пророками⁶⁹. Картина напоминает нам о суде огнем – как особом деянии Бога при устранении всего лишнего и неверного. Многое в Израиле и в мире Иисус оценивал, уже будучи зрелым для *такого* суда. Но, с другой стороны, Он осознал огонь и как неотъемлемую часть посольства, Своего высокого служения в мире, прилагая для этого всю Свою волю. Лишь после очистительного суда огнем наступает Благодать, действующая в полную славу Божию.

(24) Далее в данной топологии мы встречаем особо важный мотив, необходимый для разъяснения связи пришествия огня (как Духа) на землю. *Такое пришествие остается прямым следствием выдержки, терпения, страданий и смерти Иисуса на Кресте*. Лишь в таком случае и по такой логике следуют Его Воскресение, Вознесение, а также Пятидесятница – дар Святого Духа⁷⁰. Крещение, которое Иисусу необходимо

⁶⁸ Зах. 13:19; Мал. 3:2 и сл. – Ср. Лк. 3:9.16 и сл.

⁶⁹ Иср. 5:14; 23:29.

⁷⁰ Логика всех этих событий подтверждает и Иоанн. Он повторяет слова Иисуса: «лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а

принять, надобно понимать в той же связи с Его смертью, – подобно тому, как об этом говорится и у Марка в ответе Иисуса братьям Иоанну и Иакову (Мк. 10:38). На Кресте Спаситель посвящает Себя Богу и, таким образом, приобретает то новое измерение, благодаря которому Он и входит в вечную славу. По Иоанну сказано: «за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною» (Ин. 17:19; ср. 1 Кор. 1:30!).

Иисус на Кресте совершает Свое подлинное крещение, которым Он всегда желал креститься; из-за этого Он и не избегает Креста.

«Если Он мог иметь какую нетерпеливость, – отмсчает святитель Филарет (Дроздов) – то разве нетерпеливость совершить наше спасение и облаженствовать нас. *Крещением должен Я креститься*, говорит Он, и как *Я томлюсь, пока сие совершится* (Лк. 12, 50). Итак, если Он скорбит, то скорбит не собственной, но нашей скорбью; если мы видим Его *поражаемым, наказуемым и униженным Богом*, то Он *взял на Себя наши немощи и понес наши болезни...*» (Ис. 53, 3-4)⁷¹.

Наличие огня в Своем крещении Иисус никак не связывает с обещанием мира (бездействия) Своим ученикам. Ибо они при помощи *Того же Духа* (= огня!) в день Пятидесятницы станут Его свидетелями: «Иоанн крестил водою, а вы ... примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:5.8).

Таким образом, в тексте у Луки мы встречаемся не только с указанием на смерть Иисуса в виде особого крещения (ст. 50) и на очищение помыслов людей огнем (ст. 49). Фразы отрывка – ср. также Лк. 2:34 – повторяют одну из основных мыслей евангелиста: миссия Иисуса, в первую очередь, приводит к расколу народ Израиля (ст. 51-53).

(25) В итоге, приход Христа не носит мира⁷², но разделение (διαμερισμός, ст. 51). Матфей в соответствующей параллели написал: «не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (10:34). Лука избегает этого строгого языка; он немного смягчает содержание той же истины и пишет: «думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение...».

если пойду, то пошлю Его к вам, и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден» (Ин. 16:7-11). Утешитель – Параклет, Дух будет открывать смысл смерти Иисуса – сокрушение и осуждение «князя мира сего». Под «князем» необходимо понимать все несправедливые устои мира: власть, силу, несправедливость и пр.

⁷¹ Свт. Филарет (Дроздов). Тайна Слова. Слово в Великую Пятницу (1813 г.) // Крест Христов. С. 361.

⁷² Ср. 2:14, где, наоборот, говорится о мире на земле!

Христос принес не мир, а меч, «иначе никакой альтернативы для нас бы не было... Господь действительно принес меч, потому что зло ничего не отдаст добровольно... Поэтому и Церковь в творениях отцов называется «воинствующей»... Духовная жизнь – это не легкая прогулка по парку... Это война, которая идет в человеческом мире»...⁷³

Разделение начинается «отныне», т. е. с выступлением Иисуса. В таком случае нигде и не должно быть «нейтралитета»; отношение *pro* или *contra* включает самих близких людей. Подобная ситуация наблюдается даже в семье Иисуса, «ибо и братья Его не веровали в Него» (Ин. 7:5). Более того, по Марку «ближние Его пошли взять Его, ибо говорили, что Он вышел из себя» (3:21; ср. Ин. 10:20!).

(26) Такими отношениями еще более подчеркивается и судьба учеников Иисуса; их путь тесно переплетается с путем Учителя, включая самые разные испытания. Интересно то, что Лука похожие мотивы включает в сцену трапезы – Вечери Иисуса с учениками. Ситуацию следования Луки тесно связывает с испытаниями Самого Христа, а также с правильным пониманием установленной Евхаристии – в той же перспективе испытаний. Евангелист в общие рамки включает и спор о значимости между учениками, сопоставляя этот спор с масштабами грядущего Царства Божьего. Евангелист повторяет материал у Марка 10:35-45. Тем не менее, в отличие от него, Лука подчеркивает истинное значение Евхаристии тем, что он в тот же отрывок включает вопрос учеников о них значимости, ранге и месте⁷⁴. По сравнению с Марком, Лука добавляет легион Господа:

«...но вы пребыли со Мною в напастьх Моих, и Я завещаваю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство...» (22:28-30).

Уточнение ситуации словами: «но вы пребыли со Мною в напастьх Моих»⁷⁵ говорит об осмыслении логий Лукой – слов земного Иисуса в данном эпизоде – уже после Воскресения. Подобное относится и к пониманию Евхаристии; она, в свою очередь, неотделима

⁷³ Митр. Кирилл (Гундяев). «Слово пастыря» на 1-м телеканале от 08.12.2007 г.

⁷⁴ «Был же и спор между ними, кто из них должен почитаться большим. Он же сказал им: цари господствуют над народами, и властвующие ими благодетелями называются, а вы не так: по кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий – как служащий. Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий» (Лк. 22:24-27).

⁷⁵ Ὑμεῖς δὲ ἐστέ οἱ διαμενεῖν ἰκότες [деспричастие в форме перфекта] μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου.

от понимания Церкви, созданной еще *предпасхальным* Иисусом в кругу учеников и народа. Но между созданной Иисусом Церковью и грядущим Царством будет напряжение – ожидание полного наступления того же Царства.

Из всего контекста следует, что Церковь до наступления Царства в мире может оставаться не большинством, а меньшинством. Такая закономерность прослеживается у Луки тем обстоятельством, что в логии земного Иисуса Церковь приравнивается малому стаду:

«...не ищите, что вам есть, или что пить, и не беспокойтесь, потому что всего этого ищут люди мира сего; ваш же Отец знает, что вы имеете нужду в том; *наипаче ищите Царствия Божия, и это все приложится вам. Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство...*» ⁷⁶.

(27) Некоторые выводы:

theologia Crucis и т. н. «синоптический вопрос» ⁷⁷

Исследователи Нового Завета отмечают то, что в первой Церкви после смерти и воскресения Иисуса не было почти ни одного дня, когда верующие не занимались бы осмыслением всего, что было связано с Иисусом. Первой Общиной смерть Иисуса толковалась именно как некое спасительное событие (*Heils-Geschehen*)⁷⁸.

При окончательной редакции своего Евангелия Марк сознательно работает над соотношением между содержанием и формой. Он, по-видимому, добивается такого соотношения, чтобы держать читателя в определенном напряжении. Это ярче всего, как мы видели, наблюдается в трех предсказаниях, а также в подробном описании факта самой смерти Иисуса. Таким образом, в композицию Евангелия у Марка включены и некоторые моменты литературного приема.

Как известно, текстуальная критика XIX и XX века часто себе задавала вопрос: руководствовался ли Марк при написании своего Евангелия (кроме первобытного источника Q⁷⁹ и самих слов Иисуса [*ipsissima verba Jesu*]) также и другими богословскими

⁷⁶ 12:29-32; ср. Мф. 5:10; Иак. 2:5.

⁷⁷ Взятые из IV главы *Крест у синоптиков*, из книги «Крест и Христианство», 2007.

⁷⁸ W. G. Kümmel. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Jesus. Paulus. Johannes. Berlin (Lizenzausg.) 1971. S. 105.

⁷⁹ Понятие вошло в специальную богословскую литературу от немецкого *die Quelle* – «источник». В сокращенном виде – Q.

соображениями? Выводы по этому вопросу для нас могут быть следующие:

(а) как содержание, так и форма данного Евангелия представляют особый интерес, благодаря их тесному переплетению с верой первой Церкви в Распятого и Воскресшего;

(б) композиции Марка следуют, в основном, и другие синоптики: Матфей и Лука.

(в) Идейным субстратом, т. е. основанием, включая все повторы данных мотивов, у Марка остается как самовыражение значения смерти Иисуса для верующих, так и их определенная *идентификация* с Господом. Еще одно важное наблюдение мы позволим себе выразить в этой же связи:

(г) у Марка рассказ о деяниях воскресшего Господа остается самым коротким по сравнению с другими евангелистами – Матфеем, Лукой и Иоанном (формально всего 8 стихов (!) из последней 16-й главы)⁸⁰.

Следующее наблюдение прямо касается нашей основной темы:

(д) Евангелие от Марка отражает не просто богословие первой христианской Общины, но и само богословие Креста. Марк показывает, как первая Церковь пыталась найти свое богословское толкование факту смерти Иисуса. Именно из-за этого описание событий у Марка переплетается с интерпретацией. Таким образом, Евангелие от Марка для нас остается не просто «описаниями событий», а особым «документом веры» в Иисуса. Наконец, становится ясным и другое:

(е) в том же самом ключе веры первой Церкви как основном принципе интерпретации мы должны рассматривать и вопросы, связанные с теологией Креста. В этом отношении нам будет необходимо более детально познакомиться с развитием этой интерпретации у Иоанна и – в особенности – у Павла.

В заключение необходимо еще раз отметить, что Евангелие от Марка считается самым древним письменным повествованием о страданиях и смерти Христа, дошедшим до нас. То, что мы находим в апостольских посланиях, у Павла и других авторов, остается дальнейшей интерпретацией событий вокруг того же Креста Иисуса.

⁸⁰ Надо учесть, что 9 – 20 стихи этой главы, по общему мнению экзегетов, могли быть дописаны позже; или просто потерялся последний лист свитка у Марка. – Ср. Гандри. Обзор Нового Завета. С. 149. – Баркли. Толкование Евангелия от Марка. С. 5 и сл.

ГЛАВА X

ЧЕТВЕРТОЕ ЕВАНГЕЛИЕ

Евангелие по Иоанну содержит особое утешение: противостояние «Бог – мир» окончательно преодолено воплощением, жизнью и смертью Сына Божия – Истинного Логоса.

Нет ничего, что не основывалось бы на «смысле всех смыслов» – Логосе.

В. Н. Лосский

(1) Евангелие от Иоанна отличается от Марка, Матфея и Луки по многим показателям; такое отличие связано не с его главным *содержанием*, которым является Иисус Христос, а только с *формой*. Часто Евангелие от Иоанна называют просто «четвертым Евангелием» в отличие от синоптиков, у которых все основные события жизни Иисуса как бы встречаются в том же самом обзоре и в той же самой последовательности. Такой порядок изложения событий свойственен синоптикам – Марку, Матфею и Луке.

Одно из первых отличий Иоанна, по сравнению с Марком и другими синоптиками, – это пролог самого Евангелия⁸¹. Там говорится о вечном Логосе и Его Воплощении в Иисусе. Некоторые исследователи все Евангелие от Иоанна предлагают толковать в тесной связи, как с точки зрения пролога, т. е. 1-ой главы, так и с точки зрения последней 21-ой. В последней описаны события после воскресения Господа. Они считаются неким завершающим итогом всего четвертого Евангелия и, по мнению экзегетов, относятся к церковной редакции на рубеже I и II веков⁸². В прологе говорится о предсуществовании Логоса в Боге. По мнению Турнейсена (Thurneysen), при чтении пролога мы как бы сразу «одним шагом находимся в мире потусторонних, вечных, божественных реальностей». Однако, продолжает Турнейсен, у Иоанна каждое слово относится также и к личности Христа. Это

⁸¹ Русский религиозный мыслитель князь *Сергей Николаевич Трубецкой* в своем капитальном труде «Учение о Логосе в его истории» отмечает: «пролог четвертого евангелия есть пролог всего последующего церковного богословия». М., 2000. С. 215.

⁸² *K. Wengst. Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation. Neukirchen-Vluyn (2. Aufl.) 1983. S. 20. Anm. 38.*

означает: здесь мы имеем дело не с какими-то «свободно летающими спекуляциями, но с интерпретациями некоего [нам] Данного. Но это Данное не слышанным образом [одновременно] уже находится в мире не данной, но [вечно существующей] реальности»⁸³. Уже в прологе Иоанн дает читателю понять, что в каждом слове Иисуса истинно говорит и Сам Бог, и что Бог – действует также в смерти и в воскресении Иисуса. Таким образом, именно в униженном и умершем Иисусе Бог становится данной нам действительностью. Как известно, четвертое Евангелие было начертано уже на исходе I века, когда начинались гонения на Церковь. Гонители христиан считали, что Иисус был простым, необразованным человеком, которого люди распяли как «самозванца». Поэтому в прологе и во всем Евангелии красной нитью прослеживается как божественность, так и человечность Иисуса. По Иоанну – Бог совершает свои деяния именно в деяниях Иисуса. В таком ключе необходимо понимать и слова неверующего Фомы, сказанные уже после воскресения: «Господь мой и Бог мой!» (20:28).

(2) Наш интерес к четвертому Евангелию связан с пониманием христианского единства в рамках богословия Креста. Исследователи⁸⁴ неоднократно выражали мнение о том, что Иоанн в своей интерпретации смерти Иисуса больше внимания уделяет аспекту славы; у Иоанна земной и распятый Иисус уже как бы находится в небесном измерении. В этой связи до сих пор между исследователями нередко возникает вопрос о наличии или отсутствии *theologia Crucis* в этом Евангелии вообще⁸⁵. При чтении Иоанна мы с точки зрения теологии

⁸³ Там же, S. 102. Anm. 323.

⁸⁴ Hanp. U. B. Müller. Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium. Erwägungen zur Kreuzestheologie im Neuen Testament. KuD (1975) 49-71.

⁸⁵ Речь при этом (кроме самих описаний смерти Иисуса в главах 18 и 19 по аналогии с синоптиками) идет о близости Иоанна к богословию апостола Павла, поскольку Крест у последнего, по сравнению с Иоанном, остается ключевым богословским понятием вообще.

Первое впечатление при чтении Иоанна можно выразить в том, что событие Креста в жизни Иисуса присутствует лишь на фоне Воплощения как «прихода» на землю от славы и «ухода» в славу к Отцу. При этом создается впечатление, что не Крест служит реальным основанием для спасения человека, а возвышение. Во всяком случае, такой вывод можно сделать из некоторых мест речи Самого Иисуса по Иоанну.

Некоторые богословы предлагают лучше разглядеть наличие теологии Креста в четвертом Евангелии в рамках т. н. дуализма (напр. в антитезисе «плоти» – «духа», «мира» – «небес», «истины» – «лжи», «света» – «тьмы» и т. п.), поскольку такой дуализм типичный у Иоанна. Другие место *theologia Crucis* видят в самом понимании

Креста сталкиваемся с одной основной трудностью: с отодвиганием образа страдающего Иисуса. Это, в свою очередь, может способствовать определенному исчезновению земной действительности и историчности, – поскольку такую действительность в описании страданий ярко рисуют Марк и другие синоптики. Поэтому истине о возвышении Иисуса у Иоанна (12:32) с позиций *theologia Crucis* всегда полезно сопоставить такие содержательные места, как Евр. 4:15; 5:7 и сл.; 1 Пет. 2:23 и сл.; они остаются особым напоминанием о земных событиях страдающего Господа⁸⁶.

В качестве дальнейшего примера можно привести предсказания Иисуса о Своей смерти. Иоанн также передает эти предсказания. Однако они в его интерпретации отличаются от Марка и других синоптиков. Так, *первое* из них, что в 3-ей главе, повторяет основную мысль пролога о Воплощении, а потом говорит о возвышении Сына, уже сущего на небесах: «никто не восходит на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах; и как Моисей вознес змею в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (3:13-15).

В этом *первом* предсказании мы наблюдаем новые моменты, которых мы не видели у Марка и у других синоптиков⁸⁷. Ясно, что упоминание о Моисее и о змее указывает не только на некую параллель

миссии Иисуса как послания: если у апостола Павла событие Креста рассматривается как *сам акт спасения*, то у Иоанна спасением считается *вся миссия Иисуса на земле* как таковая. При этом: не Крест сам по себе остается основанием спасения, а возвышение. Более того: смерть Иисуса на кресте у Иоанна понимается как некий «переходящий момент». Точнее: смерть Господа разъясняется как Его «уход» к небесной славе Отца (7:33; 8:14.21 сл.; 13:33.36; 14:4 и сл.; 16:5.10.17.). Таким образом, посланный с небес Сын Божий находится на земле как на чужбине только некоторое время.

Другой схемой для понимания наличия *богословия Креста* у Иоанна для нас может послужить уничтожение и возвышение, употребляемая также и у апостола Павла (Флп. 2:6–11). Иоанн пользуется мотивом нисхождения и возвышения (ухода) Иисуса как неким принципом преодоления земного дуализма, включая плоть, ложь, тьму, сатану и саму смерть. По Иоанну Иисус преодолевает весь дуализм путем своего вознесения (3:14; 8:28; 12:32.34) и прославления (12:23.28; 13:31 и сл.; 14:13), а также, благодаря тому, что Он – единосущен Отцу. В итоге: у Иоанна само понимание смерти Иисуса рисуется как возвращение к Отцу. Таким образом можно объяснить путь Иисуса от Отца к Отцу, о котором знает и Сам Иисус (7:27 и сл. 35; 8:14; 9:29 и сл.; 13:36; 14:5; 19:9).

⁸⁶ Более детально см. у J. Becker. Das Evangelium nach Johannes. Gütersloh (2. Aufl.) 1984. S. 401–407.

⁸⁷ См. также: *прот. Александр Сорокин. Страсти по Иоанну // Христос и Церковь в Новом Завете. С. 462–464.*

исцеления странствующего народа Ветхого Завета, когда всякий, взглянув на повешенного медного змея на столбе, исцелялся (Числа 21:9). Впрочем, эпизод из Ветхого Завета у Иоанна указывает и на Крест как на особый реальный символ. Далее отметим, что Иоанн, по сравнению с Марком, передает слова Иисуса в немного другой интерпретации. Словами «должно вознесено быть Сыну Человеческому» выражена истина о том, что на кресте вознесенный и распятый Иисус для нашей веры одновременно остается также и возвышенным Господом на небесах. – *Уничтожение самым тесным образом связано и с возвышением.*

Второе предсказание встречается в 8-ой главе: «...Иисус сказал им: когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я и что ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю» (8:28). В этот раз Иоанн дает понять, что именно вознесение, т. е. распятие на Кресте, должно стать подтверждением божественности Иисуса, ибо тогда люди должны узнать, что слова Иисуса будут подтверждены Его смертью как полное согласие с волей Его Отца. Таким образом, в первых двух предсказаниях заметна абсолютная связь единства между Богом Отцом и Иисусом. Иоанн факт возвышения тесно связывает как с уничтожением, так и с возвышением; при этом, – возвышение может толковаться одновременно и как распятие, и как воскресение Иисуса.

Наконец, *третье* предсказание открывает самую тайну смерти Иисуса. В 12-ой главе Иисус говорит: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе». И далее Иоанн добавляет: «Сие говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет» (12:32.33)⁸⁸.

В итоге, как из пролога, так и из приведенных предсказаний, у Иоанна видна особая интерпретация всего, что связано с жизнью и смертью Иисуса. Что касается словесной формы, такая интерпретация, чаще всего, отличается от синоптиков. Тем не менее, как у синоптиков, так и у Иоанна, мы находим то же самое свидетельство об Иисусе. При этом интерпретация Иоанна, по сравнению с

⁸⁸ Интересно отметить, что в 21-ой главе, т. е. в самом окончании Евангелия, Иоанн показывает некую параллель смерти также и по отношению к Петру. Так, Иоанн передаст следующие слова воскресшего Иисуса Петру: «Истинно, истинно говорю тебе: когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил, куда хотел; а когда состарешься, то прострешь руки твои, и другой препояшет тебя и поведет, куда не хочешь». И далее Иоанн комментирует сказанное: Иисус «сказал же это, давая разуметь, какою смертью Петр прославит Бога» (18.19). Как известно, по преданию Петр был распят за веру вниз головой в Риме во время преследований христиан Нероном.

синоптиками, остается самой разнообразной и глубокой с богословской точки зрения⁸⁹.

(3) Иоанн, по сравнению с Марком и другими синоптиками, является очевидцем процесса и смерти Иисуса. Об этом он сам пишет в Евангелии, называя себя скромно «другим учеником». Так, во время суда «за Иисусом, – как пишет Иоанн, – следовали Симон Петр и другой ученик» (18:15). В 19-ой главе Евангелия мы узнаем, что Иоанн должен был стать также свидетелем распятия и смерти Иисуса: «и видевший засвидетельствовал, и истинное свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили» (19:35). Не удивительно, что Иоанн подробно описывает, как сам процесс над Иисусом, так и Его смерть на кресте. Более того: некоторые детали этого описания даже не встречаются у синоптиков. Например, яркое выделение беспристрастности и нейтральности Пилата по отношению казни Иисуса⁹⁰, тонкое переплетение богословских и политических моментов

⁸⁹ По мнению исследователей, исходной точкой для всех Евангелий остается т. н. «первобытное повествование» (*Urbericht*) о смерти Иисуса. Такое «первобытное повествование» еще до Марка имело свое распространение, включая элементы богословской интерпретации – как значения смерти Господа для Церкви, например, Пс. 21. Иными словами: распространение «первобытного повествования» включало в себе также дальнейшую историю интерпретации событий. Если Евангелие от Иоанна содержит основную параллель лишь начиная с решения синедриона об убийстве Иисуса (ср. Мк. 14: 1 и сл.), то и начало «первобытного повествования» о страданиях могло находиться там же. Однако и первобытные рассказы о смерти Иисуса могли распространяться в разных христианских первых общинах по-разному, даже с некоторыми отличиями или «акцентами». Лишь постепенно, к середине или к концу II века, устные традиции теряют свое значение благодаря четырем сегодня нам знакомым Евангелиям, вошедшим в канон НЗ.

В этой связи все-таки спрашивается: почему Иоанн, в отличие от синоптиков, довольно свободно перерабатывает многие места трех первых Евангелий, включая и некоторые эпизоды самого рассказа о страданиях? Не исключено, что весь материал четвертого Евангелия был связан не только с Иоанном, но и с особой традицией его общины, находящихся в Малой Азии, а также – с общей церковной редакцией (что видно по 21-ой главе).

Капитальным трудом Иоанна можно считать включение самостоятельного устного (или письменного) рассказа о страданиях в свое четвертое Евангелие (главы 18 и 19), в общих чертах похожего с синоптиками. Однако само событие распятия Иоанн понимал как *возвышение* и *прославление* Сына, т. е. как возвращение Посланного к Своему Отцу. Основной богословский интерес у Иоанна – это христологическое толкование смерти Иисуса: смерть Господа остается Его «часом» прославления и возвышения (12:23-36; 13:31-33) – как добровольное послушание посланному Его Отцу (14:31). – Подробнее см. у Becker. *Das Evangelium nach Johannes*. S. 531-539.

⁹⁰ Ср. вопрос к Иисусу: «Пилат отвечал: разве я Иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал?» (18:35).

между иудеями и римлянами, наконец – акценты сложных отношений между иудеями и Самим Иисусом; последние проходят красной нитью через все Евангелие. У Иоанна мы узнаем и другие детали. Например, комментарий касательно надписи вины Иисуса на кресте (19:19-22), распределение одежды между войнами, включая и тканый хитон (ст. 23-24)⁹¹, упоминание жен при кресте (ст. 25), а также передачу «любимому ученику», т. е. Иоанну под опеку матери Иисуса – по инициативе самого Распятого (19:26-27).

(4) По мнению известных исследователей НЗ, особой задачей Иоанна остается показать то, что в страданиях и смерти Иисуса никто другой, как *Сам Бог совершает Свое дело до конца*. Иоанн доказывает: если во смерти Иисуса на кресте отождествляется никто другой как Сам Бог, то и путь Иисуса к этой смерти не должен быть случайным и бессмысленным⁹². При этом Бог во Христе действует вполне суверенно, оставаясь тем же Богом – Отцом Иисуса. Примечательно и то, что Иоанн в описании страстей отпускает сцену бичевания и насмешек над Иисусом⁹³. К четвертому Евангелию не относятся некоторые эпизоды, присущие только синоптикам: помощь Симона Киринеянина при ношении креста (Мк. 15:21), солнечное затмение (Мк. 15:33), отчаянная вопль Иисуса: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?»⁹⁴. У Иоанна даже не указано распятие Иисуса между двумя злодеями; просто речь в этой сцене идет о «двух других по ту и по другую сторону, а посреди» о Иисусе (Ин. 19:18).

Даже в самых затрагивающих эпизодах Иисус у Иоанна сохраняет *полный суверенитет действий от имени Своего Отца* – вплоть до Своей человеческой смерти. Более того, Он, находясь и на кресте, «сохраняет у Себя место чести, есть Царь и в таком жутком сценарии» (экзегет Шнакенбург). Его распятое нахождение между «двумя другими» как бы говорит не о крайнем уничижении, а о месте Его славы⁹⁵. По Иоанну невольным свидетелем вечно-духовной Царственности

⁹¹ Некоторые комментаторы в хитоне Иисуса видят прообраз единой, неразделенной Церкви. Такое сравнение, все-таки, может показаться довольно условным. Хитон принадлежит к одеждоу, к внешнему. Он не является чем-то целостно живым. Скорее, реальная метафора и сама реальность для выражения единства церковного – это сама Плоть Христа, страдающая за всех членов той же Плоти – за Церковь. Это наглядно показывает апостол Павел.

⁹² *Wengst*. *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*. S. 106.

⁹³ Ср. Мк. 15:16-20.29-32.

⁹⁴ Мк. 15:34; Мф. 27:46

⁹⁵ Ср. также Мк. 10:37 и Мф. 20:21!

Иисуса (ср. 18:36) становится даже Пилат с его же сформулированной надписью на кресте. Надпись составляется в стиле некоего исторического документа на трех языках, включая греческий и латынь – самые распространенные (экуменические) языки древнего мира. Надпись, читаемая «многими», даже при казни Иисуса свидетельствует о Нем как о Царе. Иудеи, желающие изменить ее формулировку, по замыслу Иоанна становятся представителями всего неверующего мира. Их мнение отвергается Пилатом – представителем высшей светской власти, невольно ставшим свидетелем (хотя и несознательно!) того же духовно-вечного Царствования Иисуса (Ин. 19:19-22)!

(5) Самое последнее слово Иисуса на кресте, как это показывает Иоанн, тоже выражает божественно-суверенное деяние: «Совершилось!»⁹⁶ Необходимо добавить, что слово Иисуса о свершении Своего дела на земле («совершилось» = τετέλεσται), как это указано в 19:30, имеет идейную параллель с 19:28. Тоже в 1-ом стихе 13-ой главы: «возлюбив Своих сущих в мире, *до конца*⁹⁷ возлюбил их». Таким образом, у Иоанна еще раз подчеркивается не только Божественная царственность Иисуса, но и единство Его воли с волей Отца, что по отношению к ученикам и миру выражается Любовью. Митрополит московский Филарет (Дроздов), еще будучи архимандритом и ректором Санкт-Петербургской Духовной Академии, в одной из своих проповедей от 1816 г. по теме Ин. 3:16 отмечает:

Не вражда зсмная уязвляет любовь небесную, – небесная любовь скрывается во вражду зсмную, дабы смертью любви убить вражду и распространить свет и жизнь любви сквозь тьму и сень смертную [...] Здесь имсующий очи да видит глубочайшес основание и первоначальный внутрсний состав креста, из любви Сына Божия ко Всесвятому Отцу Своему и любви к человечсству согрешившему, одна другую прсскающих и одна другой придерживающихся, повидимому разделяющих сдинос, но воистину соединяющих разделеннос. Любовь к Богу ревнует по Боге – любовь к человеку милует человека. Любовь к Богу трбует, чтобы соблюден был закон правды Божией, – любовь к человеку не оставляет и нарушителя закона погибать в несправде свосей⁹⁸.

⁹⁶ Ср у Марка: «Иисус же, возгласив громко, испустил дух. И завеса в храме разодралась на-двос, свсрху до низу» (15:37-38). – У Матфея вопль Умиающего повторяется два раза (27:46.50). Смерть Иисуса по Матфею сопровождается не только солнечным затмением, раздвосием завесы в храме, но и зсмлсрясением, а также – воскресением «многих тел усопших святых» (27:45.46.50-53). В Евангелии от Луки умирающий на кресте Иисусу молится: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают». Сам момент смерти Лука передаст следующим образом: «Иисус, возгласив громким голосом, сказал: Отче! в руки Твои предаю дух Мой. И, сие сказав, испустил дух» (Лк. 23:34.46).

⁹⁷ То есть, до совершения всего = εἰς τέλος.

⁹⁸ Слово в Великий пяток. Op. cit. С. 75, 76 и 78.

Иисус вершит волю Отца, пославшего Его в мир⁹⁹. Суверенитет общей воли Любви, единой с волей Пославшего Его, выражается и в передаче духа Отцу¹⁰⁰. Общая воля Отца-Сына – это не что иное, как самоотдача ради многих! Примечательно, что о такой самоотдаче – как отдаче духа и жизни ради многих – по Иоанну говорится не только при мгновении смерти Иисуса, но и относительно всей Его миссии вообще. Такая миссия, в итоге, заключается в *свершении единства смертью Одного за многих*, включая и тех, «которые не сего двора» (10:16).

И в нижеследующей топологии мотив суверенного единства между Отцом и Сыном, а также мотив исполнения воли Отца, включая отдачу жизни за всех, – чтобы было «одно стадо и один Пастырь», – повторяется:

«Я есть пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня. Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец. Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь. Потому люблю Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее». Все между Отцом и Сыном происходит в полном Их единстве, в полной добровольности Иисуса, Его смерти за многих как и за их единство (!) с Иисусом и Отцом. Поэтому, Спаситель добавляет: «Никто не отнимает ее [жизни] у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего...» (Ин. 10:14-18).

(6) В самом драматизме смерти Иисуса на кресте – в передаче души Пославшему Его в мир – и повторяется мотив необходимости единства. Мотив этот обостряется: как представители иудеев (синедриона), осудившие Иисуса, так и те, которые остались Ему верны¹⁰¹, являются верующими в Единого Истинного Бога. Они – приверженцы монотеизма, той религиозной традиции, которая лежит в основе Торы и всего Ветхого Завета. Безусловно, и остальные, покинувшие Иисуса ученики разделяли точку зрения монотеизма. По сравнению с язычниками, все иудеи веровали в Единого Бога.

Иоанн монотеизм самым ярким образом соединяет, как с верою в Пославшего Иисуса («видящий Меня видит Пославшего Меня»), так и с верою в Иисуса. Таким образом, еще до казни Господа в Евангелии красной нитью подчеркивается драматизм особого неверия.

⁹⁹ Ср. 4:34; 12:45; 18:11.

¹⁰⁰ Ин. 19:30 – *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*. – Ср. 10:17-18, где «дух» = *πνεῦμα* замещен «жизнью» (буквально «душой» = *ψυχή*). По Толковому словарю В. Даля «ДУША – бессмертное духовное существо, одарённое разумом и волею; человек без плоти, бестелесный, по смерти своей; жизненное существо человека, воображаемое отдельно от тела».

¹⁰¹ По Иоанну Матерь Его, другие женщины и ученик, которого Он любил, 19:25.26а; по всей видимости, и те ученики, которые за происшедшем наблюдали со стороны.

«И из начальников многие уверовали в Него; но ради фарисеев не исповедывали, чтобы не быть отлученными от синагоги, ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию. Иисус же возгласил и сказал: верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня. И видящий Меня видит Пославшего Меня. Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме. И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день. Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец...» (Ин. 12:42-50; ср. 6:36-40 в связи с Евхаристией).

Неприятие Иисуса Своим же собственным народом как Посланника Единого Бога, народом, исповедующим Того же Единого Бога, замечается уже в прологе Евангелия (1:11). Важным для Иоанна остается не только контраст между Иисусом и Его народом, выражающегося в неверии Посланнику Отца. Необходимо, имея в виду проблематику единства, говорить и об отношениях между не принявшими Иисуса и теми, «которые приняли Его», получая «власть быть чадами Божиими» (1:12). Таким образом, Иоанн при написании своего Евангелия глубоко осознал весь драматизм неверия в Иисуса, ведущего к Его смерти на кресте. В своей глубокой интерпретации значения смерти Учителя, автор четвертого Евангелия и в словах первосвященника вложил тот же драматизм разделения, связанный с неверием фарисеев в Иисуса. Иоанн отмечает:

«...один же из них, некто Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб. Сие же он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино...» (11:49-52).

В приведенном эпизоде, безусловно, наблюдается глубокое переплетение как религиозных (неверие в Иисуса как Посланника Единого Бога), так и политических, чисто мирских, национальных интересов¹⁰². В итоге, несмотря на переплетение самых разных причин, Иисус умирает, будучи суверенным совершителем воли Отца на земле. Его уход означает осознанное свершение Им же особого единства, как с Отцом, так и с народом – верующими. Политическое толкование Его ухода как «восставшего» против властей Рима – вопреки той же политической мотивации Его наказания со стороны иудейского синедриона и всех импликаций, связанных с надписью на кресте –

¹⁰² Последнее подтверждается предыдущими высказываниями: «тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот Человек много чудес творит. Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом» (11:47-48).

полностью исключено! Наоборот, *смерть Иисуса*, что неоднократно показывает Иоанн, *остается смертью за то же самое единство, о котором Он неоднократно говорит и в Своих прощальных речах.*

(7) Выше нами приведенные топосы указывают на тот же самый вопрос единства. Единство должно выявиться а) в вере собственного народа в Иисуса как Посланника Божия, а также б) в вере язычников в Того же Господа, чтобы, говоря словами апостола Павла, во Христе увидеть мир и во своей душе. Мир, «соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду». Увидеть Христа, упразднившего «вражду *Плотию* Своею, а закон заповедей *учением*, дабы из двух создать в Себе Самом *одного* нового человека ... и в *одном теле* примирить обоих с Богом *посредством креста*, убив вражду на нем» (Еф. 2:14-16)¹⁰³. Как видно, речь и у Павла идет о том же мире в единстве, о котором у Иоанна словами Христа сказано: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается» (14:27).

Во всем отношении миссии Иисуса к Своему народу и к языческим народам, а также к религиозным и политическим мотивациям необходимости Его смерти, надобно еще и еще раз выделить самое существенное. Оно сокрыто в *факте смерти Одного за многих и за всех*. Как Павел, так и Иоанн, включая и синоптиков, в этой Его смерти видят истинное обоснование веры в Бога Единого. Бога, соединяющего всех в одно – через смерть Одного за многих: «да будут все едино» и «да будут совершены в едино» (17:21.23). Совершение такого единства идейно связано с последним словом Умирающего: «совершилось!» (19:30). Но парадокс драматизма до сих пор остается в силе.

«Все совершившиеся смертью Спасителя дела, о которых сказали мы, – замечает архиепископ Московский Платон в своей проведи от 1767 года – еще остаются некоторым образом несовершенными, если у нас не совершились вера и любовь. [...] Совершились все дела посольства Его. Так совершилось ли в тебе благое изволение последовать гласу небесному? И перестал ли ты противиться Духу Святому, к добродетели тебя возбуждающему? Ибо святой веры истина остается для нас бесплодной, если благим сердца изволением сё не прислелм»¹⁰⁴.

Несмотря на другие языковые и стилистические средства, которыми, по сравнению с синоптиками, Иоанн создает свое четвертое

¹⁰³ По Иоанну Христос – также и «свет миру», т. е. свет без исключения всем (8:12; 9:5). Свет – для единения всех!

¹⁰⁴ *Архиепископ Платон (Левшин)*. Святилище Истины. Слово в Великую Пятницу (1767 г.) // Крест Христов. С. 416 и 417. – Ср. Слово Святителя *Филарета (Дроздова)* от 1806 г. по Ин. 19:30. Там же. С. 334-343.

Евангелие, драматизм разлада и единения им передается даже в более развитом виде. Сам вопрос о единстве всех на основе веры в Посланика, исходящего от Отца, не отделим от монотеистической его сущности: «Я и Отец – одно» (10:30). Единение совершается через драму, через уход Одного за всех Умирающего, о чем прямо говорится и в Его прощальных речах.

(8) Как мы уже отметили в первой части¹⁰⁵, само понятие об единстве неоднократно встречается в Новом Завете. Именно по Иоанну единство верующих основано в самих отношениях Отца, Сына и Духа, что, так или иначе, должно отразиться и на единстве Церкви. Единство между Отцом и Сыном остается *образцом* для единства христианского. Не важно, что слово «церковь» в тексте у Иоанна ни разу не встречается; это не меняет сути того единства, о котором Иисус говорит в прощальных речах:

«Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их; да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня...» (Ин. 17:20-23).

Наличие единства должно свидетельствовать о том, что Отец действительно послал Сына в наш мир. Именно в этой связи Иоанн заинтересован показать параллель судьбы Иисуса с судьбой Его учеников. Иоанн использует иные средства языка, по сравнению с синоптиками. Он даже не приводит логиона Иисуса о следовании как о ношении Креста. Верно, с другой стороны, Иоанн подчеркивает самосознание Иисуса на всем пути Его миссии на земле, включая и место самой казни: «и, неся крест Свой, Он (Иисус) вышел на место, называемое Лобное, по-еврейски Голгофа» (19:17).

Как и у синоптиков, Иоанн отмечает *необходимость идентификации учеников с Иисусом*. По своей сути, такая идентификация остается той же: если мир ненавидит учеников, то прежде он ненавидел и Иисуса (15:18). Ненависть и вражду ученики должны понести не просто случайно, но потому, что Сам Иисус их избрал как Своих учеников. Более того, ученики, как и Сам Иисус, должны быть «не от мира». Ибо, «если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел».

Чувствуется не только идейная, но и онтологическая параллель учеников с Иисусом. Поскольку ученики должны продолжать

¹⁰⁵ См. III главу.

миссию своего Учителя в условиях мира, они тоже будут встречаться со многими трудностями. Так, во время Своей прощальной речи Иисус говорит ученикам: «Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (16:33). В другом месте Иоанн отражает речь Иисуса к ученикам следующими словами: «если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (15:18.19).

Важно отметить: Иоанн бытие учеников «не от мира» не связывает с их уходом, так сказать, от всех дел этого мира. Наоборот, Иисус молится за Своих учеников, чтобы их не побеждало зло в мире. Так, в Своей молитве Иисус говорит Отцу: «Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла» (17:15).

Безусловно, в контексте прощальных речей Иисуса к злу относится и будущий недостаток единства между учениками. Этот недостаток углубляется в дальнейшей истории Церкви. Но именно в факте смерти Иисуса за многих Иоанн и дает глубокую интерпретацию всеобщего, спасительного значения смерти Господа. Об этом уже говорилось выше, ссылаясь на смерть Одного Человека «не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать во едино» (11:52; ср. 18:14). К этому сегодня, когда единство между христианами остается весьма желанным дефицитом, более сознательно должно было повториться и завещание Господа Своим ученикам:

«...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня...» (17:21).

По мнению видных иерархов, успех нашей проповеди в мире «зависит от нашего единства; он прямо пропорционален нашему единству...»¹⁰⁶.

(9) Наконец, существенным моментом четвертого Евангелия в понимании единства остается тесная связь смерти Иисуса с даром Духа Святого – Параклета-Утешителя. По Иоанну уход Иисуса – это условие пришествия Утешителя ученикам в этом сложном и непростом мире (ср. 7:39 и 16:7). С точки зрения теологии Креста важно то, что *Дух Святой верующим открывает смысл смерти Иисуса*.

Во-первых, Он обличает «мир о грехе и о правде и о суде» (Ин. 16:8). Это – не что иное, как разъяснение миру события Креста. Все будущее в истории Церкви должно рассматриваться именно в тесной

¹⁰⁶ Митр. Кирилл (Гундяев). Слово Пастыря. 02. 08. 2008. 1-й телсканал.

связи с событием у Креста, за которым и следует Воскресение. «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам» (Ин. 16:13). Это означает новый порядок, переоценку всех временных ценностей в том же мире. Иными словами, Церковь и верующие отличаются от мира в той степени, как глубоко они при помощи «Духа истины» отличают вечное от временного. Апостол Павел в своих посланиях полностью подтверждает ту же связь Духа с Церковью. Он говорит о том, что верующие «приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор. 2:12). Имеют ли все христиане дар этого Духа? – вопрос, ответ на который нам необходимо попытаться дать в следующих главах.

Во всяком случае, обе закономерности – уход (смерть) Иисуса и пришествие Духа – нам необходимо рассматривать как *первое* обоснование единства между христианами. Смерть и Воскресение Иисуса открывают новый порядок вещей, поскольку «Дух истины» возвещает «будущее» (Ин. 16:13). Тот же Иоанн в Откровении оставил сказанное Сидящим на престоле: «се, творю все новое...; ибо слова сии истинны и верны». Иоанн на острове видит «новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» (Откр. 5:21 и 1).

(10) Кроме познания нового, т. е. смысла смерти и Воскресения Господа, для верующих важно и другое.

Сохранение видимого единства невозможно без конкретного служения друг другу. В служении проявляются разные дары Духа. Об этом неоднократно пишет апостол Павел. По Иоанну, Дух Святой утешает учеников, верующих и всю Церковь в суровых условиях мира; Он напоминает об Истине. В свою очередь, по апостолу Павлу, Дух не только утешает и направляет (тема Рим. 8), но и распределяет верующим Свои дары – для домостроительства Церкви, значит, – и для устроения единства (Рим. 12; 1 Кор. 12-14). Верующие призваны на взаимное служение, во время которого и возникает некое *видимое* единство между ними.

Служение ярко выражено, верно, опять-таки иными средствами языка, и у Иоанна. И в этом отношении смысл четвертого Евангелия согласуется с синоптиками, да и с посланиями апостола Павла. Верно, четвертое Евангелие нам не оставило сцены установления Евхаристии Иисусом в кругу учеников; однако о ней особо ярко говорит Сам Иисус в 6-ой главе. По мнению экзегетов, на месте синоптического топоса об установлении Евхаристии, непосредственно перед

смертью Иисуса, в четвертом Евангелии есть другое замечательное событие. Это – омовение ног Иисусом Своих учеников (13:1-15). Служение Иисуса выражается жестом омовения – как то же завещание, читаемое у синоптиков: «между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будем вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом» (Мк. 10:43-44). Иоанн смысл тех же истин передает словами:

«...вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то. Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам...» (Ин. 13:13-15).

Как известно, омовение ног гостям дома в те времена совершали слуги и рабы. Смысловая, глубокая параллель у Мк. 10:43-44 и у других синоптиков полностью сохранена и в четвертом Евангелии. К тому же, «умывая ноги ученикам, Господь символически явил им Свое служение в Страстях и к участию в Страстях привлечь их» – в своем комментарии отмечает русский экзегет епископ Кассиан¹⁰⁷.

Одновременно сохранен и *идейный смысл между Крестом Иисуса и следованием верующих за Ним*. Это наблюдается в разговоре Петра с Иисусом. Петр, подобно, как и в синоптической сцене, думает «не о том, что Божие, но что человеческое» (Мк. 8:33). Он не понимает глубокой связи смерти (ухода) Иисуса с пришествием Духа взаимного служения; он думает, по всей вероятности, о человеческой чести и славе Иисуса: «Господи! Тебе ли умывать мои ноги?» Петр желает любым способом сохранить честь своего Учителя и Господина. В данный момент (до получения дара Духа) он не в состоянии познать истину о том, что слава (δόξα) свое собственное выражение находит именно в страданиях. Поэтому Иисус ему и отвечает: «что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после» (Ин. 13:6-7). Такой ответ Иисуса Петру со всей ясностью говорит о том, что *смысл* услуги ученикам как омовения, откроется лишь после сего (μετά ταῦτα)¹⁰⁸, т. е. – через Крест и Воскресение.

В итоге, связь между пониманием *смысла*, выражением которого являются деяния Иисуса в кругу учеников, никак не отделима и от *смысла* самой Церкви, а также – *разницы* между ею и Царством.

¹⁰⁷ Страсти и Воскресение. Op. cit. С. 439.

¹⁰⁸ В синодальном персводс: «после».

Один экзегет такой смысл наглядно показывает именно в Евангелии от Иоанна, точнее, в событиях Страстной Пятницы. Ибо

«... трон сего Царя Иисуса ссть лишь крест, Его подданные – злодси на правой и лсвой стороне, Его народ – несколько женщин», следовавших за Ним до конца¹⁰⁹.

В таком соотношении и видна «власть» Иисуса Христа, – Главы Своей Церкви, на земле странствующей и страдающей. Но заметна и разница между законами мира и отношениями в среде самих верующих: в Церкви должны действовать заповеди Христовы.

ГЛАВА XI ПОСЛАНИЯ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА

Я скорблю и сокрушаюсь тем, что не все знают этого мужа так, как должно знать, а некоторые находятся в таком неведении, что не знают ясно и числа его посланий. И это бывает не от недостатка учения, а от того, что не хотят постоянно беседовать с этим блаженным.

св. Иоанн Златоуст

Сокровища богословской мысли, находящиеся в посланиях апостола Павла, далеко еще не исчерпаны христианскою наукою.

Вл. Соловьев

(1) Не только богословская мысль, но и личность апостола в течение веков, в той или иной мере, всегда обращали внимание отцов Церкви, теологов и философов. Известный русский богослов Иннокентий Херсонский (также и по инициативе сравнительного метода западной протестантской науки того времени) в своем творчестве апостолу посвящает довольно много места. Так, в одной из лекций он отмечает:

«В исследовании о Божественности христианской религии заслуживает особенное внимание и особенно рассматривается лицо апостола Павла, потому что он не был в

¹⁰⁹ G. Friedrich. GPM 1954/55. Н. 2. S. 42.

числе двенадцати учеников Иисуса Христа, не находился при Нем во время земной Его жизни, присоединился к христианству после, и однако ж, не слышав Иисуса Христа во время земной Его жизни, не приняв Святого Духа в день Пятидесятницы вместе с прочими апостолами, сделал для христианской религии более, нежели все они вместе. [...] Евангелие – продолжает святитель – сохранило нам беседы Иисуса Христа, впрочем в отрывках. В них заключаются все учение христианства, но только в общих чертах; все истины содержатся еще как бы в зародыше. Раскрытие сих истин, подробнейшее очертание их должно было выйти из рук апостолов. Некоторые из них отчасти и сделали это в своих Посланиях. Хотя и многое содержится в сих Посланиях, впрочем, можно сказать, что идея христианства ни в одном из них вполне не развита: эта честь предоставлена апостолу Павлу; во всей полноте христианская религия явилась в его Посланиях. Златоуст не усомнился: сказать (мысль, по-видимому, чрезвычайно смелая!), что через уста Павловы Христос провещал более, нежели через Свои собственные»¹¹⁰.

(2) Как известно, особая богословская связь с апостолом на Западе после пелагианских споров о соотношении благодати и воли человека (в которых особое место принадлежит блаж. Августину) возникла в эпоху реформации. Было бы возможным в этой книге говорить лишь о диалоге и об экуменизме «вообще», упоминая, скажем, только Евангелие, в особенности 17-ю главу от Иоанна. Там передаются слова о единстве Самого Христа. Как известно, многие авторы избегают более подробного анализа богословия Павла и говорят об экуменизме в неких «общих чертах». Но *подход к проблематике экуменизма без анализа топологии посланий апостола просто невозможен!* К более близкому рассмотрению вопросов нас подталкивает не только его теология, но и некоторые до сих пор не однозначно понятные, спорные темы той же его богословской мысли. К ней относится и вопрос понимания Церкви и ее единства. Необходимо говорить, как о роли апостола, так и о правильном (или неправильном) его толковании в истории Христианства. Из-за этих соображений было бы целесообразно посвятить тематике апостола Павла в рамках данной книги не одну, а несколько глав.

Нашей первой задачей остается выяснение того, что мы можем найти в посланиях апостола, как о Кресте, так и о единстве. Читая послания, мы можем убедиться о порядке мысли апостола. Лишь разъясняя событие Креста, можно ответить на вопрос: что же такое Церковь? А также: что такое единство? Некоторых высказываний св. Павла о единстве мы коснулись в III главе. О *theologia Crucis* апостола уже было сказано нами в другом издании. Настоящая глава и следующие

¹¹⁰ О святом апостоле Павле. Лекция девятая // Сочинения свт. Иннокентия Херсонского. Издание Единецко-Бричанской спархисей. 2006. С. 653-658 (653 и 654).

должны стать неким повторением и углублением непростой тематики¹¹¹. Мы попытаемся сделать это.

Анализ выбранных мест из посланий апостола нам может предоставить обоснование тезиса о Кресте, о Церкви, возможность осмыслить то, что непосредственно связано с единством. Уже при чтении Евангелий мы неоднократно задавались вопросом: *каким образом уникальная Личность Иисуса Христа связана с сущностью Христианства как религии?* – Лишь отвечая на первое, мы сможем попытаться дать ответ и на второе: *что должно лежать в основе понимания единства?*

(3) Если Личность Иисуса сама как таковая затрагивает наше человеческое восприятие, то рассуждения о Ней не могут обойти того, что же для нас Он совершил? Об этом в своих посланиях и пишет апостол Павел.

«Именно смерть Христа, а не Его жизнь, служащая примером для других, принесла спасение грешникам, и Павел никогда не устанет подчеркивать это. Его послания оказали решающее влияние на христиан того времени. Едва ли мы отдаем себе отчет в том, что за исключением евангельских рассказов о распятии и одного упоминания о нем в Послании к евреям, Павел – единственный автор, который достаточно часто пишет о «кресте» (1 Кор. 1:17-18; Гал. 5:11; 6:12,14; Еф. 2:16; Флп. 2:8; 3:18; Кол. 1:20; 2:14). Единственное упоминание о кресте в остальной части Нового Завета – это Евр. 12:2. Он также пишет о распятии (1 Кор. 1:23; 2:2.8; 2 Кор. 13:4; Гал. 3:1; см. слова о распятии со Христом Рим. 6:6; Гал. 2:20). Именно Павел, больше чем кто-либо другой, пишет о «смерти» Христа. [...] Не может быть ни малейшего сомнения в том, что для Павла смерть Христа на кресте – это средоточие христианского Евангелия» – отмечает один исследователь¹¹².

¹¹¹ Ср. главу VI *Теология Креста у св. апостола Павла* в книге «Крест и Христианство», 2007. Основная библиография на тему *theologia Crucis* у апостола: – E. Käsemann. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus // Zur Bedeutung des Todes Jesu. Fritz Vierung (Hrsg.). Gütersloh, 1967. S. 13-34 = The Pauline Theology of the Cross // Interpretation 24 (1970) 151-177. – U. Luz. Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament // Ev. Theol. 57 (1974) 116-141. – E. Brandenburger. Art. Σταυρός // ThBLNT 817-826 = Art. Cross [NIDNTT, ed by Colin Brown. Vol. 1 (1975) 397-403; литература: P. 404]. – L. Morris. The Apostolic Preaching of the Cross [1960]. – J. D. G. Dunn. Christ crucified // The Theology of Paul the Apostle. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids Michigan / Cambridge 1998. PP. 207-233, с указанием литературы. – Charles B. Cousar. A Theology of the Cross. The Death of Jesus in the Pauline Letters. Minneapolis [1990]; с подробной библиографией.

Из русской библиографии, в первую очередь, книга святителя Иннокентия Херсонского «Жизнь св. апостола Павла» (М., 1828 г. – первое изд.). Из комментариев более известное «Толкование Посланий св. Апостола Павла по трудам святителя Феофана Затворника», составленное священником Н. Рудинским (Русский Хронограф : М., 2002). Указанные труды русских богословов прямо не рассматривают *theologia Crucis* апостола; тем не менее, они полезны для общего ознакомления.

¹¹² Л. Моррис. Теология Нового Завета. СПб., 1995. С. 77.

В посланиях апостола ярко отражаются не исторические детали, но сам *факт* смерти и воскресения Христа. Не зря и в Евангелиях мы замечаем некое напряжение; оно связано с предстоящими событиями великой миссии Иисуса, для понимания которой требуется особый смысл. Как мы уже отметили, синоптические Евангелия, в основном, нам оставляют пересказ исторических событий, не дающий более глубокой интерпретации. Наоборот, апостола Павла не интересуют исторические подробности, происходящие вокруг Иисуса. Скорее, его волнует само *значение* свершившейся фактов для нас. Более того, лишь на основе смерти Иисуса Павел и может говорить о втором великом событии – о Воскресении. Именно такая последовательность выявляет некий принцип всего богословского мышления: у Павла *интерес о спасительном значении Креста Иисуса* остается основной характеристикой его теологии. В таком ключе он и дает собственную оценку событий:

«...ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова. Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия...» (1 Кор. 1:17-18.).

Слова, направленные одной из поместных церквей, страдающей от тяжб и расколов, мы можем рассматривать как существенное место мысли апостола. Однако почему?

Во-первых, наивному требованию чудес и чисто светской мудрости Павел противопоставляет ни что иное, как Иисуса, причем – Христа *распятого*! Апостол показывает, что вера в Распятого отличает христиан от других верований и религий в этом мире. Бог людям открывает Себя не по светским меркам рекламы, сенсации или мощи, а по совсем иным, *духовным* принципам; эти принципы радикально отличаются от нашего узкого мировоззрения. В словах апостола о Кресте мы видим как определение, так и «центр» всего Откровения: Бог Себя открывает человеку *в немощи самого человека*, чтобы, таким образом, поделиться не только в Своем могуществе, но и в немощи человека – как Своего творения.

Становится ясным, что для апостола слово «крест» – это не просто пересказ тех событий, которые мы можем найти у Марка, Матфея и Луки. Павел, в отличие от синоптиков, руководствуется своими четкими богословскими соображениями. Событие Креста для него означает самое радикальное вмешательство Бога в судьбу людей этого мира для того, чтобы их освящать и спасти. Крест не только выражает нечто «новое» и «не слышанное». Он указывает на то, что и Сам Бог – чтобы

спасти человека от его эгоизма и узости – одновременно может являться как самым великим, так и самым малым! Именно в этом необходимо искать не только *сущность* христианского Бога, но и *смысл* христианской религии. Таким образом, богословская мысль апостола подчиняется событию Креста – как ключевому пониманию Бога по отношению к людям. Вообще, богословие у апостола действует как *ставрология*, – как «слово о Кресте» – «ο λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Кор. 1:18). «Крест и проповедь о Нем, как спасающем, на самом деле, – отмечает святитель Феофан Затворник, – есть величайшая премудрость Божия, а для человеческой премудрости есть безумие, поэтому-то слово крестное и приемлется не умом, а верою»¹¹³. Иначе говоря, теология Павла идентична ставрологии, слову о Кресте, требующему веры.

(4) Нередко апостол разъясняет свои мысли о Кресте для нас не всегда понятными словами и представлениями. Но оказывается, Павел не всегда был понятным и своим современниками. Вообще, как личность, так и богословие апостола во всей истории Христианства представляли особый, живой интерес. Об этом свидетельствует уже тот факт, что ни один из авторов в Новом Завете не упоминается другими его авторами, кроме апостола Павла. Такое наблюдение позволяет нам предполагать, что и богословская мысль апостола не всегда казалась простой и понятной. Она и до сих пор остается глубокой, диалектической, не легкой, скорее духовной, чем формальной. Так, во Втором послании апостола Петра мы читаем:

«...долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают, как и прочие Писания...» (3:15-16).

Разумеется, интерес к апостолу Павлу уже во времена Нового Завета был связан с толкованием его непростой богословской мысли. К концу II века епископ Иринеи Лионский упоминает апостола в своей третьей книге «Против ересей». Он замечает: «апостол часто, по быстроте речи и стремительности находящегося в нем духа, делает перемещения в словах ...», хотя это свойственно и другим авторам¹¹⁴. К тому же, Иринеи опровергает мнение, будто Павел один только из апостолов знал истину; при этом он ссылается на встречу Павла с

¹¹³ Толкование Посланий св. Апостола Павла по трудам святителя Феофана Затворника. С. 125 к 1 Кор. 1:21.

¹¹⁴ «Против ересей» III, гл. VII, 2.

ведущими апостолами в Иерусалиме для согласования своей деятельности среди язычников (Гал. 2:1-9)¹¹⁵. В 15-ой главе той же книги Ириней прямо защищает апостольское достоинство Павла. Таким образом, епископ Лионский доказывает единство всех апостолов в общей проповеди *одного и того же* Евангелия.

Интерес к апостолу Павлу замечен у всех отцов Церкви, как Востока, так и Запада. Часто на него ссылаются и Августин (354–430). Особое толкование апостол получает у Лютера. «Реформация боролась и победила именем Павла» – еще в начале XX века писал известный врач, органист, миссионер и теолог Альберт Швейцер¹¹⁶. Но есть и другое мнение об апостоле со стороны католичества и православия. Дело в том, что апостола отцы реформации и протестанты могли толковать по-разному, отрывая некоторые мысли от контекста.

Ссылаясь на апостола Павла «устаами богословов-протестантов был провозглашен ряд поистине фундаментальных принципов, на которых любым верующим должны строиться поиски Христа и сама христианская жизнь. Уже хотя бы в этом положительное значение того отрезвляющего «протеста», который мыслится как обращение к изначальным живым и вечно новым истокам, но при этом он не должен переходить в крайности протестантизма как протеста, направленного против Церкви» – пишет один из современных русских богословов¹¹⁷. К таким крайностям, возможно, необходимо отнести и саму проблему единства, точнее, разное ее понимание.

(5) Какое же место апостол язычников занимает среди других авторов Нового Завета? Бесспорным остается то, что он является первым новозаветным автором, *письменные* свидетельства которого мы встречаем ранее Марка и других Евангелий¹¹⁸. Здесь мы имеем в виду послания апостола, первое из которых было написано около 50-го года, не позднее, чем 20 лет после смерти и воскресения Господа. Таким образом, Павел в хронологическом отношении находится между устной первобытной традицией о Христе (еще не записанной Марком и др. синоптиками) и Иоанном, перу которого принадлежит

¹¹⁵ «Против ересей» III, гл. XIII.

¹¹⁶ *Albert Schweizer. Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart.* Tübingen, 1911. S. 1.

¹¹⁷ *Прот. Александр Сорокин. Христос и Церковь в Новом Завете.* С. 241.

¹¹⁸ Естественно, мы здесь не говорим об устной традиции о Христе в первой Церкви, возникшей еще до редакции Евангелия Марком. Безусловно, непрерывность между устным преданием о Христе, Евангелиями и посланиями апостола заметна. – *Бранденбургер* определяет связь между синоптической традицией о Кресте и теологией апостола при помощи *логикона Иисуса о кресте*. «Изречения о ношении креста – это синоптический эквивалент теологии Креста Павла». – *Art. Cross // NIDNTT. Vol. 1, p. 403.*

четвертое Евангелие, а также, по всей вероятности, и Апокалипсис. По сравнению с евангелистами, апостол ничего не говорит о *подробностях* смерти и воскресения Христа как таковых. Как уже было отмечено нами, его, в первую очередь, интересует лишь *сам факт* этих двух великих событий. Более того: создается впечатление, что земная жизнь Иисуса совсем не является предметом исследования апостола. Так, во Втором послании к Коринфянам апостол заявляет:

«... отныне мы никого не знаем *по плоти*; если же и знали Христа *по плоти*, то ныне уже не знаем. Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, *теперь все новое*...» (5:16.17).

Безусловно, такие слова апостола свидетельствуют о новом и радикальном состоянии воскресшего Господа, а также – о новом духовном состоянии тех, которые истинно веруют во Воскресшего. В посланиях апостола ярко отражаются не исторические детали, но сам *факт* смерти и воскресения Христа; их *значение* для верующих. Как уже было отмечено, первое письменное свидетельство о смерти Христа, дошедшее до нас, мы находим у апостола Павла, а не у Марка и других евангелистов. В послании к Фессалоникийцам говорится о вине книжников и фарисеев, поскольку они, как пишет апостол, «убили и Господа Иисуса и Его пророков». В приведенном месте апостол обращается к верующим, потому что они «то же претерпели...» Контекст послания дает понять, что Павел не только говорит о смерти Господа, но и видит некую ее параллель в судьбе верующих в Него, – в судьбах всей Церкви. Апостол обращается к фессалоникийцам как к «подражателям ... во Христе» (1 Фес. 2:14-15).

Такая оценка вещей связана с нарастанием религиозного конфликта между иудеями и христианами к середине I века¹¹⁹. Приведенное нами место очень важно, поскольку здесь мы впервые узнаем о смерти Иисуса от самого апостола; оно свидетельствует и об устном предании первой христианской общины, хорошо известной Павлу.

(6) Ни раз задавались вопросы о соотношении теологии Креста с т. н. «теологией славы» у апостола. Из посланий следует, что Павел сопоставляет два пути или два вида отношений Бога с людьми: Бог познается как *в великой мудрости творения*, так и *в юродстве проповеди Христа Распятого*, т. е. в факте искупления. В своем послании к Римлянам апостол подробно развивает именно вторую мысль. Так, в 5-ой главе этого послания мы читаем: «... Бог Свою любовь к нам

¹¹⁹ Blinzler. Der Prozeß Jesu. S. 439f.

[т. е. особое общение с нами] доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (5:8). Здесь речь идет о смерти Христа как о самой тайне искупления. Однако в 1-ой главе того же послания апостол говорит и о сотворении мира. Павел показывает, что Бог людям открывается как в закономерностях Им сотворенной вселенной, так и в тайне Креста. О творении апостол римлянам пишет:

«...ибо, что можно знать о Боге, явно для них [людей], потому что Бог явил им; Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творения видимы...» (1:19.20).

Комментируя это место послания, святитель Феофан Затворник отмечает:

«нельзя не видеть свойств устроившего их Божества, особенно премудрости и благодати, давшей всему сотворенному все нужное для его существования. Приискивая причину для видимого в видимом же, ум для невидимого Творца не может приискать причины и должен признать Его вечным. Итак, видимый мир открывает невидимого Бога, присносущного, и Его Божественные Свойства. Это второй источник, данный Богом людям для познания Его...»¹²⁰.

Таким образом, можно говорить о двух источниках познания Божественного: о окружающем нас сотворенном мире (часто это связывают с «теологией славы») и об Иисусе Христе, в Котором открывается любовь Божия до самой смерти. Последнее и есть ни что иное, как «теология Креста». Вообще, для всей мысли апостола смерть Господа остается основным фактом, без которого невозможно и воскресение. Тем не менее, с другой стороны, было бы не правильно не учесть у Павла и моменты «теологии славы» (напр. Рим. 8:17 и сл.). В конечном итоге, теология Креста для него – это условие, без которого нельзя правильно понимать не только Воскресение, но и все остальные моменты христианского мышления, включая учение о творении и грехопадении, а также – о Церкви и практической жизни верующего.

Таким образом, в теологии апостола наблюдается две важные стороны: первая выражает факт творения и отражает т. н. «теологию славы». Другая сторона мысли апостола, будучи теологией Креста, более ярка. Она посвящена значению крестной смерти Иисуса и ее интерпретации для спасения и освящения человечества. У апостола определены два вида теологии – как творения и его славы, так и Креста – искупления того же творения. Последнее не встречается в некой «абстрактной» или «отвлеченной» среде. Мы можем с уверенностью

¹²⁰ Толкование Посланий св. Апостола Павла. С. 319. К Рим. 1:20.

утверждать: богословие Креста у апостола остается неким *итогом его обращения*; оно – ответ Павла на вопрос возвышенного Христа по дороге в Дамаск: «Савл, Савл! Что ты гонишь меня?» (Деян. 9:4).

В итоге, Павел принимает уже существующее предание первой Церкви о Распятом, Умершем и Воскресшем Иисусе; апостол в своих посланиях снова и снова интерпретирует эту традицию. Кроме того, он ставит в ней и *свои новые «акценты»*. Об этом он сам пишет в 15-ой главе Первого послания к Коринфянам: «ибо я первоначально преподал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши по Писанию ...» (15:3). Павел также подводит итог этой принятой традиции и для всей Церкви: «итак я ли, они ли, мы так проповедуем, и вы так уверовали» (15:11).

Апостол показывает и то, что особым «центром» и «критерием» всей его богословской мысли, опираясь на предание, остается смерть и Воскресение Иисуса. Более того: для него Воскресение без Креста – просто невозможно. Ибо тайна Бога, по глубокому пониманию апостола, выражается не только в творении, но и в искуплении человечества на Кресте. Используя гиперболу, апостол во 2-ой главе Первого послания Коринфянам подчеркивает:

«...ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого...» (2:2).

Таким образом, апостол говорит о тайне Бога как о тайне распятия Христа, которую коринфяне должны проповедовать как «премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей ...» (2:7). Но для Павла Крест является некой важной, существенной предпосылкой и для самой славы Бога – как славы человека в Боге. Апостол заключает:

«...а нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии...» (1 Кор. 2:10).

Не менее важный момент заключается и в следующем. Тайну Креста как тайну Бога человек в состоянии постичь только как любящий, ибо эту тайну «приготовил Бог любящим Его»¹²¹.

Из приведенных примеров видно, что Крест, по убеждению апостола, является не только выражением Божьей любви к людям, но и условием правильного понимания Бога людьми. Без Креста – конкретного деяния Абсолюта в истории человечества – невозможно

¹²¹ 1 Кор. 2:9б. – Ср. 1 Кор. 8:3.

понимание Бога, а также Его Духа – как суверенной любви, т. е. общения. Событие Креста – это преодоление любого породившего грехом отчуждения между Богом и людьми.

Но, с другой стороны, Крест необходим и для проповеди, для распространения Христианства в мире. У Павла Он остается неким «центром» его богословия, а также – сигнатурой, т. е. приметой его же апостольства. Крест – не только некая «отметка» между преданием и его интерпретацией. Он, будучи кульминацией отдачи жизни Иисуса ради нас, одновременно соединяет многие отдельные детали богословской мысли апостола в некое «целое». В то же время событие Креста остается не только принципом единения всех «внешних» моментов богословия. Павел однозначно говорит и о единстве самих верующих в Распятого и Воскресшего, поскольку,

«...если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего...» (2 Кор. 5:14.15).

Значение смерти Христа для верующих остается тем же смыслом для их общения и единения! Такое основание дано в смерти Одного «за всех». Таким образом, мы можем говорить и о церковном, экклезиологическом понимании значения смерти Христа у Павла.

(7) Подводя предварительный итог, еще раз отметим важные моменты богословской мысли апостола.

Во-первых, источником *theologia Crucis* для Павла остается сам факт крестной смерти Иисуса.

Во-вторых, богословие Креста у апостола существует наряду с богословием сотворения, т. е. параллельно с «богословием славы».

В-третьих, событие Креста неотделимо от учения об общении верующих, от Церкви.

Смерть Иисуса «за всех» означает не что иное, как наставление в пользу того же одного единства. Верующие призваны жить не просто «для себя», но для Умершего и Воскресшего ради их Господа. Таким образом, Павел показывает, как богословские, так и практические выводы о Кресте. Крест – не только некий «принцип познания» теоретического порядка, но и принцип христианской *практики*, включая солидарность и общение. Иная интерпретация Креста без его церковного, т. е. межличностного понимания, означала бы некий субъективизм или персонализм. При этом можно говорить о теологии Креста у апостола как о виде христианского богословия, имеющем как христологические, так и общественные, т. е. церковные моменты. В качестве примера приведем знаменитое послание апостола к Римлянам.

В первой части послания говорится об искуплении человека через смерть Христа как о некоем исполнении праведности Божией. Призыв апостола через веру принять эту праведность означает не что иное, как начало правильных отношений человека с Богом. Этому моменту апостол и посвящает первую часть своего трактата, особенно главы с третьей по девятую. Однако вторая часть послания – с 12-й по 15-ю главу – посвящается новым отношениям верующих в Церкви. Таким образом, Павел показывает, что праведность Бога к людям самым конкретным образом выражается в смерти Иисуса ради всех (христологический аспект) и что такая праведность, в конечном итоге, должна отражаться и в отношениях между верующими (общехристианский, церковный, экклезиологический аспект).

В послании к Римлянам развита мысль и о правде Божьей. Но такая правда означает ту же самую благодать Божию к людям, к Своему навшему творению! В концентрированном виде это выражено в 3-ей главе послания, в стихах 21–26. Необходимо подчеркивать: Правда Божия и Благодать Божия из-за смерти Одного Христа – ради спасения всех – совпадают (ст. 24)¹²². Благодать, явившись даром как искупление во Христе, должна действовать в новых, правильных отношениях не только между Богом и миром, но, в первую очередь, – среди самих верующих в Того же Христа! Более конкретно: Благодать должна отражаться в общении верующих – как сообществе даров Духа¹²³.

В итоге, как показывает Павел: духовные плоды смерти Христа должны осуществляться в Его мистическом теле – в Церкви – как организме правильных, новых отношений. Отсутствие этих новых отношений, как показывает апостол, означает не что иное, как страдание верующих вместе с Христом.

Примечательно то, что сам апостол остается реалистом. Церковь, странствующая в этом мире, еще находится под тенью Креста Господня. Таким образом, представление о Церкви как о «церкви славы мира сего» для апостола совсем чуждо. Наоборот, Павел показывает

¹²² Ср. также Рим. 8:4. – Праведность Божия осудила «плоть» и дарует, таким образом, жизнь в Духе. «От падения в квиетизм (и в любос заблуждение) христианство защищено лишь в том случае, если оно понимает, что Божия Благодать и Его правда совпадают». – «Vor dem Fall in den Quietismus (und in jegliche Verirrung) ist die Christenheit dann geschützt, wenn sie begreift, daß Gottes Gnade eins mit seiner Gerechtigkeit ist». – Адольф Шламмер (1852–1938) // Ralf Luther. Neutestamentliches Wörterbuch. Eine Einführung in Sprache und Sinn der urchristlichen Schriften. Hamburg, 1962. S. 88.

¹²³ Тематика послания к Римлянам (12-ая глава) и Первого послания к Коринфянам (главы 12–14).

реальную картину Церкви Креста. Он неоднократно напоминает истину о следовании и о подражании Христу¹²⁴.

(8) Как мы уже отметили, никто другой из авторов Нового Завета не освещает тайну Креста так ярко и глубоко, как апостол Павел. И само понимание Евангелия у апостола определяется прямо как «слово о кресте»¹²⁵. Евангелие есть проповедь о Христе распятом (1 Кор. 1:23). Апостол разъясняет: «... когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости, ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого; ...» (1 Кор. 2:1.2). Галатам Павел о себе пишет еще более категорично: «а я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (6:14). Для апостола Крест не является неким «имманентным событием», но непосредственным действием Бога¹²⁶; в событии Креста выступает Сам Бог.

Крест Христов остается также и Словом Божиим – поскольку «слово о кресте» говорит о деяниях Бога к человеку. В то же время такое Слово – это и Евангелие – Благая Весть! Но такое представление Павла о Боге не соответствует представлениям нехристианского мира. Ибо на место всемогущего языческого божества ставится Иисус Христос, причем *Распятый*! В факте распятия Господа и кроется самый великий парадокс, если сравнивать его с языческими представлениями о Божестве. Галатам апостол прямо отмечает: «о бессмысленные галаты! Кто прельстил вас не покоряться истине, вас, у которых пред глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распятый?» (3:1). Истинного Бога можно познать только через Христа Распятого, ибо, не знаяши Его, люди служили богам, «которые в существе не боги» (Гал. 4:8).

На основании такого понимания Божественной сущности во Христе следуют и другие важные выводы. Апостол подчеркивает: вера во Христа должна отменять *формальности старого закона*. Павел объясняет: по примеру Христа Распятого и Воскресшего, Который возлюбил людей тогда, когда они еще были грешниками, «весь закон» заключается в одном слове: полюби Бога всем сердцем твоим и люби ближнего твоего, как самого себя (Гал. 5:14; ср. Рим. 5:8.10). Но

¹²⁴ Ср. Мк. 8:34-35 с Рим. 8:18-28; 1 Кор. 12:26; 2 Кор. 1:5; 6:4-9; 12:9-10; Фил. 3:10; Кол. 1:24; 2 Тим. 2:3 и др. места.

¹²⁵ «Ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ» – 1 Кор. 1:18. Ср. 2:1 и сл.; Гал. 3:1.

¹²⁶ E. Brandenburger. Art. Σταυρός // ThBLNT. S. 822.

такая любовь, в итоге, требует не формализма, а свободы духовной. При этом свобода, «которую даровал нам Христос», не должна быть поводом к угождению плоти, но должна показывать любовь для служения друг другу, подчеркивает Павел (Гал. 5:1.13.14).

Апостол прямо говорит о свободе Духа, дарованной верующим благодаря Христу. Но понимание духовной свободы людьми возможно только в тесной связи с пониманием значения смерти и воскресения Христа. Смерть и воскресение означают полное исполнение закона Христом для того, чтобы верующие поступали «в обновлении духа, а не по ветхой букве» (Рим. 7:6; ср. 2 Кор. 3:6). Как замечает апостол, Иисус, умирая за всех, добровольно «подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4:46-5) и Духа Божьего. Ибо верующие «не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления...» (Рим. 8:15).

(9) Попытаемся вкратце и по порядку разъяснить соотношение только что названных нами понятий.

Если Христос, как говорится в послании к Римлянам, «в определенное время умер за нечестивых», «когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:6.8.10), то намерением апостола остается не что иное, как *наставление верующих* смертью Самого Христа. Такое наставление, в первую очередь, должно помогать относиться серьезно к тайне смерти Господа. Более того, и понимание греха у апостола приравнивается пониманию смерти, а понимание праведности – жизни вечной во Христе и в Его Духе. В той же связи Павел анализирует соотношение закона как *внешнего предписания*¹²⁷ для нас с *внутренней* жизнью веры. Об этом он говорит в послании к Римлянам очень подробно (1:18-32). Люди, выражаясь словами апостола, живут «по плоти» и не имеют Духа (Рим. 8:1-10).

Не менее заметно то, как апостол видит связь между «плотью» и «духом». Вся проблематику соотношения «плоти» и «духа» апостол развивает в тесной связи со смертью и Воскресением Христа. Не только «плоть», но «закон» и «буква» для апостола – антитетические понятия. К той же антитетике относятся «грех» и «смерть». Все они сопоставляются *новому закону Духа жизни*, данному нам благодаря смерти и Воскресению Христа. Более того, «закон духа» и «жизни»

¹²⁷ Выражение «внешнее предписание» мы здесь употребляем в том понимании, что не все люди в состоянии выполнять ту или другую заповедь по своей собственной инициативе, если у них нет *внутреннего* убеждения, т. е. доброй совести.

во Христе Иисусе освобождает верующего от закона греха и смерти (Рим. 8:2).

В той же связи апостол показывает событие Креста не только как некое «искупление» вины человечества перед Богом. Искупление Павлом понимается и как «освобождение», «освящение», как «усыновление» и «примирение» человека с Богом через Христа. Все это происходит между людьми и Богом через Иисуса. В итоге, согласно Павлу, *сам факт* смерти Иисуса для человека служит моральным, этическим наставлением. И лишь в таком случае и Воскресение имеет свой смысл. При этом Крест остается *условием* Воскресения, а не наоборот! О такой связи этического порядка между Крестом Христовым и Воскресением, а также о связи между смертью и Воскресением самих верующих, апостол может говорить только в суперлативах¹²⁸.

В итоге, наставление верующих у апостола возможно лишь на основе смерти и Воскресению Господа. При этом всякая этика и новая мораль людей невозможна у «греха», «закона», «буквы», «плоти» и «смерти». Новая жизнь всегда связана с «праведностью», «любовью», «служением» и «духом». Павел показывает: поскольку Христос умер и воскрес, исторический индикатив Креста Господня для верующих становится неким вечным этическим императивом. Однако, как точнее понимать значение смерти Христа для нас по отношению закона и свободы, плоти и духа, греха и любви?

(10) Смерть Христа – представителя человечества как «нового Адама» – упраздняет *внешние* предписания закона. Ибо самоотдача Иисуса для верующих означает ни что иное, как новое послушание не по «букве» закона, а по Духу любви Божьей. Закон как внешнее предписание должен упраздниться, если верующие в смерти и Воскресении Иисуса познают саму истину Божию как любовь. Ибо любовь и есть исполнение закона (Рим. 13:8.10). Любовь всегда действует при помощи Духа Божьего у человека *изнутри*. Но любовь есть и новая жизнь – согласно Духу Божьему. «Итак нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу», заключает апостол (Рим. 8:1). В итоге, жизнь «по духу» означает и освобождение от вечной смерти верующих во Христа:

«Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, – подчеркивает апостол, – то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела

¹²⁸ Ср. напр. содержание всей 6-ой главы к Римлянам.

Духом своим, живущим в вас. [...] Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии ...» (Рим. 8:11.14)¹²⁹.

Апостол проводит параллель между смертью Иисуса как Его самоотдачей и новым служением верующих в том же Духе и Уме Христовых. Павел в самих верующих видит некий «инструмент» Духа, поскольку он их приглашает представить тела «в жертву живую [...] для разумного служения ...». Верующие не должны сообразовываться «с веком сим», но преобразовываться «обновлением ума», чтобы «... познать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12:1-2).

Как видно из всего контекста, обновление ума относится к Духу. Но Дух действует и живет в верующих – благодаря смерти и Воскресению Христа. При этом значение (смысл) смерти и Воскресения Иисуса – по отношению закона и свободы, плоти и духа, греха и любви, смерти и жизни – находится в тесной связи с новой этикой и моралью. Именно *такой* контекст, по убеждению апостола, определяет практику верующих и в Церкви.

В том же ключе надобно понимать и *категорию закона*. Так, в послании к Галатам апостол отмечает: человек, искупленный от закона Христом Его же смертью, познает истинного Бога через Дух Христов (4:5.6). Точнее: человек становится искупленным от закона в том понимании, что ему уже не нужны *внешние* предписания¹³⁰. Поскольку он поступает под руководством Духа и становится усыновленным Богом, он – «наследник Божий» (4:7). Такая

¹²⁹ В понимании апостола выражение «жить по духу» означает не отрицание плоти как тела, а *подчинение* его Духу – как высшему и руководящему Принципу нашей жизни, этики, морали, стоящему выше любого «буквального закона», «внешнего предписания», греха, плоти и даже физической смерти! Интересно отметить, что для апостола *Христос* и *Дух* часто могут употребляться почти как синонимы. Так, в той же 8-ой главе послания мы читаем: «... вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело [плоть] мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим 8:9.10).

¹³⁰ Позже, в 1520 г. в начале реформации, *Мартин Лютер* напишет: «внутренний человек, который верой создан по образу Божьему, жизнелюбив и счастлив, благодаря Христу, в Котором столь много добродетелей было передано ему; и потому его единственным занятием является радостное и бескорыстное служение Богу, в непридуманной, свободной любви». Ибо «христианин не нуждается ни в каких делах и законах для того, чтобы обрести спасение, поскольку через веру он свободен от всякого закона и делает все добровольно и свободно [...] от веры проистекают любовь и радость в Господе, а от любви – радостное и свободное состояние разума, которое обуславливает охотное служение человека ближнему своему ...», [...] «чтобы такими делами он [человек] мог покорить свою волю воле других в свободе любви.» – О свободе христианина // Избр. произв. СПб., 1994. С. 38. 40. 41. 45. 47.

же параллель между законом, Духом и усыновлением у апостола встречается в первой части послания к Римлянам (8-я глава).

(11) Как видно из всего контекста, для апостола событие Креста означает смерть Сына Божия для искупления людей от закона. Верно, Павел не отрицает закона как *внешнего* правила для человека, «детоводителя [παιδαγωγός – педагога, воспитателя] ко Христу» (Гал. 3:24). Если закон сам по себе «свят» и «духовен», как и «заповедь свята и праведна и добра» (Рим. 7:12.14), то это еще не означает фактического исполнения заповеди со стороны человека. Ибо искупление человека через Крест Христов должно означать, в первую очередь, не сами предписания, законы и заповеди; они *уже* были даны в Ветхом Завете. Если Павел пишет, что «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3:13), то под словом «искупление» кроется еще более радикальное понимание всего, что Бог через Иисуса совершает для человека. Дело в том, что апостол не связывает искупления лишь с чисто юридическим актом. – Искупление для него означает ни что иное, как *новое послушание за нас и ради нас Умершему Господу*. Для того, чтобы – как говорится словами апостола – «ходить в обновленной жизни» (Рим. 6:46).

Смерть Христа означает смерть не только для закона (как *внешнего* «предписания» или «правила»), но и *смерть каждого человека вместе с Христом для греха* – как отрицательной, Богу и человеку враждебной силы (Рим. 6:10.11)! В итоге, как заявляет апостол, «*конец закона – Христос*» (Рим. 10:4). Павел самым радикальным образом объясняет: Евангелие – «слово о кресте» не только освобождает от внешних предписаний закона, но и обязывает человека жить в том же Духе Умершего и Воскресшего. Однако, такое освобождение возможно лишь в том случае, если человек отвечает на примирительную жертву Христа добровольно, т. е. любовью (ср. Рим. 5:8 и 8:28). Ибо «кто любит Бога, тому дано *знание* от Него» (1 Кор. 8:3).

В итоге, верующий входит в новые отношения между настоящим и будущим. Для познавшего Бога через Христа, факт смерти и воскресения Иисуса как бы переходит в настоящее. *Нет уже прошедшего и будущего, а есть только настоящее, – так как есть жизнь в Духе*. Поэтому индикатив (т. е. знание факта о смерти и Воскресении как таковое) становится императивом в практике. *Такая практика*, в итоге, ни что иное, как постоянное преодоление самого себя по тому же примеру Христа. Верующие во Христа «должны сносить немощи бессильных и не себе угождать» (Рим. 15:1). Галатам Павел прямым языком разъясняет: «... те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (5:24).

Разумеется, такие и подобные слова апостола нельзя понимать в прямом, а, скорее, в переносном отношении. Верующие призваны жить «по духу», т. е. поступать по примеру самоотдачи за них Умершего и Воскресшего. Апостол в той же связи поясняет: *для поступающих по Духу нет никакого закона* (ср. Гал. 5:23б). Более того: закон как *внешнее* «предписание» верующим, если они в том же Духе познали Бога через Христа как Любовь, – не нужен. Ибо они от смерти Иисуса имеют плод Духа, который и в видимом, *внешнем* образе замечается в любви, радости, мире, долготерпении, благодати, милосердии, вере, кротости и воздержании (Гал. 5:22.23). В итоге: кто руководствуется Духом, тот «не под законом» (Гал. 5:18).

(12) Часто задают вопрос: отменяет ли Павел тем самым заповеди Божии и декалог? Разумеется, проблематика Закона, как в Писании, так и во всей истории Христианства, довольно сложна. Для ее всестороннего изучения требуются отдельные занятия и размышления. Закон – одна из более сложных тем. И это касается не только теологии апостола, хотя именно в его богословской мысли наблюдается довольно тесное переплетение этики, морали – со *всей* онтологией как таковой!

Во-первых. Павел относится к Закону не просто как к «стандарту» или «норме» всего человеческого поведения. *Закон дан Богом-Абсолютом и поэтому – чисто объективно – благ и духовен* (Рим. 7:12.14). Однако из-за человеческой слабости Закон превратился в некий «инструмент осуждения» всего человечества (Рим. 5:13), «инструмент» гнева Божьего (Рим. 4:15) и смерти (Рим. 7:10). Более того: до Христа согласно Павлу само распространение Закона можно сравнить с распространением смерти (ср. 2 Кор. 3:6-17) и рабства (Гал. 4:1-10)!

Во-вторых. *Люди могут поступать правильно и вне письменного Закона* – по своей совести. Ибо Бог дал человечеству некий моральный инстинкт, позволяющий различать добро и зло. «Когда язычники – пишет апостол – не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:14-15). Павел не хочет сказать этим, что совесть непогрешима во всех вопросах или равна Закону. Апостол лишь разъясняет, что *совесть, хотя у разных людей и развита в разной степени, может быть у всех*. Она помогает воспринимать моральные ценности. В силу этого и язычники будут держать ответ перед Богом.

В-третьих. У Павла написанный Закон, поскольку он не выполняется, рассматривается и как нечто «относительное» к внутреннему, духовному (ср. Рим. 2:25-29). В итоге: «преимущество» для иудеев – лишь в том, что им «вверено слово Божие», т. е. *обетование о верности Бога* (см. весь контекст Рим. 3:1-7!), а не в том, что они знают о существовании написанного Закона. Проф. Моррис отмечает: «с точки зрения Павла, функция закона состоит в том, чтобы ясно показать существование греха. Не в том, чтобы принести спасение, но в том, чтобы приготовить путь для него»¹³¹.

В-четвертых. *Апостол не отрицает воспитательной, педагогической роли закона до Христа* (Гал. 3:24). В той же связи Павел отделяет Декалог от ритуальных и других, нередко фарисейских предписаний, относящихся к пище и т. п. В Деяниях, в 15-ой главе, ясно показано: последний вид Закона, включая даже обрезание, упраздняется. Это делается в пользу язычников, их интеграции в христианство. Поскольку *«конец закона – Христос, к праведности всякого верующего»* (Рим. 10:4). «Во Христе» силу имеет лишь «вера, действующая любовью» (Гал. 5:6). Ибо «любящий другого исполнил закон». «Любовь не делает ближнему зла; итак любовь есть исполнение [*πλήρωμα* – буквально: «полнота»] закона» (Рим. 13:8.10). Для человека, поступающего по духу, «нет закона» (Гал. 5:14.18.22.23). Более того, «закон духа жизни во Христе» освобождает самого апостола «от закона греха и смерти» (8:2).

В итоге необходимо признать, что *понимание Закона и в Христианстве до сих пор находится в диалектическом соотношении «буквы» и Духа*. Закон сохраняет свою педагогическую функцию в этом материальном мире. В нем, чаще всего, действуют другие «законы». Так, для всех людей, верующих и неверующих, до сих пор действуют законы государства, необходимы для общего гражданского порядка. Павел сам это подтверждает (Рим. 13:1-7)! В то время как апостол призывает верующих «поступать по духу» (Гал. 5:16) и «носить бремена друг друга» и, таким образом, исполнить «закон Христов» (Гал. 6:2), с другой стороны он признает закон (законодательство) для *общего* гражданского порядка. Кроме того, апостол признает общий, определенный порядок и в Церкви.

(13) Взаимосвязь между смертью Христа, Духом и духовным послушанием у Павла наблюдается и в *понимании таинства креще-*

¹³¹ Тсология Нового Завста. С. 70

ния. Так, в послании к Римлянам, разъясняя значение крещения, апостол прямо говорит:

«Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения...» (Рим. 6:3-5).

Верно, мы видели, смерть Иисуса как «нового Адама» апостол понимает и как некое представительство за весь род человеческий. Однако наряду с пониманием этой смерти как чисто юридического (или заместительного) акта за грехи рода человеческого, Павел показывает и ее паренетический, т. е. призывающий, воспитательный характер. В итоге, смерть Господа означает призыв к духовному послушанию, поскольку

«...ветхий наш человек распят с Ним [Христом] ... дабы нам не быть уже рабами греху; [...] Зная, что Христос, воскресив из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти [...] Так и вы – продолжайте апостол – почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем...» (Рим. 6:3.4.5.6.9.11).

Такую же параллель отношений верующего с Распятием и Воскрешением Павел дает в послании к Галатам. Однако здесь апостол говорит и сам о себе:

«...законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, И уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня...» (2:19.20).

Апостол ставит акцент на необходимость восприятия Креста как деяния Божьего для морального и духовного спасения человека, начиная с самого себя. Крест – это спасение (σωτηρία) для тех, которые веруют в это. Но такое деяние Божие как спасение человек в силе воспринимать только через живую веру в том же Духе. Крест Иисуса Христа, в итоге, означает осуждение Богом всего, что связано с узкими интересами человека, с мудростью сего мира; ибо для спасаемых «слово о кресте» – это «сила Божия» (1 Кор. 1:18). «Слово о кресте» означает и само Евангелие; оно спасает тех, которые этим словом уничтожают свое собственное «я» и хвалятся лишь Крестом Господа (Гал. 6:14).

Апостол тоже обращает внимание на то, что сами христиане могут заблуждаться в том случае, если они хвалятся только своей

«конфессией», влюбляются только в свое собственное узкое понимание веры¹³² или руководствуются исключительно своими законническими, формальными соображениями¹³³.

В том же ключе апостол говорит о Кресте, цитируя знаменитый древний литургический гимн в послании к Филиппийцам. Экзегетика отмечает, что гимну о послушании Христа как предвечного Логоса и образа Божия, сошедшего с небес и ставшего человеком, апостол добавляет свой собственный интерпретамент: «смирил Себя, был послушным даже до смерти, и смерти *крестной*» (2:8). По словам святителя Феофана Затворника Христос

«... соединил в Себе и Божеское и человеческое сестство неслитно и нераздельно: и безначальный – начинается; вездесущий – определяется местом; вечный – проживает дни, месяцы, годы; всесовершенный – возрастает возрастом и разумом; вседержавший и всеоживляющий – питается и содержится другими; всеведущий – не ведаст; всемогущий – связывается; источающий жизнь – умирает»¹³⁴.

В то же время в гимне чувствуется особое наставление для верующих, поскольку он показывает параллель между Христом и ими: у верующих «должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (2:5). Весь текст гимна свидетельствует об уничтожении и возвышении Иисуса как Абсолюта, Единосущного Богу-Отцу. Безусловно, заметна и церковная сторона веры. Павел наглядно показывает: *верующие во Христа должны иметь те же настроения Распятого и Воскресшего – для взаимного служения и для домостроительства Церкви – как духовного организма на земле.*

Такую же параллель мы можем найти в начале Первого послания к Коринфянам. Здесь апостол говорит о том, что не он сам является причиной спасения. Коринфяне не крестились и не должны были креститься в его имя. Павел прямо задает вопрос: «разве разделился Христос? Разве Павел распят за вас?» (1:13). Апостол ясно дает понять: не он является основанием спасения для того, чтобы коринфяне стали гордиться его именем и, таким образом, возникал раскол в Церкви.

(14) Не менее важный аспект, связанный с Крестом, выявляется и в образе и личности апостола. *Для Павла Крест остается едва ли самым важным признаком его апостольства.* Так, свое Первое послание к Коринфянам он начинает именно с объяснения значения Креста.

¹³² Тсмастика Первого послания к Коринфянам. – Ср. 1:12.

¹³³ Тсмастика послания к Галатам. – Ср. E. Brandenburger. Art. Σταυρός // ThBLNT. S. 822.

¹³⁴ Толкование посланий св. Апостола Павла... С. 530 к Флп. 2:7-8.

Апостол показывает, что он выступает не от своего имени, а от имени Распятого и Воскресшего. Более того: Крест для него остается неким образом подражания, а также – основной сигнатурой (приметой), легитимацией его апостольства¹³⁵. Такое подражание Распятому чувствуется в жизни и в учении апостола, в его наставлении в том, чтобы поместные церкви подчинялись вести о Кресте. Это видно не только в осуждении раскола (1 Кор. 1:10-4:21); – апостол наставляет верующих и для нового образа жизни, их мышления, определенного той же тайной Креста. Безусловно, Крест остается и первым залогом Воскресения. Павел призывает коринфян к отказу от силы, славы и мирской мудрости, от искания лишь себя. Поскольку все это раскалывает Тело Христово (Σῶμα τοῦ Χριστοῦ) – Церковь (1 Кор. 1:10-4:21)¹³⁶. Коринфяне призываются и к отказу от судебных дел (6:1-11), а иногда – и от собственной свободы, если такая свобода может дать повод другим к вседозволенности (8-11:1).

Можно утверждать, что и сам апостол часто выступает некой «второй парадигмой» Распятого, поскольку он в своем служении руководствуется Крестом. Крест для него – образ его собственного бытия и апостольского служения в условиях гонений и притеснений ради Самого Распятого. Более того, апостол призывает верующих стать его подражателями: «подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4:16; 11:1). Таким образом, Крест для Павла, призванного к служению как последнего после «высших Апостолов» (2 Кор. 11:5; 12:11) и «наименьшего из всех святых» (Еф. 3:8), остается *апостольской легитимацией*.

Впрочем, такая легитимация, подтверждающая его апостольство, выражается не только в видении Воскресшего (ср. 1 Кор. 15:8), но и в его *немощи* (ἀσθένεια) ради Христа. Так, в последних трех главах Второго послания к Коринфянам он показывает, что признак его апостольства состоит также в немощи:

«Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа: ибо, когда я немощен, тогда силен...» (12:10).

¹³⁵ E. Käsemann. Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13 // ZNW (1942) 33-71.

¹³⁶ Линдер Е. Кек, комментируя расколы в коринфской церкви, пишет: «Павел всем расколам одинаково противопоставлял центр своего Евангелия – крест Христа. Если логика креста понятна, то уже не может быть никаких группировок, так как такая логика разрушает основу для их формирования». – Leander E. Keck. The New Testament Experience of Faith. St. Louis, 1976. P. 85.

Не секрет, что поступающих иначе и желающих видеть только воскресение и славу, Павел может называть даже «лжеапостолами», принимающими «вид Апостолов Христовых» (2 Кор. 11:13), а в послании к Филиппийцам – «врагами креста Христова» (3:18)!

Необходимо добавить, что богатство мысли апостола, естественно, не исчерпывается нашими наблюдениями в этой главе. Мысль апостола интерпретируется в течение всей истории Церкви.

ГЛАВА XII

ЗНАЧЕНИЕ КРЕСТА У АПОСТОЛА ПАВЛА основные аспекты интерпретации¹³⁷

Ты считал позорным крест, побои, узы, а все это послужило к исправлению целой вселенной. Как ни жестоко тебе кажется, что претерпел Христос, но Он обратил это в свободу и спасение всей природы...

св. Иоанн Златоуст

(1) Жертва

а. Апостол прямо связывает смерть Христа с ветхозаветными обрядами, точнее: с понятием *жертвоприношения*. Это, в свою очередь, подразумевает жертвоприношение за грех, совершаемое священником в великий день искупления. Смерть Христа остается «жертва Богу, в благоухание приятное» (Еф. 5:2). Во Христе Бог совершил то, чего даже Закон сделать не мог, ибо Он «послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти» (Рим 8:3; ср. 2 Кор. 5:21). Павел говорит о Христе как о пасхальном агнце для заклания: «... Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5:7).

О жертвенном аспекте смерти Христа говорят и частые упоминания о крови. Самое яркое – Рим. 3:25. В том же послании Павел отмечает: мы «оправданы кровию» (Рим. 5:9), «имеем искупле-

¹³⁷ Основной материал для данной главы с некоторыми изменениями взят из текстов лекций «Краткое методическое руководство по изучению богословия апостола Павла»: 3. Христология. Санкт-Петербургская евангелическая Богословская Академия. 2006 г.

ние кровию Его» (Еф. 1:7). Мы «стали близки Кровию Христовую» (Еф. 2:13). Верующих Бог примирил «Кровию креста Его» (Кол. 1:20). Во всех подобных местах апостол говорит не о конкретной физической крови Иисуса, а о том, что *кровь означает самоотдачу, точнее, замещающую жертву*. Павел поясняет: Христос умер ради нас, он умер «за нас» (1 Фес. 5:9-10; ср. Рим. 5:8). Сам Бог отдал Сына «за всех нас» (Рим. 8:32; Еф. 5:2); Сын сделался «за нас клятвою» (Гал. 3:13).

б. Высказывания подобного рода отражают и *собственное отношение Иисуса к Своей смерти*: «Сын Человеческий... пришел... чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45). Проф. Лэдд в этой связи приводит мысль Тейлора: «Святой Павел полагал, что Христос в определенной степени действовал от лица всего человечества, как его представитель, и то, что произошло с Ним, было высшим моментом нашей истории»¹³⁸.

в. «В смерти Христа, – замечает проф. Лэдд, – верующий находит не только объективное искупление греха; он находит в ней также освобождение от власти греха, цепей закона и мира. Эти моменты неразрывно связаны со смертью Христа и относятся к *субъективной реальности опыта христианина*. Верующие должны отождествляться с Иисусом в Его смерти, чтобы, умерив для греха, жить новой жизнью (Рим. 6:1 и далее; Гал. 2:20). Вместе с тем заместительная сторона смерти Христа никоим образом не субъективна. Она – *объективное свершение Бога в исторической смерти Христа*, посредством чего Бог осуждает грех и наказывает Того, Кто не просто представляет грешника, но и заменяет его, – Иисуса Христа»¹³⁹.

(2) Умилоствление

а. Смерть Христа обращена также к Богу как Абсолюту; такая смерть представляет собой умилоствление. Эта истина выражена в Рим. 3:24-25 (слово *ἱλαστήριον* переводится как «умилоствление»; современные западные богословы предпочитают перевести его и как «искупление», англ. *expiation*). Само существительное «умилоствление» образовано от гр. глагола *ἱλάσκειν*, означающего «умилоствлять оскорбленного человека». Традиционно считают (это наглядно в XII в. показано Ансельмом Кентерберийским), что апостол Павел словом «умилоствление» имеет в виду следующее: Христос умилоствил справедливого гневающегося Бога, в результате чего грешники избавились от ожидающей их кары.

¹³⁸ Д. Э. Лэдд. Богословие Нового Завета. С. 499.

¹³⁹ Там же. С. 501.

б. Другая, более современная точка зрения, напр. у Ч. Х. Додда, гласит: Бог никогда не является «объектом действий», относящихся к умилоствлению. Вообще, прямым и единственным объектом смерти Христа остается не умилоствление Бога и не успокоение Его гнева, а лишь *искупление греха*. Додд полагает, что библейское понятие искупления имеет в виду сам выкуп за грех, а не умилоствление Бога, как принято считать. Автор заявляет: «неверно было бы думать, что Божий гнев можно было "усмирить", принеся в жертву Христа», так как «Сам Бог во Христе примиряет с Собой мир... Неверно было бы противопоставлять гнев Отца и любовь Сына»¹⁴⁰.

Отметим не менее важный аргумент, на этот раз со стороны восточной православной традиции. Понятие «умилоствление гнева Божьего» чуждо для православного богословия. Так, понимание «гнева Бога» и «примирение с человеком» русский православный автор М. А. Новосёлов (1864–1938?) характеризует просто как ошибки юридического, правового, именно западного христианского мышления. В своей книге¹⁴¹ тот же профессор отмечает саму «несостоятельность» католического и протестантского представления «об оскорблении Бога и Его гнева на грешников». Автор приводит слова Иоанна Златоуста: «не Бог враждует против нас, но мы против Него. Бог никогда не враждует». Наоборот, – продолжает Новоселов, – в случае греха «человек погибает, но причина – не гнев Божий, не нежелание Бога простить человеку, а сам человек, избирающий худое ...». И далее: «если человек станет свои грехи считать непроницаемой стеной между собой и Богом, то это будет смертный грех, отчаяние. Сознание бывших грехов только учит человека понимать милость и всепрощающую любовь Божию, а не возбуждает в нем ужаса пред гневом Божиим»¹⁴².

Необходимо все-таки добавить, что апостол для выражения смысла смерти Христа использует не одно слово и не одно понятие. Все они для нас могут быть понятными *лишь в контексте с другими*.

(3) Выкуп (искупление)

а. У апостола мы встречаем две группы слов, обозначающих выкуп: *λύτρον*, *ἀπολύτρωσις* «выкуп», а также *ἀγοράζω*, *ἐξαγοράζω*

¹⁴⁰ Ср. у проф. Лодда. Там же. С. 502сл.

¹⁴¹ Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестантстве. М., 2004.

¹⁴² Там же. С. 256 и 261.

«покупать, приобретать»¹⁴³. Мы оправданы – пишет апостол – по благодати «искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его» (Рим. 3:24-25), «в Котором мы имеем *искупление* Кровию Его» (Еф. 1:7).

Идея выкупа выражается также с помощью глагола *'αγοράζω*, «покупать» или «приобретать»: «Вы не свои, ... вы куплены дороною ценою» (1 Кор. 6:19-20). Этой ценой может быть только сама смерть Христа. «Христос искупил (*'εξαγοράζω*) нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3:13). Ищущие праведность в соблюдении закона прокляты, если не соответствуют в совершенстве его требованиям. Однако Христос принял проклятие на Себя, когда был распят; Он умер «за нас». Это означает освобождение от проклятия закона, которое довлело над нами, потому что мы не могли соблюдать его. Далее Павел добавляет: «Бог послал Сына Своего, ... чтобы *искупить* подзаконных» (Гал. 4:4-5). В этих стихах акцент ставится не столько на приобретении нас Христом, сколько на освобождении.

б. Проф. Моррис отмечает: во-первых, человечество должно быть искуплено из греховного состояния. Такое состояние сравнивается с рабством, цепи которого люди никак не способны разорвать. Поэтому искупление требует вмешательства личности извне, и эта личность «платит выкуп за человечество». Второй момент «выкупа» – это цена, которая должна быть уплачена. Уплата цены – обязательный элемент идеи искупления. Христос уплатил цену нашей свободы. Но к этому, в итоге, необходимо добавить, в-третьих, статус самого верующего. Такой статус остается одновременно свободным и зависимым: мы выкуплены на свободу как дети Божьи; но эта свобода – наша зависимость от Бога. Основное значение искупления: «грех больше над нами не властен». Но «искупленные подчинены воле Своего Хозяина»¹⁴⁴.

(4) Примирение

а. Учение о примирении тесно связано с учением об оправдании. Оправдание – это очищение человека от вины и греха; примирение – восстановление общения с Богом. Сама идея примирения предполагает отчуждение, так как грех привел человечество к отчуждению от Бога. Общение прекратилось, возникли преграды. Это все понятно, и

¹⁴³ Ср. также Мк. 10:45, где говорится: Сын Человеческий пришел, чтобы отдать Свою жизнь как выкуп за многих.

¹⁴⁴ Л. Моррис. Тсология Нового Завста. С. 83-86.

в библейском учении здесь нет никаких трудностей. Есть только один сложный вопрос: кто отчужден и кто нуждается в примирении: только человек от Бога, или также Бог от человека? Нет смысла доказывать, что человечество отчуждено от Бога. Но отчужден ли Бог от человечества? Нуждается ли Он в примирении, как и мы? Относится ли примирение исключительно к области *субъективного* человеческого опыта, или же оно – также *объективное* достижение «вне человеческого опыта»?

Некоторые толкователи понимают примирение следующим образом: «Божий гнев надо «успокоить», чтобы Его враждебность превратилась в любовь». Другие полагают, что такое представление не отвечает сути библейского учения о примирении. Бог, Который нуждается в примирении, Который сердится на оскорбившего Его человека, пока не удовлетворит Свой гнев и не будет успокоен, не может быть христианским Богом, Богом и Отцом Иисуса Христа.

б. Павел, отмечает проф. Элдон Лэдд, нигде не говорит о примирении самых людей с Богом. Бог всегда является *субъектом*, т. е. инициатором примирения, а человечество, мир – *объектом*. «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:19). К римлянам апостол пишет: «мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим. 5:10). «И вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам, ныне примирил в теле плоти Его, смертью (Его)» (Кол. 1:21-22). *Христос именно через крест примирил с Богом язычников и иудеев* (Еф. 2:15-16). Согласно мысли Павла, человечество само по себе и по своей инициативе не может примириться с Богом. Оно должно примириться с Ним исключительно *через* Его действия. Бог является инициатором примирения и совершает его во Христе.

в. Мы не должны видеть в Боге раздвоение, вследствие которого Ему свойственна, с одной стороны, любовь, а с другой – вражда. Мы также не должны думать, что эту вражду следует преодолеть, чтобы смогла активно проявиться любовь; не должны мы и противопоставлять Бога Отца и Его Сына Христа, считая, что Сын Своей смертью «смягчил» Божий гнев, превратил враждебность в дружбу, а ненависть – в любовь. Именно Бог Отец – *инициатор* примирения.

Бог есть вечная любовь. Павел подчеркивает: смерть Христа была проявлением и доказательством любви Бога к людям, несмотря на то, что они были грешны, т. е. враждебно настроены по отношению к Нему (Рим. 5:8). Истолкование учения о примирении в духе того, что Божий гнев должен быть преобразован в любовь, а враждебность в дружелюбие, не может считаться удовлетворительным. Тут полезно ссылаться именно на православие. «В отличие от западного

христианства, склонного описывать драму грехопадения и искупления в терминах юридических, – отмечает проф. А. Кураев, – восточное христианство осмысляет отношения человека и Бога в терминах органических. Для Православия грех не столько вина, сколько болезнь. Бог не наказывает грешника, как судья наказывает преступника. Здесь скорее отношения врача и больного»¹⁴⁵.

Наоборот, *сама Божья Любовь является источником и основанием примирения*. Павел заявляет: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). Божья любовь была явлена, когда люди были еще грешниками, т. е. в объективном историческом событии, в смерти Христа. Примирение произошло в результате этой смерти. На основании смерти Господа примирение – это дар, который надо принять (ср. Рим 5:11). Оно дается людям Богом по Его собственной инициативе и не зависит от людских поступков. Суть объективности примирения заключается в том, что мы были еще врагами Бога, когда Он совершил все необходимое для примирения, так что его можно считать великим даром любви.

Объективный характер примирения подтверждается и следующими словами Павла: «Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя [людям] преступлений их» (2 Кор 5:19). Примирение, прежде всего, связано не с отношением людей к Богу, но с отношением Бога к людям и их непослушанию. Таким образом, в результате примирения изменяется положение человечества по отношению к Богу.

г. Однако, после суверенной инициативы Бога и Его примирения с людьми через Христа должен, все-таки, следовать и субъективный момент примирения! Примирения не происходит, пока та или другая личность не примет Божье деяние примирения, т. е. не примирится с Богом. Ибо Бог совершил примирение через Христа как объективное деяние и повелел апостолам провозглашать Благую Весть о нем. Апостолы, в свою очередь, призывают людей принять предлагаемое Богом примирение и «примириться с Богом» (2 Кор. 5:20).

Только что приведенное место о примирении у Павла означает: люди не могут примириться с Богом по собственной инициативе; они могут только принять предложение о примирении. Все, что людям нужно сделать, – не отказываться от предложения Божьей любви. Именно о таком внутреннем примирении идет речь и в Кол. 1:21-22. Те, кто были открыто враждебны к Богу, примирены с ним смертью Христа. Враждебные помыслы людей должны превратиться в добровольное и радостное

¹⁴⁵ Протестантам о Православии. Изд. 9-с. Клип, 2006. С. 139.

подчинение. Итогом примирения становятся внутренние изменения в людях в отношении к Богу, их совершенство в освящении (Кол. 1:22).

В учении о примирении мы снова сталкиваемся с неразрывностью объективной и субъективной сторон деяний Христа по отношению к миру и людям. Примирение одновременно и объективно, и субъективно. Люди не могут принять *объективный* акт примирения как дар, не примирив в то же время свои *собственные* помыслы с Богом, что ведет их к освящению жизни.

д. Классическим топосом для примирения у апостола считается следующий текст из его послания к Ефессянам: «ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду... дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Еф. 2:14-16).

«Враждебность иудеев и язычников, — отмсчает профессор Лэдд, — можно считать символом вообще границ, разделяющих людей. Благодаря примирению с Богом во Христе люди, которые были отчуждены друг от друга, примирились, преграда враждебности исчезла, потому что Христос — это наш мир. Теперь вместо двух отдельных народов, иудеев и язычников, разделенных враждой, есть одна новая личность, сотворенная в мире благодаря примирению с Богом в одном Телес через распятие. Таким образом, вражда между людьми окончена. Примирение иудеев и язычников может считаться примером того, чем вообще заканчивается любая вражда между людьми. Во Христе люди примираются друг с другом»¹⁴⁶.

е. Вопрос о примирении нельзя отделить от вопроса христианского единства и диалога между христианами. Точнее говоря, от проблемы конкуренции или даже вражды самих христиан между собою! В том числе, — от вопроса о «видимой» или «невидимой» Церкви. *Остаются ли верующие, лично примирившись с Богом, в единении и с Церковью, единство которой в условиях сего мира не всегда видно, но видно лишь Божьему Промыслу?!*

Вторая сторона вопроса связана со степенью инкультурации веры в той или иной конфессии. Необходимо ли стремиться к тому, чтобы в Христианстве была тотальная *унификация* всех внешних форм веры (языка, литургического канона, церковного права, обычаев, тех же форм искусства и пр.)? Безусловно, многое, что мы сегодня видим в более древних церквях и храмах, возникало со временем. Например, порядок литургии, обряды, пение и т. д.

Если в сути примирения находится не что-то внешнее, формальное, а *сама жизнь и смерть Христа на кресте*, то в таком случае и примирение

¹⁴⁶ Богословие Нового Завета. С. 530.

между христианами должно пониматься как *внутреннее* осмысление, – как их покаяние, как приятие великого деяния Бога во Христе. Но тот, кто с покаянием принимает это, не может не искать примирения и с другими – ради Того же Христа, Умершего не за одну «конфессию» и не за одну христианскую «группу», а за всех. С позиций *theologia Crucis* в силе остается подчинение второстепенного главному – Жизни и смерти Самого Христа. Это наглядно показывает и апостол в случае споров верующих между собою (ср. Рим. 14 и 1 Кор. 8!).

(5) *Оправдание*¹⁴⁷

а. Одно из часто встречающиеся понятий в посланиях апостола к Галатам и Римлянам – «оправдание». Существительное *δικαιοσύνη* с греческого на русский язык можно перевести как «праведность», «правда». Варианты перевода прилагательного *δίκαιος* – «справедливый» или «праведный». Некоторые ученые (в основном католики) настаивают на том, что глагол *δικαίωω* означает «оправдывать», а существительное *δικαιοσύνη* – саму праведность или справедливость – как *этическое* качество. По мнению другой части исследователей, праведность предполагает просто «отношения между двумя сторонами», а не этические качества этих отношений (?). Разумеется, уже в этих определениях мы видим разный подход понимания, как «праведности», так и «оправдания» вообще.

б. Можно объяснить суть оправдания следующим образом: верующие во Христа, какими бы грешниками они ни были, считаются праведниками, потому что через Христа они вступили в праведные отношения с Богом. Объявление праведности в таком случае означает *пассивное принятие верующими определения со стороны Бога через Христа*. Такая точка зрения на оправдание – типична особенно для протестантского понимания¹⁴⁸.

¹⁴⁷ См. также Л. Моррис. Тсология Нового Завста. С. 81-83. – Д. Э. Лэдд. Богословие Нового Завста. С. 510-524. – Н. Т. Райт. Оправдание и церковь // Что на самом деле сказал апостол Павел: Был ли Павел из Тарса основателем христианства? М., 2004. С. 110-130.

¹⁴⁸ Ср. Аугсбургское Всроисповедание от 1530 г., артикул IV-й Об оправдании: «1. Далсе наши церкви учат, что люди не могут оправдаться пред Богом собственными силами, заслугами или делами, но они оправдываются даром ради Христа, верой, 2. когда они веруют, что принимаются с благосклонностью, и что их грехи прощены ради Христа, Который Своей смертью искупил наши грехи. 3. Эту веру Бог вмсняет нам в праведность перед Ним (о чем сказано в Рим. 3 и 4)». – Приводится по изданию: Книга Согласия: Всроисповедание и учение лютеранской церкви. Фонд «Лютеранское Наследие». СПб., 1996.

Однако кроме т. н. «пассивного» понимания оправдания, как будет показано ниже, существует и *активное*. Верующие во Христа не только «пассивно» принимают оправдание и утешают свою совесть. Они – выражаясь словами апостола – готовы «*представить себя Богу ... в орудия праведности*»¹⁴⁹. Такое понимание оправдания, в итоге, означает не просто отношения между оправдывающим и оправданным. Оно в итоге – служение верой и правдой Богу и своему ближнему.

в. Проф. Эддон Лэдд обращает внимание на статистику употребления апостолом *δικαίω* и *δικαιοσύνη*. Глагол «оправдывать» (*δικαίω*) у Павла встречается 14 раз, а существительное «праведность» (*δικαιοσύνη*) – 52. Оба термина сосредоточены, в основном, в посланиях к Римлянам и к Галатам. Вне этих двух посланий глагол «оправдывать» употребляется только в 1 Кор 6:11 и Тит 3:7. Наличие такой статистики привело многих к выводу, что учение об оправдании не может являться главным для богословской мысли апостола. Оно было сформулировано только как *полемика против несогласных с апостолом иудеев*¹⁵⁰. По убеждению одной части исследователей, апостол никогда бы не стал разрабатывать учение об «оправдании верой независимо от дел закона», если бы ему не пришлось ответить «иудействующим», настаивавшим на том, что язычники для своего спасения должны соблюдать закон; при этом и обрядовые предписания! «Фактически, всю религию Павла можно объяснить, не говоря ни слова об этом учении, за исключением разве что той части, которая относится к закону»¹⁵¹.

Тем не менее, оправдание – один из способов описания того, что Христос *объективно* сделал для нас. Второе – это жизнь оправданного «во Христе». Она – *субъективная*, опытная сторона той же самой действительности. Оба эти момента по сути своей являются и эсхатологическими благословениями. «Во Христе – отмечает архиепископ Михаил (Мудьюгин) – субъективная сотериология смыкается с объективной, ибо возможность спасения через Христа открывалась нам в результате Его вочеловечивания, земной жизни, учения, смерти и воскресения. Пользуясь замечательным образным выражением св. Афанасия Александрийского, можно сказать, что люди не могли бы достигнуть неба, если бы Бог не сошел с неба на землю. Однако объективно совершенное

¹⁴⁹ *Ὁπλα δικαιοσύνης* – Рим. 6:13; ср. 6:19б и 12:1-2.

¹⁵⁰ Швейцер, Эндрюс, Сабатье, Шепс и др.

¹⁵¹ Так проф. Лэдд, повторяя мнение немецкого ученого В. Вреде (Wrede). – Богословис Нового Завета. С. 511 к прим. 1422.

Христом дело спасения не обладает принудительным воздействием. Как слово Божие, так и исторический опыт показывает, что человечество не все стало христианским, да и те сравнительно немногие, кто носит имя Христово, далеко не всегда его оправдывают. Очевиден факт, что во время земной жизни Христа многие Его не приняли (Ин. 1:11, 66; 11:8; 7:5) и Его слово доныне многими оспаривается, отвергается и даже презирается. Таким образом, усвоение Христа и спасение через Него есть факт индивидуальный и даже в какой-то мере исключительный, ибо "много званых, но мало избранных" (Лк. 14:24)¹⁵².

г. Для выяснения вопроса необходимо, прежде всего, хотя бы кратко, ознакомиться с историей понимания праведности.

В иудаизме праведность, в основном, рассматривалась как «соответствие Торе», т. е. закону Моисея. Тора поддерживалась среди народа устной традицией фарисеев и книжников. В свою очередь раввины, как замечает проф. Лэдд, «не думали, что Бог требует безупречного исполнения закона; это превышало человеческие способности. Они признавали в людях два стремления: тягу к добру (*yesser hattoob*) и тягу к злу (*yesser harda*). Праведник – тот, кто поддерживает в себе стремление к добру и подавляет стремление к злу, так что в итоге его добрые дела перевешивают злые»¹⁵³. Такая ветхозаветная позиция, кажется, была объективной и до Христа. Тем не менее, многие иудеи признавали особую важность заслуг или добрых дел для «накапливания» их на будущее. Само подчеркивание «накапливания» добрых дел как такового постепенно стало некой болезнью *крайнего формализма*. Поэтому утверждение апостола Павла о том, что во Христе Бог оправдывает грешников (Рим. 4:5), должно было показаться иудеям поразительным и шокирующим. Апостол утверждает: Бог показывает Свою праведность в самом акте оправдания (Рим. 3:26). Более того: оправдание происходит совершенно «не делами закона, а только верою в Иисуса Христа», за всех Умершего (Гал. 2:16; ср. 3:11).

д. Таким образом, *основание оправдания – это смерть Христа. Средство же принятия оправдания человеком – его вера. Оправдание – это дар, который принимается верой* (Рим. 3:24-25). Вера – это принятие деяний Бога во Христе. Она – полное доверие к Нему и отказ от упования на «собственные дела» как на некое «основание» оправдания. Иначе говоря: состояние человеческого ума, которое делает такие

¹⁵² *Архиеп. Михаил (Мудильгин)*. Спасение и оправдание. (Опыт краткого раскрытия православной субъективной сотериологии). Машинопись. С. 6-7 (1-15).

¹⁵³ Богословие Нового Завета. С. 514.

отношения возможными, – это вера. *Праведный образ мыслей человека перед Богом, своим Творцом* – как показывает апостол Павел – *отождествляется с оправданием*. Апостол подчеркивает: человек получает оправдание верой, что противоположно оправданию делами (Рим. 3:28; ср. 1:17; Гал. 3:11). Иными словами: я не могу быть оправдан на основании чего-либо «внутри меня», будь то праведный образ мыслей, отношение или воля; меня оправдывает смерть Христа как объективно и исторически свершившийся факт – *вне* моих собственных заслуг и стараний! Вера в данном случае – это средство личного принятия мною деяний Христа. Вера – отказ от любых попыток «самостоятельно оправдаться». В итоге: вера¹⁵⁴ – полное упование на деяния Бога, совершенные ради меня. Но это, если можно так выразиться, лишь *первая* сторона всех отношений с Богом и Его праведностью.

е. В связи с только-что сказанным необходимо говорить и о проблематике т. н. «пассивного», «юридического», импутативного¹⁵⁵ аспекта оправдания. Именно в эпоху реформации важнейшим моментом всего христианского учения считалось представление о «вменяемой верующему праведности Христа». Однако (это отмечает проф. Лэдд) апостол нигде¹⁵⁶ явно не говорит, что праведность Христа как такова *вменяется* верующим. Наоборот, Павел утверждает следующее: «Не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, *вера* его вменяется в праведность» (Рим. 4:5). В ином случае Бог считал бы веру самой большой «заслужой» человека, поэтому засчитывал бы ее как «эквивалент» полной праведности. Из всего контекста мысли апостола этого не следует. Важно и другое. Когда апостол подчеркивает, что любой «человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28), он, в первую очередь, имеет в виду иудейские законы обряда. Иначе Павел не задавался бы вопросом: «Неужели Бог есть Бог Иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников» (Рим. 3:29).

Иудеи, современники Павла, и веру могли считать «заслужой». Однако и сама вера для апостола – харизма, дар Духа Божьего человеку (ср. 1 Кор 12:9а)! Павел старается опровергнуть то, что спасение основано на человеческих делах или заслугах. Для него вера не относится к категории человеческих заслуг. Апостол просто утверждает: праведность вменяется «не делающему, но верующему в Того, Кто

¹⁵⁴ По-гречески *πίστις*. Можно перевести и как «доверис», «убежденность».

¹⁵⁵ С латинского *imputare* – зачислять, приписывать, вменять в заслугу (в данном случае заслуги смерти Христа перед Богом-Отцом).

¹⁵⁶ Вопреки IV артикулу АВ «Об оправдании»!

оправдывает нечестивого...» (Рим. 4:5). *Вменяется не вера, но праведность на основании веры.* Таким образом, вмененная праведность не имеет никакого отношения к заслугам человека, поскольку человек и впредь остается творением Бога!

В другом месте Павел выражает следующую мысль (мы приводим ее в соответствии с греческим оригиналом): «не знавшего греха Его (Иисуса) Он (Бог) *сделал для нас грехом, чтобы мы в Нем сделали праведностью Бога*» (2 Кор. 5:21). Христос был сделан «грешником» ради нас, чтобы наши грехи были вменены Ему. Он, бывший безгрешным, принял на Себя гнев Божий из-за наших грехов и пострадал за них. Нам вменилась Христова праведность, хотя по своему характеру и делам мы остаемся грешниками. *Верующие оправданы, потому что им вменяется Христова праведность*¹⁵⁷. Безусловно, и в концепции «вменяемой праведности» есть большая доля истины. Но она, как показывает апостол во многих других местах своих посланий, не окончательная цель веры. Т. н. «вменяемая праведность» – не «самоцель» веры христианской, как в ситуации XVI века могли предполагать немецкие реформаторы (арт. IV, АВ).

ё. При анализе, все-таки, еще раз полезно выяснить, *как оправдание относится к вере.*

Во-первых, «Оправдание верой» – как одно из понятий среди других у апостола Павла – требует от нас честного, контекстуального, просто христианского подхода:

– Апостол, как в послании к Римлянам, так и в послании к Галатам, «оправдание верой» относит к фигуре Авраама; он рассматривает оправдание в связи с обетованиями Бога Аврааму. Кроме того,

– «оправдание верой» сопоставляется Павлом ветхозаветному обрядовому закону (сосредоточие которого было обречение). Любые обрядовые предписания апостол объявляет *относительными* – по сравнению с «праведностью веры» (Рим. 4:13). Более того, обрядовый закон «до пришествия веры», как отмечает сам апостол, «был для нас детоводителем ко Христу» (Гал. 3:23-24).

– «Оправдание верой» в Единого Бога через Христа – по сравнению с «законом» как иудейским обрядовым предписанием – для апостола остается *первой* необходимой связью между иудеями и язычниками.

¹⁵⁷ Лэдд. Богословие Нового Завета. С. 523-524.

«Ибо все ... сыны Божии *по вере* во Иисуса Христа»¹⁵⁸. При этом, кроме веры, апостол упоминает и статус крещенных в Одно Тело и в Одном Духе, где «нет уже Иудея, ни язычника...»¹⁵⁹.

– «Праведность веры» (Рим. 4:13) апостол связывает не только с верой Авраама, но и с *верой Самого Иисуса Христа*¹⁶⁰.

В итоге, у апостола вера как «оправдание» (точнее: «оправдание верой») означает: во-первых, *упование Авраама на обетования Бога*; во-вторых, *преданное отношение Иисуса к Богу как Своему Отцу*, т. е. веру Самого Иисуса Христа¹⁶¹; в-третьих, *веру самих верующих во Христа и в Его Бога-Отца*. При этом, в-четвертых, вера у Павла провозглашается как первое, основное и правильное отношение человека – творения Божьего – к Богу-Абсолюту. В свое время, говоря о первой заповеди в Большом катехизисе, Лютер подчеркивал именно такое отношение верующего к Богу – как правильное отношение сотворенного к Творцу.

Для апостола в *таком* случае вера, естественно, – выше и важнее всех ветхозаветных обрядовых предписаний («законов»), включая, в первую очередь, предписания пищи и обрезания (ср. Рим. 2:29 и Гал. 5:6)! Иначе говоря, если веру связывать с фигурой Авраама: обряд лишь «означает» то, что в действительности ожидает человека – *верующего* в обетования Божии! Обряд – «прообраз» того, что он выражает в зримом символе.

Но, с другой стороны, нам необходимо отделить ветхозаветные обрядовые предписания *от вечного морального Закона Божьего*. Об этом Павел говорит в начале послания к Римлянам, где он моральный Закон Божий и сравнивает с «правдой Божией» (Рим. 1:17). Такую правду Божию он сопоставляет нечестию «человеков, подавляющих истину неправдою» (Рим. 1:18). В той же главе апостол приводит целый каталог пороков, относящихся как раз не к обрядовым предписаниям, а к вечному моральному Закону (Рим. 1:25-31). В итоге, вера не противоречит вечным Заповедям Божьим. Но она, как пишет апостол, по пришествию полноты времени, т. е. по пришествию Самого Господа

¹⁵⁸ В греческом оригинале: «по вере Иисуса Христа» с genitivus subjectivus – Гал. 3:26.

¹⁵⁹ Гал. 3:28. – Ср. Рим. 3:28-30!

¹⁶⁰ Гал. 2:16.20; 3:22; Рим. 3:22.26; Флп. 3:9. – В указанных местах, если читать греческий текст, а не русский перевод, Павел не говорит о вере как о вере верующих «во Христа». Он говорит о «вере Иисуса Христа» в форме genitivus subjectivus. Если учесть, что Павел употребляет аналогию между Адамом и Христом, понятие веры Иисуса Христа – как упования, преданности Богу, Своему Отцу – логично.

¹⁶¹ Ср. также Евр. 12:2!

– противоречит обрядовым предписаниям как «бедным вещественным началам» (Гал. 4:9 и сл.)! Полемика Павла с иудействующими ясна: связь веры с Богом через Христа ни в коем случае не исключает выполнения этического Закона. Но такая вера делает ветхозаветные обрядовые предписания *относительными* и для язычников необязательными. Наоборот: обязательным для всех остается тот же вечный моральный Закон Божий, выполняемый при помощи Благодати!

ж. Таким образом, *апостол не упраздняет морального, этического Закона верою*¹⁶². К тому же, Павел показывает, что Христос – важнее любого *формального* закона (в первую очередь – обрядового предписания). Поскольку Он – «конец закона» «к праведности всякого верующего» (Рим. 10:4). Именно Павел настаивает на том, что верующие во Христа не пассивно, – так сказать, просто «из далека», – «верят» истории о Христе. Наоборот, верующие «в смерть Его крестились», дабы «ходить в обновленной жизни» (Рим. 6:3-4). Для них закон служил лишь педагогом, так как «по пришествии ... веры» все уже «... сыны Божии по вере Христа Иисуса» (Гал. 3:24-26)¹⁶³. Верою люди оправдываются перед Богом таким образом, что они, на месте закона, *раньше* осудившего их (ср. Гал. 3:11), *теперь* имеют мир с Богом (Рим. 5:1). И самое главное: верующие, крестившись в смерть Христа, не просто «оправдываются» верою и лишь пассивно «верят». Они представляют «себя Богу, как оживших из мертвых» вместе со своими телами «в орудия праведности», «на дела святые», – чтобы не жить «по плоти», но «служить в обновлении духа, а не по ветхой букве» старого закона (Рим. 6:13.19. 7:5-6)! Согласно Павлу, христиане призваны представить себя для «разумного служения» и постоянно обновляться умом... (Рим. 12:1-2).

з. В том же ключе необходимо проанализировать «пассивное» и «активное» понимание оправдания, включая его *объективный* и *субъективный* аспект.

Павел пишет: «... ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа¹⁶⁴ во всех и на всех верующих...» (Рим. 3:21-22). Павел не отрицает того, что Закон (моральная Заповедь Божия), а также Пророки и до Христа свидетельствовали о Божией

¹⁶² Точнее говоря, Заповеди Божий, Декалога. – Ср. Рим. 3:31 и 6:1!

¹⁶³ Ср. греческий текст!

¹⁶⁴ В оригинале: «через веру Иисуса Христа»!

правде. Однако «правда Божия» в Ветхом Завете после падения Адама была связана не с жизнью, а со смертью! Таким образом, «правда Божия» со стороны Творца к Своему творению, к людям, была лишь частичной. Бог, будучи создателем первого человека (Адама), не проявил свою правду к человеку как Спаситель, но как Осуждающий (ср. понятие «гнев Божий» у апостола!). Но о Его правде до Христа, все-таки, свидетельствовали «закон» и «пророки» (Рим 3:21!). В данном случае под «законом» понимается не обрядовые предписания, а, в первую очередь, Декалог, данный Богом людям через Моисея!

В Новом Завете, Бог, будучи «животворящим мертвых и называющим несуществующее, как существующее» (Рим. 4:17), в полностью оправдывает человека через смерть и Воскресение Иисуса Христа. Павел говорит о том, что Иисус был «предан за грехи наши и воскрес *для оправдания нашего*» (Рим. 4:25)! Таким образом, Бог-Творец, сотворивший нас для правильных отношений с Собою, показывает Свою окончательную правду через Христа, через Его смерть и Воскресение – за нас и ради нас! В той же связи аналогия между Адамом и Христом у Павла показывает: *«правда Божия» не только в смерти, – как в наказании за грех, – но и в Воскресении* (см. Рим. 6:23 и 1 Кор. 15:22)! В этом – новизна и радикальность Нового Завета. Ибо «если Христос не воскрес, то ... тщетна и вера...» (1 Кор. 15:14). Человек, таким образом, оправдывается не «просто верой», но (в противоположность ветхому Адаму), – верой Иисуса Христа, – следуя за Ним, имея Дух Христов и плоды Того же Духа (Гал. 5:22-23).

и. Моральный закон и пророки во времена Ветхого Завета отражали правду лишь частично, поскольку люди, будучи творением рук Божьих, умирали... *В Новом Завете «правда Божия» совпадает с Его благодатью.* Это подтверждается Воскресением нового Адама-Христа. «Правда Божия» – не просто «морально-юридическое понятие», но и жизнь вечная во Христе! При этом, как заявляет апостол, Бог по Своей правде «во Христе Иисусе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их...» (2 Кор. 5:19). В итоге – *«правда Божия» как правда Творца по отношению к Своему творению – через смерть и Воскресение Христа – полностью совпадает.* Эта правда не наказание, но «дар Божий – жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:23). В смерти и Воскресении Христа «правда Божия» для людей совпадает с Благодатью!

й. Оправдание для апостола Павла, таким образом, остается одновременно как настоящим, так и эсхатологическим понятием. Во

всем Новом Завете оправдание никогда не означает чисто юридического заявления о праведности человека. Оно также не является окончательной «целью» между Богом и человеком. Оправдание – не просто «утешение совести» верующего (как об этом в условиях средневековья думал, как это до трагизма переживал Лютер). *Оправдание, в итоге, связано с духовным возрождением, общением с Богом в том же Духе.* В таком полном, контекстуальном понимании оправдания апостол отмечает: Христос «сделался для нас премудростью от Бога, *праведностью* и освящением и искуплением» (1:30). Вы «*оправдались* именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 1:30 и 6:11). Оправдание принадлежит и Царству Божьему как «*праведность* и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17). К целому, контекстуальному пониманию оправдания необходимо отнести не только веру, но и реальность усыновления верующих Духом Божиим через Христа (Рим. 8:14 и сл.)!

к. Оправдание не может оставаться некой «самоцелью». Цель оправдания – не просто «утешение совести», как это в ситуации XVI века представляла немецкая реформация. *Цель оправдания, скорее всего, – поощрение совести самих верующих для служения Христу и ближнему во славу Божию.* Но такое поощрение совести выражает Крест Христов; событие Креста должно вызвать у людей покаяние, перемену ума – в пользу той же правды Божией. Это, в итоге, и есть новые, правильные отношения человека с Богом и с другими, поскольку «любящий другого» ... «исполнил закон», а «любовь есть исполнение закона» (Рим. 13:8.10). Для новых, т. е. *правильных* отношений с Богом и с ближним необходима не только «вера». Необходима «вера, действующая любовью» (Гал. 5:6; ср. 1 Кор. 13!). Окончательная цель, смысл веры заключается не просто «в вере» и в «оправдании верой», но в славе Самого Бога, чтобы верующие «были святы и непорочны пред Ним в любви» (Еф. 1:4).

л. Для понимания правды Божией и оправдания важна и категория творения. Правда Божия через смерть и воскресение Христа *совпадает* с творением Божиим, с добрым намерением сотворения человека. «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, *хорошо* весьма» (Бытие 1:31). *Творение, исшедшее от рук Творца, снова включено в «правду Божию» – как его спасение через Христа,* чтобы все покорилось правде. «Дабы – говоря словами апостола – все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:10) и истребить смерть как «последнего врага». Чтобы и Бог был «все во всем» (1 Кор. 15:22-28). «Правда Божия» в истории человечества начинается «возмездием за

грех – смертью», но завершается «даром Божиим – жизнью вечной во Христе Иисусе, Господе нашем» (Бытие 2:17 и Рим. 6:23).

Подводя итоги непростого вопроса, необходимо отметить: *оправдание у Павла относится к контексту всей его богословской мысли. Оно находится в начале жизненного пути верующего, которому следует освящение – новая жизнь во Христе, включая и саму веру как «действующую любовь», как ответ человека на великие деяния Бога через Христа.* Оправдание, таким образом, остается не «самоцелью» деяний Божиих, а началом всего процесса отношений Бога с человеком, а также началом правильных отношений верующего с другими.

В таком понимании вещей важный и общественный, экклезиологический аспект оправдания. Он включает и *вопрос единства между верующими.* Если Христос умер за всех для их же оправдания, то и значение Его смерти на кресте неотделимо от *общего* смысла для тех же всех. Оправдание остается важной интерпретацией великого события Креста. Оно неотделимо от Церкви Креста и от общения оправданных между собою в единстве Духа и в союзе мира.

ГЛАВА XIII

АПОСТОЛ ПАВЕЛ: МНОГООБРАЗИЕ ЕГО ТЕОЛОГИИ¹⁶⁵

Несмотря на неадекватное понимание теологии апостола Павла различными вероисповеданиями, его мысль всегда связана с Церковью Креста, за которой следует единство – Царство и слава детей Божиих.

Римлянам 8:21

Как было нами отмечено, споры вокруг личности и богословской мысли апостола возникали уже во времена Нового Завета и в первые века Христианства¹⁶⁶. На апостола ссылались все отцы Церкви, включая видных комментаторов; среди них Златоуст и Августин. Свою

¹⁶⁵ Ср. III главу этой книги. Основной материал для настоящей главы взят из текстов лекций «Краткос методическое руководство по изучению богословия апостола Павла». I. Вводные замечания. СПб. – 2006.

¹⁶⁶ На Павла ссылались даже еретики, напр. Маркион. Он ок. 140 г. в Риме составляет один из первых сборников его посланий.

точку зрения у Павла смогла обосновать и реформация XVI века на Западе. Из этого следует, что теологумены апостола на протяжении истории Церкви могли быть использованы в самых *разнообразных*, порою искусственно созданных контекстах, для доказательства того или иного взгляда. Апостол неоднократно становился особой «фигурой», вокруг которого почти всегда велись самые горячие богословские споры. Достаточно упомянуть такие движения III–IV вв., как монтанизм, пелагианство, донатизм, или христологические споры, связанные с соборами в Эфезе и Халкидоне (V в.). Даже иконоборчество на Востоке VIII–IX вв. могло быть связано с опровержением догмата Воплощения; напр., с отрицанием теологумена апостола о том, что Христос «есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1:15). Некоторые высказывания апостола могли быть использованы для выяснения отношений церковей Востока и Запада как до, так и после их разделения; например, в споре об опресноках (ср. 1 Кор. 5:7). Тем не менее, неадекватное толкование апостола оказало самые глубокие последствия для церковного единства именно на Западе. На Павла в XVI в. ссылался Лютер и другие отцы реформации. На него ссылались и католические богословы в определениях Тридентского собора, ссылалась и католическая контрреформация. Таким образом, видимое единство Христианства было утрачено. До сих пор ведутся дискуссии, *как интерпретация апостола влияет на понимание единства и разнообразия в Церкви*¹⁶⁷.

Необходимо осознать, что «огромные пласты мысли апостола Павла по-прежнему остаются нетронутыми», – так в своей книге пишет один из ведущих исследователей Нового Завета проф. Томас Райт. Он продолжает:

«нынешняя судьба апостола почти ничем не отличается от тогдашней. Всякий, кто хотя бы задумывается о христианстве, не может не замечать Павла, зато вполне может извращать, превратно понимать, мерить его на свой аршин, приставать к нему с глупыми вопросами и недоумевать, почему тот не даст четких ответов, наконец, самым бесстыдным образом выдергивать из него цитаты и втискивать их в схемы, с которыми сам апостол ни за что бы не согласился»¹⁶⁸.

В той же связи нам нельзя забывать о тех трудностях, с которыми мы сталкиваемся почти в каждом фрагменте мыслей апостола. К *объективным* трудностям понимания можно отнести саму ситуацию написания посланий Павла – как переход из иудаизма в Христианство,

¹⁶⁷ Ср., напр., *Данн Джеймс Д.* Единство и многообразие в Новом Завете.

¹⁶⁸ Что на самом деле сказал апостол Павел: Был ли Павел из Тарса основателем христианства? С. 9 и 11.

а также 2000-летнее расстояние времени. Указанные моменты включают в себя множество других деталей и требуют выявить взаимную связь между собою.

Понимание апостола до сих пор неотделимо и от фактического состояния Христианства как многоконфессионального явления; имеются самые широкие интерпретации. Иными словами, толкования апостола нередко соответствуют разным «акцентам» той или иной деноминации в Христианстве. Тем не менее, нашей задачей изучения должно стать *то общее основание, на котором строится все Христианство в целом* (ср. 1 Кор 3:11). Узкий, конфессиональный подход к интерпретации апостола уже сам по себе включает определенный «процент» субъективизма и противоречит объективному характеру теологии как науки.

К проблематике толкования относится и наш личный богословский, духовный опыт. Во избежание субъективного подхода к вопросам теологии апостола нам необходимо постоянное сравнение нашей точки зрения с другими, включая чтение книг разных авторов, посвященных апостолу. Имеются в виду два аспекта единого толкования: богословско-онтологический и церковно-практический.

Без всякого сомнения, понимание церковного единства у апостола обосновано первым, т. е. богословско-онтологическим моментом: *все исходит от Единого Бога и через Христа возвращается к Нему, «да будет Бог все во всем»* (1 Кор. 15:28б). В качестве примера такой закономерности можно привести соотношение Адам – Христос, «ветхий» и «новый» человек, а также – аналогию между Богом и творением (ср. Рим. 1:20). С церковно-практической стороны вопроса о единстве важно все то, что Павел пишет о Церкви как конкретном сообществе верующих. Для всех, которых волнует вопрос христианского единства, серьезное его понимание без изучения теологии апостола Павла просто невозможно.

(1) Апостол Павел – виднейший из представителей духовной мысли

История духовной мысли человечества от Р. Х. без апостола немыслима. Нельзя без него представить и христианское богословие. Говорить о богословии без апостола Павла – не говорить о христианстве вообще. До сих пор остается важным высказывание Рудольфа Бультмана: «в понимании Павла определяется также и понимание возникновения самого *прахристианства* (*Urchristentum*)» как такового¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Zur Geschichte der Paulus-Forschung. ThR NF 1929. S. 27. 29.

Но теология апостола неотделима и от истории общей культуры. Подобного мнения придерживаются все исследователи. Величайшим из мыслителей для христианства был и остается апостол Павел. Для того чтобы понять основные закономерности мысли апостола, необходимо проанализировать исторический контекст, под влиянием которого сформировались его взгляды. Первый и основной момент для этого – Иисус Христос и Его самооткровение Павлу.

Лишь в таком ключе мы сможем рассматривать и второстепенные характеристики апостола, включая его принадлежность, как минимум, трем культурным средам: иудейской, греческой (эллинистической) и первобытно-христианской. Поскольку апостол считал себя римским гражданином, и вся его деятельность происходила на территории Римской империи, он хорошо ориентировался и в римско-латинском мире. Таким образом, апостол Павел находился не только между разными культурами, но и между разными религиями¹⁷⁰.

(2) «Основатель» христианского богословия

Если Иисус Христос Своим учением, деяниями, смертью и Воскресением для верующих является Господом и Главой Церкви, то апостола Павла можно считать основателем христианского богословия. Такое, на первый взгляд, довольно смелое определение об апостоле вытекает из следующих моментов:

а) апостол является *первым* автором Нового Завета, богословие которого отражено в *письменном* виде в его посланиях, дошедших до нас;

б) апостол успешно *соединил* Ветхий Завет и его основные истины (напр. веру в одного Бога-Творца, монотеизм, учение об Адаме и первородном грехе) с Евангелием о Христе;

в) Павлу, как никому другому, удалось разъяснить *значение* жизни, смерти и Воскресения Христа для верующих;

г) он плодотворно потрудились и для сообщества христиан, представляя ему *основы учения о Церкви*;

д) апостол, благодаря учению (проповеди) земного Иисуса, оставил нам *основы христианской этики*;

е) объявляя иудейские обрядовые предписания относительными по сравнению с жизнью верующих во Христе и в Духе (ср. Гал. 3:28; Еф. 3:6), Павел соединил саму сущность христианства с окружающей средой.

¹⁷⁰ Для дальнейшего чтения – Л. Моррис. Теология Нового Завета. С. 18. – Р. Сантала. Апостол Павел... С. 24-26. – М.-Ф. Басле. Апостол Павел. С. 15-19.

Тем самым, он сделал в те годы «новую религию» *мировой и универсальной*, не зависящей от национальной принадлежности каждого.

Это лишь основные приведенные нами соображения¹⁷¹.

(3) Пребывающая актуальность теологии апостола

Без преувеличения можно утверждать: актуальность учения апостола сохраняется в каждом этапе всей истории христианства в течение 20 веков. Она определяется тем обстоятельством, что содержание его посланий оригинальным образом выражает вечные отношения Бога к человеку и человека к Богу через Христа. Мысли, высказанные апостолом, чаще всего, – не просто «отражение» ситуации той или другой христианской общины середины далекого I века. Высказывания апостола остаются весьма *актуальными* в той мере, как они сегодня читаются, проповедуются и осмысляются *в том же Духе*. Примечательно, что такую актуальность, после многих запросов реформации в XVI веке в постановлении «Об оправдании» особенно отметил и Тридентский собор. Стало ясно то, что кроме фигуры Петра, такой важной для разъяснения догмы Римского примата, не менее важной, – а во многих случаях еще более значимой, – является личность апостола Павла. Безусловно, такое признание апостола католиками неотделимо от его же толкования, особенно начатого отцами реформации. Другой вопрос: толковали ли реформаторы его в свое время «правильно», т. е. с богословским равновесием? Безусловно, и в определениях II Ватиканского собора мы находим много ссылок именно на апостола Павла. Это позволяет прийти к выводу: сегодня апостол, – если можно так выразиться, в диалоге между православными, католиками и протестантами занимает место особого «посредника». Это, в первую очередь, касается отношений лютеран с католиками на Западе. Корни реформации и раскола до сих пор находятся в переплетении со многими мыслями апостола, сегодня так важными для *всего* христианского Запада и Востока. По всей видимости, оба эти аспекта вошли и в идею празднования «юбилейного года св. Павла», по инициативе папы Бенедикта XVI отмечаемого с 28. VI. 2008 г. по 29. VI. 2009 г.¹⁷²

¹⁷¹ Свт. Иннокентий Херсонский оригинальность Павла видит в распространении, защите и изъяснении религии Христианства для всего мира. – О святом апостоле Павле. Лекция девятая.

¹⁷² Как известно, по западному церковному календарю день Верховных Апостолов Петра и Павла ежегодно отмечается 29. июня. По общему мнению историков, рождс-

«В конечном итоге, – говорится в заключении провозглашения Папой «юбилейного года св. Павла», – имеется особый аспект, которому, отмечая 2000-летию этого апостола «необходимо будет обращать особое внимание: мне хотелось бы говорить и об экуменическом измерении этого мероприятия. Апостол народов, который отдал себя проповеди Благой Вести всем народам, себя также полностью посвятил единству и согласию между христианами. Пусть в этом юбилейном году он же руководит и хранит нас, помогая продвигаться в наших смиренных и искренних стараниях – ради полного единства всех членов мистического Тела Христова! Аминь»¹⁷³.

Причина, затрагивающая нас и сегодня, в той же проблематике, в тех же вопросах. Изложенные апостолом истины читаются не потому, что их «много», но потому, что они остаются экзистенциально для нас актуальными. Большинство теологуменов (богословских высказываний) у апостола – не метафизического, отвлеченного, а *экзистенциального*, жизненного характера. И нас, людей современности, волнуют те же вопросы, которые апостолу задавали наши предшественники по вере. Но и все богословы в течение веков при доказательствах той или иной точки зрения ссылались именно на Павла. При этом ту же теологию апостола – нередко выборочно и фрагментарно – для защиты своей позиции могли использовать представители самых противоположных взглядов¹⁷⁴. К актуальности необходимо отнести и характеристику Павла другими авторами Нового Завета уже в I веке (см. 2 Пет. 3:15-16). Споры вокруг личности Павла и его учения – это показывает Иринеи Лионский – с новой силой продолжались и в II веке¹⁷⁵. При этом такая «закономерность» его актуальности касается не только поместных церквей, но и всей истории богословия. Особо ярко дискуссии вокруг понимания Павловой теологии разгорелись во времена реформации, в спорах об оправдании, синергии и освящении (Лютер, Меланхтон, Кальвин и др.). Как уже было отмечено, апостол остался актуальным и для католицизма (определения Тридентийского собора от 1547 г.), а также – янсенизма, пиетизма, методизма; он актуален и для харизматических

ние Павла определяется между 7 и 10 гг. н. э. Если смерть Господа состоялась на иудейской Пасхе 8 апреля 30 г., то обращение Павла на пути в Дамаск могло свершиться около 33 г.

¹⁷³ Из текста папской проповеди от 28 июня 2007 г. в базилике св. Павла вне стен Града. Цит. по: Katoļu kalendārs 2008. gadam. Rīga, 2007. 44. lpp. – 29 июня 2009 г. папа объявил о том, что гробница и останки апостола, согласно археологическим раскопкам и их анализу, могут считаться достоверными.

¹⁷⁴ Первый наглядный пример этому – ересь гностика *Маркиона* в Риме в середине II века!

¹⁷⁵ *Иринеи Лионский*. «Против ересей». Книга 3-я. Гл. VII и XIII.

движений. Да и сами решения II Ватиканского собора, включая его определения об экуменизме, уже в середине XX в. были обоснованы на тех же мыслях апостола.

К закономерностям актуальности можно отнести и то обстоятельство, что сам апостол в посланиях часто был вынужден отстаивать свою точку зрения, используя *приемы классической полемики*. Его теология чередуется с апологией и дискуссиями; она отражает или осуждает взгляды разных партий и течений в молодом Христианстве. Можно даже утверждать: апостол в полемике сказал «почти все», а вне ее – «почти ничего»!

Наконец, к актуальности теологии апостола до сих пор необходимо отнести и «открытость» для нашего человеческого ума нерешенных вопросов как тайн Божиих. Открытость эта как бы «оставлена» каждому христианскому поколению в отдельности (ср. Рим 11:33-36). Богословская система как мышление об отношениях Бога и человека у Павла и для нас – не закрытое явление. Но она всегда *центрирована* вокруг Бога и Христа в Том же Духе.

(4) Фрагментарность в контекстуальности

Сочетание таких исходных предпосылок усложняет наше изучение Павловой теологии как некоего «целого». Но дело усложняет и литературная манера апостола: Павел в своих посланиях как бы «торопится», пропускает слова и целые понятия... Не заканчивая первой мысли, он часто начинает совсем новую... Но таков стиль апостола! Проф. Леон Моррис замечает:

«Павел – оригинальный мыслитель, порой вступающий в схватку с языком для того, чтобы высказать нечто такое, что до него не говорил никто. Это увеличивает наши трудности, но одновременно сулит, что наши поиски вознаграждаются сторицею»¹⁷⁶.

Невозможно объективно ознакомиться с богословием апостола, читая, например, лишь одно из его посланий. Точнее говоря: его теология находится во многих отдельных «фрагментах». Верно, их большая часть повторяется, чередуется и в других посланиях.

В действительности, апостол, будучи «учителем язычников», имел огромную задачу. А именно: на основании смерти и Воскресения Христа ему надо было соединить в относительное «целое», т. е. контекстуальное, многие другие понятия: Ветхий Завет с Новым Заветом, отношение

¹⁷⁶ Теология Нового Завета. С. 21.

Израиля и Церкви, связь между «плотью» и «духом», между евреями и язычниками, между законом и благодатью и многое другое. На рубеже такого соединения, синтеза, такой интерпретации и «родилась» «теология св. апостола Павла». И для нас сегодня она мыслима *лишь в контексте, во своей контекстуальности*. Разумеется, апостол никогда не предпринимал попыток систематически изложить «сумму» своей теологии (неким исключением может быть послание к Римлянам, где он более продуманно, систематично в трех основных частях старается излагать суть Христианства как религии вообще). По тому, каким образом многие темы отражаются в одном или другом послании и как он их трактует, мы и можем сделать выводы о важности отдельных вопросов. Необходимо добавить:

а) почти все его послания носят некий *полемический* характер. Ведь вне полемики Павел оставил для нас немного. Кроме этого,

б) его послания созданы по *конкретному* случаю, по ситуации той или другой поместной церкви или даже отдельного лица (напр. Пастырские послания). Они – не «главы» систематической теологии. Мы не в состоянии изложить в упорядоченном виде все теологические темы, которые Павел считал важными.

Тем не менее, все написанное апостолом – содержательно. Это позволяет нам высказываться с надеждой и уверенностью. Дело в том, что *Павел нашел выражение для многих сугубо важных богословских идей Христианства*. Представляют ли его идеи «завершенную» теологию или нет – вопрос второстепенного характера (проф. Л. Моррис). Богословие развивалось далее у отцов Церкви II, III и следующих веков. Однако все авторы (точнее говоря, участники) этого богословия постоянно и всегда ссылаются на апостола Павла. И это, в свою очередь, – определяющий момент не только для видных богословов и для определений первых Вселенских соборов, но и для более позднего периода, включая средние века, реформацию и наши дни.

(5) Богатство и разнообразие языка

При чтении Священного Писания – как и посланий апостола – многие до сих пор недостаточно обращают внимание на *феномен языка* как таковой. Иоанн Златоуст, один из самых видных толкователей Павла в древней Церкви, отмечает: «язык апостола Павла воссиял ярче солнца, он [Павел] словом учения превзошел всех прочих и получил обильную благодать Духа, так как

больше других потрудился»¹⁷⁷. Язык – самый важный инструмент, благодаря которому, как выражается Рудольф Бультман, «каждое предложение о Боге остается предложением о человеке, и наоборот. И в этом смысле Павлова теология одновременно есть антропология»¹⁷⁸.

В посланиях апостола мы находим разнообразие и богатство языковых фигур и метафор. В качестве примера можно привести метафоры, выражающие отношение Церкви с Христом: «дом», «строение», «нива Божия», «невеста», «Тело Христово» и т. д. Много языковых фигур у апостола и для других реалий, о чем читатель может убедиться непосредственно сам. Апостол, как правило, создает новые понятия, категории и образы для выражения всей тайны Христа и Церкви.

Греческий язык Павла в Новом Завете изысканный, способный передать самые тонкие нюансы той или другой мысли адресату. Трудно определить, какая метафора у апостола самая «трогательная» и «оригинальная», поскольку все они читаемы лишь в большом контексте, в глубокой связи с Богом Отцом, Сыном, Духом и Церковью.

С другой стороны, богатство средств языка для читателя (слушателя) может создавать впечатление определенной неясности, расплывчатости. В большинстве случаев в посланиях Павла мы имеем дело не с четкими определениями, дефинициями, догматическими формулами (позднее свойственными именно Вселенским соборам), а с гибкими, живыми высказываниями (теологуменами). Для Павла слово – это инструмент Духа, выражающего Себя через человека во всем богатстве. Вполне вероятно, в той же связи апостол заявляет: Бог «дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа...» (2 Кор. 3:6).

Богословы последующих веков, включая и нас, для более четкого представления вынуждены многие отдельные высказывания апостола сравнивать с другими, подобными им. Тем не менее, основные понятия (категории), созданные Павлом, навсегда вошли в словарь христианского богословия; они остаются определяющими другие богословские формулы, предикаты и выражения. Уже само слово «теология», «бого-словие» указывает нам на тесную связь человеческого языка о Боге: «в начале было Слово» (Ин. 1:1). Язык остается великим даром Бога для человека, чтобы человек мог свидетельствовать и говорить о Боге. Это и делает апостол.

¹⁷⁷ Беседы на послание к Римлянам. Предисловие, 1.

¹⁷⁸ R. Bultmann. Theologie des Neuen Testaments [1953]. S. 188.

(6) Некоторые предварительные выводы

Подводя итог интерпретации мысли Павла, американский теолог Шарль Кузар отмечает: в современной дискуссии наблюдаются три заслуживающие внимания позиции. Они следующие:

1. Перспектива реформации, выражающая язык оправдания как доминирующий (*the Reformation perspective, which says that the language of justification predominates*), представлена Кеземаном (среди других).

2. Понятие о том, что Павлова сотериология исконно является сотериологией соучастия, включая мотив отмирания и воскресения со Христом как некую «сердцевину» (*the notion that the Pauline soteriology is primarily participationist, with the motif of dying and rising with Christ as the centerpiece*), постулировано Е. П. Сандерсом (среди многих других).

3. Наконец, функции примирения как некий «совпадающий центр» сотериологии (*reconciliation functions as the coherent center of soteriology*), предложенный Р. П. Мартином (среди немногих)¹⁷⁹.

Мысль проф. Э. П. Сандерса об «участии во Христе» следующая: основное значение смерти Христа для Павла заключается не в том, что она искупила наши прошлые прегрешения (хотя апостол и придерживается этого общего христианского взгляда), а в том, что, *участвуя в смерти Христа, человек умирает для силы греха или старого закона!* В результате человек начинает принадлежать Богу. Это и происходит через участие в смерти Христа¹⁸⁰.

Создается впечатление, что приведенные аспекты интерпретации апостола как бы отделены от церковного, общего толкования. Уже частое упоминание самого слова «церковь» в его посланиях предполагает не только индивидуальную, но и общую реальность связи между Христом и членами той же Его Церкви. Необходимо рассматривать не только теологию Креста апостола с ее отдельными акцентами, но и общими, экклезиологическими.

(7) Вопрос единства в толковании апостола сегодня

Понимание теологии апостола Павла остается одной из первых задач каждого христианского поколения. Мы – не исключение.

¹⁷⁹ Ch. B. Cousar. *A Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters*. Fortress Press Minneapolis (1990). P. 54, note 5.

¹⁸⁰ E. P. Sanders. *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. London 1977. P. 447-508. – Ср. Т. Паум. Что на самом деле сказал апостол Павел? С. 19-21.

Поскольку такая теология в посланиях апостола не представляет собой завершенной «системы», а постоянно находится «в становлении» (*theologia in fieri*), она, тем более для нас, остается сугубо актуальной. Речь у Павла идет не о «сборнике» неких отвлеченных понятий, закрытых самих в себе, а об экзистенциальных истинах христианина и Церкви в целом.

Интерпретация (толкование) апостола всегда требует от нас контекстуального подхода. Абсолютизация нескольких выборочных аспектов его мысли (например, утверждение, что для Павла сугубо важным всегда было умение общины «говорить на языках») означает фрагментарный, субъективный или даже сектантский подход к изучению апостола. То же самое относится и к такому для протестантизма важному понятию, как «оправдание верой». Апостол показывает, что оправдание включает в себя не только оправдание отдельного человека перед Богом, но и новые, духовные, т. е. правильные отношения между верующими в Церкви, жизнь «в Духе». Поэтому и толкование апостола немыслимо без контекстуального подхода к тому или другому конкретному вопросу, понятию, категории. В итоге: толкование Павла означает само понимание им великого события Иисуса Христа как некоего «центра». В результате толкования этого события у Павла и рождается та же его «теология». Такой подход в свою очередь, включает в себя многие другие «центру» подчиненные, с ним связанные «истины» и «детали».

Полноценная, многосторонняя интерпретация апостола сегодня как никогда имеет общехристианское, экуменическое значение. Богословие Павла не может принадлежать одному направлению или одной «конфессии». Оно – наследие всего Христианства. И в этом отношении нашей задачей остается всестороннее толкование апостола, несмотря и на некоторые «акценты» его понимания в той или другой конфессиональной среде. Для православия апостол – более «мистический», «аскетический», «монашеский». Для католичества – более «юридический», любящий церковный порядок и дисциплину. Для протестантов – более «индивидуальный», менее «формальный», по духу «свободный».

Разумеется, эти основные «направления» понимания апостола могут иметь немало других «оттенков», «акцентов», «тенденций». Они все, в итоге, должны быть связаны между собою. Верно, для выполнения такой непростой задачи, кроме известных толкователей периода отцов Церкви и реформации, необходимо ознакомиться и с перспективами современных авторов. Для успешной интерпретации, прежде всего, важна личная работа каждого.

В итоге: исходя из понимания события Креста, основную мысль апостола возможно интерпретировать в еkkлeзиологическом ключе. Сам апостол во всех посланиях подразумевает веру не просто личную, но веру в Церкви, в общении с другими.

«Мне, наименьшему из всех святых», – признается Павл, – «дана благодать сия – благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия...» (Еф. 3:8-10).

Сегодня на Западе не только католические, но и протестантские богословы (в основном англоязычные) согласны в том, что категории оправдания, примирения, искупления и пр. сами по себе у апостола не являются «самоцелью». Возвращаясь на позиции теологии Креста, так характерной для апостола, необходимо еще раз подчеркнуть следующее.

Поскольку смерть Христа «за многих» сопоставляется «ветхому Адаму» как представителю всего грехом раздробленного человечества, воссоединение всех через Христа с Богом невозможно без отношений верующих между собою. Онтологический статус Церкви как Тела Христова у Павла (о чем пойдет речь в следующих главах) свое истонное начало берет в представительной смерти ОДНОГО Иисуса «за многих», чтобы и верующие «уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2 Кор. 5:15; ср. Рим. 14:7-9). Ибо Бог, по утверждению апостола, воскресил Иисуса из мертвых, Который

«... превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем. Бог все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:20-23).

Такое главенство Христа обосновано Его же смертью «за многих», так как

«...благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное...» (Кол. 1:19-20).

Основанием единения остается самоотдача ОДНОГО в пользу многих, чтобы эти «многие» *добровольно* подчинились Ему как Главе (ср. Флп. 2:9-11). Все другие толкования Креста у Павла (жертва, искупление, оправдание и пр.) лишь указывают на *соборность* новых отношений Христа с верующими и верующих с Христом. Можно утверждать: главное значение смерти Иисуса кроется в преодолении отчуждения

между Богом и людьми; оправдание людей смертью ОДНОГО не остается «самоцелью». Окончательная цель, что и показывает Павел, – это новые, правильные отношения верующих в Церкви, Главой которой есть Христос. В таком случае и самого апостола нельзя обвинять ни в теологическом «персонализме», ни в протестантском «релятивизме». Верно, апостол заботится и о «слабых», о тех, которые не имеют *той же меры веры*, как он¹⁸¹. Но из этого еще нельзя вывести тезис: Павел, мол, «принадлежит» протестантству, подобно тому, как Петр – католичеству!

В XX веке и среди протестантских богословов подобное мнение постепенно стало заметным. Так, проф. истории Церкви Карл Хойси (Karl Heussi, 1877–1961) вслед за другим известным теологом Адольфом Шлаттером (Adolf Schlatter, 1859–1938) у Павла видит то же самое.

Мнение проф. Хойси следующее: в свое время Лютер при проведении своих реформ руководствовался в основном теологуменами апостола. У Лютера «еще не было достаточного исторического понимания Павла»¹⁸². «Кроме сего, – продолжает Хойси, – реформатор усвоил для себя *лишь некий выбор* тех же Павловых мыслей»¹⁸³. Он среди многих других вещей предпочел, по внутренней сути, именно учение об оправдании¹⁸⁴. В XX веке к похожему мнению пришел и проф. Сандерс. Он подчеркивает у апостола не момент оправдания, а *соучастие* в смерти Христа верующих – как умирании для силы греха и раздвоения с другими...

Другой исследователь феномена Лютера, Йозеф Лортц (Joseph Lortz, 1887–1975) разделяет точку зрения, связанную с учением апостола о Церкви. По мнению Лортца, именно Лютер сократил все, что есть и остается у Павла о ней! В последствие отчетной точкой мышления у немецкого реформатора была не онтология Церкви, а исключительно собственное, *личное переживание веры* (Glaubenserkenntnis). Подобную точку зрения об апостоле Павле и о Лютере мы находим у известного исследователя реформаторской мысли Бернарда Лозе¹⁸⁵.

¹⁸¹ Тематика Рим. 14 и 15: «Несомненно в вере принимайте без споров о мнениях» (14:1). Ибо «мы, сильные, должны сносить немощи бессильных и не себе угождать. Каждый из нас должен угождать ближнему, во благо, к назиданию. Ибо и Христос не Себе угождал ...» (15:1-3).

¹⁸² «...noch kein geschichtlich zutreffendes Verständnis des Paulus».

¹⁸³ «...eignete sich überdies *nur eine Auswahl* paulinischer Gedanken an».

¹⁸⁴ K. Heussi. Kompendium der Kirchen-geschichte. Tübingen 1937 (9. Aufl.). S. 280.

¹⁸⁵ B. Lohse. Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. Berlin 1983. S. 172. – Более подробно см. в разделе моей диссертации: Ein Einheitsplädoyer des Apostels

ГЛАВА XIV

ПЕРВОЕ СОБОРНОЕ ПОСЛАНИЕ СВ. АПОСТОЛА ПЕТРА ¹⁸⁶

Послание можно считать важным свидетельством самой theologia Crucis, которая никак неотделима от практики единства.

(1) Автор послания называет себя Петром (1:1), «сопастырем и свидетелем страданий Христовых» (5:1)¹⁸⁷. Очевидно, при написании послания Петру помогал его духовный сын Марк (5:13). Последний по сведениям ранней Церкви был также соавтором Евангелия¹⁸⁸. Предание подкрепляет авторство апостола Петра, диктовавшего данное послание Силуану (5:12).

Названные указания интересным образом согласуются с двумя фактами: а) ряд высказываний в послании совпадает с основными богословскими истинами, изложенными в проповеди апостола Петра в день Пятидесятницы, а так же в Деяниях, во 2-ой главе. Такое совпадение касается и фигур речи. В послании также б) встречаются косвенные ссылки на слова и дела земного Иисуса, упоминаемые в Евангелиях. В частности, ссылки относятся к тем рассказам, в которых Петру отведена центральная роль, к тому, что должно было вызвать у него особый интерес¹⁸⁹.

für unsere Zeit. (Zusammenfassung) // Ecclesia crucis des Apostels Paulus – Hermeneutik der Einheit. Eine staurologische Perspektive. Potificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in urbe – 2000. Romae 2005. PP. 47-106.

¹⁸⁶ Текст этой и следующей главы, в основном, повторяет содержание соответствующих глав из книги «Крест и Христианство», 2007.

¹⁸⁷ Самоопределение как «свидетеля страданий Христовых» имеет ключевое значение для всего послания, поскольку апостол как его автор и как «свидетель» уничижения Господа интерпретирует тайну Креста для практической жизни верующих. Это мы и попытаемся показать в нашем кратком анализе.

¹⁸⁸ О Марке см. Р. Гандри. Обзор Нового Завета. С. 117-118.

¹⁸⁹ Напр. Деян. 2:23 и 1 Пет. 1:20 о предопределенности смерти Христа. Деян. 10:42 и 1 Пет. 4:5 о суде «живых и мертвых», включая характерное употребление греческого слова ξύλον (буквально «древо» в значении креста – Деян. 5:30; 10:39 и в 1 Пет. 2:24). Проф. Гандри приводит параллель у Мф. 17:24-27. Там говорится, что Иисус и Его ученики, будучи свободными людьми, во избежание соблазна для посторонних, все-таки уплачивают налоги «монетой Петра». Ср. 1 Пет. 2:13-17 – Обзор Нового Завета. С. 428.

Часть исследователей¹⁹⁰ обращает внимание на наличие в послании одного из ключевых понятий, на глагол *πάσχω*, который в классическом греческом употреблении означает «что-то испытывать», «что-то чувствовать». В таком случае его значение, переведенное на русский язык при помощи глагола «страдать», должно иметь и другие оттенки¹⁹¹. Кроме этого, некоторые ученые полагают, будто бы Первое послание апостола Петра представляет собой проповедь или литургический текст, используемый при крещении и принятии новых верующих в Церковь (1:3-4:11)¹⁹². По их мнению, такие тексты встречаются в послании лишь с некоторыми добавлениями (1:1-2 и 4:12-5:14). Однако уже самая ранняя традиция поддерживает авторство апостола Петра в пределах всего послания.

В завершение обращения как своего рода наставления апостол добавляет, что он пишет это послание тем, которые находятся «в Вавилоне» (5:13). Надо полагать, что «Вавилон» представляет собой не город в Месопотамии, а Рим. Тот Вавилон, что в Месопотамии, как отмечает профессор Роберт Гандри, в начале распространения христианства уже был лишен почти всех своих обитателей. При этом, что не менее важно для доказательства, само название города «Вавилон» встречается как символическое обозначение Рима также в Откровении Иоанна (17:4-6.9.18). Именно Рим в новозаветный период был царствующим городом всей империи, городом «семи гор» (холмов), о которых прямо говорится в Апокалипсисе (17:9). Как далее замечает Гандри, в Месопотамии Вавилон расположен не на холмах, а на равнине; его руины мы можем увидеть и в наши дни¹⁹³.

(2) Послание с самого начала своего создания было «циркулярным», т. е. *соборным*, адресованным всей Церкви в целом, как и послание Иакова, Второе послание Петра, три послания Иоанна и Послание Иуды. Многие исследователи до сих пор (наряду с Иаковом) считают апостола Петра эталоном раннего христианского богословия.

¹⁹⁰ F. Guerra c. p. Morte di Cristo e sofferenza dei cristiani nella Prima Lettera di Pietro // La Sapienza della Croce XI (1996). P. 225-239. – Cp. E. Clowney. The message of 1 Peter: way of the cross. Downers Grove, Illinois. Inter Varsity Press, 1989.

¹⁹¹ Как известно, глагол *πάσχω* в Первом послании Петра употребляется 12 раз и 7 раз в посланиях Павла, 4 раза в послании к Евреям и ни разу в других соборных посланиях. Во всем НЗ *πάσχω* встречается 42 раза; оно связано, как правило, с страстями Христа или страданиями верующих. В данном послании 2:19; 2:20; 3:14; 3:17; 4:16; 4:15; 4:19 и 5:10 *πάσχω* относится к христианам, а 2:21; 2:23; 3:18 и 4:1a – к Христу.

¹⁹² См. также Баркли. Толкование посланий Иакова и Петра. ВСБ – 1985. С. 168 и сл.

¹⁹³ Р. Гандри. Обзор Нового Завета. С. 430 и сл.

Они выделяют поразительные параллели между посланием, проповедями Петра в Книге Деяний и евангельским преданием о земном Иисусе. Хотя Петр, прежде всего, пишет в пользу духовного укрепления страдающих христиан и не дает никаких указаний по вероучению, его Первое соборное послание справедливо было названо «обучающим». Практика веры – как образ жизни христианина – всегда должна быть основана на истине. Однако в чем конкретно выражается теология Креста в послании?

Основной повод обращения апостола – гонения верующих – проходит красной нитью через все послание. Предполагается, что Петр написал его в Риме примерно в 63–64 годах н. э. во время правления Нерона, незадолго до своей мученической смерти¹⁹⁴. Гонения не были связаны с прямым императорским запретом христианства. Вообще, апостол говорит о правителях как защитниках общего порядка. Как свободные люди христиане должны жить по духу, повинаясь в то же время мирским властям во избежание соблазна у посторонних (2:13-17; 3:13; ср. Рим. 13:1-7). Гонения, описываемые в послании, по всей видимости, еще носили форму клеветнических обвинений в адрес христиан, которых обвиняли в нарушении общего порядка. Возможно, они имели лишь локальный характер¹⁹⁵.

(3) Послание начинается с приветствия. Апостол возносит хвалу Богу за грядущую славу небесного наследства, а также – за упование, помогающее переносить гонения. И Христос должен был пострадать перед Своим прославлением, хотя ветхозаветные пророки этого не понимали. Они просто не знали о разнице между первым пришествием Иисуса для смерти, и вторым пришествием – для владычества и славы (1:3-12.). В таком предвидении грядущей славы, как показывает апостол, нравственным императивом остается сама святость в поступках христиан. Ибо они искуплены от рабства греха Кровию Иисуса, которая свидетельствует, что Его жизнь принесена в жертву за

¹⁹⁴ Ср. проф. *Ladd*: «Послание совершенно точно было написано в Риме – названном Вавилоном (5:13) – непосредственно перед началом гонений Нерона». Он в этой связи обращает внимание на положительную оценку императора в 2:13 и 17 самим апостолом Петром. – *Богословие Нового Завета*. СПб., 2003. С. 679. – *George Eldon Ladd. A Theology of the New Testament. Revised Edition. Wm. B. Eerdmans 1993.*

¹⁹⁵ Ученые, отрицающие авторство Петра, обычно датируют послание периодом гонений при Домициане (81–96) или при Траяне (98–117). Однако в этих позднейших гонениях главным вопросом был *отказ христиан совершать жертвоприношения императору, чтить кесаря как бога*. Поскольку этот вопрос в данном послании не затрагивается, вывод о ранней дате и авторстве самого апостола Петра остается в силе. – Ср. *Гандри. Обзор Нового Завета*. С. 429.

Своих. К подлинной этике христиан относится также их долг любить друг друга, потому что все они рождены в семье Божией (1:13-19). Христиане, подобно новорожденным младенцам, должны возрастать в вере и устроить из себя живой храм, краеугольным камнем которого остается Сам Христос (2:1-6). Они призваны вести «добродетельную жизнь между язычниками» и оказывать благотворное влияние на неверующих (2:12).

Сравнивая таинство крещения с потопом, апостол Петр отмечает, что от грехов очищает не простое соприкосновение с водой при крещении. Наоборот: отпущение грехов приносит *внутренний* настрой покаяния и веры у человека, проявляющийся также в обряде Крещения – как внешнем, видимом действии, включающем «обещание Богу доброй совести» (3:21).

Призыв апостола не грешить – один из центральных наставлений во всем послании. При этом страдания Христа «плотию» (4:1) за верующих в Него подразумевают физическую сущность гонений и у христиан: поскольку Христос претерпел гонения, Его последователи тоже должны быть готовы к ним. Иными словами: повседневный крест у христиан похож на Крест Христов. Однако сами их страдания, как следует из послания, еще не побуждают человека не грешить. Скорее наоборот: отказ у христиан грешить приводит к гонениям со стороны языческой среды; это и вызывает страдания. Перестать грешить, согласно апостолу, прямо означает не предаваться «нечистотам, похотям, пьянству, излишеству в пище и питии и нелепому идолослужению» (4:3). Удивление неверующих из-за того, что христиане больше не предаются подобным занятиям вместе с ними, превращается в обиду на христиан. Результатом этого удивления со стороны язычников и становятся гонения.

(4) У апостола Петра есть два ярких упоминания о христианском образе жизни. Первый – настойчивость в страданиях, поскольку *страдания – естественный опыт каждого христианина*. Вообще, мир для него – чужая страна. Это выражается в послании словами, обозначающими христиан как «пришельцев» и как «рассеянных» (1:1), на земле проводящих «время странствования» (1:17; ср. 2:11). Поэтому любые испытания нужно сносить терпеливо и кротко, даже с радостью. Ибо все проходит в этом материальном мире «как трава», «но слово Господне пребывает в век» (1:23-25). С другой стороны: все происходит по воле провидения Божьего, все несет с собой благословения и уверенность в участии будущей славы со Христом (4:13; ср. Рим. 8:18 и 28)!

Второй момент – это добродетельное поведение¹⁹⁶. Само добродетельное поведение как *modus vivendi christianus*¹⁹⁷, а не просто «добрые дела» законничества или формализма, остается праведной жизнью верующего. Такое поведение выступает и как некое противопоставление языческому разврату (4:2), ибо уже само по себе служит свидетельством для неверующих.

Не менее важно отметить: в рассуждениях апостола акцент падает на *промысл Божий* тех же людских страданий. Страдания – не просто «физические муки», «естественное зло» или «несчастные случаи», беды, которые могут произойти с каждым из нас. Это страдания, которые люди призваны вынести, потому что верят во Христа. Такое понимание страданий у Петра самым тесным образом связано и с высказываниями о страданиях у апостола Павла, в частности, в 8-ой главе послания к Римлянам (Рим. 8:18-39). Люди могут (а может быть и должны) пострадать просто потому, что они являются христианами (4:16). Все это, по мнению апостола Петра, не считается чем-то странным (4:12), но нормальным для верующих опытом (5:9). Петр разъясняет читателям: все, даже неладное, происходит по воле Вышнего. При этом: «если угодно воле Божией, лучше пострадать за добрые дела, нежели за злые» (3:17). Таким образом, *в страданиях верующие следуют примеру Христа и принимают участие в Его роке* (4:13). В этом состоит существенный момент жизни христианина:

«... ибо вы к тому призваны; потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его...» (2:21).

В той же связи апостол говорит о кротости Христа:

«...будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал, но предавал то судии Праведному...» (2:23)¹⁹⁸.

Сказанное в послании напоминает слова Иисуса о том, что каждый, кто хочет быть Его учеником, должен «нести свой крест» (Мк. 8:34), включая готовность разделить с Иисусом Его позор, страдания и даже смерть. Так как христиане, перенося испытания, следуют примеру Христа, они должны не просто пассивно терпеть, но радоваться.

¹⁹⁶ Исследователи отметили: глагол *ἀγαθοποιέω* (в лат. транскрипции *agatho-poi'co* : *agathos* «добрый» и *poi'co* «делать») встречается у апостола Петра в послании четыре раза (2:15.20; 3:6.17 и ни разу в посланиях Павла.

¹⁹⁷ Христианский образ жизни (лат.).

¹⁹⁸ Ср. Лк. 23:34 и 2 Тим. 4:8.

Ибо их страдания благотворны; они свидетельствуют о подлинности и ценности веры. Они показывают, что вера их искренна, «испытана огнем» (1:6-7). Кроме того, страдание некоторым образом способствует освящению, поскольку «страдающий плотию перестает грешить» (4:1). В данном случае страдания служат *свидетельством роста духовного человека*, переходом от языческого образа жизни к христианскому. При этом все, что испытывает христианин, не остается просто «целью для себя», а указывает на грядущее и абсолютное. Апостол Петр обобщает это следующими словами: «будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (3:15).

Необходимо отметить в послании и реально-символическое значение образа огня как особого вида очищения, которое апостол прямо называет «огненным искушением» (4:12; ср. 1:7)¹⁹⁹. В послании замечается также некий глубокий параллелизм между испытаниями у верующих огнем и их духовным ростом.

(5) Послание не предлагает более продуманного (систематического) учения об искуплении, как это мы находим у апостола Павла. Тем не менее, смерть Христа и ее значение остаются ключевыми понятиями. Они и выражают присутствие в послании той же *theologia Crucis*.

Уже в самом вступлении послания упоминается Кровь Христова (1:2.19), которая дает верующим освящение и включает их в состав народа Божьего, искупает их от скверной жизни. Вообще, «кровь» в Новом Завете означает Саму жизнь Христа, Его самоотдачу ради всех.

Другая важная мысль у апостола – это *заместительство* Христа. В послании прямо говорится: смертью Христос «грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо»²⁰⁰ (2:24; ср. Ис. 53:12). Христос принял на Себя всю вину, а именно: был отчужден от Бога, поскольку понес наказание за нас и ради нас и вместо нас.

Важный и следующий момент: смерть Христа – не просто событие, обещающее людям эсхатологическое спасение; она сама,

¹⁹⁹ Комментатор Уильям Баркли отмечает: «нет оснований сомневаться в том, что послание было написано самим Петром вскоре после большого пожара Рима и гонений на христиан для воодушевления христиан Малой Азии стоять стойко в момент, когда надвигающаяся волна преследований грозила захлестнуть их и унести их веру». – Толкование посланий Иакова и Петра. ВСБ – 1985. С. 172–173.

²⁰⁰ Слово «древо» (в греческом оригинале ξύλον) Петр использует как синоним для σταυρός. – Ср. употребление того же слова в проповеди Петра в Деян. 5:30; 10:39; ср. прим. 117.

в первую очередь, – предмет мессианского пророчества (1:10-11). В этом – существенный штрих «теологии Креста» в послании. Однако и будущая слава неразрывно связана с той же мыслью о Кресте (1:11). Ярко выраженный акцент на исполнении пророчества означает, что мессианский век реально начался. Таким образом, смерть Христа стала не просто историческим фактом, но событием, *предопределенным* Богом до основания мира! Именно тайной Своей смерти Христос начал «последние времена» (1:20; ср. 1 Кор. 2:7).

Автора послания, прежде всего, волнуют *практические* соображения. Они связаны со значением той же смерти Христа, чтобы мы, как пишет апостол, «избавившись от грехов, жили для правды» (2:24)²⁰¹. При этом основной акцент в понимании искупления ставится не на юридическую, импутативную²⁰² сторону устранения вины, а на изменение образа жизни верующего. Включая и отказ от языческих практик того времени. Христос умер как «праведник за неправедных», «чтобы привести нас к Богу» (3:18)²⁰³. Лишь смертью Христа люди могут войти в состав нового народа Божьего (2:9-10). Как отмечает профессор Лэдд, слово «однажды» (*háрах*) в другом месте послания (3:18) у Петра не случайно; оно означает, что историческое событие смерти Христа облечено искупительной силой²⁰⁴, значение которой постоянно должно осмысляться среди верующих. Вообще, не что иное как значение смерти Господа, должно придавать постоянный *смысл* всему, что связано с человеком, верой, Церковью, а также – с пониманием ее единства.

(6) В итоге можно лишь обобщить уже нами сказанное. Весь пафос данного послания состоит в глубоком параллелизме Христа и верующих, которые, несмотря на испытания, призваны оставаться в единстве перед миром как свидетели Господа.

²⁰¹ Слово, которое в русском Синодальном издании Библии переводится как «избавиться» (деспричастие ὁλοένεμενοι) не соответствует смыслу греческого оригинала, поскольку оно означает умереть для греха. В данном контексте послания: не участвовать в греховной жизни.

²⁰² От латинского *imputare* – зачислять, засчитывать, ставить в счет (в данном случае – заслуги смерти Христа).

²⁰³ В той же связи и у апостола Павла, кроме юридического понимания искупления, не менее ярко наблюдается его морально-практическая сторона для новой жизни христианина (ср. напр. Рим. 5:6 и сл. с Рим. 6:1 и далее, а также многие другие места).

²⁰⁴ Богословие Нового Завета. С. 684.

«Потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом...» (3:17-18)²⁰⁵.

Послание является особым документом интерпретации Креста для практической жизни. Можно даже утверждать, что пафос такого обращения апостол посвящает именно *Церкви Креста*, как некой совокупности христиан, гонимой и рассеянной в этом мире (1:1), хотя само слово «церковь» в послании и не упоминается²⁰⁶. При этом автор говорит не об общих положениях «теологии Креста», а о самой ее реальности в условиях рассеянной и гонимой Церкви. Такое положение Церкви относится ко всем верующим в любом месте их проживания. Поэтому апостол и направляет свое обращение христианам, «рассеянными в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии» (1:1). Из-за этого и послание остается кафолическим, т. е. соборным.

Послание выражает *theologia Crucis* в той степени, в какой апостол переносит событие Креста Господа в практическую жизнь верующих, включая и этику. При этом он, как и Павел, показывает самую тесную параллель верующих с Христом *в том же Духе*. А именно: любые испытания в жизни христианина должны стать основанием грядущей славы. Петр выступает как «свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыться» (5:1; ср. Рим. 8:14-39!). В том же ключе он видит и основание любого пастырского служения в Церкви – как саму «практику Креста» в попечительстве душ верующих (5:1-3; ср. Деян. 20:28!).

²⁰⁵ Впрочем, эти и другие формулировки послания часто напоминают те же выражения, встречаемые и у апостола Павла (ср. Рим. 5:6). Исследователи не раз заметили возможное влияние теологии Павла на апостола Петра (ср. 2 Петр. 3:15-16). Однако вполне возможно, что оба апостола черпали основные богословские мысли из уже существующего (устного) источника, добавляя к первобытной традиции свои акценты.

²⁰⁶ Ср. Лэдд. Богословие Нового Завета. С. 684-685. Более того, из контекста послания можно сделать вывод, что именно от апостола Петра отцы Церкви позже заимствовали аналогично такому понятию как «странствующая церковь» – *ecclesia peregrinans*; она до сих пор в этом мире состоит из «пришельцев и странников» (ср. Евр. 13:13-14!). Например, латинское слово для обозначения прихода *parochia* соответствует греческому, в послании употребляемому слову *παροικος* – «пришелец», «странник» (ср. 2:11 и 1:17)! Незнакомый апологет христианства II века, автор *послания к Диогнету*, в V главе возвращается к образу христианина как «пришельца» и «странника»: христиане живут «в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество – чужая страна». Антология. Ранние Отцы Церкви. Брюссель 1988. С. 595. По словам блаженного *Августина*, Церковь «совершает поприще своего странствования среди гонимый мира и утешений Божиих». – О граде Божием. XVIII, 51, 2. Безусловно, такой образ христианина неотделим и от теологии Креста.

(7) Часть ученых, как правило, протестантских, до сих пор между Павлом и Петром видит больше различий, чем единства. Тем не менее, осмысление значения Креста у Петра для верующих и Церкви совпадает с основной интерпретацией «последнего из апостолов» – Павла. Крест, таким образом, остается весомым аргументом. Несмотря и на то обстоятельство, что оба апостола имеют много расхождений в языке и методе того же богословия, включая их разные пути и характеры. Но они оба, все-таки, служат Тому же Христу и Тому же Евангелию! Необходимо еще раз согласиться с мнением св. Златоуста. Оно гласит:

«...нет никого более неучнаго, чем Петр, и более неискуснаго, чем Павел. Он и сам признается в этом и не стыдясь, говорит: аще бо и не всегда словом, но не разумом (2 Кор. 11:6). Однако не всегда Павел и неучный Петр победили тысячи философов, заставили молчать бесчисленных ораторов, совершивши все это собственным усердием и благодатию Божию. Какое же оправдание найдем для себя мы, когда оказываемся не в состоянии научить и двадцать человек и быть полезными для живущих вместе с вами?»²⁰⁷

ГЛАВА XV

ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ

*Он добровольно взял на Себя все страдания человечества, чтобы испытать их на себе, как бы практически изучить их; и этим самим тем скорее Он будет помогать и искушаемым в их страданиях и скорбях*²⁰⁸.

свт. Феофан Затворник

(1) Согласно Преданию автором послания считается сам апостол Павел. Св. Иоанн Златоуст, общепризнанный комментатор апостола, ссылаясь на Евр. 13:24, еще в IV в. предполагает: послание могло быть написано Павлом именно из Рима²⁰⁹. Такого же мнения придерживается и составитель толкования посланий апостола по трудам святителя Феофана Затворника о. Рудинский. Апостол находится в Риме и «выражает надежду, что он освободится из уз и увидится с теми, к кому

²⁰⁷ Беседы на послание к Римлянам. Предисловие, 2.

²⁰⁸ Толкование к Евр. 2:18. – Ср. Лк. 22:28.

²⁰⁹ Беседы на послание к Римлянам. Предисловие.

пишет»²¹⁰. Адресат послания никто другой, как Церковь, называемая «Иерусалимской» или «Палестинской». Она состоит из евреев, обращенных к Христу, но соблюдающих ветхозаветные обряды²¹¹. Однако, по данным современных исследователей, послание принадлежит ученикам апостола или даже более позднему времени²¹².

Послание остается ценным документом древнехристианской мысли и литературы. Его аллегорическая интерпретация Ветхого Завета послужила в полемике как с иудеями, так и с язычниками и с неверующими вообще. Жемчужиной послания можно считать определение веры в 11-ой главе, а также слова автора: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (13:8). Не менее важны и ценны заключения о самой Жертве Христа как Вечного Первосвященника, а также – назидательная часть о терпении и надежде в испытаниях нашей веры.

(2) Многие комментаторы отмечают: вникая в особенности этого послания, можно заметить влияние Александрийской философской и религиозной школы. Именно в Александрии под влиянием греческой философии еще во II веке до нашей эры переводились и интерпретировались книги Ветхого Завета. Самым ярким представителем Александрийской школы был Филон (ок. 20 г. до н. э. – ок. 50 г. по

²¹⁰ Толкование Посланий св. Апостола Павла. С. 548.

²¹¹ Там же.

²¹² *Свт. Иннокетий Херсонский* еще в 30-е года XIX в. признает: «по некоторым особым обстоятельствам Послание к Евреям было приписываемо другим писателям, впрочем, без достаточных причин». – Жизнь святого апостола Павла // Соч. С. 297-381 (376). Ср. С. 372.

Послание дошло до нас без указания его автора. К этому посланию мы можем отнести те же слова, что сказано о Мелхиседеке: он был без отца, без матери, без родословия; никто не знает, как он пришел (Евр. 7:1-3). Относительно авторства были высказаны самые разные мнения. К авторам относили Павла, Луку, Климента Римского, Силвана, Аполлоса, Варнаву, даже Прискиллу и Аквиллу из Ефесса. К авторству апостола Павла можно было бы отнести это послание, в основном, лишь из-за упоминания имени Тимофея в 13-ой главе, где в 23-ом стихе сказано: «Найдите, что наш брат Тимофей освобожден; и я вместе с ним, если он скоро придет, увижу вас». В подобной связи можно было бы говорить и о содержании 11-ой главы послания, где глубокая характеристика христианской веры указывает на стиль самого Павла, в частности, по сравнению также со стилем его послания к Римлянам. Однако по наметкам 3-го стиха 2-ой главы можно понять, что автор и читатели этого послания уже принадлежат ко второму поколению, лично не видевшему Христа. Здесь само время характеризуется таким образом, что о Господе, как автор, так и его читатели, могли узнать лишь посредственно как «слышавших». Возможно, автором послания мог стать некий ученик апостола Павла, который, подобно Павлу, особое внимание уделял пониманию веры в христианстве. Послание к евреям цитируется также Климентом Римским около 95-го года. Послание должно было быть написанным до этой даты.

Р. Х.). Его взгляды постепенно входили также и в христианский мир. Основная идея Филона была похожа на те мысли, которые в свое время разделял и сам Платон: наш видимый мир является лишь тенью невидимого. Поэтому видимый мир не способен находиться в непосредственном, прямом отношении с невидимым, Божественным и трансцендентальным миром. Тем не менее, согласно учению Филона, все прямые отношения с Божественным миром поддерживают некие посредники, такие, как ангелы, духи и Сам Логос (Слово). Именно Логосу принадлежит важная роль в этих отношениях; Он – самый истинный *посредник* Божества; Он – также глава всех ангелов и верховный Священник. Филон, таким образом, толковал книги Ветхого Завета; он соединил их содержание со своим аллегорическим методом интерпретации о Логосе как Посреднике.

Логос, согласно Филону, находится наиболее близко к Божественному совершенству. В то же время Логос остается той частью сущности Божества, благодаря которой люди *могут* Его понимать. Таким образом, Логос для Филона – единственный посредник между Абсолютным и относительным, Вечным и преходящим. Он, Логос, как бы остается навсегда первородным по сравнению со всеми другими понятиями и категориями. Все остальные существа, включая ангелов, подчинены Ему. Именно в той же связи некоторые важные идеи греческого мира нашли отражение в послании к Евреям. Об этом можем убедиться, читая его глубокое содержание²¹³.

(3) Первые четыре его главы, включая 4:13, содержат важные констатации. Послание начинается с введения. Бог многократно и многообразно говорил человечеству через пророков, но в последние дни Он говорил через Своего Сына, Который – образ сути Божией. Через Него Бог все сотворил. Сын – выше ангелов и всех космических сил. Ангелы являются слугами Его; и только Сыну позволено сесть одесную Бога-Отца. Далее следует важный вывод об Иисусе как Первосвященнике, подобного также и людям:

²¹³ Проф. Лэдд. Богословие Нового Завета. С. 657 – справедливо замечает: не совсем правильно было бы утверждать, что автор послания, подобно Филону, противопоставляет фномсальный мир поумсальному, считая первый нерсальным и эфемерным. В послании идея двух миров отнесена, прежде всего, к Ветхому Завету. Скиния и священники были некоей «копией» и «тенью» небесного святилища. Однако *полная реальность пришла к людям именно в исторической жизни и смерти Иисуса: сама история стала «посредником» вечного*. Таким образом, в жизни и деяниях Иисуса нет ничего эфемерного или бренного. Сам Христос стал историческим событием, которое впрямь имеет вечное значение. То, что Он совершил, было сделано раз и навсегда (сφάραξ – 7:27; 9:12; 10:10).

«...имея Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия, будем твердо держаться исповедания нашего, ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха...» (4:14-15).

Послание развивает мысль о посредничестве и об исключительности Христа, поскольку Он Сам пожелал стать *подобным* своим братьям, чтобы *понять* их слабости и помочь им. Такая мысль, в основном, сочетается и с мыслью апостола Павла о кенозисе Христа (Флп. 2:6 и далее). Ни у одного новозаветного автора человеческая природа Иисуса не подчеркивается так, как в этом послании. Христос обладал той же природой, как и те, кого Он пришел спасти (2:14). Он сделался таким, как они, во всех отношениях, «чтоб быть милостивым и верным Первосвященником» (2:17). Подобно им, Он страдал и подвергался искушениям (2:18). В послании также подчеркивается безгрешность Иисуса; однако Он испытывал самые разные искушения, как и все люди. И Его страдания были реальными; они заставляли Его стенать и плакать (5:7). Его человечность была подлинной; Ему необходимо было постигать смысл послушания (5:8). Он также был искушен, как и все люди, но остался без греха. Он – выше Моисея (3:3). Подобно Моисею, ведущему свой народ через пустыню в Ханаан, Христос ведет новый Израиль, т. е. христиан, в Ханаан небесный. Израиль Ветхого Завета, однако, ожесточил свои сердца и поэтому еще не вошел в покой (Пс. 94:11). Христиане должны опасаться такого ожесточения (3:7-19).

(4) Основная часть послания содержится в главах 4:14–10:18. Она начинается описанием Первосвященника. В Ветхом Завете были два священства – Аарона и Мелхиседека. Священство Аарона было связано с внешней жизнью народа; оно было подчинено Моисею, имело более светский и непостоянный характер. Выше этого священства находилось священство Мелхиседека, которому сам Авраам приносил десятину. Таким Первосвященником по чину Мелхиседека и есть Иисус Христос. Он выполняет все обязанности Первосвященника более совершенно, чем все предыдущие священники. Ибо Он

«...не Сам Себе присвоил славу быть первосвященником, но Тот, Кто сказал Ему: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя; как и в другом месте говорит: Ты священник вовек по чину Мелхиседека. Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение; хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию, и, совершившись, сделался для всех послушных Ему вповником спасения вечного, быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека...» (5:5-10).

Все обряды Ветхого Завета поэтому остаются несовершенными. Люди пытались очистить свою плоть посредством сожжения тельцов и других животных, но лишь Христос очищает души и сердца верующих посредством Своей Крови. Жертвы Ветхого Завета всегда повторялись, а жертва Христа остается исключительной, однократной, вечной. Если человечеству было суждено увидеть Христа, то оно, в итоге, должно отвлекаться от всего грешного и скверного, стать достойным этого великого Откровения. В таком же ключе необходимо понимать этический призыв верующим, если они без покаяния как отпадшие «снова распинают в себе Сына Божия...»²¹⁴.

Христос в послании представлен как входящий в Святое Святых на небесах и приносящий в жертву Себя Самого (Свою собственную Кровь, 9:12); ибо Он «вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо» (9:24). В послании о небесной реальности говорится земным, символическим языком. Однако то, что совершил Христос на кресте во времени и пространстве, само по себе принадлежит духовному миру.

В этом аспекте также видна глубокая мысль послания, связанная с теологией Креста: вечное пересекается с временным; небесное – воплощается в земном; трансцендентальное – происходит в истории. Вход Христа в Святое святых и Его пролитая для очищения и вечного спасения Кровь, все это происходит тогда, когда «Он ... однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (9:26). Христос пожертвовал Собой на кресте для очищения совести Своего народа. Все это Он совершает на кресте *Духом Святым* (9:14)²¹⁵. Также и освящение верующих свершилось единократным актом смерти Иисуса, когда Он принес в жертву Свое Тело (10:10). Духовное значение того, что Иисус совершил, умирая на кресте, в послании описано литургическим языком ветхозаветных обрядов. Однако история

²¹⁴ 6:6. – Ср. 10:29; 2 Пет. 2:20, а также 1 Ин. 5:16!

²¹⁵ В других переводах на месте «Духом Святым» встречается «Духом вечным» (*διὰ πνεύματος αἰωνίου*, как в большинстве греческих рукописей). Оба выражения, в принципе, не меняют основного смысла: Христос все совершает на кресте *в том же Духе и в том же послушании* перед Своим Отцом Вечным, чтобы нам подарить вечное спасение.

С точки зрения *theologia Crucis* важно отметить, что Евр. 9:14 во всем НЗ остается почти единственным местом, где тайна Креста или тайна Жертвы, тайна самопожертвования прямо связана с действием Духа. Если содержание по Иоанну 7:39, в ключе всей теологии Иоанна, понимать *одновременно* и как распятие и как возвышение, прославление Иисуса *еще* на кресте перед воскресением, то и это место из Евангелия имеет связь с Евр. 9:14. – Ср. Ч. Райли. «Дух Святой и смерть Христа» // Основы богословия. СПб., 2000. С. 418.

смерти земного Иисуса остается подлинной реальностью. Послание рассматривает смерть Иисуса на кресте и как историческое событие, и как событие духовного мира. Автор послания применяет язык ветхозаветного обряда к деяниям Христа на кресте. Он как бы объединяет искупительное и освячительное деяние Господа с Его небесным происхождением – как Посредника.

Здесь мы видим еще один аспект служения Христа: посредством вознесения Он стал предтечей всех, кто последует за Ним (6:20). Перед святыми Нового Завета (как новой эпохи) открылся путь в присутствие Бога, Которого люди прежде не знали. Хотя Иисус изображается как Мессия, сидящий по правую руку Бога (8:1; 10:12; 12:2), Он также показан как небесный Первосвященник, Посредник перед Богом. Ибо Он «может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (7:25). Он вошел в небесное святилище и для того, чтобы «предстать ныне за нас пред лицо Божие» (9:24).

Нарисована картина жизни верующих во Христа на земле, тем самым, остается реальной: они по-прежнему живут в мире, они слабы и подвергаются искушениям, но им помогает небесный Посредник, Который действительно ходатайствует за них. Смерть Христа ценна не только для тех, кто приходит к Нему в вере, но и для ветхозаветных святых. Так как это событие относится и к духовному миру, Христос стал «Ходатаем нового завета, дабы вследствие смерти Его, бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете» (9:15).

Христос, учредив Новый Завет, тем самым упраздняет ветхий. Для христиан прежний порядок больше не имеет истинной духовной ценности. Все, что символизировало ветхое, свершилось на самом деле во Христе. Ветхое отжило свой век; ему больше нет места в Божьем замысле. Бог через Христа «отменяет первое, чтобы постановить второе» (10:9). Христос открыл нам новый, живой путь чрез завесу, то есть – плоть Свою (10:20). Последняя мысль сочетается как с упразднением завес в храме во время смерти Христа (Мф. 27:51), так и с интерпретацией апостола Павла о разрушении преграды «посредством креста» между всем ветхим, вражеским и новым, истинно духовным – той же плотью Господа (Еф. 2:14-16). Ветхий порядок, который держал людей вдали от Божьего присутствия (9:8), должен быть отменен. Все через Христа имеют «доступ к Отцу в одном Духе» (Еф. 2:18).

(5) В следующих главах послания – 10:19 по 13-ю главу – содержится призыв приблизиться к истинному Первосвященнику Иисусу

Христу по чину Мелхиседека и не ожесточаться. Особого внимания заслуживает содержание 11-й главы, посвященной вере.

«Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом. В ней свидетельствованы древние...» (11:1-2).

Если 13-ая глава Первого послания апостола Павла к Коринфянам говорит о христианской любви, то глава этого послания говорит нам о вере. Вера – это способность воспринимать реальность незримого мира Бога как Абсолюта и превратить его в главный объект своей жизни, – в противовес бренному человеческому существованию, включая и все испытания как «Крест». С точки зрения *theologia Crucis* все бытие, в данном случае между метафизическими, невидимыми, но духом все-таки постижимыми истинами, и нашей повседневной материальной реальностью, окончательно познается в некоем экстремальном событии. Такое познание вещей, в конечном итоге, осуществляется лишь через Крест, – некую «третью величину». Между гранью «того» и «другого» – через *весь* опыт христианина. Вера, как отмечает проф. Лэдд, «то, что делает незримый Божий мир *подлинным* для верующего» (11:1; ср. 11:6!)²¹⁶.

Сущность нашей веры – принимать т. н. «нереальные» вещи за реальные; однако то, что иногда люди называют «действительным», может оказаться недействительным или несущественным. Все святые и мученики брали новые силы только от веры, поскольку они их черпали в так называемом «нереальном» духовном мире. Послание называет Христа «начальником и совершителем веры»,

«Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия...» (12:2).

²¹⁶ Далее автор продолжает: «Верующий – тот, кто не считает высшей ценностью видимый мир человеческого опыта. Он понимает, что над ним существует духовная реальность Божьего Царства, которую невозможно воспринять с помощью физических органов чувств, но она реальнее, чем мир явлений. Таков контекст определения Иисуса как «начальника и совершителя веры» (12:2). Он проложил путь, который полностью удовлетворял требованиям подлинной веры. Это, конечно, не значит, что личная преданность Иисуса Богу привела Его к спасению. Это значит скорее, что *Он перенес распятие со всем его позором, потому что видел за человеческими страданиями и смертью «предлежавшую Ему радость»* (12:2). Иисус явил прекрасный пример человека, который в жизни все переносит, так как абсолютно верил в незримое. Вера знает, что незримый мир должен быть конечной целью тех, кто верит в Бога. Это – «осуществление ожидаемого» (11:1). Незримый мир однажды станет видимой реальностью; небесный Иерусалим спустится к людям. Вера – способность, которая делает эти обетования реальными». – Богословие Нового Завета. С. 667 и 668.

Поэтому Христос – истинный Посредник и истинный Священник между Богом и людьми, между духовным, вечным миром и нашей земной действительностью, между рядовым священником и вечным Священством. При этом Христос – одновременно и Священник и Жертва. Как видно, в этих определениях заключается глубокое содержание теологии Креста, свойственное лишь этому посланию.

Автор послания виртуозно использует богатый материал и многие метафоры Ветхого Завета, чтобы показать сущность Священства Христа для нас. К Христу относятся все идеальные атрибуты Первосвященника; Он выполняет все его функции, только наиболее совершенно, абсолютно и вечно. Его Святыней является само небо, т. е. Само Вечное и Духовное. Его жертва – не повторяется, поскольку Он приносит не чужие жизни, но Самого Себя в Своей Крови, тем самым становясь вечной Жертвой и вечным Священником. «Ибо Христос, как говорится в послании, вошел не в рукотворное святилище, ... но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (9:24). Предстательство выражает и углубляет уже в послании сказанную мысль о том, что Христос может «сострадать нам в немощах наших» (4:15). Понятие Предстательства Христа, наряду с идеей о Нем как о Жертве, а также о Его Вечном Священстве, остается самими яркими сторонами всего богословия Креста в данном послании.

(6) Обзор наличия теологии Креста в послании к Евреям мы начали со ссылки на Платона и Филона в связи с различением вечного, невидимого и видимого, брэнного мира. Мы также говорили о Логосе как некоем посреднике между двумя мирами. Как известно, Иоанн ясно и четко перенес категорию Логоса в Евангелие и провозгласил: «Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» ... (Ин. 1:14).

О воплощении Христа, о Его кенозисе свидетельствуют, как мы видели, и другие авторы НЗ. И это послание, используя иные языковые средства по сравнению с другими посланиями, говорит о том же уничижении и возвышении Христа, истинного Слова-Логоса. Речь в послании к Евреям идет об Иисусе как Посреднике и Священнике между двумя мирами. Понятия земного и небесного, материального и духовного объединяются во Христе. Послание в категориях Посредника, Священника, Жертвы и Предстательства объясняет читателю великое событие Креста – как тайну перехода от временного к вечному – через Христа.

С точки зрения *theologia Crucis* важно постижение Логоса не как принципа всего разумного мышления, объединяющего временное с вечным в *метафизически-теоретическом* его понимании²¹⁷. Существенным, прежде всего, остается уничтожение (кенозис) и его *духовное* понимание – как *исторического* события смерти Христа. Это и есть Его принцип самоотдачи – ради нашего же спасения. Связь *theologia Crucis* с метафизически предвечным Логосом видна и в богословской мысли апостола Павла, в его определениях Ума Христового²¹⁸ – как *смысла* уничтожения и самоотдачи «за многих».

В итоге, Логос как «идея» остается до Воплощения в метафизическом, а не историческом измерении. Тем не менее, земное Его выражение видно в сотворении мира, в созерцании этого мира (ср. Рим. 1:20). Однако полное Его откровение начинается с Воплощения, точнее, с уничтожения Абсолюта во Христе, чтобы *Собственной* смертью все примирить и снова все соединить (ср. Еф. 1:7-10)!

Согласно *theologia Crucis* Логос – это не просто принцип всей «мудрости» и всей «логики», заключенный в законах сотворенного мира. Логос – это Ум Христов, – это сам *смысл* самоотдачи «за многих». В противовес законам материального мира о «мощи», «признании», «выгоде», «прибыли» и пр. Об этом, как мы уже видели, самым ярким образом свидетельствует апостол Павел (1 Кор. 1:21-25).

В том же ключе в послании к Евреям заметна аналогия между Христом и верующими, включая подражание вере по примеру «облака свидетелей», живших до нас, а также возможные страдания – как некий путь к святости и праведности (12:1-11). Уничтоженное Божее во Христе (если повторить слова апостола) «немудрое» и «неможное» для мира, но «премудрее» и «силнее» человеков, поступающих чисто по мирскому. Выводы *theologia Crucis* для практики веры мы находим не только в посланиях апостола Павла, но и в этом послании, а также в Первом послании апостола Петра.

²¹⁷ Извечно-метафизическое понимание Логоса четко сформулировано в данном послании: «всю познаем, что все устроено словом Божиим, так что из *невидимого* произошло *видимое*» (11:3). Логос связан с Предвечным замыслом о мире. «Логос есть, с одной стороны, идеальный «образ Бога невидимого» (Кол. 1:15), а с другой стороны, Он служит прообразом мира, и «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). Поэтому творимый мир представляет собой материальный аналог Логоса, то есть Бога». – Хлебосолов Е. И. Метафизические основания христианства. С. 51 и 52.

²¹⁸ Ср. 1 Кор. 2:16 и Флп. 2:5!

КРЕСТ – СВЯТОЙ ДУХ – ЦЕРКОВЬ

ГЛАВА XVI

ОБЩЕЕ О ЦЕРКВИ

На земле нет единства, с которым можно было бы сравнивать единство церковное; такое единство нашлось только на небе...

архиепископ Иларион (Троицкий)

Церковь – это в то же время реальность Божественная и реальность человеческая.

(1) Церковь в апостольские времена

а) Первоначальная Церковь представляла собой группы верующих, рассеянных по всему Средиземноморскому миру от Иерусалима до Рима. Общины не были связаны ни одной формальной структурой, кроме *духовного* авторитета апостолов. И Павел, кроме Петра и других, знавших земного Иисуса, как апостол имел определенную *власть* (ἐξουσία). Кажется, в особенности он имел учительский авторитет. Такой авторитет Павла со временем должны были признавать все поместные церкви; даже те, которые не были основаны непосредственно им (ср. 2 Кор. 11:28б). Но такая власть апостола всегда происходила *от власти и авторитета Христа*, точнее говоря: от Распятого и Воскресшего Иисуса. В этом состояло не только понимание «власти», но и понимание любого апостольского авторитета в Церкви вообще. Впрочем, к тому же необходимо отнести и известный эпизод у Матфея 28:18, где говорится о власти Христа и Его поручении ученикам нести Благую весть в мир. И лишь в таком отношении апостол коринфянам смог написать: «посему умоляю вас: подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4:16). Тема апостольского авторитета ярко прослеживается в обоих посланиях к Коринфянам; там говорится о «власти, данной» апостолу «Господом к созиданию, а не к разрушению» (ср. 2 Кор. 13:10; ср. 10:8).

Однако представления о Церкви как четко объединенной *внешней структуре* в Новом Завете мы не имеем. Но, с другой стороны, Павлу показалась бы неприемлемой сама идея разных «конфессий» и «церквей», как мы их имеем сегодня (ср. 1 Кор. 1:12 и далее!).

Апостол в посланиях упоминает «домашние церкви», т. е. группы верующих, которые собирались в домах (Рим. 16:5; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15; Флм. 2). Вероятно, в каждом из больших городов, находившихся под попечительством апостола, было достаточно христиан, чтобы образовать несколько домов-церквей.

б) В Пастырских посланиях и в Деяниях (имеется в виду то обстоятельство, что автор Деяний Лука непосредственно знал апостола Павла) мы наблюдаем более ясную картину. Павел назначает пресвитеров для основанных им церквей (Деян. 14:23). Он, вместе с Варнавой, распространяет на эллинистические церкви то же строение церковной организации, какое имела иерусалимская церковь. Верующие «в Антиохии в первый раз стали называться Христианами» (Деян. 11:19-30).

Из Деяний следует, что пресвитеры, т. е. старейшины, могли также называться блюстителями, надзирающими или епископами (ср. 20:17 и 28). В одном из посланий видно, что местной церковью руководят епископы и диаконы (Флп. 1:1). Апостол призывает фессалоникийцев уважать своих предстоятелей (*προϊστάμενοι* – 1 Фес. 5:12). То же самое выражение обозначает руководителей Церкви в Рим. 12:8. Ввиду того, что оно относится к епископам (1 Тим. 3:4), диаконам (1 Тим. 3:12) и пресвитерам (1 Тим. 5:17), можно сделать вывод: «предстоятелями» были те же исполняющие обязанности старейшины-епископа. Кроме апостолов, пресвитеров, епископов и диаконов, Павел упоминает евангелистов, пастырей и учителей (Еф. 4:11). Учительство рассматривается как обязанность, близкая к функциям апостолов и пророков (ср. 1 Кор. 14:28 и далее). Учителя сопоставлены с пророками и в Деян. 13:1.

Организация Церкви четче обрисована в Пастырских посланиях (в особенности 1 Тим. 3:1-15, где говорится об епископах и диаконах). Очевидно, в некоторых церквях диаконам помогали и женщины; они назывались диакониссами (Рим. 16:1). Качества и обязанности пресвитеров (старейшин) обсуждаются в 1 Тим. 5:17-22 и Тит. 1:5-9. Их функции включали в себя управление, проповедь и обучение. Формулировка этих отрывков показывает, что все старейшины управляли церковью, но не все принимали участие в проповеди и обучении.

Апостол Павел исходит из того, что все, верующие во Христа, через крещение становятся членами Церкви. Он пишет: «ибо все мы одним Духом крестились в одно тело ...» (1 Кор. 12:13) и «мы многие составляем одно тело во Христе ...» (Рим. 12:5), а Христос «есть

глава тела Церкви [ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας]» (Кол. 1:18; ср. Еф. 1:22).

в) В Новом Завете больше половины общего числа употребления слова *ἐκκλησία* встречается у апостола Павла (62 из 114). В основном это слово подразумевает местную церковь как совокупность или собрание верующих (1 Кор. 4:17; 11:18; 14:19-28). Он говорит также о «Церкви Божией» (1 Кор. 1:2; Гал. 1:13), о «церквях Божиих» (1 Кор. 11:16; 1 Фес. 2:14) и о «церквях Христовых» (Рим. 16:16; ср. Гал. 1:22). Иногда Павел упоминает церковь той или иной местности. Например, когда речь идет о «церквях Галатийских»²¹⁹, а также – о «домашней церкви»²²⁰.

В других случаях св. Павел подразумевает вселенскую Церковь (в отличие от поместной церкви). Он говорит о том, что Бог поставил апостолов «в Церкви» (1 Кор. 12:28), поскольку апостолы не были местными начальниками. Он упоминает и о себе как о преследователе всей Церкви (1 Кор. 15:9; Гал. 1:13). У Павла *вселенскость Церкви особенно выражена в отношении Тела* (Кол. 1:24), глава которого Христос (Еф. 1:22; 5:23; Кол. 1:18). Церковь подчиняется Христу (Еф. 5:24), и именно через Церковь «многообразная премудрость» Бога раскрывается в Царствии небесном (Еф. 3:10). По словам апостола «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5:25) и Он продолжает питать ее (Еф. 5:29). Павел также признается: на него ложится «забота о всех церквях» (2 Кор. 11:28). Церковь – также область человеческой ответственности.

г) У апостола мы можем найти ряд образов и метафор для обозначения Церкви. Церковь есть строение, основание которого Христос (1 Кор. 3:11). Но, с другой точки зрения, основанием служат также апостолы и пророки (Еф. 2:20). Говоря более определенно, Церковь – это «храм Божий» (1 Кор. 3:16; ср. Еф. 2:21). Церковь есть дом (Еф. 2:19; Гал. 6:10; 1 Тим. 3:15). Она также и невеста Христова (2 Кор. 11:2; ср. Еф. 5:25-32), Она – Его тело (Кол. 1:18.24; ср. ее происхождение от Авраама в Рим. 4:16; Гал. 3:29). Церковь – также сообщество сограждан (Еф. 2:19; Флп. 3:20), народ Божий (Рим. 9:25-26) и новое человечество (Кол. 3:10-11).

Самое важное значение слова (как и в книге Деяний) – это *всеобщая, вселенская или кафелическая Церковь*. Оно явно используется

²¹⁹ 1 Кор. 16:1; Гал. 1:2; ср. 1 Кор. 16:19; 2 Кор. 8:1; Гал. 1:22; Кол. 4:16; 1 Фес. 1:1; 2 Фес. 1:1.

²²⁰ Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15; Флм. 2.

для обозначения совокупности всех верующих на земле²²¹. Вероятно, это же значение появляется в 1 Кор. 12:28; 15:9; Гал. 1:13 и Флп. 3:6. Согласно употреблению понятия *ἐκκλησία*, для апостола поместная церковь – не «часть» всей вселенской Церкви, а *сама Церковь в ее местном выражении*. Каждая Литургия местной Церкви – конкретная форма существования Церкви во всем мире. Но и поместные церкви, их собрания – не изолированные, а связаны со вселенской, всеобщей или кафолической Церковью.

(2) Образы и метафоры Церкви

а) *«Народ Божий»*. Термин «народ» в Библии часто используется для обозначения тех, кто находится в особых отношениях с Богом. Такое значение встречается не только у Павла; оно достаточно распространено в Новом Завете.

Раньше Израиль был народом Бога. Но Израиль отверг Мессию, и это побуждает Павла задаться вопросом: «Неужели Бог отверг народ Свой?» (Рим. 11:1). В той же связи Павел посвящает много места обсуждению проблемы Израйля (Рим. 9-11), и в ходе обсуждения, ссылаясь на пророка Осию, дает понять, что *Церковь Нового Завета и есть новый народ Божий*. Наиболее ярко это отражено в цитате из пророка: «и скажу не Моему народу: «ты – Мой народ», а он скажет: «Ты – мой Бог!»» (Ос. 2:23). Эти пророчества явно относятся к Израйлю, но Павел применяет их к Церкви, *в которую входят как иудеи, так и язычники* (Рим. 9:24). Теперь рядом с Израилем становится другой народ, на иных основаниях. То, что Израиль некоторым образом остается Божьим народом, видно из утверждения Павла, что иудейский народ по-прежнему «свят» (Рим. 11:16); это народ, принадлежащий Богу. Судьба иудеев рассматривается *в свете истории спасения всего человечества* (ср. Рим. 11:28-29). В данном случае нельзя обойти и проблематику единства сегодня. Иными словами, неприятие Христа Его же народом необходимо рассматривать не отдельно, а в связи с проблемой единства самих христиан.

Церковь – это также *народ Царства Божьего*, следовательно, народ эсхатологический. Церковь наследует Царство в его свершении (1 Фес. 2:12; Рим. 8:17; Еф. 1:18), поскольку она в Духе уже имеет это Царство (Кол. 1:13; Рим. 14:17); она имеет «начаток» и «залог» Духа (Рим. 8:23; 2 Кор. 5:5). Это утверждается и в другом послании, когда

²²¹ Дважды в Кол. 1:18.24 и девять раз в Еф. 1:22; 3:10.21; 5:23.24.25.27.29.32.

апостол говорит: подлинное жительство христиан – на небесах, откуда они ожидают второго пришествия Господа (Флп. 3:20).

б) «Храм Божий». Другая метафора, с помощью которой Павел показывает, что Церковь подлинный Израиль, – это метафора храма. И в Ветхом Завете, и в иудейском предании говорится о будущем создании нового храма в Царстве Божьем (Иез. 37:26 и далее; 40:1 и далее; Агг. 2:9). Сам Иисус сравнивал создание Церкви со строительством храма (Мф. 16:18). Он произнес также загадочное пророчество: «Я разрушу храм сей рукотворенный, и чрез три дня воздвигну другой нерукотворенный» (Мк. 14:58). Возможно, ранние христиане связывали такое высказывание Господа с учреждением нового мессианского общества. Общины некоторое время продолжали поклоняться Богу в иудейском храме (Деян. 2:46), но первомученик Стефан понял, что поклонение для христиан в рукотворном храме необязательно (Деян. 7:48 и далее).

Апостол Павел подтверждает это в Деян. 17:24. Христианская община, считает он, заняла место храма Ветхого Завета и стала эсхатологическим храмом Божиим, местом, в котором Он пребывает и в котором Ему надо поклоняться. Это, по мнению проф. Лэдда, имеет тройное значение:

1. каждый *отдельный верующий* становится храмом, потому что в нем пребывает Святой Дух (1 Кор. 6:19); каждый верующий свят; он принадлежит Богу. Павел увещевает коринфян, говоря, что тело верующего – храм Божьего Духа;

2. и *поместная Церковь* – Божий храм, потому что Дух пребывает и в местной общине. Так, коринфская Церковь страдала от расколов. Павел осуждает участников раскола, так как и община в Коринфе – место пребывания Бога – «храм Божий» (1 Кор. 3:17). В другом послании апостол задает вопрос: «какая совместность храма Божия с идолами?» (2 Кор. 6:16);

3. безусловно, метафора «храма Божьего» относится и ко *всей вселенной Церкви*. Верующие «утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание ... возрастает в святой храм в Господе, на котором и вы, – пишет Павел, – устрояетесь в жилище Божие Духом» (Еф. 2:20-22; ср. 1 Пет. 2:4-5 и 1 Кор. 3:11!).

в) *Тело Христово* (Σῶμα Χριστοῦ) – самая оригинальная метафора, которую Павел использует по отношению к Церкви. Верно, он нигде прямо не говорит о Церкви как «о теле». Но он выражается: «тело во Христе» (Рим. 12:5) или «тело Христово» (1 Кор. 12:27). Именно как тело Церковь и

отождествляется со Христом: «так и Христос» (1 Кор. 12:12). В Еф. 1:23 и Кол. 1:24 апостол Церковь прямо называет Телом Христа! Рассмотрим более глубокое значение этой метафоры.

1) Павел пользуется метафорой тела, чтобы обозначить единство Церкви с ее Господом. Церковь – не просто «тело» или «сообщество»; она – Тело Христа! С другой стороны, такое единство – не полная идентичность. Павел пишет: «тела ваши суть члены Христовы» (1 Кор. 6:15). И далее, в 1 Кор. 12 христиане определяются как члены Тела Христова, а не члены Самого Христа. Смело было бы утверждать, что апостол воспринимал Церковь как прямое продолжение аналогии Воплощения: как Бог воплотился во Христе, так Христос воплотился в Церкви. Павел, все-таки, сохраняет четкое разграничение между Христом и Его Церковью, так как тело состоит из многих членов, которые могут сильно отличаются друг от друга. К тому же, до сих пор открытой остается проблема единства всех членов, начиная с единства христианского. Однако, – подчеркивает апостол, – по Своему замыслу Бог сотворил члены тела, как Ему было угодно. Поэтому и члены Церкви должны относиться друг к другу с заботой и любовью (1 Кор. 12:24 и далее). Более того, менее значительные члены должны пользоваться большим уважением.

«Потребности и условия жизни тела разнообразны, поэтому оно и состоит из многих членов, которые, получая все от тела, сами исполняют его потребности; таким образом, все составляют одно. Вот зачем тело имеет не один член, а много, и вот почему члены не для себя только живут, но, главным образом, для всего тела»²²².

В «посланиях из уз» апостол идет еще дальше и говорит о Христе как главе Тела (Еф. 4:15; Кол. 1:18). Отсюда становится понятно, что Павел не полностью отождествляет Христа с Его Церковью. Христос в данном случае – «Спаситель тела» (Еф. 5:23; ср. Кол. 2:19 и Еф. 4:15). Поэтому Церковь как Тело Христово исполнена Его жизнью и Духом, должна воздействовать на мир. По мнению части экзегетов, Церковь «обладает всем, чем обладает Он, для продолжения Его работы»²²³.

2) Метафора Тела подчеркивает и идею единства верующих между собою как Церкви, которая основана Троиным Богом. Важно отметить, что *ἐκκλησία* в посланиях к Ефесянам и Колоссянам обозначает, скорее, вселенскую Церковь, чем местную. Апостол во своей паранезе призывает верующих «поступать достойно звания» и стараться «сохранять единство духа в союзе мира» (Еф. 4:1-3). Примечательно, что после такого призыва

²²² Свт. Феофан Затворник. Толкование Посланий св. Апостола Павла. С. 187 к 1 Кор. 12:14.

²²³ Прим. 1782 у проф. Лэдда. – Богословие Нового Завета. С. 627.

к единству у Павла следует сама констатация факта единства, основанного, во-первых, на одном теле; во-вторых, одном духе; в-третьих, на одной надежде звания. Единство также основано, в-четвертых, Одним Господом и держится оно, в-пятых, на одной вере и, в-шестых, в одном крещении. В итоге, в-седьмых, единство обосновано Одним Богом и Отцом всех, «Который, как пишет апостол, над всеми, и через всех, и во всех нас» (Еф. 4:4-6; ср. Деян. 17:26-28!).

Из всего контекста следует, что *единство уже дано Богом через Его Сына-Господа, через один Дух и одно Тело*. Но, с другой страны, единство остается делом, точнее говоря, – *призванием (κλήσις) верующих*, поскольку апостол в своей паранезе просит христиан сохранять единство: «... умоляю вас поступить достойно звания, в которое вы призваны ...»²²⁴. Единство уже дано «во Христе» и «в Духе» (индикатив), но оно может быть нарушено (Еф. 4:3) и его надо восстановить (императив). Тем не менее, *есть только одна Церковь*, потому что есть только *Один Бог-Отец* всех и *Один Христос*, Которого нельзя разделить (1 Кор. 1:13)!

г) Такое единство Церкви как Сомы (Тела) *не статично и не идеально в исторических условиях этого мира*. Единство, в первую очередь, – не внешняя «структура» и не формальная «организация». Скорее: внешняя форма Церкви времен апостолов представляла собой множество автономных разрозненных общин; но эти общины Павлом и другими апостолами призывались к единству *посредством Того же Духа*. Тут нет речи о строго однородном церковном управлении. Единство для апостола Павла – единство в Духе, вере и общении; такое единство сопровождается и различиями (ср. тематику Деян. 15!). Тем не менее, *христиане призваны «сохранять единство духа в союзе мира»*²²⁵ именно для того, чтобы вести между собою диалог и общаться. Более того, единство для апостола включает и реальные трудности; они связанные со многими лишениями, с самопожертвованием ради Христа, т. е. ради Церкви как одного Тела. Об этом прямо говорится в Кол. 1:24. К такой же реальности относятся и слова апостола о сострадании отдельного со всеми остальными, как и их взаимной радости (1 Кор. 12:26). В таком контексте апостол и может заявить: «... вы – тело Христово...»²²⁶.

²²⁴ Еф. 4:1 : Παράκαλῶ ... ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε ... Ср. Филп. 1:27, а также Рим. 12:1-2. Примечательно, что в греческом ἐκ-κλήσιᾱ по своему значению слова тесно связана с κλήσις (званис, призыв)!

²²⁵ Еф. 4:3. – Ср. Рим. 12:18!

²²⁶ Σῶμα Χριστοῦ. Там же, стих 27.

Как видно, тема единства в посланиях апостола связана с реальными метафорами, с основной из них – с Телом. Богословие Креста в данном случае должна выделить и осмыслить все те теологумены апостола, в которых понимание единства связано, как с Телом, так и со страданиями. *Онтологический статус* Церкви-Тела можно выразить и как реальность Того же Распятого Христа²²⁷ в условиях истории раздробления и единения человечества, включая и все страдающее творение (Рим. 8:18-22). Из Павлова богословского контекста следует, что само при-звание (κλήσις) к единству в Церкви как Теле никак не отделимо от συμ-πάθεια, т. е. от со-страдания²²⁸ – в пользу единства всего Тела.

ГЛАВА XVII

СВЯТЫЙ ДУХ, ЦАРСТВО БОЖИЕ И «ВРЕМЯ ЦЕРКВИ»

После же того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие... и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие.

Марк 1:14-15

Идея Царства Божия в христианстве глубже, чем идея церкви, которая есть исторический путь к Царству Божьему. Идея Царства Божьего эсхатологична и пророческа. На ней и должно быть построено единение....

Н. А. Бердяев

Действие Духа Святого есть одно из главных объективных условий явления Царства.

Епископ Кассиан (Безобразов)

(1) Церковь до наступления перемен и падения атеистической идеологии у нас обычно представляли как некое «совершение обрядов» для пожилых людей и старушек. О полноценной, многообразной

²²⁷ Точнее: Christus prolongatus crucifixus in historia – «Распятый Христос, продленный в истории».

²²⁸ Συμπάσχω – 1 Кор. 12:26.

жизни как жизни церковной имели представления лишь некоторые. И вот, все изменилось после того, как религия вышла из искусственной изоляции. Пали преграды и стены когда-то могучей советской идеологии и «научного» атеизма. Новые условия в России позволяют расширять круг задач и компетенций, с которыми должна заниматься каждая местная церковь и община. И все-таки, у многих и сегодня нет четкого понятия, что же такое Церковь? Можно ли считать, что ее основу составляют лишь «совершение обрядов»? А может быть, она в действительности *шире* наших привычных представлений? Безусловно, у известных авторов мы всегда найдем классические определения Церкви. В качестве примера можно привести дефиницию московского митрополита Филарета (Дроздова): «Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, Законом Божиим, священноначалием и Таинствами»²²⁹.

Верно, не все согласятся с таким определением из-за своих конфессиональных особенностей. Например, для католика неотъемлемой частью сущности Церкви должно быть упоминание о папском примате, а для протестанта Церковь есть везде, где только проповедуется Евангелие и совершаются таинства (АВ, VII). Согласно пониманию реформации, само понятие священноначалия и священства не отрицается, но оно *подчиняется* Евангелию. Во всяком случае, в обоих определениях, как в православном, так и в протестантском, речь идет о единении верующих людей вокруг проповеди Слова Божьего (включая Закон Божий) и таинств. С другой стороны, оба определения отличаются, поскольку у протестантов прямо не упоминается о священноначалии. Не говорится также о «православной вере». Скорее, и сегодня протестантами вера понимается просто как «вера христианская», как вера христианина в Слово Божие, во Христа и в Евангелие. Точнее: вера – как личное упование и доверие обетованиям Божиим через Христа.

Поэтому католики под «единой церковью» и сегодня понимают Римско-католическую церковь с руководством папы и епископов, находящихся в союзе с ним; православные – совокупность всех поместных православных автокефальных церквей, лютеране – любое общество верующих христиан, слушающих Слово Божие и совершающих таинства. С другой стороны, и самые четкие определения не всегда исчерпают всю сущность Церкви, поскольку она остается и предметом нашей веры: «ВЕРУЮ ... ВО ЕДИНУЮ, СВЯТУЮ, СОБОРНУЮ и АПОСТОЛЬСКУЮ ЦЕРКОВЬ...»

²²⁹ Пространный катехизис (1823 г.). П. 250.

(2) Начала Церкви мы находим в событиях Нового Завета. В день Пятидесятницы апостолы получают обещанный Христом дар Духа – особую силу быть «свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:8). Лука описывает это великое событие в своей второй книге, названной «Деяниями святых Апостолов». В первой книге – в Евангелии – он рассказывает о земной жизни Иисуса, а во второй – рисует начала истории христианской Церкви. Эта история совершается на земле *вследствие действия Духа Божьего*. Вообще, Луку иногда называют «теологом Святого Духа». Дух после смерти, воскресения и вознесения Господа – это живая связь между событиями земной жизни Иисуса и Церковью. Но такая связь поддерживает жизнь Церкви и с возвышенным Христом – Господом и Пантократором. Апостолы, получившие дар Духа, далее продолжают дело Христово на земле.

«Чтобы Апостолы могли сделаться совершенно способными к отправлению своего апостольского служения, надлежало совершиться такому чуду, каково было сошествие Святого Духа. Нужда этого чуда очевидна. Апостолы все были из простого народа, люди без всякого просвещения. В три с небольшим года можно ли было сделать из них людей, способных проповедовать всему миру? Очевидно – невозможно. Посему Иисус Христос обещал Своим ученикам Святого Духа (Ин. 14; 16-17) ... Если бы не было сего и подобных сему чудес, – заключает святитель Иннокентий – чем бы апостолы утвердили истину воскресения Христова? А без этого нельзя было ожидать и обращения»²³⁰.

Без преувеличения врача Луку можно назвать и «теологом апостольства». В то время как само слово «апостол» у Марка, Матфея и Иоанна мы встречаем лишь по одному разу, Лука употребляет его не только в своем Евангелии (6:13); в Деяниях оно встречается целые 28 раз! С события Пятидесятницы начинается «*время Церкви*», в котором действуют апостолы и те, которые имеют преемственность от апостолов. Эпоха Церкви продолжается вот уже две тысячи лет как время апостольское и христианское. Важно иметь в виду универсальное, т. е. католическое понимание такой эпохи Церкви на земле. По словам Воскресшего Христа, для миссии учеников, для проповеди Евангелия и роста Церкви, любое время политического или национального характера уже не имеет значения. Это относится даже к восстановлению государственности Израиля, его освобождения от власти Рима (Лк. 24:21; Деян. 1:6). Лука передает истину о том, что «знать

²³⁰ Сошествия Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы. Лекция восьмая // Указ. Соч. С. 648-653 (648 и 650).

времена и сроки» событий чисто земной, политической жизни ученикам не положено. Важнее всего – при помощи Духа – стать свидетелями Христовыми «даже до края земли», идти, научить и крестить «все народы», – поскольку время земной Церкви должно продолжаться «во все дни до скончания века» (Мф. 28:19.20). Таким образом, все иные времена частных, земных событий оказываются неважными по сравнению с великим апостольским поручением.

(3) Кроме Церкви в Новом Завете речь идет и о Царстве Божием, Царстве Небесном. Внимательно читая Новый Завет, заметим тот факт, что о Царстве в Евангелиях говорится гораздо чаще, чем о Церкви. Что же из них важнее: Царство или Церковь? Например, определение: «Церковь есть земное небо, где небесный Бог живет и движется», как о ней в VIII веке говорит один из Константинопольских патриархов²³¹, еще не указывает на всю ее действительность; точнее: на трагизм раздробленного Христианства на земле.

Наш вопрос можно сформулировать и немного иначе: *как соотносится Царство Божие с Церковью?* Можно ли ставить простой знак равенства между Царством и Церковью, тем самым невольно как бы идеализируя ту же Церковь? А может быть, Церковь *земная* еще остается странствующей, страдающей в своих членах? И в ней присутствует т. н. «человеческий фактор» – как в любой организационно-структуре на земле...? Святитель Иннокентий, будучи замечательным экзегетом, – еще в первой половине XIX века – заметил напряжение между земными и небесными устоями.

Ибо само «Царство Божие, – пишет он, – не придет, как того неразумно ожидали Иудси, чувственным каким-либо, пышным и торжественным образом (Лк. 17; 21), что оно вообще находится не вне, а внутри каждого». Ссылаясь на Евангелие, – продолжает святитель, – оно, Царство Божие, «не имеет никакого сходства с пресобладанием властителей земных (Лк. 22:25), и состоит в свободе от греха и страстей, во владычестве над своим сердцем и наклонностями»... И такое слово Иисуса «прямо направлено было всегда против народной мечты о земном царстве Мессии; и, что весьма примечательно, Иисус Христос делает сие объявление именно тогда, когда ученики Его почемуму-либо особенно предавались воображениям о сем царстве»...²³²

Верно, речь в этом евангельском эпизоде идет о разнице между земным, политическим и духовным, небесным царством. Тем не менее, поскольку Христианство до сих пор на земле связано не только с

²³¹ Патриарх Герман. Цит. по: Епископ Иларион (Алфеев). Таинство веры. Изд. четьвертое. Клин, 2005. С. 126.

²³² Последние дни земной жизни Господа // Указ. Соч. С. 15.

чисто-духовными реалиями, но и земными, т. е. светскими, то и само понятие о Церкви – никак не отделимо от *той же* земной действительности. Хочется даже подчеркнуть: разницу между «церковным» и «светским» можно определить по тому критерию, поступают ли люди *в тех же условиях* (т. е. именно на земле и в земных условиях!) по-духовному или по-мирскому...

Уже давно в ход вошла знаменитая крылатая фраза французского иезуита и богослова Альфреда Луази (1857–1940): «Иисус провозглашал Царство Божие, а появилась Церковь». Интересно, что митрополит Антоний (Блум) в одной из своих медитаций проблемы отношений Царства и Церкви (в данном случае, проблемы отношений верующих с Христом) сравнивает с энтузиазмом толпы, встречающей Иисуса в Вербное воскресенье. Митрополит задается вопросом:

«Но где же мы в этой толпе? Неужели мы воображаем, что мы единственные понимаем Его пути, что мы всей душой с Ним!? Если бы это было так, то уже давным-давно в наших душах, в наших семьях, в нашей общественной жизни, в наших государствах мы создали бы царство, которое не от мира сего, – Христово Царство. Наши отношения со Христом, наше отношение ко Христу такое же запятнанное, замаранное, как тогда; Он один. А вместе с этим, у нас Евангелие, у нас опыт двадцати столетий, мы *знаем* то, чего не знали ни святи, ни язычники того времени о Христе, но все равно как будто не понимаем»²³³.

Впрочем, в Евангелиях слово «церковь» встречается лишь у Матфея, и то всего два раза (гл. 16-я и 18-я). Зато «Царство Божие» (или «Царство Небесное») в них присутствует многократно, в основном – в проповедях и в притчах Иисуса. Разумеется, Царство Божие (по Марку и Луке) или Царство Небесное (по Матфею) в провозвестии Иисуса занимало важное место. Точнее говоря: Иисус должен был благовествовать Царствие Божие, ибо на то Он и был послан (Лк. 4:43). Он четко и прямо говорил:

«...исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие...» (Мк. 1:15).

Ясно о Царстве речь идет и в молитве «Отче наш» (Мф. 6:10; Лк. 11:2). Иисус под Царством понимает не особые «преимущества» одного народа, вовсе не то, что понимали Его слушатели: восстановления политической мощи и независимости Израиля. Молитва «Отче наш», кроме прочего, содержит две просьбы: «да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе». Иисус

²³³ Митр. Сурожский Антоний. Крестный путь Христов // Крест Христов. С. 55.

подразумевал под Царством земное общество, в котором воля Божия будет *такой же* безупречной, *какой* она является и на небе. Именно поэтому Его Царство должно было зиждиться на любви, на взаимном понимании, на добровольной основе, а не на *внешней* силе и принуждении.

Уже рождение «Царя» Иисуса в хлеве, первое приветствие его простыми пастухами, как написано в Евангелии по Матфею и по Луке, подчеркивает это. Но мотив «царя» и «царства» продолжается и во время зрелости, открытой деятельности Иисуса. Так, после совершения чуда с хлебами, Иисус категорически отказывается от избрания Его «царем» у народа. Евангелие отмечает: «тогда люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали: это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир. Иисус же, узнав, что хотят придти, нечаянно взять его и сделать царем, опять удалился на гору один» (Ин. 6:14.15). Особую кульминацию мотив «царства» получает во время смерти Иисуса на кресте: «и поставили над головою Его надпись, означающую вину Его: Сей есть Иисус, *Царь* Иудейский» (Мф. 27:37).

Как известно, позже, начиная с эпохи Константина, у самих христиан не раз было искушение своими человеческими силами полностью отождествлять не только Церковь земную с Царством, но и само светское царство, т. е. государство, – с Царством Небесным! Часто такое стремление к идеалу на Востоке называли «симфонией». И на Западе осуществление некоего «царства небесного» на земле (!) с помощью Римского примата многие считали едва ли самой главной задачей. Но именно в таком принужденном стремлении к осуществлению «царства», когда между земной, странствующей Церковью и Царством Небесным (а иногда между Церковью и государством!) ставился простой знак равенства, и пришлось, в итоге, увидеть поражение. Можно, верно, с некоторым преувеличением, и сегодня утверждать: на Востоке такое стремление к единству (к полной «проекции» земной Церкви на Царство Небесное) кончилось падением Константинополя (1453 г.), на Западе – реформацией XVI века, а в самих отношениях христианского Востока и Запада – расколом 1054 года. Нечто подобное, только в пределах православной Руси, случилось в 1658 г., когда разразился конфликт между царской, светской властью Алексея Михайловича и духовным авторитетом Церкви, патриарха Никона.

Все это лишь очередной раз говорит о том, что Царство Божие на земле не приходит и не осуществляется просто для всех момен-

тельно видимым, мощным и торжественным образом (Лк. 17:20-21). И мера веры не имеется у всех в той же равной степени (Рим. 12:3). Но это вовсе не исключает нашего серьезного отношения к Царству, к призыву этого Царства *уже* в условиях этой земной нашей жизни. Один из современных русских экзегетов в своем анализе Евангелия по Матфею отмечает:

«...наставления, с которыми Иисус обращается к Своим ученикам и которых так много в Мф., – это правила жизни христианской, т. е. Его (Христовой) Церкви. Но речь идет не просто о правилах жизни в общжитии. Все гораздо серьезнее, и планка максимально высока: Церковь должна быть Царством Небесным здесь, на земле. Точнее, Церковь должна быть *началом, зачатком* Царства Небесного. Церковь и Царство не отождествляются (как одно и то же) и не разделяются (как жизнь сейчас и жизнь потом). Они, – подчеркивает автор, – находятся в отношениях как часть и целое». Лишь в идеальном виде «Церковь – место, где Царство являет себя»²³⁴.

В итоге, мы не можем говорить о правильном понимании Царства, об отношениях между Церковью и Царством, не упоминая еще одного важного момента. Нам необходимо говорить и о событиях Пятидесятницы; именно в тот день при помощи Духа и рождается Церковь. Но можно утверждать и особую связь Духа с Царством, не национально-политического, а Божественного характера. Иными словами: ясно то, что *без помощи Духа люди никак не могут достичь истинного Царства*, первой степенью и «зачатком» которого и остается Церковь земная и странствующая.

«Не следует думать, что Дух Святой, – замечает Уильям Баркли в своем толковании Нового Завета, – явился людям впервые, или что Его вовсе не было. Ведь какая-то сила может существовать и одновременно оставаться до определенного момента недоступной для человеческого опыта. Например, люди не изобрели атомной энергии. Она всегда существовала; но лишь в наши дни ее открыли. Так же и Бог – вечно Отец, Сын и Святой Дух, но лишь в определенные времена люди полностью ощущали силу, которая всегда пребывала с ними.

Сила Духа Святого сделала людей свидетелями Христа. Это свидетельство должно было проявляться в серии расширяющих концентрических кругов: сперва в Иерусалиме, потом во всей Иудее, потом в Самарии – наполовину иудейской стране, которая должна была послужить своего рода мостом в языческий мир и, наконец, свидетельство должно было дойти до края земли»²³⁵.

(4) Имея в виду уже сказанное нами, не трудно в понятиях о Царстве и о Церкви найти нечто *общее*. Это – Дух. Можно сказать, что Царство Божие есть Царство *Его же* Духа, ожидаемое по окончании

²³⁴ Прот. Александр Сорокин. Христос и Церковь в Новом Завете. С. 355-356.

²³⁵ У. Баркли. Толкование Деяний Святых Апостолов. ВСБ – 1982. С. 11.

веков. За пришествие именно такого Царства сегодня молятся христиане любой конфессии, повторяя слова «Отче наш». Так молиться нам завещал Сам Иисус: «да придет Царствие Твое». Парадокс состоит лишь в том, что христиане разных направлений, повторяя *ту же* молитву, между собою до сих пор не имеют единого, общего понимания о Церкви – как прообразе Царства. Поэтому и получить четкое представление об единстве до сих пор нельзя без ответа на вопрос: что такое Церковь?

Как известно, «историческая критика» Библии XVIII и XIX вв. со стороны либерального протестантизма не раз подвергала сомнению сам *факт основания Церкви Иисусом Христом*. Отголоски такой критики к началу XX в. доходили даже до левого крыла видных католических богословов – представителей т. н. «модернизма», желающих говорить о Боге и о Церкви понятным современному обществу языком. Редкое упоминание Церкви в Евангелиях (как известно, оно было одним из «аргументов» исторического критицизма) нисколько не означает, что это понятие могло принадлежать к поздней редакции Нового Завета, т. е., оно могло бы относиться лишь к концу I века. Это не так.

Как известно, в посланиях апостола Павла, начертанных *раньше* Евангелий, слово «церковь» встречается не менее 65 раз²³⁶. Только в Первом послании к Коринфянам – 22 раза! В Деяниях Апостолов – 23 раза. Интересно, что оно совсем отсутствует в обоих посланиях Петра, в 2-ом к Тимофею и в послании к Титу. В посланиях Иакова и к Евреям – лишь по одному разу. Кроме этого, исследователи отмечают наличие этого слова *во множественном числе* как важный факт: 13 раз в Откровении и два раза в Деяниях. У апостола Павла слово «церковь» во множественном числе встречается даже 20 раз²³⁷; не секрет, само наличие множественного числа до сих пор дает обоснование множественности «церквей», в первую очередь, – в протестантском толковании вопроса. Ибо Церковь там, *где* проповедуется Евангелие и *где* совершаются таинства²³⁸. Она везде, – пишет апостол, – и «со

²³⁶ J. de Fraine. Art. Kirche // Bibel-Lexikon. Hrsg. von H. Haag. Leipzig, 1969. S. 949.

²³⁷ L. Coenen. Art. Ἐκκλησία // NIDNTTh, ed. by Colin Brown. The Paternoster Press. Vol. 1 (1975). P. 298.

²³⁸ Ср. АВ от 1530 г., артикул VII о Церкви: «1. ... единая Святая Церковь пребывает и должна пребывать во веки вечныс. Церковь – это собрание святых [так в латинском тексте: «congregatio sanctorum». В немецком: Versammlung aller Glaubigen] – «собрание всех верующих», прим. мос], в котором верно преподается Евангелис и правильно отпращаются Таинства. 2. И для истинного единства Церкви достаточно [«satis est»] согласия относительно учения о Евангелии и отпращении Таинств. 3. Нет нужды в том,

всеми призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа, во всяком месте, у них и у нас» (1 Кор. 1:2).

(5) Что же означает этимология слова «церковь» в греческом языке Нового Завета? Как известно, для обозначения Церкви используется слово *Ἐκκλησία* (в русской транскрипции «эккле'зия»). Оно употреблялось еще в древней Греции и означало законными властями созванное собрание равноправных граждан, народа (демоса) для решения важных вопросов. Таким образом, экклезия у греков имела чисто гражданское, политическое значение. Как правильно замечают исследователи, Св. Писание еще не содержит особого, систематизированного учения о Церкви – экклезиологии. Все, что говорится о Церкви в НЗ, выражается в картинах и притчах. Например: Иисус Сам является *Главой Церкви* (Еф. 1:22 сл.; 4:15 сл.; 5:23; Кол. 1:18). Он – *Пастырь Добрый*, а Церковь – Ему доверенное стадо (Ин. 10:12.16; 1 Пет. 2:25; Евр. 13:20). В другом месте Иисус сравнивает людей, верующих в Него, с *виноградной Лозой и ветвями* (Ин. 15:1 сл.). Христос в посланиях именуется *живым камнем*, а община *строением* (1 Пет. 2:4-8), или *храмом Божиим* (Еф. 2:19-22). Отношения между Христом и Церковью иногда выражаются и как отношения между *женихом и невестой* (Еф. 5:25 и сл.; Откр. 19:7). Особое значение для нас представляет реальная метафора о Церкви как о *Теле Христовым*. Она включает мысль о Христе как *Главе* всего мистического Тела и о *Церкви* – как неком духовном организме²³⁹.

Безусловно, все эти метафоры говорят о том, что Церковь как общество верующих может существовать лишь благодаря Христу и в духовной зависимости от Него. В определенном смысле вышеуказанные новозаветные картины не выражают некой, так сказать, строгой дефиниции Церкви; они просто являются *исповеданием* верующими Иисуса Христа и как Господа и как Главы Церкви. Последовательность предикатов, таким образом, остается необратимой: Христос как Глава, а потом – Его Церковь, т. е. верующие.

Такое соотношение духовной подчиненности Главе все-таки не исключает сотрудничества верующих с Христом. Наоборот, оно остается обязательным, свойственным как для живого, духовного

чтобы человеческие традиции, то есть обряды или церемонии, учрежденные людьми, были везде одинаковыми. 4. Как говорит Св. Павел: ...Одна всра, одно крещенис, один Бог и Отец всех... (Ефес. 4:5,6)».

²³⁹ 1 Кор. 12:12-31; Рим. 12:4-8; Кол. 1:15-20.24-27; 3:15; Еф. 1:10.22 сл.; 2:16; 4:4-16; 5:22-33.

организма. В ином случае само *призвание апостолов* Христом ничего бы не означало; оно было бы лишь иллюзией. В таком же ключе отношений между Господом и Церковью мы должны понимать, возможно, самый трогательный эпизод из жизни апостола Павла, его обращение²⁴⁰. Позже, в Первом послании к Коринфянам, он то же самое выражает словами: «ибо я ... недостойн называться Апостолом, потому что гнал церковь Божию» (15:9). Углубляясь в эту мысль можно лишь констатировать: Савл до своего обращения преследовал не только первую христианскую общину в Иерусалиме, но и всех верующих во Христа *в любом месте*, а также, – что самое удивительное и таинственное, – и Самого Господа, уже Воскресшего, но *в Одном и Том же Духе присутствующего* среди верующих на земле – как невидимую, истинную Главу всей Церкви! Ведь возвышенный Пантократор прямо по дороге в Дамаск ему говорит: «Савл, Савл! Что ты гонишь Меня?» (Деян. 9:4; ср. 8:3).

С призванием учеников, желающих последовать за Господом, и начинается Церковь; хотя днем ее основания принято считать Пятидесятницу – событие, происшедшее уже после смерти и воскресения Учителя. Именно в этот день апостолы и верующие получают дары Святого Духа. Он – Дух Святой, по обещанию Господа должен *научить всему и напомнить все* (Ин. 14:26; ср. 15:26). Так начинается и до сих пор продолжается «время Церкви на земле» – до второго пришествия Господа. И не зря Павел апостолов прямо называет «служителями Христовыми» и «домостроителями тайн Божиих» (1 Кор. 4:1; ср. 3:9). По словам Самого Иисуса, Его последователи являются «солью земли» и «светом мира» (Мф. 5:13-14).

Как в Евангелиях, так и в посланиях мы встречаемся и с другими метафорами, картинками, притчами и сравнениями, выражающими тайну Церкви. Об этом более подробно речь шла в предыдущей главе.

(6) Писание говорит о Церкви при помощи самых разных метафор и картин, постоянно подчеркивая при этом духовное, живое отношения Христа с верующими и верующих – со Христом. Можно утверждать: в Новом Завете, благодаря учению, смерти и воскресению Господа, и Церковь получает свое особое значение. «Христианская Церковь – это собрание призванных Христом, уверовавших в Него и живущих Им»,

²⁴⁰ Как правильно отмечает *Поль Тернан* (Paul Ternant), «из богодухновенных авторов один только Павел углублялся в тайну сс [Церкви] как таковую. В ведении на пути в Дамаск он сразу же получил откровение *таинственного тождества Христа и Церкви*». – Ст. Церковь // Словарь библейского богословия под ред. К. Лсона-Дюфура и др. Брюссель, 1990. С. 1239. Курсив мой.

– отмечает один из богословов²⁴¹. Иначе говоря, Церковь – *ἐκκλησία* – не что иное, как через Слово Божие созданное и ему послушное собрание людей. Она есть *призыв Божий к человеку в этом мире и одновременно – Божий призыв из этого мира*²⁴². Эккле'зия (если писать это слово в русской транскрипции) не является ни представительством каких-либо земных, узких интересов, ни неким объединением для достижения чисто людских целей. Церковь – не «организация», не «структура», не некое «правило», придуманная людьми. Она – создание Божие через Христа, возникающее благодаря Его призыву, живущее Его Духом²⁴³.

Необходимо отметить, что по вопросу сущности Церкви в истории Христианства всегда были самые горячие споры. Верно, эти споры не сразу для каждого были заметны. Речь шла о вопросе: *что же такое Церковь?* И до сих пор, особенно среди протестантов о Церкви нет единого мнения. Почти все признают первым признаком Церкви *проповедь Слова Божия*. Тем не менее, когда речь идет о других ее признаках, чаще всего, наблюдается некий произвольный эклектизм.

Верно – и это остается одним из главных завоеваний протестантизма, – *когда люди через веру соединены со Христом в Его Духе, они уже являются членами всего Его мистического тела – Церкви* (Еф. 4:3-4; ср. 1 Кор. 6:17!). Определение «соединены со Христом через веру» означает и то, что истинная вера, будучи даром свыше, остается у человека добровольной, осознанной, т. е. неформальной, непринужденной. Такая вера выражает не что иное, как евангельскую свободу. Однако, вместе с тем, вера может выявить наличие новых проблем самого «принципа личности» – как личности «свободной»²⁴⁴.

²⁴¹ Епископ Иларийон (Алфеев). Таинство всеры. С. 125.

²⁴² Ср. последнее примечание предыдущей главы. В греческом глагол *ἐκ-καλέω* означает «призывать из», а существительное *κλήσις* – «призыв», «зов». Как видно, оба искомые выражения полностью родственны с существительным *ἐκκλησία*.

²⁴³ Безусловно, такое краткое определение Экклезии выражает самое существенное, но может быть дополнено и другими моментами. В зависимости от своей конфессиональной принадлежности, исторических моментов предания и степени инкультурации веры читатель сам может найти более подробное описание Церкви. Однако вышесказанное определение содержит самые существенные моменты: Церковь как общество верующих есть 1) создание (учреждение) Божие; 2) она созывается Его Словом; 3) она живёт, функционирует *Его Духом*. К этим моментам, безусловно, важно добавить 4) служение (священство, руководство, диаконию), а также Таинства. – Ср. также статью «Церковь» // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 218.

²⁴⁴ Известный датский философ Харальд Гёффдинг (1843–1931) писал: «в отличие от католицизма протестантизм выделяет *принцип личности*. Это – как его слабость, так

(7) Мы отметили одну важную закономерность о Духе как Связующем между Церковью и Царством (см. п. 3 этой главы). Святой Дух – это Связующий как отдельного верующего, так и всех с Христом, Главой Церкви. Более того, по словам апостола, «если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8:9). Подробно о других аспектах Духа речь пойдет в следующих главах.

В данном случае, в пределах этой главы, понимание Духа необходимо анализировать в связи с принципами, на которые часто ссылаются представители, как традиционных церквей (православия, католицизма), так и менее древних церквей, относящихся к протестантизму (и даже к сектантству). Само утверждение как таковое: «мы имеем Духа, а вы нет» (как это часто утверждают именно сектанты) еще ничего не решает в пользу действительной связи Духа между Христом, Главой Церкви, и верующими. Святитель Феофан, затворник Вышенский, в своем широко известном трактате о духовной жизни, еще в XIX писал:

«Воссоединение с Богом не в нашей власти... Для восстановления духа нашего и воссоединения его с Богом необходимо, чтобы Дух Божий нисходил в него и оживлял его». И чтобы это случилось, «снишел, воплотился, пострадал, умер на кресте, воскрес и вознесся Единородный Сын Божий»²⁴⁵. Но в другом месте того же трактата святитель, говоря о православных, признается: «Мы все, крещенные и миропомазанные, имеем дар Святого Духа. Он у всех есть, но не у всех действен»...²⁴⁶

(8.1) Действия Духа мы понимаем как Его участие в основании и распространении Церкви. Писание показывает: Дух нисходит не только на Христа при Его Крещении, но и на апостолов, на верующих.

В начале этой главы мы уже отметили, что в день Пятидесятницы апостолы получают обещанный Христом дар Духа – особую силу быть «свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:8). «Время Церкви», ее история

и его сила. Его слабость в том, что он не смог выступить с такой уверенностью авторитета как католическая Церковь. ... Его силой все-таки станет то, что само будущее принадлежит свободе и личной истине». ... Протестантизм – это также и *метод*. Таким методом не должно являться ни что другое, как только все то, что тесно связано с признанием личности как центра опыта и ощущения ценностей. Реформаторы в XVI веке этого еще не видели. Они расстроили общину древней Церкви, но при этом для своего нового общества не нашли осуществяемого принципа. «Из-за этого – далее отскачет автор – беспокойство, спор и движение в протестантском мире». – *Harald Høffding, Religionsphilosophie. Leipzig, 1901. S. 280, 281f.*

²⁴⁵ Свт. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? (первое изд.: М., 1878 г.). – В общем издании: Брань духовная... СПб., 2009. С. 240. Письмо 21.

²⁴⁶ Там же. С 376. Письмо 69.

начинает совершаться на земле вследствие действия Духа в последователях Иисуса. Дух Святой после смерти, воскресения и вознесения Господа – это живая связь между событиями земной жизни Учителя и Церковью. Но Дух – также и связь между странствующей Церковью и Царством. Апостолы, получившие дар Духа, продолжают дело Христово на земле. Так, в Пастырских посланиях служители апостолом призываются держаться «образца здравого учения», а также – хранить «добрый залог Духом Святым, живущим в нас» (2 Тим. 1:13.14; ср. 1 Тим. 6:20). Одним словом, в традиционном понимании с события Пятидесятницы и начинается «время Церкви», в котором действуют апостолы и те, которые имеют преемственность от апостолов – при содействии и помощи Того же Духа. Он, «Дух истины», говорится в Евангелии, наставляет учеников «на всякую истину» (Ин. 16:13).

(8.2) Тем не менее, только что указанную закономерность связи Духа с жизнью верующих необходимо уточнить. Так, в посланиях апостола Павла говорится о более конкретном аспекте действия Духа. Дух, будучи особым принципом, уму человеческому не только помогает сохранить «здравое учение» т. е. предание. Вообще, учение как таковое, чаще всего, относится, к теории. Оно, при помощи Духа развивается и сохраняется в фиксированном виде (соборы, определения, догматы и пр.). Но не менее важен, а может быть и гораздо важнее, другой аспект Духа. Дух, – это и *сила* (δύναμις)²⁴⁷ в пользу перемен. Точнее: сила против всего «плотского» и «мирского». Апостол наглядно показывает наличие Духа у верующих, сопоставляя Его «греху», «плоти» и «миру». Приведем одно из типичных мест у Павла:

«...нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти. Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу. Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу – о духовном. Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности...» (Рим. 8:1-10).

В данном отрывке говорится о «духе» и «плоти». Необходимо сразу отметить: «плоть» (σάρξ) у апостола имеет удивительно много

²⁴⁷ 1 Фесс. 1:5; 1 Кор. 2:4; Рим. 15:19 и пр. – Ср. 1 Кор. 4:20.

значений. Это одно из характерных слов; из 147 случаев употребления в Новом Завете 91 раз оно встречается у Павла. «Плоть» понимается как нечто, связанное с телесной жизнью, но враждебное Божественному. Однако апостол не отрицает сотворенной Богом плоти, иначе он настойчиво не говорил бы о Воскресении той же плоти в 15-ой главе 1 Кор.! Но апостол говорит о «греховной плоти» (Рим. 8:3), о «страстях греховных», когда мы жили «во плоти» (Рим. 7:5); о плотском уме вообще (Кол. 2:18)²⁴⁸. Во всяком случае, Павел, по сравнению с Лукой или с Иоанном, о соотношениях Духа и плоти говорит более конкретно и более настойчиво. Верующие призываются подчиниться Духу, включая и свои тела – *как инструменты и орудия Духа* (ср. Рим. 12:1-2). Во всяком случае, Дух должен стать высшим принципом действий и поступков не только священнослужителя, но и любого христианина, верующего. Ибо

«...оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь: ими низпровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленяем всякое помышление в послушание Христу...» (2 Кор. 10:4-5; ср. Рим. 6:13,19).

(8.3) Понимание Духа Святого никак неотделимо и от теологии Креста. Павел указывает на то обстоятельство, что христиане не просто «имеют» Духа; в них «должны быть *те же* чувствования, как и во Христе Иисусе» (Флп. 2:5; ср. Мф. 11:29!). В другом послании тот же апостол говорит и об «уме Христовом». Такой Ум он сопоставляет настроениям «душевного» и «плотского» человека, а также «духу мира сего» (1 Кор. 2:12-16). Вообще, из контекста видно следующее: св. Павел связывает Дух Божий, дарованный верующим, с тайной Распятия. Необходимо подчеркивать: Дух – это почти эквивалент Уму Христову (ср. 1 Кор. 2:8, 10 и 16б). В итоге, наличие истинной мудрости у человека, как пишет апостол, не возможно без содействия Духа, «дабы *знать* дарованное нам от Бога» (1 Кор. 2:12), т. е. – *постичь* смысл тайны уничижения и распятия Христа...

Таким образом, событие Пятидесятницы, описанное Лукой, апостол дополняет существенной корректурой: в повседневной жизни Церкви – при помощи Того же Духа – необходимо осмыслить *само* значение смерти Христовой «за многих». Смерть Господа свершилась в той же истории человечества; она – *объективный факт* в поль-

²⁴⁸ «Дела плоти», согласно апостолу, включают в себя «блуд, нечистоту, испотребство», а также «идолослужение, волшебство, вражду, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, ссери, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобно». – Гал. 5:19-21.

зу нашего спасения. Однако значение этой смерти для нас должно усваиваться не только объективно (вероучение, проповедь, таинства), но и *субъективно* – каждым в отдельности. Объективное познание трудов Христа должно сочетаться с их усвоением личностью верующего. Если иметь в виду основную метафору Церкви – Тело, объективное никак неотделимо от субъективного. Подобно тому, как Тело неотделимо от его членов – посредством Того же Духа!

В истории Христианства, так или иначе, происходит освоение объективного события Креста – как откровения особого смысла людям. Божественно-объективное переплетается с человечески-субъективным, чтобы – при помощи Того же Духа – соотносить «духовное с духовным». Как далее отмечает сам апостол: «потому что о сем *надобно* судить духовно» (1 Кор. 2:14 и 14). Таким образом, в Христианстве имеется, как *объективная*, так и *субъективная* сторона восприятия и осмысления Креста, а вместе с тем и «напряжение» в понимании церковного единства. Сразу отметим, что такое напряжение восприятия и накопления смысла вокруг события Креста не всегда прямо связано с ересями или реформацией, с расколами между христианами.

(8.4). Полезно, как мне кажется, по этому поводу сослаться на мнение известного русского богослова и мыслителя о. Георгия Флоровского; оно изложено в его же статье под названием «Проблематика христианского воссоединения»²⁴⁹. Автор в начале своей статьи утверждает, что «вся полнота ведения дана изначально в опыте и сознании Церкви и должна быть только *опознана*» теми, которые отделились от нее²⁵⁰. Безусловно, такой изначальный опыт усваивается при помощи *Того же* Духа. Об этом, как мы видели, говорит и апостол. Верно и то, что в течение веков в Христианстве накапливается некий *общий*, соборный, кафолический опыт, и на него каждому, так или иначе, необходимо сослаться для пользы и своего, *личного* опыта. Весь многовековой опыт Церкви имеет функцию совета и корректуры для многих. Как известно, и реформация частично ссылалась именно на такой опыт, особенно на первые 5 веков христианства. С другой стороны, о. Георгий еще настойчивее для понимания единства отмечает важность таинств как таковых. Он ссылается на «единство таинств, принимаемых во всей полноте их иератического

²⁴⁹ Цитаты приводятся по публикации в журнал Символ. 12 (1984). С. 44-57.

²⁵⁰ Там же. Ч. 2. С. 48. Курсив мой.

и теургического реализма», связывая такой реализм с «единством в Духе», с «истинным "единением Духа" ...»²⁵¹. Автор подчеркивает:

«...сдина и соединяется Церковь имсно в "единнии Духа", то ссть в непрерывности харизматических токов, в непрерывном общнии таинств. В борьбе и разрыве реформаторов с Римом так случилось, что *были прерваны и нарушены связи с самой Пятидесятницею...*», а по этому и с священством – продолжает о. Георгий [...] По традиционному миснию, «совершение Евхаристии предполагает сакраментальное священство – и тем самым неповрежденность или восстановление апостольского преемства... [...] Самос соединение совершается только в единстве и общнии таинств. [...] [Зато], – далсе отмсчает о. Флоровский, – Дух Божий дышит [и] в римском католицизме [...] *Спасительная нить апостольского преемства не прервана. Таинства совершаются.* [...] Рим не без благодати, не вне благодати», заключает автор²⁵².

Тем не менее, т. н. раскол между Православием и Римом продолжается; но он имеет *иную* природу. Такой раскол, по мнению отца Флоровского, «разрешим в стяжании догматического единомыслия и в братолюбии до нежности...»²⁵³. Верно, в начале своего анализа о. Георгий отмечает: «что же значит Рим и что значит Реформация в перспективе искомого христианского соединения... Проще вопрос о Реформации, хотя и не легче»²⁵⁴.

(8.5) Если совершение Евхаристии предполагает сакраментальное священство и тем самым *неповрежденность апостольского преемства*, то вопрос о понимании таинства рукоположения для диалога, кажется, остается существенным для протестантов с православными и католиками. Мы уже говорили об устройстве Церкви Нового Завета²⁵⁵. Сама практика рукоположений четко видна в Пастырских посланиях. Так, апостол Павел напоминает Тимофею о пребывающем в нем даровании, которое ему дано с возложением рук священства (1 Тим. 4:14). Именно через рукоположение служители как бы «автоматически» становятся носителями Духа (ср. 2 Тим. 1 ст. 6 и 7). Согласно словам из Деяний, «Дух Святый поставил ... блюстителями [в оригинале: *ἐπισκόπους*], пасти Церковь Господа и Бога...» (20:28). Примерно в том же ключе надобно рассматривать понимание апостольства – как некую непрерывную череду или «цепь» рукоположений – у Климента Римского, Игнатия Богоносца, Поликарпа Смирнского и других отцов ранней Церкви.

²⁵¹ Там же.

²⁵² Там же. Ч. 3. С. 49–51. Курсив мой.

²⁵³ Там же. Ч. 3. С. 51–52.

²⁵⁴ Там же. Ч. 3. С. 49.

²⁵⁵ См. главу XVI, пункт 1: «Церковь в апостольские времена».

С другой стороны, акцент апостолом Павлом еще чаще ставится не на факт хиротонии как таковой, а на *действительное* состояние служителей. Рукоположение – момент ответственный. Тем не менее, оно как таковое, без соответствующего приготовления, без жизненного опыта, судя по контексту тех же посланий, еще *не* гарантирует сохранения истинного апостольства²⁵⁶. Как показывает многовековая практика, к священству готовились (и готовятся) годами, набирая не только общие и богословские знания, но и опыт. Не рукоположение как таковое приготавливает кандидата к священству, а испытания в разных дисциплинах. Хиротония, как правило, следует *после* срока испытания. Сам апостол рекомендует молодому епископу Тимофею ничего не делать по пристрастию и рук ни на кого не возлагать поспешно ... (1 Тим. 5:21-22). В свою очередь, апостол Петр напоминает уже рукоположенным пресвитерам: «пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду» (1 Пет. 5:2-3). И после хиротонии дар Духа необходимо постоянно «возгревать [как] дар Божий» и даже перенести страдания, как доброму воину Иисуса Христа (2 Тим. 1:6.8 и 2:3). Примечательно то, что Павел в полемике с т. н. «лжеапостолами» защищает свой собственный авторитет не понятием действительности им совершаемых таинств, а *реальностью* Креста, связанной с пониманием его же апостольства (ср. 2 Кор. 11:13 и Флп. 3:18). В перспективе *theologia Crucis* рукоположение само по себе как таковое никак не отменяет реальности Креста; скорее, оно подчеркивает ее. Более того, Крест, как показывает апостол, неотделим ни от понимания священства, ни от Евхаристии, ни от понимания единства. В данном случае необходимо было различать то, что о. Флоровский называет «единство таинств, принимаемых во всей полноте их иератического и теургического *реализма*»²⁵⁷. И это относится к литургии, т. е. к обряду. Но, с другой стороны, надобно говорить и о практике христианской веры, точнее, о вездесущем *реализме* Креста в жизни верующих²⁵⁸.

(8.6) Необходимо, все-таки, далее задаваться вопросом: действительно ли совершение таинств как таковое, в первую очередь Евхаристия, является *основным* признаком единения? Или: главной проблемой единства остается сама *повседневная* жизнь верующих

²⁵⁶ Ср. главу III «Единство в Новом Завете». П. 6.

²⁵⁷ Там же. Ч. 2. С. 48.

²⁵⁸ Это мы пытались показать в V главе.

– согласно смыслу той же одной Евхаристии – как значение самоотдачи Христа за многих?

Полезно заметить, что истоки реформации у Лютера когда-то находились именно в личной неприязни средневекового обрядоверия, механического, неосознанного исполнения церковных предписаний простым народом. Можно ли в таком случае совершение обрядов прямо и всегда связывать с «единством в Духе», как об этом в своей статье говорит о. Георгий? И вообще: поступаем ли мы все в повседневной жизни в том же единстве по Духу? Живем ли мы так же, как присутствуем в своих храмах, костелах, кирхах и пр.? Поступает ли по Духу только одна часть верующих; те, у которых имеется историческая преемственность апостольства? Или: по Тому же Духу могут поступать и остальные?.. Ясно то, что сама повседневная жизнь встречает нас со многими вариантами и случаями. Именно в практической жизни от нас требуются конкретные поступки «за» или «против» Духа, ожидается сохранение единства в Том же Духе... И только на литургии все совершается по определенно четким «канонам» и «правилам». К сожалению, для многих это до сих пор происходит формально, без личного переживания веры. Поэтому можно было утверждать следующее: *объективное* совершение таинств происходит для всех. Однако *субъективное* их усвоение и переживание не всегда совпадают с их смыслом²⁵⁹. Становится очевидным, что реальность Креста Господня находится именно *между* объективной и субъективной сторонами нашей сложной жизни. И в таком случае не хочется одну часть Христианства просто объявить «правильной», а другую «неправильной». Скорее, обе части пересекаются в *многообразии*, в центре которого и находится Крест.

Тем самым возникает та же старая проблема дуализма, свойственная не только реформации, но и донатизму, другим христианским течениям, имевшим место гораздо раньше протестантизма. Как не странно, именно с тем же дуализмом, с *формальным* пониманием присвоения благодати Божией когда-то был связан и протест Лютера против продажи индульгенций. Да, в средние века, если следовать

²⁵⁹ В данном случае можно пользоваться аналогией. Отрицание напряжения между объективным и субъективным пониманием действительности означало бы, например, полное отрицание разводов у тех, которые когда-то венчались в православном храме. Или – еще один пример – отрицание войн в прошлом между верующими еще неразделенной Церкви на Западе, имевшей т. н. «действительные таинства». Напр., Столетняя война во времена *Жанны Д'Арк* между теми же католиками – французами и англичанами.

логике апостольской преемственности, все обряды совершались законно в пределах того же священства. Так почему же произошел раскол? И далее, второй аспект нашего вопроса. Кажется, нельзя ставить простой знак равенства между единством Духа и единством обряда. В ином случае, церкви в Иерусалиме и в Антиохии с самого начала имели бы *те же* обычаи (ср. проблематику Деян. 15). Более того, если все зависело только от «правильного» исполнения обрядов, начиная с Евхаристии, то весь христианский мир, в первую очередь клир православный и католический, сегодня был бы таким же единым, как и в самих своих началах.

Следующий вопрос: как же единство понималось, например, во время старообрядческого раскола на Руси? Ведь литургия совершалась согласно преемственности, но раскол начался из-за других соображений. Но разве единство Духа как такового прекратилось...? К тому же, что касается старообрядчества: основным предметом раскола не было, ни разное понимание священства, ни Евхаристии. Были иные, в основном, сугубо второстепенные соображения литургической практики. Если бы единство зависело только от «правильного» или «законного» обряда, то и в христианском мире, на том же Западе, не было бы войн и смут до реформации... Не было, например, «большой западной схизмы»²⁶⁰.

Вообще, о *правильном* совершении Евхаристии как «об обряде» в Новом Завете сказано относительно мало. Те места, в которых апостол Павел пишет и обучает верующих в Коринфе, чтобы они испытывали себя, а лишь потом ели от Хлеба и пили из Чаши достойно, содержат не просто литургические, но литургически-этические, моральные наставления. При *правильном* рассуждении «о Теле Господнем» (1 Кор. 11:28) основной акцент ставится на повседневное поведение, на этику верующих, на их заботу о бедных, немущих (ст. 22). Павел желает, чтобы коринфяне, как на собраниях, так и в повседневной жизни поступали *по Тому же Духу*. Иными словами: он хочет, чтобы не было напряжения между обрядом и жизнью, и, таким образом, у верующих сохранилось *единство* Того же Духа. Примечательно то, что и современные богословы, в том числе и

²⁶⁰ Она продолжалась с 1378 по 1415 гг. целых 37. В Риме и в Авиньоне в одно и то же время правили два папы. Положение обострилось еще больше в 1409 г. Тогда одновременно правили три папы: Александр V, Бенедикт XIII и Григорий XII. При этом к Александру V-му относились Франция и Англия, к Бенедикту XIII-му Пиренейский полуостров и Шотландия, а Григория XII-го поддерживали германский король, многие немецкие княжества, Рим и Неаполь.

православные, вопрос действительности таинств тесно связывают с пониманием смысла и значения Креста верующими. Так, епископ Иларион (Алфеев) отмечает:

«Крестная смерть Христа сделала возможным дарование нам Святого Духа» ... Но Дух, также и при совершении любого обряда-таинства, «должен быть не просто пассивно воспринят, но активно усвоен. В этом смысле преподобный Серафим Саровский говорил, что цель жизни христианина – стяжание "Святого Духа". Божественный Дух получен нами в залог, но Его предстоит стяжать, то есть приобрести, войти в благодать им. Святой Дух в нас должен принести плод» ... (Гал. 5:22,25). Поэтому, – заключает епископ Иларион, – «все таинства имеют смысл и являются спасительными только в том случае, если жизнь христианина соответствует дару, который он получает».

В другом месте своей книги по православному догматическому богословию владыка добавляет:

«... нравственное несовершенство [самих] клириков, грехи и пороки духовенства всегда были болезнью и бедой Церкви, так как они, хотя и не влияют на действительность таинства, тем не менее подтачивают авторитет Церкви в глазах людей, разрушают веру в Бога. Чаще всего о Боге судят по Его служителям»...²⁶¹

(8.7) Как замечает о. Георгий Флоровский, реформация в свое время было тесно связана с торжеством «религиозного индивидуализма»²⁶². Безусловно, в истории всего христианства понятие личности остается важным; оно никак неотделимо от понимания единства. И все-таки, можно ли «религиозный индивидуализм» видеть исключительно только в феномене реформации?

Впрочем, тут необходимо было бы различать индивидуализм как зрелый опыт личной веры в Бога от индивидуализма – как некой силы, в действительности разъединяющей, центробежной, действующей в узких намерениях. Например, яркими личностями т. н. религиозного индивидуализма (персонализма) в истории были все великие мистики; но их, как правило, никто не обвинял в расколе. Хотя были и такие случаи, когда представители глубокой религиозности подвергались неверной критике, подозрению ереси (напр. Мастер Экхарт, Блез Паскаль) и даже репрессиям, костру (напр. простая, но чувствительная, религиозная Жанна д'Арк). Упомянутые личности никогда не желали отделяться от общего христианства. Но их за т. н. «религиозный субъективизм» могли критиковать представители той же Церкви... Безусловно, имеется и много других примеров подобного рода. Вообще, личности глубокой религиозности встречаются и в православии, и в католичестве, безусловно, и в протестантизме.

²⁶¹ Таинство веры. С. 158-159 и 136-137.

²⁶² Проблематика христианского воссоединения. Ч. 3. С. 49.

И феномен религиозной личности сам по себе как таковой, кажется, еще не разъясняет все проблемы единства. В определенной степени отношение личности к пониманию единства выясняется при сравнении духовного опыта индивида с *общим* опытом Церкви. Но и в этом случае нам приходится снова ограничить наше исследование пределами и понятиями той же теологии Креста.

В начале главы мы отметили истину о том, что время Церкви на земле начинается с послания дара Духа на Пятидесятнице. Однако Дух Святой в членах Церкви, если согласиться с апостолом, действует не анонимно, но, как правило, сугубо индивидуально, поддерживая, тем самым, *разнообразие в единстве*. Точнее говоря (это более подробно будет показано в следующих главах), Дух среди верующих проявляется, как *в общем*, так и *в личном* плане. Он, по убеждению апостола, людям распределяет разные харизмы для домостроительства целого организма – Церкви. При этом «один и тот же Дух» разделяет «каждому особо, как Ему угодно». И сами «дары различны, но Дух один и тот же; ... и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. 12 ст. 11, 4 и 6). Церковь апостол понимает именно как духовный организм, в основе единства которого лежит не единообразие, а *разнообразие*.

С другой стороны, Дух со Своими дарами присутствует в самих разных личностях, нередко имеющих существенные различия и чисто земного, временного порядка: в опыте, социальном происхождении, образовании и пр. В последнем отношении различия имеются и между неверующими, а также представителями других религий. В итоге, и единство Христианства необходимо понимать *не* изолированно от общего, онтологического разнообразия, присущего в любом обществе. Единство в разнообразии необходимо понимать и по аналогии с сотворенным, т. е. разнообразным миром.

Тем не менее, как показывает апостол, единство в разнообразии присутствует именно в Церкви как особом организме взаимных отношений. *Но эти отношения должны совершаться в Том же Одном Духе*. При этом для более ясного понимания вопроса единства надобно различать харизмы от талантов, поскольку последние имеют и неверующие. К тому же, таланты и способности могут использоваться людьми не только в т. н. светском, но даже и в негативном, корыстном смысле...

(8.8) В той же связи проблематики единения необходимо говорить не только о разнообразии харизм Духа, но и о некоем *смысле*, связанном с Церковью. Необходимо говорить о том, где же, в

конечном итоге, обосновано единство, как единство христианское. Примечательно то, что Павел не только констатирует различие даров при наличии *Одного и Того же Духа* в Церкви²⁶³. Тем не менее, говоря о единстве в многообразии, в ключе *theologia Crucis*, чаще всего, необходимо подчеркивать наличие основного смысла – как Ума Христова. Именно Он и объединяет тех, которые имеют участие в Нем. Об этом ясно говорится в 1 Кор. 2:12-16, Флп. 2:5 и в других местах посланий. Апостол подчеркивает: верующие

«...приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное ... от Бога...» (1 Кор. 2:12).

Примечательно, такой дар, как *особый смысл*, неотделим от Того же Духа, четко отличающего временное от вечного, да и Церковь от мира. Иными словами: особый смысл – Ум Христов – помогает верующим в мире отличать относительное от абсолютного, временное от вечного, средства – от конечной цели. Такой смысл или Ум отличает Церковь от других сообществ в мире. Но кто же имеет Его, а кто Его не имеет?! Антиномия о Церкви и ее единстве выявляется в том отношении, что Ум Христов, т. е. *смысл* уничижения и самоотдачи Спасителя, все-таки, осмысливается и в тех христианских сообществах, которые при расколах потеряли многое от *внешней* соборности и кафоличности, от культурных средств выражения общей веры.

Верно, о. Георгий, как мы видели, в своей статье действие Духа, – следуя общему взгляду православия, (да и католичества) – связывает исключительно с действительным совершением таинств в апостольской преемственности. Но, с другой стороны, контекст мысли апостола Павла дает нам основание предполагать наличие Ума и Духа Христова и в повседневной жизни верующих «вне храма», а также – в других христианских церквях и сообществах. Практически, если пользоваться языком о. Георгия Флоровского, это и есть «натяжение между догматикой и практикой», «в данном случае – натяжение, не противоречие». И это, что и признает сам автор, – «основная антиномия в учении о Церкви»²⁶⁴.

Проф. А. Кураев, ссылаясь на ту же православную традицию, в особенности на святителя Феофана Затворника, отмечает наличие действия Духа как «призывающей благодати» и вне пределов

²⁶³ Подобно тому, как он отмсчает и различные действия в силс *Одного и Того же Бога*. – 1 Кор. 12: 4.6.11.

²⁶⁴ Проблсматика христианского воссоединения. С. 55 и 56.

православия: «Я думаю, что эта благодать есть в католичестве и протестантизме, ибо *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 Кор. 12, 3). ... Исповедание того, что полнота даров Духа – в Православии, – подчеркивает о. Андрей, – не требует своего восполнения в виде негативной формулы, заверяющей, что в неправославном Христианстве нет вообще ни проблеска Духа»²⁶⁵.

(8.9) Остается вопрос о том, *в какой мере* Дух действует в той или иной личности, если Он, как мы видели у апостола, действует по-разному. С точки зрения события Креста еще раз важно подчеркнуть то обстоятельство, что для Павла Дух тождественен с Умом Христовым, т. е. со *смыслом* самоотдачи и служения в Церкви. В той же связи важно определение Тридентского собора от 1547 г. в декрете «Об оправдании» отцы собора попытались разъяснить ту разницу и то напряжение, которые остаются между личным и общим христианским опытом. В определении в частности говорится:

«...если Он (Христос) и "за всех умер" [2 Кор. 5, 15], не все все-таки одинаково получают благосияние (*beneficium*) Его смерти, но лишь те, которым передается Его заслуга, [...] получая, таким образом, каждый и свою праведность *по той мере*, которую "Дух разделяет(ст) каждому особо, как Ему угодно" [1 Кор. 12, 11], а также – согласно собственной благосклонности и сотрудничеству каждого»²⁶⁶.

Определения католичества после II Ватиканского собора нередко признают то, что «Дух Божий действует в других христианских сообществах». Он действует как «элементы освящения и истины», составляющие «объективную основу общения, пусть несовершенно», но полезного и для католичества²⁶⁷.

В русской православной мысли похожие мнения встречаются по вопросу «о границах Церкви». В той же связи, кроме мнения отцов, включая Василия Великого и блаженного Августина, отмечают труды патриарха Сергия (Страгородского) и протоиерея Георгия

²⁶⁵ Экуменический вызов и православный ответ. С. 241. – Ср. заключительную часть примечания на С. 267: «...отказ произвести суд над другими христианами и признать их жизнь полностью безблагодатной не тождествен позитивному признанию церковности, благодатности и спасительности их духовного пути».

²⁶⁶ Латинский текст: «...etsi ille "pro omnibus mortuus est" [2 Кор. 5, 15], non omnes tamen mortis eius beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis eius communicantur [...] iustitiam ... recipientes unusquisque suam, *secundum mensuram*, quam "Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult" [1 Кор. 12, 11], et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem». – DS 1523 et 1529 b).

²⁶⁷ Иоанн Павел II. Да будут все едино (1995). П. 15 и 11, со ссылкой на декрет «Об экуменизме». П. 3.

Флоровского. Ибо необходимо в других христианских церквях для спасения верующих различать «объективное действие благодати и субъективный подвиг или верность. В расколах еще дышит Дух Святой и освящающий» [...]. Сама «любовь Божия перекрывает и превозмогает нелюбовь человеческую»²⁶⁸.

ГЛАВА XVIII

ВОПРОС ОБ «ИСТИННОСТИ» ЦЕРКВИ ²⁶⁹

Иоанн сказал: Наставник! мы видели человека, именем Твоим изгоняющего бесов, и запретили ему, потому что он не ходит с нами. Иисус сказал ему: не запрещайте, ибо кто не против вас, тот за вас.

Евангелие от Луки 9:49-50²⁷⁰

Мы знаем, где Церковь есть, но мы не знаем, где ее нет.

Митр. Платон (Городецкий)

(1) Блаженный Августин по поводу единства отмечает:

«... как совместить сказанное Марком далес со словами: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф. 12.30; Лк. 11.23)? Кто-либо может решить, что об учениках Он говорит: «Кто не против вас, тот за вас», а о Себе: «Кто не со Мною, тот против Меня». Но разве возможно не быть с Ним тому, кто с Его учениками? Ведь тогда придется усомниться в словах: «Кто принимает вас, принимает Меня» (Мф. 10.40); или: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25.40). Далес, разве может не быть против Него тот, кто против Его учеников? Тогда что же будут значить слова: «Отвергающийся вас Меня отвергается» (Лк. 10.16); или: «Так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне» (Мф. 25.45); или: «Савл, Савл! Что ты гонишь Меня?» (Деян. 9.4), когда Савл гнал Его учеников? Здесь это следует понимать так: Он хочет внушить ту мысль, что настолько человек не с Ним, насколько он против Него; и насколько он не против Него, настолько он с Ним. Например, тот, кто изгонял бесов именем Христа,

²⁶⁸ ЮАС РПЦ. Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии. Четвертый вариант. С. 113–114. Курсив мой.

²⁶⁹ Во всяком случае, тема об «истинности» Церкви (*credibilità della chiesa*, буквально: «вероятность церкви» – *ит.*) в такой формулировке весьма часто задается в современном католическом богословии.

²⁷⁰ Ср. Евангелие от Марка 9:38-40.

но не следовал за Его учениками, конечно, не был против них и был с ними настолько, насколько употреблял силу во имя Христова; в том же, что он не следовал им, он не был с ними и был против них. А так как ученики запрещали ему делать именно то, в чем он был с ними, то Господь и сказал: «Не запрещайте ему».

Запрещать же следовало то, что он был вне их общества, дабы споспешествовать единству Церкви, и именно так поступает Вселенская Церковь, когда осуждает у еретиков не общие с ними священнодействия, ибо в этом еретики не против Церкви, но с Церковью, а осуждает и запрещает разделение и отделение (т. е. ереси и расколы), а также противные миру и истине лжеучения, ибо в этом они против нас, поскольку не с нами»²⁷¹.

(2) Споры об истинной Церкви, о ее сущности – явление в истории Христианства не новое. Например, еще в начале IV века возникла ярая дискуссия с донатистами²⁷² о действительности Церкви и таинств, их зависимости от морального состояния верующих. Как известно, спор являлся и реакцией против «огосударствления» Церкви, начатой императором Константином в 313 году. От преследуемой Церкви меньшинства Христианство постепенно становилось «церковью большинства», в которую через формальный обряд крещения могли войти самые разные люди. Уже монашеское движение было первой реакцией против «большой церкви» как государства в государстве.

Спор завершился лишь спустя сто лет в пользу объективной действительности таинств, а также – в пользу союза Церкви с государством. В 411 году в Карфагене собрались 286 католических и 279 тех епископов, которые разделяли точку зрения донатизма. Лишь малый перевес, с участием самого бл. Августина на стороне католического взгляда о Церкви, дал возможность победить следующему официальному мнению: таинства для всех являются объективными, Христом установленными знамениями Благодати не в зависимости от внутреннего состояния каждого человека. Однако раскол в Западной Церкви еще продолжался²⁷³.

²⁷¹ О согласии евангелистов. Книга 4-я, гл. 5-я. I. Приводится по изданию: *Бл. Августин // Творения. Том второй. Теологические трактаты*. СПб.: «Алетейя». 1998. Цит. по электронной версии «Цитата из Библии». (Согласие1:1)

²⁷² *Радлов Э. И.* Ст. Донатизм // *Христианство. Энциклопедический словарь*. М., 1993. Т. 1. С. 486–487.

²⁷³ Церковный историк *Карл Хойсси* (Heussi, 1877–1961) отмечает: в донатизме «как в окружении определенных общин еще жил старый дух ригоризма, стремящихся к свидетельству и строгой церковной дисциплине. Там сохранилось также старое понимание Церкви и таинств, разработанное еще во времена Тертуллиана и Киприана». По мнению донатистов, таинства, совершаемые теми, которые во времена преследований отказались от христианской веры, были недействительны. – *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen, 1937 (9. Aufl.). S. 91f.

(3) Как известно, древний спор о Церкви и таинствах, их зависимости от живой личной веры каждого, в определенной мере повторился на Западе в XVI веке. Реформация, по сравнению с донатистами, на этот раз искала некий компромисс; она говорила о т. н. «видимой» и «невидимой» Церкви. При этом, она различала «объективные» и «субъективные» черты, характеристики, признаки, атрибуты самой Церкви. Здесь ради наглядности нам необходимо провести краткое сравнение католического и реформаторского взгляда.

До реформации под «объективными» качествами Церкви признавали, в первую очередь, наличие церковной иерархии и таинств. Екклесия понималась как *особое учреждение Благодати Божией на земле*. Благодать, согласно такому мнению, осуществляется через иерархию при совершении таинств и обрядов. Именно это, по мнению многих средневековых духовников, и выражало суть самой Церкви. Таким образом, понимание Церкви до реформации было преимущественно реально-символическим. Вообще, христианские символы, будучи *объективными сами по себе* каждому без особого и углубленного познания, исключительной учености, обширного образования или эрудиции и даже сознательной веры, все равно выражают всю полноту и природу Церкви²⁷⁴.

В свою очередь, реформаторы выделяли, во всяком случае, предпочитали, не символически-объективную сторону Церкви (таинства, иконы, иерархию и т. д.), а ее *субъективный аспект* – личную веру каждого. Они, чаще всего, говорили не о «вере Церкви», а о вере каждого индивида, непосредственно стоящего перед Богом. Более того, Церковь нередко понималась реформаторами как относительное учреждение, если в ней на первом месте не было проповеди Евангелия и изучения Писания. Речь шла об отношениях верующего и думающего человека с Церковью, о правильном понимании природы и миссии Церкви²⁷⁵. Объективно говоря, трудности оставались как у традицион-

²⁷⁴ Так, иконоборчество VIII-IX вв. может указать на общую проблематику символизма в Церкви Востока. И на Западе нечто подобное, как исκος «напряжения» между личной, моральной жизнью верующего и общим церковным символизмом, наблюдалось в донатизме, реформации и подобных течениях. Мы не можем вникать в указанную проблематику более подробно, и оставляем ее для самостоятельного изучения нашим читателям.

²⁷⁵ Известный западный теолог *Мак-Грат Алистер* как одну из основных причин реформации и критики Церкви как института видит в увеличении числа образованных мирян. При этом «растущая критика могла вполне отражать не реальное ухудшение состояния Церкви, а тот факт, что ввиду увеличения образовательных возможностей все большее количество людей были в состоянии ее критиковать». – Богословская мысль

ного взгляда на Церковь, так и у реформаторского. И сегодня можно совершать обряды, но при этом не всегда иметь личную, живую, осознанную веру. И наоборот: даже не совершая обрядов или не посещая храма, люди иногда сохраняют не только веру, но и поступают с другими по-христиански.

После долгих споров о Церкви реформаторы оставили как ее объективные признаки (в основном Слово и таинства, упрощая при этом средневековую символику – обряды, иконы и пр.), так и субъективные моменты (личная, живая вера каждого, которую, в конечном итоге, *знает лишь один Бог, ведающий сердца людей*). В итоге до сих пор сохранилось учение о т. н. «видимой» и «невидимой» Церкви. Оно в определенной мере свойственно как лютеранской, так и кальвинистской традиции.

(4) Справедливости ради необходимо признать, что такое учение о «двух церквях» нередко приводило людей и к крайнему субъективизму. Опасения т. н. «иерархической» Церкви и услуг ее посредничества нередко выражалось в прямом, крайнем отрицании любой видимости Церкви как учреждения и организации, не говоря уже об актах иконоборчества и на Западе. Учение о «невидимой» Церкви, особенно в кальвинизме, до минимума упростило саму Литургию, внешние знамения священства и таинств, в том числе и христианское искусство²⁷⁶. Символизм, на котором держалось не только единство видимой Церкви, но и единство любого средневекового государства, был упрощен на Западе именно реформацией.

Таким образом, реформация в тесной связи со своим пониманием Церкви, на первый план ставила *отношения каждого с Богом*. Не церковный обряд – *тот же* самый для всех и для каждого, – а *личное переживание* Божией Благодати как «оправдание верой» (что типично для Лютера и немецкого крыла реформации) сводило и саму сущность Церкви к индивидуальному, личному, субъективному, в итоге – почти «невидимому». Невольно возникало впечатление, даже иллюзия, что и Церковь для человека означала лишь чисто «внутренний» мир переживаний каждого...

Верно, и между течениями реформации были свои различия. Лютеранство, например, было заинтересовано, в основном, не в

Реформации. Одесса, 1994. Введение. С. 13 и 14. – McGrath, Alister E. Reformation thought: an introduction. 2nd ed. 1993. Blackwell Publishers.

²⁷⁶ Более подробно см. А. Кайнер. Христианское мировоззрение. Лекции по кальвинизму. СПб., 2002. Лекция 5-я. «Кальвинизм и искусство».

сохранении строгого, видимого единства Церкви, а в учении об оправдании верой (которую и до сих пор не каждый в состоянии переживать так ярко, как апостол Павел или Лютер). В свою очередь Цвингли, Кальвин и др. швейцарские реформаторы своей основной задачей считали практическое преобразование всего общества в христианском духе²⁷⁷.

(5) Интересно, что о «видимой» и «невидимой» Церкви позже свою точку зрения высказывают такие видные представители русской православной мысли, как митрополит Дроздов и основатель славянофильства Хомяков. Внимательно читая труды обоих богословов, заметно некоторое влияние протестантизма с хорошей, экзистенциальной его стороны. Так, митрополит Дроздов еще в первой половине XIX в., разъясняя вопрос о Церкви, в своем Пространном катихизисе пишет:

«Церковь, которая видима, является *предметом веры*, тогда как всера, по Апостолу, есть обличение невидимых (увсршенность в невидимом). Во-первых, хотя Церковь и видима, но невидима усвосная ей и освященным в ней (людям) благодать Божия, которая и есть, собственно, *предмет веры* в Церковь. Во-вторых, хотя Церковь видима, поскольку она пребывает на змслс и к ней принадлежат все православные христиане, живущие на змслс, в то же время она и невидима, поскольку она есть и на Небесах и к ней принадлежат все скончавшиеся в истинной вере и святости»²⁷⁸.

Близкую точку зрения в своей замечательной статье «Церковь одна» излагает Хомяков. Новизна подхода к вопросу в том, что автор не только различает «видимость» и «невидимость» Церкви, но говорит и *об относительности человеческого суждения*: кто же является истинным членом Церкви? – оставляя такое суждение Божьему Провидению и Его Благодати. Иными словами, Хомяков, судя по контексту мысли, допускает реальное наличие церковности и в инославии. Алексей Степанович отмечает:

«так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, то она творит и ведаст только в своих пределах, «не судя остальному человечеству» (по словам апостола Павла к Коринф.) и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое Церкви, или связанное с нею узам, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду великого дня. Церковь же земная судит только себе, по благодати Духа и по свободе, дарованной ей через Христа, призывая и все остальное человечество к единству и усыновлению Божию во Христе: но над неслышающими ее призыва не произносит

²⁷⁷ См. А. Мак-Грат. Богословская мысль Реформации. С. 18.

²⁷⁸ О девятом члене Символа веры. II. 252. Курсив мой.

приговора, зная повеление своего Спасителя и Главы: «не судить чужого раба» (ср. Рим. 14:4)²⁷⁹.

Безусловно, такое революционное, по своему духу *открытое* определение Церкви могло возникать после того, как для людского глаза видимое единство Христианства было потеряно – после 1054 и после 1517 года.

Какой же предварительный итог мы можем подвести, имея в виду только что вышеотмеченное?

(6.1) Ясно то, что Церковь не является каким то «отвлеченным понятием» в условиях нашего сложного мира. Церковь – Тело Христово – (если употреблять лишь одну метафору среди многих) также не является вполне «невидимой». В ином случае и церкви в Коринфе или в Риме, которым направлял апостол свои послания, были бы «невидимы». Скажем прямо: *деление на «видимую» и на «невидимую» Церковь остается для понимания Нового Завета чуждым*²⁸⁰. Подобно тому, как душа, сама по себе, будучи для человеческого глаза невидимой, производит в теле видимого перед нами человека свои действия, так и в жизни веры. Особенно это замечается в людях, которые не просто составляют «сумму» Церкви, но в своей практике поступают по Духу, являются носителями Духа. Апостол Павел говорит о «плодах Духа», имея в виду не абстрактные, а конкретные, местные церкви с их верующими (Гал. 5:22-23). Скорее, необходимо говорить о том, имеют ли отдельные христиане, несмотря на многие разделения *Того же Духа*. И можно ли Самого Святого Духа рассматривать как некий общий Принцип общения? Следовательно: имеются ли признаки Церкви, в той или иной степени, у всех, верующих во Христа? Именно в таком случае соображения митрополита Филарета (Дроздова), тем более А. С. Хомякова, включая и деление на обе «церкви», видимую и невидимую у реформаторов, для нас важны.

Не все видно человеческому глазу, чувству и пониманию так, как это видно Богу и Его Благодати, «ибо человек смотрит на лице, а Господь смотрит на сердце»²⁸¹. Утверждение: Благодать имеется только и исключительно у *одной и единой* Церкви – верное утверждение. Оно верно, поскольку у каждой поместной церкви, в каждой христианской общине, и в отдельной личности – правда, в той или иной

²⁷⁹ Хомяков А. С. Церковь одна. М., 2005. С. 4-5. Курсив мой.

²⁸⁰ Ср. Мф. 5:14-16! Христос ко всем верующим, т. е. первой Церкви говорит: «Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы...». И апостол Павел в посланиях обращается к конкретной, т. е. исторически видимой Церкви в Коринфе, Ефессе, Риме и т. д....

²⁸¹ 1-я Царств 16:7. – Ср. Дсян. 10:34; Рим. 2:9-11; Еф. 6:9.

мере – действует *Тот же Самый Дух*²⁸². Однако утверждение: «лишь мы», «только наша церковь», «наша конфессия» имеет Духа, а все остальные Его не имеют – неверное утверждение; оно высказано по чисто человеческому, даже сектантскому соображению. К тому же, утверждение о «наличии Благодати» исключительно в одной определенной «церкви» – тоже неверное. Но оно было бы верным, если относилось не к одной определенной «церкви», а к Единой, Святой, Апостольской и Соборной, веру в Которую в Символе подтверждают христиане *всех* традиционных церквей, начиная с православных.

Дело в том, что наличие Божией Благодати когда-то, все-таки, должно становится *видным* в плодах *Того же* Духа, т. е. в практике нашей веры. Об этом ясно говорит апостол (Гал. 5:22-23). В принципе, наличие (или отсутствие) таких плодов подтверждает и Сам Христос в Евангелии (Мф. 7:16-18; 12:33; ср. Мк. 7:20-23). Чисто теоретические, веками длящиеся споры о наличии Благодати исключительной в одной части христиан, скажем, исключительно в православии или в католичестве, как правило, бесплодны. Они лишь унижают самих верующих, более того – хулят Самого Духа (см. Мф. 12:31 и пар.). В начале этой главы мы привели мнение Бл. Августина именно с тем же намерением. В этом отношении, как никогда, подходят слова Господа у Мф. 12:30:

«Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает...» (Мф. 12:30; ср. Мк. 9:40).

Скорее всего, разные христианские течения между собою отличаются *степенью инкультурации*²⁸³, а также *опытом веры*. Речь идет о том, какими внешними формами, каким инструментарием должна пользоваться Церковь для успешного служения и проповеди. В

²⁸² Ср. слова апостола: «Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8:9). «Потому сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12:3).

²⁸³ «Главный акцент инкультурации есть, безусловно, ни что иное, как интеграция культуры с Христом и Его основной вестью (спасением и приближением Царства). Самос первое – это Евангелие Иисуса как таковое, а также истинное покаяние. И ни в каком случае какая-то западная технология, медицина, высшее образование, – даже не гуманизация и социально-экономическое освобождение – того или иного народа в мире. Инкультурация, прежде всего, должна искать Царства Божьего (Мф. 6:33). – Так о задачах католической миссии пишет один американский автор. Тем не менее, в труде американского католика, состоящем более чем из 400 страниц, мы не можем найти четкого определения Креста и самой *theologia Crucis* – как возможной редукции внешних форм Христианства в пользу Царства... – Louis J. Luzbetak. *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*. New York (1993). P. 72.

определенном смысле такой инструментарий можно назвать частью предания. Есть в предании опытные, богатые церкви, есть и такие, которые все «внешнее» в полностью отрицают (типичный признак сектанства). Имеются и такие, которые, например, отрицают опыт монашества... В этих и других случаях, всегда, в итоге, речь идет о *степенях* контекстуализации Христианства – по отношению всей онтологии, всего человеческого бытия. Например, когда-то во время реформации велись споры о дальнейшей необходимости celibата. Или другой пример: спрашивали, остается ли латынь «неотъемлемой» частью сущности Церкви и ее единства на Западе? Подобные дискуссии продолжались к середине XIX века по поводу «полезности» русского языка для понимания Св. Писания в среде православного народа²⁸⁴.

Соотношение веры и культуры, точнее говоря, форм культуры с Христианством, само по себе важно. Но при этом гораздо важнее

²⁸⁴ Как известно, одним из инициаторов перевода Священного Писания на русский язык был выдающийся православный церковный деятель, богослов и библист *святитель Филарет* (Василий Михайлович Дроздов, 1782–1867), позже ставший митрополитом московским. «Мысль о переводе Священного Писания на русский язык, – отмечает биограф святителя, – не покидала митрополита Филарета никогда. Он был глубоко убежден в том, что перевод нужен для утоления "жажды слышания слова Божия"». – Свт. Филарет. Житие. Избранные проповеди и письма. Op. cit. С. 29. Филарет вступил в Библийское общество сразу же после его основания и оставался его членом до конца, т. е. до официального запрещения общества в 1826 г. С 1814 он был директором общества, а с 1816 – вице-президентом. Только в 1856 г., через 30 лет (!) после закрытия общества, Филарет смог вновь поднять в Синоде вопрос о русском переводе Библии. Труд Святителя Филарета лег в основу Синодального перевода всей Библии.

Другой живой пример проблематики соотношения веры с культурой мы можем найти в трудах *святителя Иннокентия Херсонского* (Ивана Алексеевича Борисова, 1800–1857), православного оратора, писателя и экзегета. Он пользовался большой популярностью как «русский Златоуст» и добрый архипастырь. Широкие литературные и философские интересы Иннокентия – отмечают биографы – вызывали недовольство у консерваторов, но его авторитет остался непоколебимым. Его проповеди (ок. 500) издавались и переиздавались вплоть до первых десятилетий XX в. и были любимым чтением в различных слоях общества. Наиболее известным из библийских сочинений Святителя была книга «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (1-е изд. 1828–30 гг.; позднее много раз переиздавалась). Блестяще написанная, эта книга была первым в России опытом историко-художественного изложения евангельских событий. Аналогичным опытом явилась и «Жизнь св. апостола Павла» (М., 1828).

Важно отметить и то обстоятельство, что оба святителя, как Филарет, так и Иннокентий, свой богословский метод, в особенности экзегетический и литературный, совершенствовали именно у западных протестантских (лютеранских) коллег. – «Русские богословы и философы не были протестантами – но кто же посмел утверждать, что достижения исцельной церковно-исторической науки прошли мимо наших Духовных Академий?» – Так в своей статье «Экуменический вызов и православный ответ» отмечает проф. А. Кураев. Статья помещена в книге *Преп. Иустина (Поповича)*. С. 279.

ответить на вопрос: каким образом Св. Дух действует в пользу нашего же единения, включая, в первую очередь, нас самих?

(6.2) Церковь, согласно своему призванию, должна постоянно обновляться Духом и не *«сообразовываться с веком сим»* (Рим. 12:1-2). Одновременно находясь в земных условиях, Екклесия является *эсхатологической реальностью*. Она по обетованию Христа ожидает «нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр. 3:13). Верно, нельзя ее отождествлять полностью с «Царством Божиим», о котором так часто в Евангелии говорит Сам Христос. Тем не менее, *такое Царство посеяно и присутствует среди верующих* (ср. Лк. 17:20-21!). Поэтому важной остается истина о том, что Церковь не должна жить и поступать в мире по законам того же мира, так как она призвана к *служению* теми харизмами, которыми Дух каждого одарил (1 Кор. 12:4 и сл.). Именно тем она и должна отличаться от материального мира, основным законом которого является «прибыль» и «выгода».

(6.3) К итогам вопроса о Церкви относится и вся ее история как *история Христианства*. Мы не должны переписывать эту историю, делая ее более «привлекательной» для тех, кто сегодня интересуется Церковью. Верно, почти всегда возникает неоднозначное, двусмысленное впечатление о Церкви как о некой совокупности самых разных верующих; и они и далее остаются людьми нередко и со своими слабостями. Верующие, например в Коринфе, – и по меркам любой христианской общины сегодня – никак не были полностью идеальными, совершенными и святыми. Тем не менее, сам Павел в своем послании называет их «Церковью Божией, находящейся в Коринфе». Он им пишет как «призванным святым» (1 Кор. 1:2). В том же послании он именует их даже «телом Христовым» (1 Кор. 12:27)! В итоге, достоинство и святость «Церкви Божией, находящейся в Коринфе» для апостола Павла остается ничем иным, как присутствием Самого Христа: *ubi Christus, ibi ecclesia* – где Христос, там и Церковь.

(6.4) Кажется, главное о Церкви мы можем найти в той же метафоре Тела, а также – в притче Господа о призванных рабочих в винограднике (Мф. 20:1-16; ср. Лк. 14:16-24!). Люди *созываются* в Церковь для общения с другими при помощи проповеди Слова Божия; они постепенно растут в вере. Таким образом, они призваны быть духовными и в жизни поступать по Духу и по Уму Христа (ср. 1 Кор. 2:16 и Рим. 12:1-2). Говоря языком апостола, верующие призваны стать истинными, живыми участниками Тела Христова – Церкви.

Историческая сторона такой тайны – призвания жить по Духу – заключается в том, что не все люди *в равной мере* слышат и принимают Слово Божие. Тем более – каются и духовно возрождаются²⁸⁵. Поэтому и Церковь, состоящая как из Божественного, так и человеческого элемента, одновременно может быть и «святой», и «грешной», постоянно нуждающейся в реформе и обновлении²⁸⁶.

(6.5) С позиций *theologia Crucis*, Церковь, будучи не абстрактной величиной, а реальным Телом, на земле одновременно остается как странствующей, так и страдающей. К такой истине о Церкви, безусловно, относится и сострадание, солидарность между верующими. Ибо она состоит из отдельно взятых людей, а не просто из «суммы» или «массы». Сострадание, по свидетельству апостола, выражает самое близкое отношение, как к Христу, так и верующих друг к другу:

«Ныне радуюсь в страданиях моих, – пишет апостол Павел к колоссянам, – за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за тело Его [σώματος αὐτοῦ], которое есть Церковь [ὁ ἔστιν ἡ ἐκκλησία]...» (1:24; ср. 1 Кор. 12:26).

(6.6) Церковь становится Церковью в той степени, как она призывается из состояния этого материального и несовершенного мира Христом – Его же Словом – через действие Духа. Поэтому она остается и *событием*; не просто «организацией», «структурой» или «местом» совершения обрядов²⁸⁷. Поскольку Основатель Церкви есть Иисус Христос, умерший и воскресший за нее, чтобы, «освятить ее, ... дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5:26-27), то и сущность Церкви для чисто мирского понимания остается неким *парадоксом*.

(7) Характерные признаки Церкви сами по себе говорят о том, что она – это, в первую очередь, *κοινωνία*. Церковь – это *общение между верующими*, включающее самые разные аспекты. Общение состоит не только в проповеди Слова и в таинствах. Оно выражается в учении, а также – практической, повседневной жизни. Вообще, у истоков

²⁸⁵ Ср. притчу о ссыателе и о разных почвах (характерах) у Мф 13:3-8!

²⁸⁶ Здесь уместно привести слова из определения Церкви II Ватиканского собора: «... Церковь, включающая в лоне своем грешников, одновременно и святая и всегда нуждающаяся в очищении, непрестанно следует путем покаяния и обновления». – Догматическое постановление о Церкви. II. 8.

²⁸⁷ Полезно привести основные мысли Митрополита Кирилла, высказанные в телепередаче «Слово пастыря» от 23. 07. 2005 г. по поводу «обрядоверия» в Церкви: нельзя отменять обряды, но нельзя также духовные чувства просто «поменять на обряд»... Обряд – одна из форм религиозной жизни. Вера – драма нашей человеческой жизни... Обряд, в свою очередь, помогает поддерживать веру...

Церкви мы находим не теоретическое, а, чаще всего, *практическое* понимание общения. Церковь – это общение, сама практика веры.

К непосредственной характеристике Церкви в Деяниях Апостолов по Луке (2:42-47) относится то, что она постоянно училась и слушала апостолов. Во-вторых, она была братским сообществом, общением (κοινωνία). Ей в высокой степени было присуще чувство единства между собой. Согласно комментатору Баркли, церковь лишь тогда истинная Церковь, когда она представляет собой братство. Третий ее признак по Деяниям состоит в молитве. Совместная молитва и обращение к Господу, как правило, помогала преодолевать трудности в мире. Четвертая особенность Церкви заключалась в благоговении как некоего святого (но не примитивного!) страха²⁸⁸. В-пятых, в Церкви совершались знамения и чудеса. Первые христиане, в-шестых, были также исполнены чувства солидарности, ответственности друг за друга. Кроме этого, в первой Церкви по описанию Луки регулярно совершалась Евхаристия, т. е. литургия. Во время собраний царил радость и веселие. И последнее: среди верующих первой Церкви было много обаятельной силы (ср. Деян. 5:12-14).

Пребывание в учении апостолов, в общении Евхаристии и молитвы и сегодня составляют сущность каждой христианской общины. «Учение Апостолов» подразумевает не «систему вероучения», но апостольскую проповедь, центральное содержание которой есть Сам Христос. При этом контекст христианского общения выражается разными формами. Общение означает отношение каждого к Богу (молитва); но общение происходит и между верующими (единодушие, социальная ответственность за каждого). Но вся Церковь в целом выявляет двойной аспект общения: она существует в тесной связи с Воскресшим Господом (Евхаристия) и хорошо влияет на окружение, на тех, которые не христиане, не являются членами Общины. В итоге, «истинность» Церкви всегда проявляет себя в *общении* как конкретной форме бытия.

(8) Апостолы и первые христиане – по описанию Деяний у Луки – уже «при наступлении Пятидесятницы все ... были *единодушно* вместе», а позже «каждый день *единодушно* пребывали в храме». «У множества же уверовавших было *одно сердце и одна душа*; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было *общее*», и «великая благодать была на всех их» (Деян. 2:1.46; 4:32.33). Кроме

²⁸⁸ Греческое слово, персведенное в стихе Деян. 2:43 как страх (φόβος), имеет значение благоговейного страха.

согласия между собою, первые христиане находились «в любви у всего народа» и «Господь ежедневно прилагал спасаемых к Церкви» (2:47). Полное согласие, как отмечает Лука, было не только в самой Церкви; христиане также пользовались симпатиями извне.

Сами определения, такие как «все», «единодушно», «всякой душе», «у всего народа», «у множества», «одно сердце и одна душа» и пр. о первом Христианстве могут создать некое отвлеченное представление. Вообще, в чтении Деяний возникает впечатление об идеальном единстве первой Церкви. Согласно Луке, исключением такой жизни первых христиан могли быть только их преследования со стороны иудеев.

Со временем часть идеальной характеристики Церкви начинает исчезать. Точнее: совершенная духовная жизнь как бы «перемещается» в монастырские обители, лавры, братства и семинарии... Конечно, при помощи категорий греческой философии, т. е. еллиназации христианского мышления, апостольское учение как таковое не забывается. Развивается само понятие о предании, принимаются определения Вселенских соборов. Но уже с эпохи Константина, кроме ересей и схизм, для Церкви начинаются новые, особые испытания. Они являются ничем иным, как испытанием светской властью. После слияния государства с Церковью, черты христианской первобытности в духе Евангелия старается сохранить монашество; оно нередко находится в определенной оппозиции с правящими иерархами и императором.

Таким образом, еще позже, в средние века, по сравнению с описанием первой Церкви у Луки, возникает иная модель церковного единства. Чаще всего, говорится просто о послушании верующих иерархии, о совершении таинств, посредством которых людям передается благодать. Почти ничего не слышно о том, что и т. н. рядовые верующие могут иметь Духа... На Западе такое единство поощряется особыми мероприятиями; они от имени Церкви включают и индульгенции... При этом в пользу такого единства весьма часто и заслуги святых просто «передаются» иерархией на счет грешных и светских людей. Иначе говоря, многое в средневековой Западной Церкви совершается путем особых привилегий и индульгенций. Они, как правило, приобретаются и при помощи денег... Верно, ситуацию позже как-то пытаются разрешить Лютер и реформация.

(9) Говоря об истинности Церкви как ее единстве, нельзя не отметить и следующий исключительно важный фактор. Дело в том, что постепенно с распространением Христианства вырабатываются два

«основных», если можно так выразиться, типа понимания единства. Первый условно можно назвать «символически-сакраментальным», «мистическим»²⁸⁹; второй – «исторически-реальным» или «ставрологическим». Сразу необходимо уточнить: оба вида понимания единства мы встречаем уже в Новом Завете. Например, у Иоанна более выражена его сакраментальная часть. Сама Евхаристия понимается как некое лекарство бессмертия, дающее каждому гарантию спасения, т. е. полного единства и единения (ср. Ин. 6:54-56). Такое сакраментальное понимание единства, – особенно в народном сознании принадлежности к Церкви, – исчерпывается крещением, совершением других обрядов. Единство, мол, и есть участие в «действительных» священнодействиях как таковых... К такому пониманию единства можно отнести и знаменитую формулу Западной Церкви *ex opere operato*²⁹⁰. Она означает следующее: благодаря заслугам Христа при отправлении таинств *все всегда бывает действительным*. Верно, это не исключает того, что у монашества и вообще у сознательных верующих, такое правило дополняется самосозерцанием, медитацией и пр. Этот первый, символически-сакраментальный или мистический подход к единству часто связывают с традицией Востока, с православием. Но он в той или иной степени, все-таки, встречается и на Западе.

Наряду с таким пониманием единения, т. е. жизни в Церкви, чаще всего уже у апостола Павла, мы наблюдаем ярко выраженный *исторически-реальный, ставрологический* подход. Многочисленные послания апостола, посвященные самым разным, непростым ситуациям отдельных поместных церквей, включая и проблему раскола, ярким образом свидетельствует об этом. Вообще, у Павла о состоянии первой Церкви Нового Завета, о ее единстве мы можем узнать гораздо больше и конкретнее, чем у других авторов. Конечно, и Павел исповедует реальный символизм таинств. Часто им употребляемая формула «во Христе» или «в Духе» выражает мистическое соединение верующего с Господом. Так, говоря об Евхаристии, апостол подчеркивает: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10:17).

Но в той же главе послания апостол придерживается не только сакраментального символизма, но и исторического реализма – именно по отношению к общему, церковному. Так, приводя параллель между событиями Ветхого Завета и Евхаристией, апостол ратует о *созна-*

²⁸⁹ Ср. краткий анализ мнения о. Г. Флоровского в предыдущей главе.

²⁹⁰ *Лат.* – «на основе совершенного дела».

тельном совершении таинства у каждого (поскольку идолопоклонство и блуд противоречит этому: тематика 1 Кор. 10). Более того, для достойного принятия Причастия верующим необходимо быть *солидарными* с неимущими и бедными: тематика 1 Кор. 11:20-22. Если что и характерно для Павла, то это постулат морально-этического единства в Церкви. Такой постулат необходим, чтобы, как он сам пишет в послании к Филиппийцам, во всех верующих были *«те же»* чувствования, какие и *«во Христе Иисусе»* (2:5). Из такого постулата следует один из важнейших выводов: христианское единство – это единство всех, имеющих Ум Христов, т. е. *«те же»* чувствования. Единство основано не столько на совершении обряда как таковом, сколько на *внутреннем* смысле того же обряда. Иначе говоря, единство обожено в *Том же Духе*.

Таким образом, апостол Павел защищает моральное и межличностное понимание единства, – как между всей Церковью и Христом, так и между верующими в отдельности. Иными словами, у него ярко выражено *исторически-реальное, ставрологическое* понимание единства²⁹¹. Для объяснения того, что такое единство, апостол, по сравнению с другими авторами Нового Завета, говорит о значении смерти *Одного Христа за всех*. Заметно то, что у него акцент ставится на морально-духовное понимание Крещения и Евхаристии. Так, Павел коринфянам задает вопрос: «Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?» (1 Кор. 1:13). Но тот же Павел сразу отмечает, что он почти никого не крестил, поскольку Сам Учитель «послал (его) не крестить, а благовествовать, ... чтобы не упразднить креста Христова» (1 Кор. 1:17)! В этом отношении апостол ярко представляет ту же *исторически-реальную, ставрологическую* модель единства. Историчность состоит в том, что Христос умирает в конкретных, земных условиях; Его смерть через распятие особо подчеркивает это. С некоторыми оговорками и сегодня можно было определить первый вид понимания единства как «православный» (или «католический», «кафолический»), а второй – как «протестантский».

В итоге, не Воплощение само по себе, а *драматизм* этого Воплощения (кенозис), включающий в себя смерть на Кресте, и для

²⁹¹ «Исторически-реальное», «ставрологическое» необходимо понимать в том смысле, что 1) Христос жил и умер за единство Своих верующих именно в реально-исторических, земных условиях. Необходимо иметь в виду и 2) исторические условия, в которых находятся верующие в Него, как странствующая, – по примеру Христа в своих членах – страждущая Церковь, Церковь Креста.

апостола Павла означает то же самое, что и драматизм нашего христианского единства сегодня. Иначе говоря, проблему церковного единства необходимо понять не только сакраментально, но и исторически, в ее драматизме. Сам апостол, как он об этом признается, радуется в страданиях за верующих, за их единство, восполняя недостаток «скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь» (Кол. 1:24).

Замечательно то, как о сакраментальном, мистическом (в данном случае православном) понимании единства говорит один из ведущих русских богословов XX в. митрополит Сурожский Антоний (Блум). В то же время хотелось бы привести слова владыки Антония о таинстве и как мнение о реальном единении верующих на основе смерти Христовой. Ведь такая связь единения во смерти *Одного* за многих и в православном предании всегда была. Так, апостол Павел говорит об единстве между Христом и верующими именно как о событии единения *в той же смерти и в том же роке*; он сам пишет о «погребении» верующих с Господом в крещении (ср. Рим. 6:3-4 и пр. места). В данном случае, сравнивая Иоанново крещение с крещением Господним, митрополит Антоний отмечает:

«Крещение Иоанново было *крещением покаяния за грехи*, но нет греха во Христе. Что же происходит? Происходит, может быть, то, что описывается в одной проповеди на Крещение Господне: воды иорданские омыли грехи десятков, сотен, может быть, тысяч людей, которые *с покаянием* пришли к Иоанну; эти воды отяжелели человеческим грехом. Они омыли греховность и из простых, земных вод стали как бы мертвой водой, где грех человеческий убил всякую возможность жизни; они стали водами, способными, омыв грех, *возложить его на Безгрешного*, приобщить Его не к греху, а к смерти, которую за собой приносит грех.

И Христос, – продолжает свою мысль митрополит, – погружается в эти воды. Он, безгрешный, бессмертный, погружается в эти воды смерти и восстает из них, как бы облеченный в смертность погибшего человечества, в смертность, которая является следствием греха. Воды смерти... Но эти воды, к которым прикоснулось Его Божественное тело, *теперь несут в себе не смерть, а жизнь*. Эти воды иорданские приобрели как бы новое значение; и когда мы освящаем воду в крещенский праздник, или при крещении детей, или при любом случае, мы просим, *чтобы им было дано приобщиться тайне Иордана*. Простые воды прикоснулись к телу воплощенного Бога, и очистились, освятились, это уже не простые воды, а воды, *носящие в себе жизнь, способные приобщить других к той жизни, которая ключом била во Христе*»²⁹².

Если придерживаться не только что у митрополита Антония приведенного сакраментального (или символически-вещественного), но и

²⁹² Митр. Сурожский Антоний. Крестный путь Христов // Крест Христов. С. 49 и 50. Курсив мой.

исторически-реального, т. е. ставрологического («протестантского») понимания единства, то аргументов в пользу последнего, кажется, в Новом Завете можно найти еще больше. Пауль Тиллих последнее, т. е. «протестантское» понимание единства называет «моральным»²⁹³.

В действительности, в основе любого христианского единства лежат не просто сакраментально-вещественные отношения между старыми и новыми водами Иордана (о которых идет речь в проповеди митрополита), а сознательно согласованные поступки между верующими благодаря *Тому же Духу*. И сам апостол Павел, кажется, чаще всего говорит не о сакраментально-вещественном, а о духовно-моральном понимании единства. В той же 6-ой главе послания к Римлянам апостол подчеркивает *необходимость ежедневной моральной борьбы верующих с грехом* (что и есть та же реальность Креста), а о символически-вещественном значении крещения он говорит довольно мало.

Яркий пример морального понимания таинства как внутреннего, духовного единства мы находим и в Первом послании апостола Петра. Верующие апостолом призываются к духовному подвигу. В самом обряде крещения, в первую очередь, выделяется не омовение тела водой как таковое, а добрая совесть тех же верующих: «Так и ныне подобное сему образу крещение, не плотской нечистоты омытие, но *обещание Богу доброй совести*, спасает воскресением Иисуса Христа» (3:21).

(10) Сказанное нами о единстве как о «символически-сакраментальном» или «исторически-реальном» (ставрологическом)

²⁹³ Как известно, Тиллих в этом вопросе различает вещественно-сакраментальный и морально-пророческий аспекты. Тем не менее, в нашей практической жизни никогда не встречаются абсолютно «чистые» модели единства или веры. Скорее, как подчеркивает Тиллих, они *переплетаются* друг с другом. И только «в моменте переживания Святого онтологический (вещественный, сакраментальный), а также моральный (пророческий) элементы, по своей сути, остаются единами». В практике они, чаще всего, остаются разобщенными или находятся в напряжении.

Во эпоху реформации возникшая реакция против сакраментального или вещественно-символического понимания единства, на котором основывался авторитет средневекowej Церкви, сделал протестантизм некой «моделью» всего морального и пророческого. Тем не менее, — это признает и Тиллих, — как католицизму, так и протестантизму тогда еще полностью не было знакомым то, о чем в Новом Завете самым ярким образом свидетельствует апостол Павел. Дело в том, что **лишь в понимании Духа как Такового, Его действия, у апостола сакраментальная и моральная стороны нашего бытия становятся некой единой реальностью.** — *Tillich P. Die Einheit der Glaubensstypen // Wesen und Wandel des Glaubens (1957) // Tillich-Auswahl, Gütersloher Verlagshaus, 1980. Bd. 2. S. 208-210.*

не означает того, что первое категорически могло бы исключать второе. Во-первых, и в Новом Завете, как мы отметили, действительны оба подхода. Мы можем лишь констатировать *напряжение* между этими подходами как таковое, связанное с восприятием таинств верующими. Во-вторых, это ни в коем случае не отрицает того факта, что в православии и в католичестве верующие (при этом, чаще, чем во многих протестантских церквях сегодня) приглашаются на духовные подвиги. Тем не менее, отрицание церковности у протестантов только «из-за отсутствия действительности таинств» (как это до сих пор слышно со стороны католиков) – дело не очень благородное. Да и православный тезис: «свидетель истинности Церкви – черед аPOSTОЛЬСКИХ РУКОПОЛОЖЕНИЙ»²⁹⁴ (об этом в II веке говорит Ириней Лионский) должен быть дополнен историческим пониманием самой реальности Креста в том же Христианстве как таковом. И непрерывная цепь аPOSTОЛЬСТВА, «черед аPOSTОЛЬСКИХ РУКОПОЛОЖЕНИЙ», как показывает история, не защитила Церковь от расколов ни в V веке, ни в 1054 году.

Задаемся вопросом более конкретно: что же в таком случае означает разницу между «Церковью» и «церковными Сообществами», просто «Общинами»²⁹⁵? Сама серьезность такого различения состоит не в неприятии католиками других христиан как таковом, а совсем в другом аспекте. Дело в том, что отрицание, непризнание присутствия Христа первой частью христиан в другой их части до сих пор, в той или иной степени, означает также и *отрицание исторической реальности Креста у тех же, верующих во Христа Распятого и Воскресшего*. Но поскольку реальность Креста присутствует как историческая данность в любом людском сообществе²⁹⁶, она в той или иной мере свидетельствует и о церковности. Что касается Христианства, то реальность эта принадлежит именно к событию еkkлeзии, Церкви. Слова Господа: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим» (Мф. 11:28-29) относятся ко всем, в первую очередь – верующим в Иисуса. Они адресованы не одной, исключительно «правильной» конфессии. Иначе говоря: в данном случае нельзя путать степень христианской

²⁹⁴ Митр. Кирилл (Гундяев). Слово пастыря. 1-й канал. 09.02.2008.

²⁹⁵ Такую разницу определяет II Ватиканский собор в своем декрете «Об еkkлeзии», под «церковными Общинами» подразумевая протестантизм, не имеющий аPOSTОЛЬСКОЙ ПРЕСВТЕРНОСТИ.

²⁹⁶ Ср. главу V «Вездесущая реальность Креста».

культуры²⁹⁷, сегодня, чаще всего, присущей в исторических, древних церквях, с призывом Христа к духовному совершенству каждого – в условиях того же *общего* Креста! В то же самое время необходимо увидеть просто разницу между наличием Ума Христова и наличием богатства культурных форм как таковых в той или иной церкви.

Безусловно, оба толкования единства, присутствующие в Новом Завете (о чем говорилось выше) дополняют друг друга. Но поскольку в том же Новом Завете Церковь понимается не только как «институция» или «культурная форма», но и как «событие», в основе которого лежит самоотдача ОДНОГО Праведного за многих, объективно сохраняется и напряжение между Единым и общим. Такое напряжение сохраняется между объективным призывом Христа через Евангелие и субъективным подвигом, верностью каждого. В таком случае культурная оболочка нашей церковности с позиций *общей* реальности Креста может оказаться второстепенной. Например, по сравнению с раскаянием и оправданием разбойника²⁹⁸, висящего рядом с Иисусом на кресте... Или по сравнению с мытарем, молящимся вместе с самоуверенным фарисеем...

Между вечно-объективной истиной смерти Христа *за всех* (ставшей такой после Воскресения и Вознесения) и лично-субъективным усвоением *смысла* этой смерти верующими в истории и находится «истинность» наших церквей и конфессий. Точнее говоря, первое определяет второе. В итоге, такая «истинность» невозможна без общения, без личного примера, без определенной жертвенности в пользу единения самих верующих.

В той же связи митрополит Антоний, говоря об «истинности», т. е. подлинности неразделенной Церкви, задается вопросом: «Можно ли жить по вдохновению Духа Святого – и оставаться чуждым Христу? Или: быть *во Христе* – и *вне Церкви*, тогда как *вне Церкви нет спасения*? Или что сказать, что делать с теми, которые, примкнув к ошибочной вере, приняв ущербное богословие, живут ради Христа и умирают за Него? Свидетели Его – мученики за веру в Господа,

²⁹⁷ Необходимо отметить и тот факт, что и со стороны представителей «наследников протестантизма», точнее говоря, приверженцев разных сект, нередко наблюдается неприязнь и даже вражда именно из-за культуры православия. В таких и подобных случаях сектанты не различают Духа и Ума Христовых от буквы. Как правило, такая неприязнь выражается по отношению к иконопочитанию. Но иконопочитание в данном случае – лишь один аспект от всего христианского бытия, практики и культуры...

²⁹⁸ По словам церковного историка протоиерея Александра Горского, вера разбойника «предварила веру апостолов, он отверг предрассудок иудейский, признав и в страждущем Мессию». – *Прот. А. Горский. История евангельская*. Киев, 2007. С. 274.

католики, протестанты и другие, которые жили лишь ради того, чтобы передать веру в Спасителя тем, кто Его не знал, прожили подвижническую жизнь, приняли мученическую смерть. Неужели они могут быть признаны **только** Христом, в вечности, и должны быть отвергнуты Его учениками на земле?»

В итоге, митрополит Антоний завершает свою мысль тем же мотивом, что и блаженный Августин:

«В Евангелии мы читаем, что, вернувшись однажды ко Христу, апостолы рассказали Ему, что встретили человека, творящего чудеса Его именем, и запретили ему. Христос отвистил: *Не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня (Мк. 9, 39)*»²⁹⁹.

ГЛАВА XIX

ДУХ – ЖИВОТВОРЯЩИЙ ПРИНЦИП ОБЩЕНИЯ

И, собрав их, Он повелел им: не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня, ибо Иоанн крестил водою, а вы, через несколько дней после сего, будете крещены Духом Святым.

Деяния Апостолов 1:4-5

Дух Святой... Без Него Бог всегда пребывает где-то вдали от нас, а Христос в прошлом. Евангелие – мертвая буква, Церковь – простая организация, авторитет означает господство, миссия – пропаганду, культ – заклинание, путь христианина – рабскую мораль...

патриарх Антиохийский Игнатий Хацим

(1) Что есть Дух?

Что такое дух? И кто есть Дух Святой? В этом вопросе среди христиан разных вероисповеданий до сих пор, как правило, замечается неясность и путаница. Обычно в стиле катехизиса

²⁹⁹ Митр. Антоний (Блум). По поводу выражения «несразделенная Церковь» // Беседы о вере и Церкви. М., 1991. С. 264-265.

отвечают: «Дух – это третье Лицо Святой Троицы». Ссылаясь на Писание, говорят и о дарах, харизмах Духа в жизни отдельных людей и в Христианстве в целом. Представители более древних, исторических церквей, как правило, утверждают об исключительном наличии Духа у себя, благодаря апостольской преемственности. Дух, по их убеждению, всегда действует как благодать в совершаемых таинствах в Церкви. Поэтому вне Церкви нет ни благодати, нет и спасения (*extra ecclesiam nulla salus*). Такую точку зрения в свое время особенно защищал Киприан Карфагенский. Довольно часто и представители протестантских общин, точнее говоря, неопротестантских, выдвигают особые претензии: исключительно, мол, лишь они «имеют» Духа. Получается, что все остальные, даже православные, не имеют ничего...³⁰⁰?!

Примечательно, представители православия и католичества, ссылаясь на свою апостольскую преемственность, вопрос о Духе обычно прямо не связывают с наличием Ума Христова. То же можно сказать и о протестантах в целом. А ведь наличие Духа и Ума Христова не всегда зависит просто от принадлежности к «правильной» церкви. Подобно тому, как и наличие подвига веры, даже мученичества (об этом мы привели мнение митрополита Антония (Блума) в предыдущей главе) не всегда зависит от принадлежности лишь одной конфессии. Верно, после споров с донатистами, и сегодня объективная действительность таинств как в православии, так и в католичестве прямо не связана с моральным достоинством священнослужителя. Так, в Катехизисе Католической церкви от 1992 г. отмечается:

«...благодать в совершаемых таинствах всегда остается той же неповрежденной. Но само рукоположение не гарантирует служителю независимости от возможной человеческой слабости, греха, ошибок, слепого стремления к власти и т. д. Таким образом, грех, все-таки, может повредить апостольской плодотворности...» (Катехизис КЦ. П. 1550).

Подобный отрицательный опыт имеется у всех. Признание такой реальности, как в православии, так и в католичестве, означает

³⁰⁰ К таким сугубо односторонним утверждениям, в первую очередь, необходимо было добавить одно, на мой взгляд, важное положение: Дух Святой – это предмет не столько некой зримой действительности, сколько веры. Не даром каждый воскресный день христиане Востока и Запада повторяют: «всрую ... и в Духа Святого, Господа, Животворящего...». К предмету веры, вообще, относится как Церковь, так и ее единство: «всрусь ... в единую ... Церковь».

и признание напряжения как *всеобщей реальности Креста*, а также того, что объективное, соборное или универсальное не всегда совпадает с субъективным переживанием Того же Духа и Ума Христа в человеке. Среди подобных наблюдений еще раз можно было сформулировать два основных вопроса. Первый: совпадает ли всегда наличие Духа с полным, видимым единством Церкви? Второй: действует ли Дух и в «нетрадиционных» церквях, течениях, включая и отдельно взятые личности³⁰¹?

Эти и подобные вопросы могут рассматриваться более успешно лишь в том случае, если мы попытаемся говорить о Духе понятиями Священного Писания, в первую очередь, языком Нового Завета. Для более глубокого понимания, кроме Евангелий и Деяний Апостолов, рассмотрим некоторые темы, связанные с Духом в посланиях св. Павла³⁰². Такой подход к вопросу о сути и действии Духа необходим и ради контекстуального, более целого понимания всей тематики. Безусловно, это касается и понимания единства.

³⁰¹ К отдельным личностям можно было отнести и вопрос о действии Духа в пророках христианской эры. Как известно, в Новом Завете они упоминаются *сразу на втором месте после апостолов* (1 Кор. 12:28; Еф. 4:11), но их служение – как отдельно взятое – в Церкви «исчезает» уже к III в. Согласно Новому Завету общество св. Духа распространяет пророческую харизму не только на избранных, но и на всех призывающих имя Господне (Деян. 2:14 сл.). Мы встречаем пророков уже в первых христианских общинах (Деян. 11:27-30). *За исключением апостолов и пророков с их дарами для основания Церкви, ап. Павел не придает каким-либо служениям большее значение, чем другим.* Апостолы и пророки были важнее всего, потому что являлись орудиями Божьего Откровения (ср. Еф. 3:5); они составляли основу Церкви (Еф. 2:20). Все апостолы были пророками, но не все пророки – апостолами. Апостолы были облечены властью над Церковью, которой пророки не обладали. Пророки говорили под прямым воздействием Духа.

По всей видимости, особая роль пророчества заключалась в том, что в ранней Церкви еще не было новозаветного Писания, в котором пророческое свидетельство о значении личности и деяний Христа сохранялось бы для последующих поколений. В любом случае, из 1 Кор. 12 и 14 ясно, что *пророки были людьми, вдохновленными Духом и излагавшими Божье Откровение.* Их задачей было домостроительство Церкви (1 Кор. 14:3). Пророчество было не должностью, но даром Духа, который мог быть дан любому члену Церкви. Пророки интересовались будущими событиями, свершением истории искупления, как это показывает Откровение Иоанна 13. Пророчество служило орудием откровения Божьих тайн (1 Кор. 13:2). Место пророков в последующие века занимают великие святые, носители Духа Божьего, обновители христианской жизни. – «...Надо искать проявления в Церкви дара пророчества в подобного рода эпохах ее истории» (прот. Князев).

³⁰² См. также: Л. Моррис. *Теоология Нового Завета*. СПб., 1995. С. 67-90. – Т. Райт. *Что на самом деле сказал апостол Павел: Был ли Павел из Тарса основателем христианства?* М., 2004. Раздел «Понимание Духа в иудейском монотеизме апостола Павла». С. 72-74. – Д. Э. Лэдд. *Богословие Нового Завета*. СПб., 2003. С. 622-624.

(2) *Плоть – Дух*

Эти оба слова мы часто читаем именно у Павла. Необходимо отметить: значение «плоти», как и многие другие категории, у апостола лучше понять в их сопоставлении, в антитезисе. В этой связи важно, например, 1 Кор. 2:14-15, где говорится о «душевном» (плотском) и «духовном» человеке. Апостол замечает: «я не мог говорить с вами ... как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе» (1 Кор. 3:1). «Плоть» (σάρξ) у Павла – понятие собирательное, коллективное. Оно обозначает все человечество в его грехе – в его отчуждении от Бога и сопротивлении Богу. Иногда апостол персонифицирует эту категорию «плоти»; он рассматривает ее как некую враждебную силу, от которой все человечество должно освободиться. Он выражается: «плоть» враждебна Духу и не может быть угодна Богу (Рим. 8:5-8). «Плоть» борется против Духа и ведет к смерти (Гал. 5:17 и 6:8).

Термин «плоть», отмечает проф. Моррис, имеет у Павла удивительно много значений. Это понятие – одно из характерных для апостола; из 147 случаев употребления его в Новом Завете 91 раз термин встречается именно у Павла³⁰³. Например, Иоанн употребляет это слово только 13 раз. Можно сделать вывод, что в понятии σάρξ есть что-то «характерное» только для мысли апостола язычников.

В прямом смысле, – отмечает проф. Моррис, – «плоть» означает у апостола α) мягкую ткань физического человеческого тела (например, в выражении «плоть и кровь» – 1 Кор. 15:50). Таким образом, значение этого слова приближается β) к значению слова «тело». Но «плоть» может обозначать и γ) всего человека, а также поступки обычного человека. Например, когда Павел пишет: «во мне, то есть в плоти моей» (Рим. 7:18; ср. 2 Кор. 1:17). Мы все, люди, вовлечены в «плоть», мы «ходим в плоти». Иными словами, мы живем в земном мире (2 Кор. 10:3).

У апостола физическая слабость человеческого организма может иметь *параллель и с моральной слабостью*. В таком случае «плоть» понимается как нечто связанное с телесной жизнью, но враждебное Божественному началу. В этом смысле σάρξ тесно связано с грехом. Например, хотя Павел и может служить Закону умом, «плотью» он служит закону греха (Рим. 7:25). Он говорит о «греховной плоти» (Рим. 8:3), о «страстях греховных», действующих в человеке, когда мы жили «во плоти» (Рим. 7:5). Люди часто, по выражению Павла, живут «плотским своим умом» (Кол. 2:18). Если они

³⁰³ Л. Моррис. Тсология Нового Завста. С. 67.

сосредоточиваются исключительно на удовлетворении узких мирских интересов этой жизни, это и есть «дела плоти». Апостол напоминает: поступающие «по плоти» приходят к окончательному краху. Он прямо заявляет: «сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление» (Гал. 6:8), «чтобы приносить плод смерти» (Рим. 7:5).

Именно в той же связи Павел «плоти» сопоставляет «дух» (πνεῦμα): «сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную» (Гал. 6:8). Таким образом, *апостол видит в Духе участника важных Божьих действий, инструментом которых должна стать и «плоть»*. Более того, он утверждает, что верующие пребывают «в духе», точно так же, как они остаются «во Христе». Христиане призваны жить «не по плоти, а по духу» (Рим. 8:9). Они могут говорить «в Духе Святом» (1 Кор. 12:3), должны «поступать по духу» (Гал. 5:16). Совесть апостола, как он сам признается, свидетельствует «в Духе Святом» (Рим. 9:1). В Рим. 8:5 и Гал. 4:29 Павел для выражения отношений между «плотью» и «духом» употребляет антитезис: «живущие по плоти» – «живущие по духу». Апостол разъясняет конкретные результаты жизни верующих, поступающих не «по плоти», а «по духу». Плодом Духа остаются «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22-23. Ср. Еф. 5:9).

В итоге: конкретные этические поступки, а не просто экстатическое или мечтательное поведение остаются верным показателем присутствия Духа Божьего, как среди отдельных верующих, так и во всей Церкви. И плоть сама по себе не отвергается апостолом Павлом и необходима каждому человеку для жизни в этом материальном мире. Однако *плоть (σάρξ), как и тело (σῶμα), должны служить Духу (Πνεῦμα), стать Его инструментами для правильных отношений и поступков уже в этом мире* (ср. Рим. 6:19 и 12:1). «Плоть» в паранезе апостола рассматривается как инструмент Духа; она должна подчиняться Духу.

Вследствие такого подчинения создается предпосылка для единства духовного – как единства Церкви. Но в таком случае возникает вопрос соотношения «внешнего» с «внутренним». Например, достаточно ли для Церкви и ее единства только совершение проповеди и таинств?³⁰⁴ Или необходима полная унификация всех *внешних* культурных, исторических форм христианского бытия, включая единый литургический язык (напр. греческий, латынь)?

³⁰⁴ Ср. АВ от 1530 г., артикул VII о Церкви.

(3) «Во Христе» – «в Духе»

Согласно апостолу, *верующие, пребывающие «во Христе», пребывают и «в Духе»*. Но такая закономерность относится и к каждой отдельной личности. Противоположность пребыванию «во Христе» – пребывание «в ветхом Адаме». А противоположность пребыванию «в Духе» – быть и действовать только «по плоти» (Рим. 8:9; Гал. 5:16 и пр. места). Прямо говоря, быть христианином означает вести свою жизнь в Святом Духе. Апостол заявляет: «если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8:9). Для части исследователей, напр. Адольфа Дайсмана³⁰⁵, основополагающим для понимания такой связи является прямое отождествление Христа и Духа (2 Кор. 3:17), как общение «со Христом». Но это можно выразить и в формуле: ХРИСТОС = ДУХ.

Дух, согласно Павлу, присутствует и в Церкви. Экзегеты указывает, что во многих отрывках посланий апостола преобладает именно *коллективное значение Духа*. Быть «во Христе» – эквивалент пребыванию и в Церкви. Так, служители Церкви все должны совершать «во Христе» (1 Кор. 4:15), т. е. поступать согласно воле Христа. Но верующие – это и Церковь – как единое «Тело во Христе» (Рим. 12:5; ср. Кол. 1:22 и 24!). Они, составляющие Церковь, пребывают «во Христе» и «в Духе». Но и в верующих пребывают Христос и Дух (Рим 8:9-10). Заметим, гораздо чаще Павел говорит о пребывании Духа именно в верующих. Бог послал Своего Духа (Рим. 5:5; 2 Кор. 1:22; 5:5; Гал. 3:5; Фес. 4:8), а христиане приняли Его (Рим. 8:15; 1 Кор. 2:12; 12:13; Кор. 11:4; Гал. 3:2) и имеют Его (Рим. 8:23). Св. Дух пребывает в них (Рим. 8:9-11; 1 Кор. 3:16; 6:19; 2 Тим. 1:14). Дух также действует в верующих, свидетельствует им (Рим. 8:16), помогает в слабостях (Рим. 8:26), наставляет их (Рим. 8:14). Дух – это «Дух Божий» и «Дух Христов» (Рим. 8:9), «Дух Сына» (Гал. 4:6).

(4) Святой Дух и Господь-Дух

Особо близкие отношения между Христом и Духом утверждаются в 2 Кор. 3:17: *‘ο δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* – «Господь есть Дух». Некоторые ученые считают, что Павел в данном случае полностью отождествляет воскресшего Христа со Святым Духом, основываясь на эллинистических представлениях о Духе как о некой «субстанции», окружающей и пронизывающей людей, материальный мир и вселенную. Однако *Дух есть и Личность*. Именно Духу как Личности

³⁰⁵ См. Моррис Л. Теология Нового Завста. С. 62 и прим. 1.

апостол приписывает некоторые важные качества и функции. Проф. Леон Моррис в этой связи отмечает:

«...многие воспринимают Дух [*Πνεῦμα*] как некую силу, действующий фактор. Но Павел скорее понимал Его как лицо. Приношение даров похоже на деяние личности, кроме того, их список Павел заключает сообщением, что разделение даров производится «как Ему (Духу) угодно» (1 Кор. 12:4-11). Апостол говорит о мысли Духа (Рим. 8:6.27) и побуждает людей не «печалить» Духа (Еф. 4:30). Любовь Божия изливается в наши сердца Духом (Рим. 5:5), а в нас самих Дух порождает любовь (Гал. 5:22), – очевидно, что и то, и другое – действия личности. Выражение «любовь Духа» (Рим. 15:30) может подразумевать любовь, которую Павел испытывает к Духу, или любовь, которую Дух испытывает к нему; в любом случае Дух есть лицо. Так же можно сказать о «водителе» Духом верующих (Гал. 5:18). Не должно быть сомнений, что для Павла Дух есть Лицо; великое божественное лицо, но все же воистину лицо, а не просто безличная действующая сила»³⁰⁶.

(5) Святой Дух и Церковь

Принято считать, что Пятидесятница является днем основания Церкви (Деян. 2:1 и далее). Более того, и эсхатологический характер Церкви выявляется в том, что она создана Святым Духом. Получается, что присутствие Духа – эсхатологический факт. Именно сошествие Духа, Духа эсхатологического в историю привело к возникновению Церкви. Сама история на земле до второго пришествия Христа можно обозначить как «время Церкви», отведенное Богом. Апостол Павел, Лука и Иоанн – самые главные свидетели действия Духа в Церкви во всем Новом Завете.

И в древности людям не было чуждо представление, согласно которому божественный дух время от времени приходит в этот мир и овладевает людьми. Они могли понимать слова христиан о Духе, пребывающем в них (ср. Рим. 8:9; 1 Кор. 3:16; 2 Кор. 5:5).

«Наиболее важных особенностей в том, как христиане понимали присутствие Духа, – пишет проф. Моррис, – было две. Первая была связана с тем обстоятельством, что древние, в основном, полагали, что божественный дух может сойти *лишь на немногих выдающихся людей*. Это совершенно необычное переживание могло стать доступным лишь для тех, кто был наиболее близок к божеству. Но христиане настаивали, что все верующие имеют Духа. Павел говорит об этом как в утвердительной форме: «*все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божиим*» (Рим. 8:14), так и в отрицательной: «кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8:9). Бессмысленно говорить о христианине, не имеющем Духа: это противоречие в терминах. То, что малейший из верующих имеет в себе Божиего Духа – отличительная черта христианского пути.

Вторая особенность в том, как распознается присутствие Духа. Язычник верил, что, когда дух сходит на кого-нибудь, этому должны сопутствовать примечательные физические явления... возможно, проявляющиеся в экстатической речи... Но Павел учит:

³⁰⁶ Теология Нового Завета. С. 89.

«Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22-23)³⁰⁷. Именно этические поступки, а не экстатическое поведение обнаруживают присутствие Духа»³⁰⁸.

Как видим, Дух проявляет Себя в конкретной созидательной форме. Не душевно-возвышенные поступки, а конкретное отношение человека к другому как общение определяет присутствие Духа. Дух выражает Себя в отношениях в Церкви – как особом организме взаимного служения – *диаконии* (1 Кор. 12-14; Рим. 12)! Без конкретного общения между верующими нет и Духа; точнее говоря, именно Дух Святой создает такое общение.

Многие воспринимают Дух как некую «силу» или «энергию» (в чем выражается лишь один аспект Духа). Но апостол Его воспринимает, чаще всего, как *Лицо*. Например, распределение духовных даров похоже на деяние личности. Любовь Божия изливается в наши сердца Духом (Рим. 5:5), а в нас самих – Дух порождает любовь (Гал. 5:22). Такие и подобные определения действий Духа, безусловно, имеют функции Личности, а не просто «ветра» или «энергии». Вполне очевидно, что и то, и другое – суть действия Духа как Личности. Выражение «любовь Духа» (Рим. 15:30) может подразумевать любовь, которую Павел испытывает к Духу, или любовь, которую Дух испытывает к нему, что также является обозначением действия Личности. То же самое можно отнести и к «водительству» Духом верующих (Гал. 5:18).

В свете сказанного не удивительно, что Павел видит в Духе участника важных действий. В первую очередь, необходимо отметить связь Духа с Церковью. А именно: Святой Дух действует в Церкви, создавая ее и наделяя отдельных верующих определенными дарами (1 Кор. 12:7). Дух – достояние всех верующих. Апостол Петр в день Пятидесятницы заявляет: все, кто покаются и крестятся, получают дар Святого Духа (Деян. 2:38). Видно, что действия Духа относятся, как к Церкви в целом, так и к отдельной личности. Так, Павел утверждает, что обладание Духом необходимо для принадлежности Христу каждого (Рим. 8:9). Однако у Духа есть и общественная сторона: именно *Святой Дух созидает Церковь*: «Ибо все мы одним Духом крестились

³⁰⁷ Ср. Еф. 5:9.

³⁰⁸ *Л. Моррис*. Теология Нового Завета. С. 88. – Ср. у Мартина Дибслиуса: «Павел мог просто принимать как данность, в опущении собственной и других церквей, что каждый христианин получил Духа в качестве сверхъестественного дара, связанного с его обращением». – Paul. Philadelphia, 1966. P. 92. К этому Моррис добавляет: «... апостол исходит из этого предположения в Послании к римлянам, церкви, которую основал он». Там же.

в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12:13).

Сугубо важным вопросом остается *связь Духа с крещением*. Большинство экзегетов полагает, что крещение в 1 Кор. 12:13 обозначает водное крещение, посредством которого верующие наделяются Духом. «Крещение – это водное крещение в Духа»³⁰⁹. Проф. Лэдд задается вопросом: имеет ли Павел в виду, что водное крещение является *средством* вступления в христианскую общину. Или деяние Святого Духа и есть ни что иное, как *средство* вступления в общину?

(6.1) Кажется весьма вероятным, что «крещение» в 1 Кор. 12:13 – это не просто водное крещение, но крещение Духом; водное крещение – лишь знак и печать последнего. В контексте своих посланий у апостола Павла всегда имеется в виду *действие Духа при крещении*, в то время как вода остается неким внешним символом. Более того, Иоанн Креститель (Мф. 3:11) и Сам Христос (Деян. 1:5) различали «водное крещение» и «крещение Духом». Как замечает Лэдд, основная мысль апостола Павла 1 Кор. 12:13 включена в аспекте действия Святого Духа для образования Церкви. К Мф. 3:11 и Деян. 1:5 о действии Духа можно отнести также 1 Кор. 12:9. Согласно этой последней топологии именно Дух должен осуществлять крещение.

Уже в Евангелии упоминаются оба вида крещения; первый – связанный с Иоанном Предтечи (Лк. 3:16). Вообще, упоминание крещения соединяет время земного Иисуса со временем Церкви; крещение водой Иоанна означает лишь приготовление иному крещению: «Духом Святым и огнем». В день Пятидесятницы апостолы получили крещение Духом. Это крещение отличалось от крещения Иоанна, совершаемой водой для очищения, омовения грехов. Водное крещение означало погружение, умирание для всего лишнего и временного, приготовление к вечному общению с Богом. Но, по словам самого Иоанна, такое крещение было лишь приготовлением к другому крещению: «я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3:11). На Пятидесятнице ученики Иисуса принимают крещение Духом Святым. Они, таким образом, обновляются к новой жизни не с наружи и не по внешнему. Они принимают крещение Духом для внутренней жизни, которую в них вершит Сам Бог. Иоанново крещение означает погребение всего старого (вода), крещение Христово – воскресение (Дух). Там – конец всего безбожного, здесь – начало бытия

³⁰⁹ Э. Лэдд. Богословие Нового Завета. С. 623 к прим. 1766.

Божественного! Крещение совершается именем всей Святой Троицы. При этом важно не только само крещение, но и вера.

«Ибо надобно, – подчеркивает Василий Великий, – чтобы предание, сообщенное в животворящей благодати, всегда пребывало ненарушимо. Избавивший жизнь нашу от тления дал нам силу обновления, которая, хотя имеет причину неизъяснимую и заключающуюся в таинстве, однако же, приносит душам великое спасение, посему прибавить или убавить что-нибудь значит явным образом отпасть от вечной жизни. А поэтому, если отлучение Духа от Отца и Сына в крещении опасно крещаемому, и не полезно присматривающему крещение, то как же мы безнаказанно можем отторгать Духа от Отца и Сына?

Вера и крещение – суть два способа спасения, между собою сродные и нераздельные. Ибо вера совершается крещением, а крещение основополагается верою, а та и другое исполняются одними и теми же Именами. Как веруем в Отца и Сына и Святого Духа, так и крестимся во имя Отца и Сына и Святого Духа. И как предшествует исповедание, вводящее во спасение, так последует крещение, запечатлевающее собою наше согласие на исповедание»³¹⁰.

(6.2) Кроме крещения, важный аспект понимания Духа связан с *понятием Церкви как Тела Христова*. Уверовавший во Христа и крестившийся становится членом такого Тела. В Новом Завете, отмечает проф. Лэдд, нет такого понятия, как «изолированный христианин», который пребывает отдельно от других. Когда мы принимаем веру во Христа, мы становимся членами Его Тела; мы соединяемся с Самим Христом и, соответственно, со всеми остальными членами Его Тела. Святой Дух послан вознесенным Христом для того, чтобы в истории был образован народ, составляющий Его Тело. *Эсхатологический характер этого нового народа как реального Тела означает, что он не вписывается в рамки привычных человеческих общественных структур*. Социальное положение, национальность и раса не имеют значения. Крещение Духом всех делает равными членами Тела Христова, поскольку они все в эсхатологическом смысле – наделены Духом. Важно подчеркивать, что каждое крещение совершается не от имени той или иной «церкви», «конфессии» или «вероисповедания», а во имя Отца, и Сына, и Святого Духа.

В итоге, Святой Дух проявляет Себя в церковно-коллективном понимании как конкретное общение между верующими. Необходимо было бы еще раз обратить внимание на *корпоративное мышление апостола Павла*. Такое мышление, во-первых, выражается в понятиях «*ветхого Адама*», в всеобщем, коллективном понимании «*плоти*» (σάρξ) и физической смерти всех; во-вторых, в понятиях

³¹⁰ О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 3. М.: «Паломник», 1993. Глава 12. Курсив мой.

«нового Адама» – Христа, Его Воскресения и Его Тела (Σῶμα) – как духовно-эсхатологической реальности. Безусловно, к корпоративно-коллективному мышлению апостола относится и действие Святого Духа (Πνεῦμα). Поскольку Церковь сама по себе не самоцель, а окончательная цель Царство, то Дух и есть залог Царствия Божия, грядущего «в силе» (ср. Мк. 9:1).

Царствие Божие в силе, – отмсчает епископ Григорий (Лебедев), – «будет не теория, не рассудочное знание, а огненная стихия, двинутая в их души ... [апостолов, учеников, верующих]. Это будет сила жизни... новая сила новой жизни... И совершенно понятно, что это будет «сила», потому что «Дух животворит» (Ин. 6:63). Он – сила. Эту силу и обретут причастники Божьего Царства»³¹¹.

ГЛАВА XX

ХАРИЗМЫ – ДАРЫ ДУХА

Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией.

1-е Послание Петра 4:10

... крепче охватываешь вещь при взаимном общении перстов. И одним словом – не вижу, чтобы какое естественное или свободное действие совершалось без единодушия тех, которые принадлежат к тому же роду.

св. Василий Великий

(1) Основные места, в которых упоминаются харизмы (χαρίσματα), т. е. дары Духа, у Павла: 1 Кор. 12:8-10; 12:28; Рим. 12:6-8; Еф. 4:11. Павел перечисляет и должности, связанные с ними, а также другие служения, начиная с апостолов и пророков: апостолы, пророки, распознавание духов; учительство; евангелисты (благовествователи), увещатели. Он в той же связи упоминает определенные виды деятельности в Общине: веру, чудеса, исцеление, языки, их толкование, а также служение, управление, помощь, милосердие и благотворительность. Одна часть этих качеств, безусловно, доступна всем верующим, на-

³¹¹ Толкование на Евангелие от Марка. С. 59. – Ср. 1 Кор. 4:20.

пример, помощь, милосердие и благотворительность. По сравнению с добродетелями, которыми могут обладать все верующие, харизмы представляют более узкое распространение. Например, каждый христианин должен иметь веру, праведность и мир, но не каждый получает харизму пророчества или исцеления.

Апостол ясно подтверждает: *Один и Тот же Дух* верующим может даровать различные дары-харизмы (1 Кор. 12:4.8-10). В той же связи Павел уподобляет Церковь Телу Христову, в котором действуют разные члены. К тому же, разнообразие частей одного Тела он приравнивает разнообразию духовных даров (*χαρίσματα*), которые

«...производит один и тот же Дух (πνεῦμα), разделяя каждому особо, как Ему угодно, ибо: как тело (σῶμα) одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно Тело, – так и Христос [οὗτος καὶ ὁ Χριστός]...» (1 Кор. 12:11-12).

Василий Великий в одном из своих писем отмечает:

«...самим устройством тела нашего Господь научил нас необходимости общения... ни один не достаточен сам по себе для действия... Нога не ходила бы твердо, если бы вместе с нею не подпирало тело другая; глаз не видел бы правильно, если бы не имел сообщником себе другого, и согласно с ним не устремлялся на видимые предметы». Но, с другой стороны, любое тело не способно действовать посредством всех своих членов, если оно не руководимо Тем же Духом для того, чтобы любое естественное или свободное действие совершалось в единодушии тех, «которые принадлежат к тому же роду»³¹². Вообще, без Духа тело мертво.

(2) Самым подробным образом о дарах Духа апостол говорит в Первом послании к Коринфянам, главы 12-14. Интересно то, что о дарах Духа Павел настойчиво пишет той поместной церкви, которая так страдала от разделений.

«...если Коринфские христиане были еще только в младенческом возрасте христианства с плотским образом мыслей, то как же объяснить обилие даров Св. Духа в них? Св. Златоуст объясняет это тем, что Бог сообщает дары Св. Духа иногда и недостойным, но не для них и ради их. Так, чрез недостойных священников верующим сообщаются дары в таинствах» – в своем толковании заключает святитель Феофан³¹³.

Павел предупреждает коринфян из-за соперничества ради даров. Возможно, из-за этого в середину всего большого фрагмента о дарах вставлена знаменитая глава о любви (1 Кор. 13). Павел не принижает

³¹² К советодательному собранию в Тиане (372 г.) // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Письма. Минск, 2003. С. 156.

³¹³ Толкование Посланий св. Апостола Павла... С. 132 к 1 Кор. 3:1.

значение даров Духа, но *все они должны использоваться к назиданию* (буквально: к домостроительству Церкви [$\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\eta\nu\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta\nu\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$]) и каждого в отдельности (1 Кор. 14:12 и 26). Харизмы даются для укрепления верующих в их духовной жизни. Они, таким образом, не должны использоваться узко – лишь для личного удовлетворения. Вообще, харизмы – это ничто иное, как дары служения. Их источник один – Св. Троица.

«Иисус Христос, как Царь нового царства, распределяет служения между людьми и для этого дарует из даров Духа дары *служения*. Бог Отец, как Отец Иисуса и источник исхождения Св. Духа, даст силы, действующие в этих дарах. Таким образом, – отмечает святитель Феофан, – все дары исходят от сдиносуущия Св. Троицы и все даются для пользы всей Церкви»¹¹⁴.

Возможно, явно сверхъестественные харизмы могли принадлежать, в первую очередь, апостольскому периоду. В любом случае, Павел объясняет, что *высшее проявление харизмы заключается в любви* (1 Кор. 13). Не всегда обращают внимание на то, что 1 Кор. 13 – неотъемлемая часть обсуждения Павлом всей темы о харизмах. Другие дары, такие как пророчество или языки, преходящи, но любовь (*ἀγάπη*) пребывает как высшее свидетельство присутствия Духа в верующем. Как мы уже отметили, *за исключением апостолов и пророков с их дарами для основания Церкви, Павел не придает каким-либо дарам большее значение, чем другим*.

(3) Сегодня на Западе нередко бытует следующее мнение: харизмы «освобождают» Церковь от необходимости профессионального священства. Древняя Церковь, мол, была чисто «харизматической», поскольку Дух «сходил» на каждого и все свободно служили (ср. 1 Кор. 14:26). Должностных лиц как таковых не было... Вся первая Церковь состояла полностью из «мирян». Как первого свидетеля в пользу такой точки зрения обычно называют самого Павла.

Нет сомнения в том, что св. Павел с энтузиазмом относился к духовным дарам; но этим его понимание священства в Церкви не кончается. Несомненно, какой-то вид священства он имел в виду в одном из наиболее ранних посланий, когда просит «уважать ... предстоятелей ... в Господе». Их также, пишет апостол, следует «почитать ... с любовью ... за дело их» (1 Фес. 5:13). Более того, служителей Евангелия «каждый должен разуметь, ... как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» (1 Кор. 4:1), которые поставлены Ду-

¹¹⁴ Там же. С. 186 к 1 Кор. 12:4-6.

хом святым «блюстителями (в оригинале: *епископами*) пасти Церковь Господа и Бога ...» (Деян. 20:28).

Было бы затруднительно руководить любой местной общиной без определенного порядка. Верно, потребовалось некоторое время, прежде чем создалось полное священноначалие в развернутом, догматическом его понимании. Но *основные формы предводительства через апостолов существовали с самого начала*. Контакты Павла с апостолами в Иерусалиме, знавшими земного Иисуса и получившим от Него поручение при помощи Духа Святого быть «свидетелями ... даже до края земли» (Деян. 1:8), общение Павла с ними³¹⁵, а также обозначение самого себя «волею Божиею призванным Апостолом Иисуса Христа»³¹⁶, полностью этому соответствует. К принципу духовного руководства можно отнести и его предписание коринфянам быть подчиненными таким людям, как Стефану (1 Кор. 16:15-16).

По крайней мере, из Пастырских посланий видно, что *харизма духовного руководства* передавалась возложением рук (1 Тим. 4:14; 2 Тим. 1:6). В этом действии большинство видит указание на посвящение или назначение к священству. Вероятно, нехаризматические функции относились именно к пресвитерам, епископам, учителям и диаконам. У ранних отцов Церкви, в особенности у Игнатия Антиохийского, епископ отличен от старейшин (пресвитеров) и занимает более высокое положение в сравнении с ними, что и привело к возникновению должности т. н. «монархического епископата». Многие считают, что начало этого процесса прослеживается уже в Пастырских посланиях.

Иногда среди протестантских теологов слышно мнение о том, что некоторые дары Духа могли бы присутствовать в особой мере в определенной конфессии, в том или ином христианском направлении и пр. Например, среди лютеран всегда было развито изучение Св. Писания, у православных – духовное созерцание, у католиков – унификация церковных порядков ... Тем не менее, такие и подобные высказывания о харизмах кажутся сугубо общими и самовольными. Отличать, где «больше» или где «меньше» той или иной харизмы, в то же время определяя и конфессиональную принадлежность, для человеческих рассуждений невозможно. В

³¹⁵ Ср. напр. Деян. 15 и Гал. 2:9.

³¹⁶ 1 и 2 Кор. 1:1; Кол. 1:1; Еф. 1:1; 2 Тим. 1:1; и т. п.

идеальном смысле после Вознесения Христа и получения обещанного Духа

«... церковная структура и церковный дух, говоря понятиями фон Бальтазара, должны быть увиденными и истолкованными как единство». ... При этом история Христианства «затрагивает лишь видимый образ Церкви, тогда как Дух и присутствие Христа ассоциируется с вечным и эсхатологичным в ней». Кроме этого, целью действия Духа, остается «коммуникация любящих» как взаимное дополнение друг друга. Ибо «(пользуясь языком Гегеля): в пространстве Церкви не существует «объективного духа», не являющегося одновременно субъективным духом». «Поскольку этот конкретный процесс исполнения любви, – отмечает фон Бальтазар, – является для каждой личной любви в пространстве Церкви и мира нормативным прообразом и побуждающей реальностью, то этот субъективный дух есть одновременно дух объективный»³¹⁷.

(4) Для диалога самая важная функция Духа – *общение как таковое*. Его можно назвать и «основной харизмой» между христианами. В этом отношении характерна нижеследующая проповедь «ДУХ СЯТОЙ – ДУХ ОБЩЕНИЯ И СОДРУЖЕСТВА»³¹⁸.

«Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мос; и Отец Мой возлюбит сго, и Мы придем к нему и обителъ у него сотворим. Нлюбящий Меня не соблюдает слов Моих; слово же, которое вы слышите, не есть Мос, но пославший Меня Отца. Сис сказал Я вам, находясь с вами. Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мос, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам. Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир даст, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается».

Иоанн 14:23-27

Dārgie brālī un māsas! – Дорогие братья и сестры!

Евангелие от Иоанна часто называют «четвертым Евангелием». Оно отличается от Матфея, Марка и Луки уже по тому, что было начертано позже – к концу I века нашей эры. Однако, хронологические рамки еще не самое главное. Важнее другое: Иоанн, по сравнению с Матфеем, Марком и Лукой, нам оставляет свою особую интерпретацию событий. Он в своей Евангелии себя называет «учеником», которому Иисус во время смерти на кресте передает свою мать для

³¹⁷ Целое во фрагменте. С. 139 и 215.

³¹⁸ Из Воскресной Литургии по порядку Западной церкви *Rogate* 16 мая 2004 г. Санкт-Петербург. ВО, 10-я линия. Проповедь совершенна на латышском и русском языках в Генеральном консульстве Республики Латвии. Печатается в сокращенном виде. Выражаю особую благодарность за содействие генеральному консулу Латвийской Республики Юрису Аудариньшу и консулу Юрису Балодису.

опеки. Предание свидетельствует о том, что этот ученик проживал с матерью Иисуса в городе Ефесе до глубокой старости.

Обратимся к Евангелию. Я с вами по данному тексту Писания хотел бы рассмотреть три момента. Их мы можем сформулировать в следующих вопросах:

1. Что такое Дух Святой?
2. Где Он действует?
3. Чем Святой Дух отличается от духа сего мира?

1.

«Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое» придет скоро. Так – еще до своей смерти и воскресения – Иисус говорит ученикам. Что это означает? Понимаем ли мы тайну Духа? В Символе Веры мы часто произносим: «верую в Бога Отца..., Сына..., и во Святого Духа...» Однако, кем в действительности является Дух? Именно о Нем люди не знают почти ничего. Вопрос остается без ответа.

В греческом языке как языке оригинала, на котором написан весь Новый Завет, употребляются два слова: *воўс* (ум) и *пвѣѣца* (дух). Со словом *воўс* связывают все теоретические способности человека, такие как разум, рассудок и интеллект. *Пвѣѣца*, в свою очередь, выражает *динамический принцип нашей жизни*. К Духу как особому принципу можно отнести и атмосферу дружбы между людьми. Интересно отметить, что *воўс* тесно связан с ясностью света; именно в такой ясности наблюдаются все вещи нашего бытия как неизменные и постоянные. В свою очередь, символом для Духа (*пвѣѣца*) является дуновение ветра. Такое дуновение как бы втягивает человека в движение, в перемену. Чтобы дружить с людьми другой национальности и другого языка, а может быть и иной религии и расы, часто необходимо переживать некие перемены, включая и перемену ума, настроения...

В Евангелии от Иоанна мы находим эпизод беседы Иисуса с Никодимом. Иисус Никодиму говорит: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:6-8).

Отвечая на вопрос: что такое Дух? упомяну два существенных момента. Первый. Дух является Божьим даром жизни всем людям.

Уже во время сотворения мира, как об этом свидетельствует Библия, вся вселенная и «земля ... была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий – говорится далее – носился над водою» (Бытие 1:2). Следовательно, в начале всего видимого бытия был хаос. Однако далее в той же самой книге читаем: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Бытие 2:7).

103-й псалом продолжает эту мысль следующими словами: «...отнимешь дух их – умирают, и в персть свою возвращаются. Пошлешь дух Твой – созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (стихи 29-30). Таким образом, Писание утверждает, что Дух лежит в основе физической жизни каждого человека. 35-й псалом прямо говорит: «Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет» (стих 10). Дух есть то дыхание, в котором Бог держит жизнь каждого.

Второе разъяснение о Духе следующее: Дух действует в людях как особый дар. В таком случае Дух не является только неким общим принципом физической или биологической жизни. Он есть некий принцип прямой деятельности Бога в человеке для совершения определенной, самим Богом поставленной задачи или миссии. В Ветхом Завете такое специальное действие Духа было связано с пророками; Дух говорил через них. Дух через пророков извещал также о новых событиях в истории человечества, – включая и Рождество Христово.

Однако такое разъяснение о Духе не было бы совершенным, если бы мы не ответили на вопрос: чем же «дух» отличается от «души» человека? Христианская антропология в человеке отличает три основных принципа: дух (πνεῦμα), душу (ψυχή) и тело (σῶμα). Здесь мы подходим еще к одному определению: именно дух остается тем особым органом, при помощи которого человек в состоянии общаться с Богом. Безусловно, мы дружим, мы общаемся и с людьми! Однако в таком случае, чем у нас является душа? – Ответ: она есть та часть в человеке, которая выражает личностное «я» каждого из нас. Иными словами: наше мышление, желание и чувства находятся в нашей собственной душе. Душа – это сознательный «носитель» личной жизни каждого. Душа является тем «органом», посредством которого человек, личность, становится тем, кем он есть. Чего он желает, о чем он думает и чем он занимается.

В итоге, если это наше «я», т. е. душа руководствуется Духом Божиим, если наша душа остается в связи с Богом посредством Его же

Духа, тогда в нашей жизни все в порядке. У нас есть гармония уже в этом мире! Апостол Павел в этой связи пишет: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии». В том же послании к Римлянам он продолжает: «Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» (Рим. 8:14-15). – Разве мы так не поступаем, читая «Отче наш»?..

2.

Переходим ко второму вопросу наших размышлений: где мы можем встретить Святого Духа? Как он действует? Где же сегодня мы можем найти само деяние Духа, о котором говорит Христос в Евангелии? Находится этот Дух только у нас, или также у других? Остается действие Духа ограниченным лишь одной религией или одной определенной церковью? И разве Дух действует только у нас? А если действует, то как? Зададим вопрос и чисто личного порядка: разве только я могу претендовать на действие этого Духа, а другие не могут?

Спаситель говорит Никодиму: «Дух дышет, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:8). Здесь снова вспомним слова Господа, сказанные своим ученикам: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14:26). Что Иисус хотел этим сказать? Остается ли такое Его обещание в силе и сегодня? – Вопреки нашему пессимизму, история свидетельствует и о добре. Не смотря на многие вызовы и испытания времени, Дух действовал и действует во всей истории человечества. Он действует и в нашем содружестве. Он – между нами.

Евангелие говорит о том, что Христос во время своей прощальной речи обещает ученикам Святого Духа – как Параклета, т. е. Утешителя и Заступника, – чтобы, таким образом, продолжалось служение Христово на земле. Действительно, ученики до сих пор продолжают труд Христа. Таким образом, возникает континуальность, преемственность. Параклет, будучи Духом Божиим, на земле представляет Самого Воскресшего и Возвышенного Господа; ибо Дух Его далее действует в учениках и верующих. Дух заботиться о делах Самого Христа. Дух поддерживает учеников. И тогда, когда кажется: все уже кончено, все напрасно...

Здесь некоторые могут возражать: разве это действительно так? Я в повседневной жизни вижу совсем другое... В мегаполисе и во всей стране идет постоянная борьба не только за культуру, но просто за выживание... Везде конкуренция... Но именно во время кризисов и испытаний Дух всегда находит тех людей, через которых Он действует. Дух никогда в истории не действовал чисто теоретически, отвлеченно и абстрактно. Разве Иисус не говорит ученикам: «Не вы меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал... Сие заповедую вам, да любите друг друга. Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел» (Ин. 15:16-18).

Посмотрим на относительно недалёкое прошлое! Примеров не надо искать далеко. История латышского евангелического лютеранского прихода в Санкт-Петербурге, события 30-х годов XX века в Ленинграде, сталинские репрессии, – все это еще ярче свидетельствует о Духе в людях. Ибо предшественники нашей общины не спрашивали «что хорошего я получу, если я не откажусь от веры?» Они, ставшие мучениками за веру, выполняли свои обязанности до конца. Среди них пастор Эдуард Винигер, братья Мигла и многие, многие другие... Любой национальности, любого исповедания... Они – наш общий, российский мартиролог XX века³¹⁹. Эти люди имели силы для своих трудов и подвигов, ибо их души тесно были связаны с Богом. Таким образом, они, многие мученики XX века, победили дух «сильных и могучих мира сего», тот дух, который не был духом Божиим, но духом мира. Они победили того духа, который им постоянно говорил и пел о строительстве «нового, счастливого мира» без Бога. Обещали всеобщий комфорт... И что вышло из такого строительства? Строили без помощи Духа Божьего – и все рухнуло. Рухнула и идеология...

Безусловно, и сегодня мы имеем в виду, как духовное, так и материальное. Действительно, нужен и комфорт. Однако он сам по себе не является главной и прямой целью нашего содружества. Скорее – его сегодня можно найти во многих чисто светских структурах. Во всяком случае, комфорт для людей Духа – не самоцель, а средство.

³¹⁹ См. Санкт-Петербургский Мартиролог. Издание 2002 г. с предисловием проф. протоиерея Владимира Сорокина.

3.

Мы подошли к нашему последнему вопросу: чем Святой Дух отличается от «духа мира сего»? Как отличать духовные вещи от так называемых «мирских», «светских»? В нашем случае: как отличать дружбу от того положения, когда говорят: «нет друзей, есть просто интересы?»

Все не так просто. Мы все-таки живые люди, втянутые в суету сего мира и города. Нам необходимо жить и зарабатывать на хлеб насущный в условиях этого мира. Мы не можем «парить» и «летать» в воздухе, заниматься мечтательством. У каждого из нас – свои заботы, свои дела, своя семья... Более того: нам необходимо спросить друг друга: возможно ли вообще такое строгое деление между т. н. «духовными» и «светскими» делами, между «дружбой» и «личными интересами»? По крайней мере, у протестантов такое деление, как правило, часто условно. Бог ведь сотворил не только духовные, но и материальные вещи?

Однако вспомним слова Христа, сказанные своим ученикам: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам». И далее, слова того же Евангелия: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам: не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается».

Что означают эти слова Иисуса? Действительно, речь идет об этом нас окружающем мире, который не в состоянии до конца дать нам ни подлинного мира, ни духа истины, часто – и духа дружбы... Тем не менее, разве ученикам Христа не надо было тоже жить в условиях этого мира, разве им не надо было зарабатывать свой хлеб? Возможно, их жизнь была еще тяжелее нашей жизни при том уровне науки, техники и демократии.

Иногда люди, интересующиеся вопросами веры, задают вопрос: почему было необходимо девственное рождение Иисуса? Бог мог бы допустить, чтобы у Него были два земных родителей по крови. Тем не менее, теологи полагают, что *девственное рождение было особым знаком уникальности Рожденного*. Я хочу лишь добавить: рождение такого рода означает парадоксальную истину о том, что действие Святого Духа в уникальном случае с Иисусом переломает все обычные человеческие представления о семье и о других сообществах как чисто житейских и в себе закрытых «институтах». Подобно тому, как рождение Иисуса происходит от Духа, (а не «от

хотения плоти», говоря словами пролога Евангелия от Иоанна 1:13), и верующие призываются возрождаться в Духе. *Такое рождение от Духа необходимо для преодоления искусственно людьми созданных границ отчуждения.* Впрочем, эту истину имеет в виду и Сам Иисус, когда Он, будучи уже взрослым, говорит: «кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат и сестра и мать» (Евангелие от Марка 3:35). Исполнение воли Божией означает преодоление отчуждения между Богом и людьми при помощи Одного и того же Духа. Но тот, кто чувствует единение с Богом, желает преодолеть отчуждение и между людьми. Он всегда хочет дружбы. Факт рождения Иисуса, естественно, не отменяет семьи или других сообществ человеческого бытия. Однако он показывает парадокс общения в Одном Духе тех, которые «родились свыше»: между людьми, между семьями, между разными церквями и конфессиями, между народами, даже религиями и т. д.

Таким образом, мы подходим к самой тайне отношений между Духом и миром. Здесь две важные закономерности: закон интересов мира и закон Духа Божьего. Иисус призывает своих учеников поступать в этом сложном мире по закону Духа, а не по закону узких, мирских интересов. *Иисус желает, чтобы в твоей и в моей жизни материальные законы этого видимого мира были подчинены закону Духа.* К этому относится не искусственно людьми созданное отчуждение, но дружба! Но как достичь этого? И здесь Иисус говорит: надобно родиться свыше, ибо «кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и мы придем к нему и обитель у него сотворим». И далее: «Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих; слово же, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца» (Ин. 14:23-24).

Таким образом, Дух Утешитель помогает ученикам, всем истинно любящим и верующим сохранить слова и учение Христа в условиях сего непростого мира. Дух в таком случае есть любовь Божия, а сила этой любви – динамика (*δύναμις*), в которой и нам необходимо все пройти и все испытать. – Чтобы побеждать духовно. Чтобы как можно чаще дружить с другими. Где действует Дух, так и происходит. И все-таки, как же отличать этот Дух от духа мира?

Во-первых, Святой Дух не действует по правилам игры сего мира. Это означает: Дух не игнорирует закономерности материального мира. Однако – *Он подчиняет эти закономерности Своему началу.* Ибо: конечная цель нашей веры и нашей дружбы есть и остается не материя сама по себе, но Абсолют, Бог, Его видение. Если материя и все законы этого мира являются как бы мостом для того,

чтобы нам добраться до другого берега, разумеется, сам мост для нас – цель не окончательная.

Во-вторых, Дух в мире, как правило, не действует по «закону большинства». Наоборот: часто Дух действует там, где меньшинство, там, где дружба настоящая, истинная. Это означает: дружба в этом мире утверждается и закаляется в меньшинстве.

В-третьих, Дух каждому определяет свое. Это означает: если в человеке действует Дух Божий, то он, как правило, знает свое место, свою компетенцию и свои реальные возможности... В ином случае дружба между людьми стала бы неким «торгом» и «базаром», конкуренцией, вытеснением одних другими... Верно, тот же самый Дух, как свидетельствует апостол Павел, людям может дать разные дары, харизмы для совместного служения. Однако тот же Дух указывает и на границы наших человеческих возможностей...

И далее: Святой Дух, будучи двигателем дружбы и любви, есть Дух бескорыстный. Если в мире и господствует дух профита и выгоды, то в настоящей дружбе любой профит должен подчиняться Духу служения и взаимной выручки. Это тот *зримый* показатель, где и как действует Святой Дух в нас. Апостол Павел в послании к Галатам пишет: видимые плоды Духа – любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал. 5:22). В итоге, Дух показывает свое влияние на нас как на друзей не в абстрактном, а вполне *конкретном* виде – в наших отношениях.

Добавлю: традиционное христианское учение говорит также о семи дарах Духа. Какие эти дары? – Нам необходимо молить Бога о тех дарах Духа, которые нужны для дальнейшего построения нашего содружества: о мудрости, разумении, познании, совете, храбрости, страхе Божиим, богобоязни... Необходимо молиться, чтобы Дух Божий помог нам преодолеть отчуждение в нашем городе, в нашей многострадальной стране, начиная с нас самих!

Христос завещает и нам: «Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15:14-15).

Пусть Дух Божий и далее строит содружество между нами. Аминь.

ГЛАВА XXI

ОБОСНОВАНИЕ ДУХА –
СОВЕРШЕННОЕ ДЕЛО СПАСЕНИЯ НА КРЕСТЕ

... лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам, и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде.

Евангелие от Иоанна 16:7-8

Ради нас Он явился на земле, ради нас родился плотью, чтобы мы родились духом...

свт. Тихон Задонский

(1) В предыдущих главах мы могли убедиться в том, что Новый Завет, да и все Писание нам о Духе почти ничего не говорят в отвлеченном, теоретическом виде или смысле, но сугубо с практической стороны. Чаще всего, мы узнаем о действии Духа в *практической* жизни, как отдельно взятого человека³²⁰, так и в Церкви³²¹. Греческое слово πνεῦμα обозначает не только «дух», но и «ветер». Например, Иисус после Воскресения, подобно как в случае действия ветра, «дунул», и говорит апостолам: «примите Духа Святого» (Ин. 20:22). В разговоре с Никодимом Он употребляет арамейское выражение «*руах*» в значении духа как ветра:

«Дух [руах – ветер] дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа...» (Ин. 3:8).

Уже первая страница в Библии свидетельствует о действии Духа: «земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою». Дух дает жизнь всему, включая человека:

«...и создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою...» (Бытис 1:2 и 2:7).

Параллель с сотворением человека мы находим и в Новом Завете. Сам Христос является Носителем Духа. По мнению комментато-

³²⁰ Напр. Мк. 13:11; Лк. 1:35; Деян. 6:8-10 и пр.

³²¹ Напр. Деян. 2:4; 10:44; 1 Кор. 12:4.13; Еф. 2:22 и пр. места.

ров, вдувание Духа Воскресшим ученикам означает не что иное, как предстоящее творение нового человеческого сообщества – Церкви. И это должно произойти не только с апостолами, но и со многими, с теми, которые покаются, уверуют и крестятся (Деян. 2:38). По Иоанну, апостолы уже до наступления Пятидесятницы имеют Духа. Точнее говоря, они имеют понимание и авторитет – власть духовную отличать доброе от дурного, отпускать или оставлять грехи. Перед смертью в Своих прощальных речах Иисус говорит о Духе, Который наставит учеников «на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам» (Ин. 16:13). О подобном действии Духа в учениках мы читаем и у «синоптиков».

Но с помощью Духа придут и многие испытания: апостолы и ученики будут «ненавидимы всеми за имя [Иисуса]». Тем не менее, не они будут говорить перед сильными мира сего, «но Дух Святой» (Мк. 13:11 и 13; ср. Мф. 10:19.20). Евангелист Лука ту же мысль передает более детально: «когда же приведут вас в синагоги, к начальствам и властям, не заботьтесь, как или что отвечать, или что говорить, ибо Святой Дух научит вас в тот час, что должно говорить» (12:11.12).

(2) Дух в Новом Завете – это суверенный дар людям от Бога – через Христа. Лука в Евангелии и в Деяниях показывает параллель действия Духа во Христе и в Церкви. Дух действует во Христе уже при Его зачатии (Лк. 1:35), при крещении (Лк. 3:21.22.). Он действует и во время испытаний: «Иисус, исполненный Духа Святого, возвратился от Иордана и поведен был Духом в пустыню», чтобы устоять в искушении (Лк. 4:1). Находясь в синагоге Своего города, Иисус заявляет о наличии Духа в Себе и говорит о Своей великой миссии:

«Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное...» (Лк. 4:18.19).

В свою очередь, в Деяниях Лука показывает действие Духа в Церкви. Намерение Луки – проиллюстрировать наличие Духа, как во Христе, так и в Церкви; Христос далее живет и действует Духом Своим в Экклезии. Но Дух одновременно выполняет и некую *функцию кризиса*: с Пятидесятницей начинается собрание и обращение Израиля вокруг учеников и Церкви (Деян. 2-5). Однако позже, с неприятием и смертью диакона Стефана, «мужа, исполненного веры

и Духа Святого» (Деян. 6:5 и 7:59.60), народ, во всяком случае, его большинство, переходит к своим прежним вождям и отрицает Иисуса. Таким образом, иудаизм четко отделяется от Христианства³²². Серьезность кризиса относительно Духа подтверждается словами Самого Иисуса:

«...кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает. Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человеку, а хула на Духа не простится человеку; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем. Или признайте дерево хорошим и плод его хорошим; или признайте дерево худым и плод его худым, ибо дерево познается по плоду...» (Мф. 12:30-33; ср. 3:28-29; Лк. 12:10).

Это место Писания указывает на следующую закономерность: людям простятся их заблуждения, связанные с Божественностью Иисуса по внешнему сокрытой в Его кенотическом (ничтожном) человечестве. Не прощаемым остается отторжение человеком действие Святого Духа, благодаря Которому дается все необходимое познание Божественного – по внутреннему. Отвергая действие Духа, люди отвергают Истину Божию и ставят себя вне пределов спасения. По Иоанну Иисус Сам еще раз подтверждает испытующую роль Духа, ибо Он (Дух)

«...обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден...» (16:8-11).

Подобная мысль о Духе как особом критерии повторяется в послании к Евреям:

«Ибо невозможно – однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся участниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему...» (Евр. 6:4-6; ср. 10:26-31)!

Как видно из контекста, действие Духа тесно связано с событием крестной смерти Иисуса. В том же послании прямо указано на «Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу» (Евр. 9:14). Но из приведенных нами примеров следует еще один важный вывод. Он заключается в тесной связи Духа с Крестом.

³²² Ср. А. Weiser. Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12. Gütersloh, 1981. S. 97.

«В Своем Богочеловеческом теле, из которого и в котором Церковь имеет свое бытие, Господь Иисус Христос Крестом объединил всех людей (см.: Еф. 2, 16) ... Ведь если бы [Он] ... не пришел в наш земной мир и не совершил великого человеколюбивого спасения, то не пришел бы в наш мир и Дух Святой»³²¹.

(3) Разговор Иисуса с Никодимом подчеркивает суверенность Духа как великого дара людям словами: «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8). Заметно и другое: эти слова о Духе Иисус обращает именно Никодиму, одному «из начальников Иудейских», имеющему в синагоге (т. е. церкви Ветхого Завета) особое положение и привилегии, – носителю и хранителю древних иудейских традиций (Ин. 3:1). Судя по контексту разговора Иисуса с Никодимом, нельзя вместить Духа в узкие человеческие представления, положения, определения, догмы и пр. Но, с другой стороны, нельзя понятие о Духе использовать для крайнего релятивизма в целях «личной автономии», полной независимости от других. Под «другими» подразумеваются как священнослужители, так и все верующие в целом. Верно, Дух – это непосредственная связь каждого с Жизнью Божественной. Тем не менее, мы имеем не одно, «личное» направление, но два направления действий Духа. Иначе говоря, Дух не всегда «падает» на каждого отдельно взятого прямо по Божественной вертикали «сверху вниз», – подобно тому, как это случилось в день Пятидесятницы (Деян. 1:3). Верно, действие Духа в Ветхом Завете, как правило, было связано с отдельными личностями, с пророками. Однако в Новом Завете Дух одновременно имеет как *личный*, непосредственный, так и *общий, церковный* аспект. Последний, церковный момент действия Духа выражается в том, что «при наступлении дня Пятидесятницы все они [апостолы и их близкое окружение] были *единодушно вместе*» (Деян. 2:1).

³²¹ Преп. Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм. С. 21, 26 и 27. – Ср. свт. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? (В общем издании: Брань духовная... СПб., 2009. С. 238 и сл. : письмо 21).

В той же связи полезно познакомиться с энцикликой Иоанна Павла II *Domini et vivificantem* от 1986 г., «о Святом Духе в жизни Церкви и мира», посвященной также соотношению Креста и Духа. Энциклика рассматривает данный вопрос на основании теологии Духа по Евангелию от Иоанна. Так, к 16:7-8, одному из ключевых мест четвертого Евангелия, энциклика пишет: «Святой Дух придет, поскольку Христос уйдет через Крест: придет не только *после*, но и *ради* Искушения, совершенного Христом по воле и действию Отца». – *Spiritus Sanctus veniet, quatenus Christus per Crucem abierit: veniet non solum post, sed propter Redemptionem, a Christo, e voluntate et opera Patris, peractam*. II. 8.

Таким образом, Дух действует как по Божественной вертикали, так и по человеческой горизонтали, создавая общение. Где Дух Божий, там и общение, экклезия, Церковь³²⁴. Не секрет, абсолютное отрицание связи вертикали с горизонталью свойственно сектантству. При этом важно иметь в виду и то обстоятельство, что к горизонтали относится вся христианская история. История земной, странствующей Церкви, начиная с великого события Пятидесятницы, описанной евангелистом Лукой.

Дух, при помощи Которого возникает общение, выражает Себя не просто в экстатическом воодушевлении, в эмоциях непонятного, мистического переживания. Наоборот, – Дух указывает каждому члену Церкви и его удел, Он делает верующего *ответственным* перед Богом и перед другими. Иначе говоря, Дух ставит человека перед Христом – суверенной Главой Церкви и Господом (ср. 1 Кор. 12:3). Особенно важно то, что Дух дает возможность осознать человеку истинное обоснование Владычества Господа. Дух дарует ему *смысл* для постижения самого существенного. А именно: *с точки зрения теологии Креста важно то, что Иисус становится для верующего и для всей Церкви Господом и Пантократором – на основе Его же уничтожения, кенозиса!*

Благодаря *такому* свойству Духа, единоличное, эгоистическое употребление харизм исключается. Но если это так, то исключается и разногласие между всеми, имеющими Того же Духа... К тому же, Дух создает огромное расстояние между человеком и Богом; Дух порождает в верующем *благоговение*. Он дарует человеку чувство святого страха. Но такой страх отличается от примитивного, детского³²⁵. При этом *Дух Божий – не уничтожает человеческой личности, ее индивидуальности, ее лица и персоны*³²⁶. Но Он направляет ее на служение. Поскольку посредством Духа действует Бог, человек может поступать в самом лучшем образе (ср. Флп. 2:13). Замечательно то, что к свойствам Духа относится как Его полная имманентность (по отношению к отдельной личности верующего³²⁷), так и транс-

³²⁴ «Ибо где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина». – *Иринеи Лионский*. Против ересей. Книга 3. Гл. XXIV.

³²⁵ Деян. 2:43. – Ср. 2 Кор. 7:1; Флп. 2:12; Евр. 12:28 и пр. – Пс. 2:11; 5:8 и пр.

³²⁶ Это делают те люди (как правило, их в большинстве), которые, не имея Духа, по отношению к другим руководствуются только своими амбициями даже в пределах любой видимой церковной структуры. Такой механизм отношений всегда служил и до сих пор служит разделению между христианами...

³²⁷ Ad intra – к внутреннему.

цендентность (по отношению ко всему сообществу верующих, к Церкви)³²⁸.

(4) Дух Святой в истории продолжает пользоваться реальными людьми, но наполненными Им – в противовес людям просто «душевному» и «плотским». Он обновляет ум людей, чтобы «познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная». Необходимо, как пишет апостол, «обновиться духом ума» и «облечься в нового человека, созданного по Богу» (Рим. 12:1-2; Еф. 4:23-24). Безусловно, перемены, подобно ветру (если пользоваться мотивом разговора Иисуса с Никодимом) нужны в каждом веке странствующей Церкви на земле. Как известно, судьбоносные коррективы Духа бывали даже в самом начале распространения Христианства и его роста. Петр, например, *вынужден* подчиниться действию Духа и крестить Корнилия – первого язычника, а вместе с ним – и многих других (Деян. 10). В этом отношении Петр вынужден окончательно порывать со всеми иудейскими представлениями и традициями, признать, что «Бог *нелицеприятен*, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему». Верующие из обрезанных (иудеев), пришедшие с Петром, изумились, что дар Святого Духа излился и на язычников (Деян. 10:34.35.45)³²⁹. История знает немало других примеров и аналогий подобного рода. В контексте нашей проблематики остается важно ответить и на следующий вопрос: можно ли экуменическое движение, еще в XIX веке возникшее по инициативе протестантских церквей, рассматривать как *действие Духа*³³⁰?

В этих и подобных случаях необходимо подчеркивать следующее: Дух может даровать перемены в истории Церкви лишь по Своей природе, по Своему разумению, – *согласно Уму Христову*. В ином случае, говоря словами апостола, это дух мира, – поступки «душевного», «плотского» человека³³¹. Такие действия, как правило, порождают нечто секулярное, вызывают сугубо мирское отношения ко всему. По

³²⁸ Ad extra – к внешнему.

³²⁹ Отметим, что на Пятидесятницу апостолами было крещено около 3000 иудеев, а не язычников (Деян. 2:41)!

³³⁰ Даже в определении Католической Церкви это признается: «и среди отдаленных от нас братьев действием споспешествующей благодати Святого Духа возникло и с каждым днем ширится движение ... к единству, называемом экуменическим». – Декрет «Об экуменизме». Вступлений.

³³¹ Не зря среди даров Духа апостол Павел указывает и на «дар различения духов» – διακρίσεις πνευμάτων (1 Кор. 12:10).

Павлу, «душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём надобно судить *духовно*» (1 Кор. 2:14). В таком определении апостола необходимо искать основы всей христианской герменевтики, основы, требующие – в отличие от законов материального мира – «судить *духовно*», «соображая *духовное* с *духовным*» (1 Кор. 2:13).

Дух Христов напоминает и обучает верующих по отношению того, что главное, а что второстепенное. Но Дух дает возможность признать и нашу людскую, историческую ограниченность в пространстве и времени. И такое познание дается на основе того же самоуничтожения, кенозиса Господа именно *как смысл*. Безусловно, полный смысл открывается посредством Того же Духа верующему лишь благодаря Воскресению Христа как Главы Церкви. Тем не менее, уничтожение остается условием того же Воскресения! Таким образом, Тот же Дух помогает найти наше место в Церкви:

«...не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил (Рим. 12:3). Ибо никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым...» (1 Кор. 12:3).

Признание верующими Уничженного Господом само по себе означает и признание «Того, Который есть глава [Церкви] Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии *в свою меру каждого члена*, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4:15-16; ср. 2 Кор. 10:13 и Рим. 12:3!).

«Взаимно скрепляющие связи» означают: кроме межличностных, интер-субъективных отношений, в Церкви верующие пользуются и неким инструментарием для внешнего «обрамления» внутреннего, *духовного* содержания. Верно, этот инструментарий с развитием предания в себе включает все больше и больше элементов. Так, кроме греческого языка, для разъяснения сути Христианства языческому миру скоро появляется понятия философии и права, в литургию входят формы искусства, музыки и т. д. Уже у Иустина и Иринея мы наблюдаем многие черты т. н. «эллинизации Христианства», о которой в свое время писал известный историк Церкви Адольф фон Гарнак³³². Можно утверждать: люди всегда пользовались определенными «внешними средствами» для передачи и сохранения того или иного внутреннего содержания. Внешний сосуд вечно-духовного – это одновременно и внешняя сторо-

³³² См. окончание главы IX в книге «Крест и христианство», 2007.

на христианского предания. В итоге: Дух пользуется как людьми (Рим. 12:1-2), так и «посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена...» (Еф. 4:16).

(5) Вышеуказанное еще не исчерпывает всего того, что Дух совершает в Церкви как сообществе верующих. Необходимо еще раз показать непосредственную *связь Духа со смертью Иисуса на кресте*, как это отмечено нами в начале этой главы. Иными словами, необходимо показать обоснование пришествия Духа – как совершенное дело спасения на Кресте.

«А почему, скажи мне, – пишет *Иоанн Златоуст*, – Дух не был дарован прежде распятия?» И тот же отец Церкви отвечает: «доколе Христос еще не был распят, дотоле не было и примирения, а доколе не было примирения, дотоле по справедливости не был ниспослан и Дух. Таким образом, ниспослание Духа есть знак примирения»... И «если бы не было Духа, то в Церкви не было бы слова премудрости и вселения (1 Кор. 12:8)»... И «если бы не присутствовал Дух, то не существовала бы и Церковь, если же Церковь существует, то очевидно, что Дух присутствует»³³³.

Епископ Александр (Милеант), при толковании Ин. 16:7, отмечает:

из этих «...слов Спасителя ясно, что Его крестные страдания были совершенно необходимы для ниспослания верующим благодати Духа Святого» и «хотя страдания на кресте опечалят апостолов, они должны утешать себя предстоящим вскоре рождением духовным» (Ин. 16:21). И вот «после сошествия Святого Духа апостолы личным опытом убедились в том, какие великие духовные блага им принесли искупительная смерть и Воскресение Спасителя, и они делились этим опытом со своими учениками»³³⁴.

Поскольку Дух исходит от Отца через Единственного за всех Распятого, Умершего и Воскресшего Сына, Он – Дух Святой – по аналогии с самоотдачей *Одного за многих* Распятого и Умершего, образует не отдельно взятых людей, личностей, а *общение тех же многих* – Церковь. Отметим и то обстоятельство, что о непосредственной связи Духа с событием Креста говорят не все богословы. Точнее, теологи, как правило, о ней ничего не пишут. Связь эта во многих комментариях по Новому Завету как бы «теряется», остается просто «незаметной», а то и «маловажной». Но она, несмотря на относительно малое количество прямых ссылок в Писании, имеется.

Во-первых, о ней говорится в проповеди апостола Петра на Пятидесятнице в Деяниях по Луке (2:14-41). В свое время обетование о Духе получили ветхозаветные пророки, включая и Давида. Но Дух до

³³³ На св. Пятидесятницу. Беседа 1, 3-4 // PG 50, 456-459.

³³⁴ *Епископ Александр (Милеант)*. Что Спаситель говорил о Своих крестных страданиях // *Путь на Голгофу – путь к Воскресению*. М., 2007. С. 17 и 18.

эпохи Нового Завета, до смерти, воскресения и вознесения Иисуса действовал только в *отдельных* людях. Именно Христос, Умерший, Воскресший и Вознесенный, от Отца и через Себя может даровать Духа людям и всей Церкви.

Петр в день Пятидесятницы о смерти, воскресении и вознесении Иисуса говорит именно в связи с Духом Святым. В то же время он свидетельствует о факте самого распятия Господа: «итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (2:36). Речь Петра подчеркивает следующую истину: после неприятия, отрицания и распятия Иисуса деяния Бога и деяния Израиля находились в самой далекой противоположности. На одной стороне были благодать и миссия Христа, видение Его Самому апостолами как Воскресшего, на другой – крайняя неприязнь и отрицание, вплоть до решения лишить Иисуса Его Божественности и Мессианства – посредством Его же смерти на Кресте! Таким образом, все действия слушателей проповеди Петра до Пятидесятницы были неверными, даже скверными.

Поскольку упования Израиля были направлены на восстановление политической независимости от Рима, а представления о Боге – с пониманием Его сущности в силе и славе, позор и крестная смерть Иисуса как Мессии для того же Израиля оказались невозможными. Но это, все-таки, произошло! Это и был «скандал» для иудеев, безумие для греков (1 Кор. 1:23). Но полностью невозможным оказалось и бегство Иисуса от Креста; ибо Крест Ему предопределила Сама Премудрость Божия. И в этом случае проповедь Петра полностью совпадает с интерпретацией апостола Павла (ср. 1 Кор. 2:7-8). Если Иисус не принял бы на Себя Крест, то смерть и позор победили бы окончательно. Именно эту связь великого предопределения Бога с Христом, ссылаясь на Писание, в частности на Пс. 15, и показывает Петр во своей проповеди на Пятидесятнице. В итоге: вследствие распятия Иисуса Израилю полностью было необходимо то, о чем уже говорил Иоанн Предтечи: *покаяние и отпущение грехов!*

Заметно и то, что в смерти Иисуса неприязнь народа не стала единственным определяющим, поскольку и на Кресте действовал Сам Бог. После Воскресения Учителя апостолы в лице Петра это поняли. Они в поведении Иисуса заметили нечто особое: во время всего крестного пути Спаситель не обращал на людей особого внимания, поскольку не только они определяли Его судьбу. Наоборот, Он обратил все последние силы к Отцу и Его воле. Иисус *добровольно* принял чашу испытаний от рук Отца и принес Ему совершенную Жертву.

Поскольку Крест в своем истинном смысле исходил не от людей, а от предопределения Бога-Отца, после смерти и последовало Воскресение. Апостол Петр указывает народу именно на это:

«Бог воскресил Его (Иисуса), расторгнув узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его. Ибо Давид говорит о Нем: видел я пред собою Господа всегда, ибо Он одесную меня, дабы я не поколебался. От того возрадовалось сердце мое и возвеселился язык мой; даже и плоть моя упокоится в уповании, ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тления...» (Деян. 2:24-27; 13:29-36; ср. Пс. 15:8-11).

Где была смерть и безысходность, именно там и явилась Новая Жизнь. Таким образом, все прежние представления об Иисусе у слушателей проповеди Петра вдруг оказались полностью неверными. «Услышав это, они умилились сердцем и сказали Петру и прочим Апостолам: что нам делать, мужи братия? Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (2:37-38; ср. Мф. 28:19; Лк. 24:47).

Данный отрывок содержит основную задачу проповеди апостола. Поскольку Крест Христов показал полную неправду до сих пор имеющегося отношения к Иисусу, люди должны были меняться во всей своей сути, начиная с их образа мышления. «Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа».

Такая топология, как отмечает комментатор Баркли, с удивительной ясностью показывает воздействие креста на людей. Каждый, так или иначе, был причастен к этому преступлению, включая и язычников. Слово «покаяние» первоначально обозначало раздумье. Покаяние должно было охватывать как изменение образа мыслей, так и изменение образа действия. Истинное покаяние всегда включает в себя изменение образа мыслей и поведения. На Пятидесятнице люди получили дар Святого Духа и с Его помощью смогли одолеть трудности своего прежнего мышления. В покаянии, в перемене мышления Дух действовал последовательно.

Кроме проповеди Петра, о таком же действии Духа мы узнаем и в прощальных речах Иисуса с учениками (Ин. 16:5-11). Ученики подверглись в замешательство и печаль. Христос убеждает их, что все это к лучшему. Ибо когда Он покинет их, Дух Святой, Утешитель придет Ему на смену. Будучи в теле, Христос не мог наставлять умы и сердца; Он не мог говорить к совести людей повсюду; Он был ограничен местом и временем. Дух же Святой не имеет ограничений и Его

пришествие будет исполнением обетования: «се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20).

В итоге, Дух Святой обличит мир и о грехе. Когда иудеи предали Иисуса на Распятие, они не думали, что грешат, а думали, что служат Богу. Но когда позже весть о Распятии Христа достигла их путем проповеди, они умилились сердцем (Деян. 2:37). Они убедились в том, что Распятие было самым ужасным преступлением в истории; их грех совершил его. Вид Человека Распятого дает особый повод к покаянию благодаря действию Святого Духа. Именно в этой связи Дух обличает мир о правде³³⁵.

Примечательно, что богословская мысль проповеди Петра во 2-ой главе Деяний полностью совпадает и с его основными высказываниями в послании. Так, 1 Пет. 1:10-12 упоминается та же тесная связь действия Духа с Духом ветхозаветного пророчества о Христе, включая и Его страдания. К тому же, Дух Святой означает то же, что и «Дух Христов».

«К сему-то спасению относились изыскания и исследования пророков, которые предсказывали о назначенной вам благодати, исследывая, на которое и на какое время указывал сущий в них Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу. Им открыто было, что не им самим, а нам служило то, что ныне проповедано вам благовествовавшими Духом Святым, посланным с небес, во что желают проникнуть Ангелы».

Основные теологумены 2-ой главы Деяний, содержащие истину о тесной связи события Креста с Духом, полностью совпадают с определениями Первого послания апостола Петра, а также с основными

³³⁵ «Нам становится ясным значение этих слов, когда мы видим, что именно о правде Христовой человек должен быть обличен. Иисус был распят, как преступник. Его судили, и, хотя не нашли виновным, по требованию иудеев, считавших Его злостным еретиком, римляне приговорили Его к смертной казни, которой были достойны только самые ужасные преступники. Что же переменило этот взгляд на него? Что заставило людей увидеть, что Он есть распятый Сын Божий, как это увидел римский сотник у Креста (Мф. 27:54), и Павел на пути в Дамаск (Деян. 9:1-9)? – Это действие Святого Духа. Именно Он а) убеждает людей в абсолютной правде и праведности Христа, подтвердившейся Его Воскресением и Вознесением к Отцу. Дух Святой б) обличает людей и о суде. На Кресте зло осуждено и побеждено. Что убеждает человека в том, что его ожидает суд? Это действие Святого Духа. Он даст нам безошибочное внутреннее убеждение, что мы будем стоять пред судом Божию. Наконец, Дух в) убеждает нас в том, что именно в Распятом мы находим нашего Спасителя и Господа. Дух обличает нас во грехе и убеждает в том, что у нас есть Спаситель. Таким образом, Дух г) даст нам особое Откровение – открытие перед нами значения всего, что делал и Кем является Иисус. При этом такое Откровение усваивается нами не как далекая история, но как некая живая, непосредственная связь с Личностью Иисуса – через Того же Духа». – У. Баркли. Комментарий на Ин. 16:5-11.

выводами о Духе в четвертом Евангелии. Петр видит ту же связь, как с событием Креста, так и с Духом.

*«Потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но **ожив духом** ...»* (1 Пст. 3:18).

(6) «Первая задача Духа – помочь людям понять Божье деяние искупления»³³⁶. И такое Его деяние неотделимо от Креста, – видимо-го образа Царства Христова и Царства Божьего. В этой связи важно привести слова пророка Захарии – предсказание о Кресте. Важным остается и следующая констатация: действие Духа тесным образом связано с пониманием значения Креста Христова. Дух остается духом «благодати и умиления», затрагивающим людей:

*«А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью **дух благодати и умиления**, и они воззрят на Него, Которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об **единородном сыне**, и скорбеть, как скорбят о **первенце**...»* (Зах. 12:10)³³⁷.

Христиане в условиях истории земного мира – подчеркивает святитель Филарет – не обрели «иногo сокровища, кроме Древа Креста, на котором Он (Христос) пострадал и умер»... Но через Крест христиане могут участвовать и в наследии Царствия. Ибо «как Христу *надлежало пострадать, дабы потом войти в славу* (Лк. 24, 26), которую *имел Он у Отца*, так христианину *многими скорбями надлежит войти в Царствие Божие* (Деян. 14, 22), которое завещал ему Христос; что как Крест Христов есть дверь Царствия для всех, так крест христиан есть ключ Царствия для каждого сына Царствия»³³⁸.

Люди призываются постичь *спасительное значение смерти Христа* для своей жизни. Апостол Павел подтверждает скрытую мудрость Божию и *откровение* этой мудрости людям при помощи Духа (1 Кор. 2:6-13). Но это все постигается через внутреннее откровение Духа, поскольку «душевный человек»³³⁹ не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуместь,

³³⁶ Э. Лэдд. Богословие Нового Завета. С. 566.

³³⁷ В переводе Сситуагинты: «дух благодати и сочувствия», милосердия – *πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμῆς*. – Ср. также 2 Кор. 7:9-11!

³³⁸ Свт. Филарет (Дроздов). Тайна Слова. Слово на Великую Пятницу (1813 г.) // Крест Христов. С. 355.

³³⁹ ἄνθρωπος ψυχικός – букв. «человек природный». Противоположность ему – «человек духовный» – ἄνθρωπος πνευματικός.

потому что о сем надобно судить духовно» (1 Кор. 2:14). Только через внутреннее откровение Духа человек может понять и истинное значение Креста. У апостола, однако, нигде не говорится, что обновленный ум обладает более совершенными интеллектуальными способностями в сравнении с прежними.

Но событие Креста входит в сознание людей и как историческое; оно говорит не о некоей небесной реальности, а реальности *исторической*. Тем не менее, без внутренней помощи Духа люди не способны понять истинное значение Креста, а вместе с тем – почитать Распятого и Воскресшего Господом и Главой Церкви. Но с таким познанием тесно связано и познание *сущности* Церкви в истории. Церковь принимает участие в роке Христа Прославленного и Воскресшего в той мере, сколько и она готова в своих членах (верующих) иметь «те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп. 2:5). Но и это, в свою очередь, происходит не в отвлеченных условиях, а в истории всего Христианства на земле. При помощи Духа верующие могут иметь Ум Христов (1 Кор. 2:16б) – как обновление своего человеческого ума (Рим. 12:2; ср. Еф. 4:23). Ум (*νοῦς*) в данном случае означает не столько интеллектуальные, сколько духовные способности; нус относится к *внутреннему* ходу мыслей человека, ориентации его воли, морали и совести.

Иннокентий Херсонский в одной проповеди связь Духа с Крестом разъясняет слудующим образом:

«Кто хочет знать эту тайну (а не участвуя в ней живой верой и живой деятельностью, нельзя быть истинным христианином), тот должен обратиться с молитвой к Самому Духу Божьему (см.: 1 Кор. 2, 10), Который *один* предвозвещал Христовы страдания до совершения их (см.: 1 Петр. 1, 13), *один* и возвещает тайну этих страданий после их совершения. [...] А один из уразумевших свидетельствует, что после этого разумения весь мир покажется *ничем* (Флп. 3, 8)»³⁴⁰.

Задачей этой главы было показать, по возможности, связь между событием Креста и Духом Святым более конкретно, и надеемся, что с этой задачей нам удалось справиться.

³⁴⁰ Свт. Иннокентий Херсонский. Распятисе // Крест Христов. С. 18 и 19. Первые два курсива – мои.

СВЯЗЬ ДУХА

ГЛАВА XXII

ПАРАДОКС ЕДИНСТВА: МЕЖДУ «ЛИЧНО-ИНДИВИДУАЛЬНЫМ» И «УНИВЕРСАЛЬНО-ЦЕЛЫМ»

Телесную привязанность производят глаза, утверждает же ее долговременная привычка. А истинную любовь образует дар Духа, сочетающий разлученных дальним расстоянием места и делающий друзей известными друг другу не по телесным чертам, но по душевным свойствам.

св. Василий Великий

Соединение будет чудом, но чудом, свершившимся в истории. Впрочем, начиная со дня Пятидесятницы, мы пребываем в конце времен...

патриарх Афинагор I

(1) Деяния Апостолов, начиная с Иерусалима, через Антиохию, Ефес, Коринф, другие города – вплоть до Рима, столицы мира тех времен – наглядно показывают не только распространение Благой Вести о Христе. Не менее важной, необходимой для роста Церкви остается и связь Духа между индивидуальным и Целым. Как показывает Лука, на Пятидесятнице благодаря Тому же Духу многие между собою могли найти общий язык; это было необходимо не только для веры во Христа, но и для *единого*, взаимного свидетельства о Нем. Большие изменения были среди самих учеников, включая таланты и способности. Если иметь в виду их простое рыбацкое происхождение, удивление со стороны оппонентов могло быть еще более незаурядным. Лука, среди других эпизодов, в одном месте Деяний повествует:

«...видя смелость Петра и Иоанна и приметив, что они люди не книжные и простые», первосвященники и книжники «удивлялись, между тем узнавали их, что они были с Иисусом...» (Деян. 4:13).

Безусловно, Церковь могла распространяться благодаря особому единодушию между апостолами и верующими при помощи *Того же*

Духа. Лука в Деяниях это часто подчеркивает. Говоря более конкретно, в Новом Завете основу единства между верующими Своей смертью и Воскресением «за многих» полагает Сам Господь. Он остается фундаментом для любого единства, ибо, говоря словами апостола, «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3:11). Павел пишет о единстве Церкви на основании единства Господа и Его же Духа,

«...потому что через Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе. Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе, на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом...» (Еф. 2:18-22).

Подобное об уникальности Христа для единства говорит и апостол Петр³⁴¹. Образы камня, скалы, невесты и жениха, виноградной лозы, ветвей и пр., употребляемые в Новом Завете разными авторами, лишь подчеркивает ту же реальную необходимость единства. Но там же в Новом Завете мы встречаемся не только с разными образцами и фигурами языка, используемыми для выражения единства в разнообразии. В первую очередь, нас привлекает оригинальность действующих лиц у Иисуса. Среди них, чаще всего, мы встречаем Петра, Иакова, Иоанна, а также Павла. У каждой из этих личностей свой характер, нередко и свой особый взгляд на вещи. Об этом можно убедиться уже в Евангелиях. О Павле, бывшем Савле, мы находим еще больше сведений, читая его же послания. Во всяком случае, единство и разнообразие неотделимы и от личностей, встречаемых в Новом Завете вокруг Иисуса, каждый из которых по-разному понимал и воспринимал Господа, но едино благовествовали.

В этой главе мы ограничимся двумя, на наш взгляд, более поучительными эпизодами, показывающие действие объединяющего людей Духа в Церкви. В то же время мы имеем дело и с соборностью, которая ярко отражается между апостолами в Иерусалиме и Павлом, называющим себя «наименьшим из Апостолов», гнавшим «церковь Божию» (1 Кор. 15:9). В отношениях Павла с Петром и другими апостолами выражается те же связи между индивидуальным и целым – Церковью. Признание Павла со стороны Двенадцати тесным об-

³⁴¹ Неверис во Христа не что иное, как потеря истинного единства, «ибо сказано в Писании: вот, Я полагаю в Сионе камень красугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится. Итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень преткновения и камень соблазна, о который они претываются, не покаясь словом, на что они и оставлены». — 1 Пет. 2:6-8. Ср. Пс. 117:22; Деян. 4:11.

разом связана с вкладом «последнего» апостола в христианизацию язычников.

(2) Связь между индивидуальным и Целым в случае с Павлом была бы невозможной без переживания обращения. Это первое обстоятельство очень важно, поскольку лишь в итоге своего обращения Павел был в состоянии переоценить многие вещи, когда-то считаемые им главными. Бывший Савл признается:

«...что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою. Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа...» (Флп. 3:7-8).

Переживание обращения Павлом Лука упоминает целые три раза, как бы подчеркивая всю важность такого события³⁴². Не менее важно и то, что сам Павел такое происшествие характеризует именно как получение благодати Божией. Любая попытка отделить это событие в жизни Павла от церковного контекста означало не что иное, как теологический персонализм. Позже и сам Павел описывает его как дарование благодати – именно в контексте миссии всей Церкви. Речь идет о признании бывшего Савла «знаменитыми» в Иерусалиме. Павел в послании к Галатам в той связи пишет:

«...увидев, что мне вверено благовестие для необрезанных, как Петру для обрезанных – ибо Содействовавший Петру в апостольстве у обрезанных (ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστόλην τῆς περιτομῆς) содействовал и мне у язычников (ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη), – и, узнав о благодати, данной мне (καὶ γινόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι), Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения (δεξιὰς ... κοινῶνίας), чтобы нам идти к язычникам, а им к обрезанным...» (Гал. 2:7-9).

Эпизод свидетельствует о том, что не только Павел при своем обращении, но и Петр (по всей вероятности, и другие апостолы) переживали близость Того же «Содействующего в апостольстве» и это, в свою очередь, перешло в пользу единства. Указанная связь соответствует сущности Церкви как общению (κοινωνία). По мнению некоторых исследователей такая закономерность подтверждает ничто иное, как наличие одного из важнейших фактов: личность Павла, благодаря непосредственному, неординарному призванию, становится некой *парадигмой* познания Распятого и Воскресшего³⁴³. Это, в свою очередь, связывает бывшего Савла с принципом

³⁴² См. главы 9, 22 и 26 Деяний Апостолов.

³⁴³ Один исследователь теологии апостола отмсчает радикальность всего мышления обращенного, «поскольку Павел стал почти канонем в каноне». – G. Eichholz. Die

дальнейшего развития Церкви, дает ему возможность стать «последним» апостолом в той же пра-христианской Общине, более того, – основать многие новые поместные церкви. Предание, в которое после первых апостолов включается и Павел, остается тем же: **ИИСУС РАСПЯТЫЙ ЕСТЬ ХРИСТОС ВОСКРЕСШИЙ**³⁴⁴!

Павел тронут этой вестью до глубины; однако она принадлежит не только ему; – весть о Христе становится разъясняющей действительностью Церкви уже до него. Иисус, которого Савл гнал так же, как и всю Церковь, при обращении Павлом не только «видится» как Глава той же Церкви, но и познается³⁴⁵. Иными словами, легитимация «последнего» апостола, несмотря на его сугубо оригинальный собственный вывод: **ИИСУС ХРИСТОС – НА МЕСТЕ ЗАКОНА**, происходит в той же линии первой Церкви. Но такое осознание церковной общности неотделимо и от слов Самого Иисуса (*ipsissima verba Jesu*) в синоптической устной традиции, от учения, точнее, от нового закона любви Христовой (нагорная проповедь по Матфею и Луке), включая логику Иисуса о следовании за Ним как о ношении повседневного креста (см. выше).

Относительно позднее возникновение письменных Евангелий тут не играет особой роли, поскольку Церковь, говоря словами одно-

Theologie des Paulus im Umriß. Neukirchen-Vluyn (4. Aufl.) 1983. S. 7. – Гюттеманс говорит об апостоле как некоем виде «спифании воплощенного Христа». – E. Güttgemanns. Der leidende Apostel und sein Herr. Göttingen 1966. S. 29f. – Кеземан, в свою очередь, выражает следующее убеждение: «Если он (Павел) катá о́арка и не желает больше знать Христа, он все-таки сам живет в Его продолжении и одновременно остается особым видом Того же Воплощенного Христа после Его Вознесения». – Die Legitimität des Apostels // ZNW (1942) S. 56. – Ср. 2 Кор. 5:15-20.

³⁴⁴ Данная истина о Христе – по мнению одного французского исследователя – как бы «сопоставляется» простому видению Воскресшего другими апостолами и выражает относительную «независимость» Павла. – Ср. также H. Hübner. Art. Paulus I., TRE 26(1996)133-153. S. 137. Тем не менее, «независимость Павла, – отмечает Серфо, – сохраняется в единстве апостольского дела. Он себе распределяет сферы влияния, но работа как таковая делается вместе». – L. Cerfaux. La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul [nouvelle édition] Paris, 1965. P. 214 : «L'indépendance de Paul est sauvegardée dans l'unité de l'oeuvre apostolique. Il se partage les sphères d'influence, mais l'oeuvre se fait en commun». – Подобного мнения и F. Amiot. L'Enseignement de Saint Paul. Paris, 1968. P. 27s.

³⁴⁵ Ср. G. Schneider. Die Apostelgeschichte. 26f. Автор предполагает: в вопросе, Воскресшего, Возвышенного Христа к Савлу о его гонении церкви (Деян. 9:4 сл.), невозможно найти того объяснения, которое позже даст Августин (En. in ps 30, II 3; Scrm. 361, 14), предполагая соматическую экклезиологию между небом и землей. По мнению Шнейдера, данное место Деяний более связано с Мф. 25:35-40.42-45. – В ответе Павлу, поскольку Господь Себя называет «Иисусом», согласно Шнейдеру, необходимо понимать ту же тождественность земного Иисуса, находящегося теперь на небесах (S. 27).

го теолога, возникает тогда, когда ученики видят Распятого во истину Воскресшим³⁴⁶. И Павел смог получить *такое же* познание Воскресшего как и первые апостолы (1 Кор. 15:3 сл.). Дело в том, что явление Воскресшего в пасхальных евангельских сообщениях означает нечто больше, чем простую констатацию факта; оно включает в себя познание Христа как Личности, а также, ощущение Его же Благодати. Иными словами, Благодать остается непосредственно связанной с апостольством Двенадцати и Павла. В формулировке последнего она означает не что иное, как «превосходство познания Христа Иисуса» – τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ (Флп. 3:8; ср. Еф. 4:13).

(3) В чем же еще выражается такое познание Христа Распятого и Воскресшего у самих видных фигур церковного единства – у Петра и у Павла? Оба после Воскресения Господа пережили особую Благодать; Петр – после трехкратного отрицания Учителя, Павел – совершив гонение на Церковь. Но через общение с Воскресшим они становятся свидетелями Того, Которого отрицали или гнали раньше. В итоге, оба зависят от Благодати *ОДНОГО ЗА ВСЕХ УМЕРШЕГО и ВОСКРЕСШЕГО*. И *такая* Благодать становится единственным условием их апостольства. Но одновременно, несмотря на их особое различие в характере, образовании и т. д., – и основанием единства! Петр и Павел становятся служителями *Того же* Евангелия Христова; они, таким образом, повинуются «больше Богу, нежели человекам» (ср. Деян. 5:29). Евангелие и есть *То же* Слово Божие; но не в слове только, «но и в силе (δύναμις) и в Святом Духе» (1 Фес. 1:5; ср. Деян. 1:8).

В одном из первых до нас дошедшем посланий Павел разъясняет суть единства между Церковью в Иерусалиме и поместными церквями: «вы, братья, сделались подражателями церквам Божиим во Христе Иисусе, находящимся в Иудее, потому что и вы *то же* претерпели ...» (1 Фес. 2:14). Здесь у Павла подчеркивается то, что общение с Христом представляет собой нечто «онтическое» и нечто «синергическое», именно как совместный опыт познания бытия «во Христе», что и необходимо для единства Церкви. Но такое единство между двумя апостолами было бы немыслимо без общего переживания Благодати. Это первое.

Второе. Единение еще не включает внешних признаков единства. Скорее, это указывает на то, что *внутреннее* единство неотделимо от *внутреннего* переживания *той же* благодати. В итоге: на основе этого и следует все остальное, то, что могло быть связано с *внешним* единством.

³⁴⁶ Conzelmann H. Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. Kaiser 1967. S. 50.

И, по всей видимости, великий пример единения Двенадцати и Павла нам указывает на необратимый порядок любого церковного единства: *внешнее всегда подчиняется внутреннему, а не наоборот!*

(4) В то же время призвание Павла к апостольству язычников можно было представить как некое «методологическое» мероприятие. Большой объем его посланий (*corpus paulinum*) дает нам возможность взглянуть во многие контексты такого апостольства: Павел для христианизации мира использует как свою эрудицию в иудейском законе, так и знания греко-римской культуры. Поскольку он и по отношению к языческому миру руководствуется своим основным положением «Иисус Христос на месте закона», все моменты греко-римской культуры при передаче веры во Христа остаются лишь «моментами» инкультурации *Того же одного Евангелия для всех*. В данном случае необходимо отличать истинное познание Христа (познание Его Благодати) от всех многообразных элементов культуры, которыми, начиная с языка (разных языков), до сих пор пользуется Христианство в мире. Такое замечание остается актуальным.

В действительности, призвание Павла становится некой парадигмой, принадлежащей к непосредственному познанию Христа. Но *такое* познание неотделимо и от апостольства; оно лежит в основу первого церковного сознания. Согласно Павлу, познание Христа и есть «преемственность», «сукцессия». Оно относится и к сущности Христианства как религии; поэтому познание Христова *актуально* и как настоящее. Таким образом, оно соответствует своему «Sitz im Leben».

Как известно, Павел во время своей миссии занимается христианизацией языческих народов. При этом, что для нас очень важно, он проповедует *То же* Евангелие, несмотря на использование *других* культурных, вспомогательных средств. Он греко-римскому миру желает показать *то же* познание Христа. Таким образом, метод миссии Павла может содержать в себе некий пролептический, дискретный характер – при сравнении с миссией Петра, Иакова и других. Иначе говоря, метод инкультурации *одного и того же* Евангелия среди язычников, глядя на вещи со стороны, может отличать Павла от других апостолов. Павел, как он подчеркивает, «избранный не человеками и не через человека...» (Гал. 1:1).

Вопреки разногласию, связанному с вопросом соблюдения иудейских законов язычниками (Деян. 10:34.35 и 10:41 сл.), единство между иерусалимской Церковью и поместной в Антиохии при участии Варнавы и Павла сохраняется. И это, опять-таки, происходит благо-

даря *Одному общему Духу*³⁴⁷. «Ибо – как говорится в решении Собора – угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого...» (Деян. 15:28; ср. Ин. 16:13!).

Судьбоносное решение Иерусалимского Собора вошло в историю Христианства как особое событие единения верующих в *Того же Одного Христа*. По всей вероятности, в этом факте мы уже видим некий закон т. н. «иерархии истин», о которой после реформации³⁴⁸ лишь

³⁴⁷ Известный экуменист XX века *Ив Конгар* замечает: «между духовной реальностью, которая есть общение с Богом и **видимыми** церковными средствами не существует абсолютной связи. Все не происходит автоматически от видимого апостольского устроения. Уже с начала Церковь имела и святого Павла, который не был одним из Двенадцати; его миссия не происходила от Христа «по плоти», но от «Господа славы». Это обстоятельство и подтверждалось такой силой у Павла, даже с полемикой в послании к Галатам. Оно и открывает дверь к пониманию вещей – к оппозиции между «плотью» и «Духом», «законом» и «Евангелием». – «Il n'y a pas, entre la réalité spirituelle qui est la communion avec Dieu et les moyens ecclésiaux visibles, une liaison absolue. Tout ne vient pas de l'appareil apostolique visible. Dès le début, l'Eglise a eu un saint Paul qui n'était pas l'un des douze, dont la mission ne venait pas du Christ en sa chair, mais du Seigneur de gloire: c'est ce fait qui est affirmé si vigoureusement; polémiquement même, dans l'Épître aux Galates, et qui ouvre la porte dans cette même Épître, à l'Opposition entre la chair et l'esprit, la loi et l'Évangile.» – *Yves M.-J. Congar. Vraie et fausse réforme dans l'Eglise. [Unam Sanctam 20] Paris, 1950. P. 481s.* – Ср. *К. Ранер. О богословии церкви у Павла // Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. С. 464-466.* – *Fr. Musner. Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen. Herder, 1976.*

³⁴⁸ Ср. Артикул VII: О Церкви. АВ от 1530 г.: «... для истинного единства Церкви достаточно согласия относительно учения о Евангелии и отправлении Таинств. Нет нужды в том, чтобы человеческие традиции, то есть обряды или церемонии, учрежденные людьми, были везде одинаковыми. Как говорит Св. Павел: «...Одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех...» (Ефес. 4:5.6). – Артикул XXVI того же АВ отмечает: «... свобода в человеческих обрядах была не чужда и Отцам Церкви. Ибо на Востоке и в Риме Пасха праздновалась в разное время. Когда же, из-за этого различия, представители Рима обвинили Восточную церковь в расколе, им было отвечено, что подобные обряды не должны быть одинаковыми повсюду. И св. Ириней говорит: «Различия относительно догматов не разрушают единства веры». Это же имеет в виду и папа Григорий в одном из церковных законов, говоря, что такие различия не нарушают единства Церкви». – Книга Согласия: Вероисповедание и учение лютеранской церкви. СПб.: Фонд «Лютеранское Наследие», 1996. Цит. по электронной версии «Цитата из Библии».

II Ватиканский собор заявляет: «в экуменическом диалоге католические богословы ... должны действовать с любовью к истине, дружелюбно и со смирением. Сопоставляя вероучения, пусть они помнят о том, что существует порядок, или «иерархия», истин католического вероучения, поскольку их связь с первоосновой христианской веры неодинакова. Так будет проложен путь, который через братское состязание поведет всех к более глубокому познанию и к более ясному выявлению неисследимых богатств Христовых» [Еф. 3:8]. – Декрет «Об экуменизме» от 21 ноября 1964 г. Приводится по: «Православие и Католичество. От конфронтации к диалогу». Хрестоматия. М., 2005. 2-е изд. С. 236.

к середине XX века открыто заговорило и католичество. Без всякого сомнения, уже Павел, будучи первым в области такой свободы Духа, старался руководствоваться этой закономерностью. В одном из своих посланий излагая некий «канон» своего апостольства, он заявляет:

«Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, – чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. Сие же делаю для Евангелия, чтобы быть соучастником его. Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить. Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы – нетленного. И потому я бегу не так, как на неверное, бьюсь не так, чтобы только бить воздух; но усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным...» (1 Кор. 9:19:27).

Безусловно, к такой методологии распространения Христианства необходимо отнести и отношение апостола к «немощным» и «слабым» в вере. Павел наглядно показывает: в центре истины и церковного единства всегда находится Христос, Умерший и Воскресший за всех (основная тематика Рим. 14 и 15, а также 1 Кор. 8):

«Ибо никто из нас не живет для себя, и никто не умирает для себя; а живем ли – для Господа живем; умираем ли – для Господа умираем: и потому, живем ли или умираем, – всегда Господни. Ибо Христос для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми...» (Рим. 14:7-9).

(5) В таком напряженном анализе христианского единства снова возвратимся к *theologia Crucis*.

Как мы видели, любое познание после Пасхи было связано с исанием *особого смысла* смерти Учителя; оно восходило к земной жизни Иисуса (ср. Деян. 10:39 и сл.) и становилось традицией первой Церкви. Но *такое* познание смысла в то же время было и есть не что иное, как само-интерпретация бытия той же одной и единой Церкви. При этом познание Распятого и Воскресшего, в первую очередь, выполняет не внешнюю, а *внутреннюю* функцию общения (κοινωνία) между Двенадцатью и Павлом. Иерусалимский Собор, о котором говорится в 15-й главе Деяний, остается следствием *внутреннего* понимания единства, а не внешнего. Т. н. внешнее единство между церквями (в данном случае между Иерусалимом и Антиохией) может и отличаться. Во всяком случае, *внутреннее единство и есть то первое необходимое условие для единства всей Церкви Христовой* (ср. Деян. 15:28б).

Как мы уже отметили, внутреннее единство самым ярким образом переживается Павлом. Но его призвание Воскресшим на дороге в Дамаск содержит мотив понимания *внутреннего* единства Церкви и *как мотив сострадания*. – Несмотря и на то, что он у Луки прямо не указывает на ту же солидарность между Христом и верующими. Без всякого сомнения, мотив страданий при обращении «последнего» апостола занимает особое место. Но такой мотив помогает нам понять сущность церковного общения.

Вначале рассмотрим пересказ обращения апостола Павла у Луки в Деяниях. Заметно то, что свою *внутреннюю* полноту его обращение получает в связи с переживанием мотива страдания и сострадания. И позже именно тот же мотив служит красной нитью во всей теологии апостола. Но он в то же время неотделим и от легитимации его же апостольства. А это, в итоге, ни что иное как содружество (общение) в страданиях Христа – ради содружества и общения со всеми, верующими в *Того же* Господа:

«...ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь...» (Кол. 1:24). «...По сей причине я и страдаю так; но не стыжусь. Ибо я знаю, в Кого уверовал, и уверен, что Он силен сохранить залог мой на оный день...». «...Посему я все терплю ради избранных, дабы и они получили спасение во Христе Иисусе с вечною славой...» (2 Тим. 1:12 и 2:10).

Безусловно, само понимание сострадания принадлежит тому же переживанию избранного апостола на дороге в Дамаск. Его обращение содержит вопрос к Возвышенному Господу и следующий ответ как *медиум* углубленного, т. е. *внутреннего*, если можно так выразиться – духовного общения между Воскресшим и Церковью: «Я Иисус, Которого ты *гонишь*» (Деян. 9:5). Но Савл гнал не просто верующих, но и Самого Иисуса *как Церковь*. Но даже гонение, которыми раньше Савл причинял Церкви немало страданий, в данном случае становится парадоксом его же апостольства! Лука в Деяниях подтверждает одно из основных качеств такого апостольства, связанного со страданиями.

Чаще всего об этом в посланиях говорит сам Павел: страдания принадлежат сущности его апостольства. Но это видно уже в самом моменте обращения: Павлу впредь надобно будет страдать ради Христа³⁴⁹, но вместе с тем – и ради Церкви. Примечательным в той же

³⁴⁹ «Я покажу ему, сколько он должен пострадать за имя Мое» – ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπερ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν. – Деян. 9:16. – Ср. 22:8; 26:14 сл., а также 5:41 и Откр. 2:3.

связи становится повторение мотива в Деян. 26:14б: «трудно тебе идти против рожна». Не зря позже Павел использует мотив страданий в теологуменах, указывающих на единство тех же страданий между ним и Христом, а также – единство с Церковью. Парадоксальность такого единства – единства *внутреннего* – апостол понимает как свой собственный рок (ср. также 2 Кор. 12:7!).

В итоге, страдания и сострадания у Павла приобретают свой эkkлeзиoлoгичeский характер *par excellence*. Они относятся к признаку Церкви (*nota ecclesiae*) как таковой (ср. 1 Пет. 2:21); они также относятся к легитимации апостола и к сигнатуре молодой Церкви. Более того, тот же мотив страданий ради Христа, как это видно у Луки, соединяется с мотивом радости³⁵⁰. Вообще, у Павла сострадание и Благодать образуют то же, что и синергизм. И такой синергизм, в свою очередь, выражает, как внутреннее единство Церкви, так и апостольство³⁵¹. Сама Благодать, на основе самоотдачи Христа, становится следствием апостольского служения. Центральная точка обращения в случае с Павлом ясна: переживание Благодати происходит в то же время, как в личном, так и церковном измерении.

Соединяющим оба измерения остается Христос – посредством *Того же Одного Духа*. Гонения на Церковь, бывшие до обращения, становятся пропорционально обратным явлением³⁵²; теперь – в пользу Церкви и апостольства. Иными словами, гонения на Церковь у Савла внезапно становятся антиподом; они как бы превращаются в энтузиазм его же апостольства³⁵³. С точки зрения *theologia Crucis*

³⁵⁰ Деян. 5:41 – χαίροντες. – Ср. 1 Пет. 2:20: «Ибо что за похвала, если вы терпите, когда вас бьют за проступки? Но если, делая добро и страдая, терпите (πάσχοντες), это угодно Богу» (буквально в оригинале: это благодать у Бога = τοῦτο χάρις παρὰ θεοῦ).

³⁵¹ H. H. Esser. Art. Χάρις // ThBLNT. S. 592: «в Деяниях благодать является той силой, которая исходит от Бога или возвышенного Христа, сопровождает труд апостолов и делает их миссию успешной». – Ср. Деян. 6:8; 11:23; 14:26 и пр. места. – По сравнению с апостолами, знавшими земного Иисуса, именно у Павла наблюдается личный момент инкорпорации «во Христа», который связывает его с молодой Церковью. Благодать уже в момент обращения даст Павлу понять соматическое измерение Церкви – как некое событие общности! – Ср. Amiot со ссылкой на Гал. 1:16 и Деян. 9:5: «La vérité capitale de l'incorporation au Christ, à laquelle l'apôtre s'attachera avec prédilection, apparaît ici *en germe*». – «Капитальная истина инкорпорации во Христа, к которой апостол привяжется с любовью, оказалась в зародыше здесь». – L'Enseignement. P. 25.

³⁵² Ср. 1 Кор. 15:9; Гал. 1:13; Деян. 8:3.

³⁵³ Ср. 2 Кор 6:1-10. Духовный энтузиазм, вопреки страданиям, у Павла неотделим от апостольства.

под словом «страдания» необходимо понимать довольно широкий спектр любых испытаний, а не только чисто физические, телесные. «Страдания» у Павла – это сам *опыт веры*, включая и *опыт церковного единения*.

(6) Что же можно отметить в качестве краткого итога данной главы? Во-первых. Познание Христа Распятого и Воскресшего есть осуществление единства, начинающегося не с внешнего, а с *внутреннего* его переживания. Безусловно, «внешнее» нас всегда приглашает к самоопределению; но оно никогда не есть «цель» сама по себе. Такое понимание единства достигается при помощи *того же* Духа. Однако в итоге, единство отражается и *видимым* образом – в общении с другими, т. е. в Церкви. Такое понимание единства и наблюдается в обращении Павла. В то же время оно становится *общим* мотивом между Господом, Церковью, Павлом и Двенадцатью в Иерусалиме.

Во-вторых. Через видение Распятого как Воскресшего Двенадцать и «наименьший из Апостолов» достигают того же единства (ср. весь контекст 1 Кор. 15:1-11!). Все они переживают *одну и ту же* им дарованную Благодать. Более конкретно: Воскресший окончательно не осуждает ни Петра за отречение, ни Павла за гонение! Наоборот, все апостолы испытывают чувство благодарности и благоговения к Христу, не высказавшему им ни одного упрека.

В-третьих. К итогам такой закономерности единения необходимо причислить не только решение первого апостольского Собора в Иерусалиме (Деян. 15) и консенсус о распределении миссии среди иудеев и язычников (Гал. 2:9). С точки зрения *theologia Crucis* одно из особых указаний на *внутреннее* единство – это совпадение существенных теологуменов Первого послания Петра³⁵⁴ с теологуменами Павла. Закономерность такой взаимосвязи остается в силе даже тогда, когда у Петра само слово «церковь» *expressis verbis* не встречается. Иначе говоря: определения, находящиеся в Первом послании Петра, выражают ту же *theologia Crucis*. Именно такая теология соответствует осознанию единства христиан как «пришельцев», рассеянных «в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии...» (1:1).

В конечном итоге, первой задачей Духа остается дарование апостолам и верующим познания смерти и воскресения Христа как общего,

³⁵⁴ Ср. 1 Пет. 1:11; 2:20-25; 3:18; 4:1.12.13.16; 5:1 сл. и пр.

всех объединяющего смысла. Именно на таком познании, на таком смысле и основано *внутреннее* единство Церкви.

Тем не менее, внутреннее единство, хотя и в разных степенях, не исключает единства *внешнего*. Но последнее *всегда* подчинено первому. Сказанное можно выразить и следующим образом: внутреннее и внешнее единство есть согласие между «лично-индивидуальным» и «универсально-целым», соборным... Задачей заключительной части нашего исследования остается раскрыть эту связь в перспективе диалога.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

THEOLOGIA CRUCIS: ДАЛЬНЕЙШАЯ ПЕРСПЕКТИВА ДИАЛОГА

ГЛАВА XXIII

ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО БЫТИЯ ХРИСТИАНСТВА

Я должен подняться над временем – в ту сферу вечной истины или смысла, где все прошедшее сохраняется, а будущее – предвосхищается... Мир во времени есть, лишь поскольку его держит в себе всеединое сознание.

Е. Н. Трубецкой

Всякая множественность противопоставлена единству, от которого она таинственным образом отпала; истинно сущим может быть только единство... Поэтому горизонтальное время обретает свой смысл и исток во времени вертикальном, соединяющим человека с Богом

Урс фон Бальтазар

(1) По ходу изложения читатель, в той или иной степени уже смог убедиться в сложности вопроса об экуменизме как такового. Но он, с другой стороны, надеюсь, смог убедиться и в объективности, т. е. в необходимости диалога, исходя именно от реальности Креста – как из центральной характеристики Христианства.

В заключительной части вкратце хотелось бы показать не только актуальность экуменизма, но и *исторический контекст*, на основе которого христиане, представители своих церквей, так или иначе, призываются к общению между собою.

В одной из предыдущих глав¹ кратко уже говорилось об истории возникновения экуменического движения. Оно, берущее свое начало в конце позапрошлого века, своей кульминации достигает в 60 годы XX-го века. Именно тогда проходят важные пленарные встречи ВСЦ в Нью-Дели (1961 г.), а со стороны Римско-католической Церкви одобряется

¹ См. начало II главы: Экуменизм «за» и «против».

постановление «Об экуменизме» (1964 г.). Так, после многовекового недопонимания окончательно признается необходимость диалога между христианами как такового. Отметим, что представители Константинопольского Патриархата и других Православных поместных церквей в диалоге с протестантами уже находились примерно с 1920 г. К тому же, старания к сближению с православными от протестантской стороны были замечены гораздо раньше. Так, еще в 1573 г. начинается переписка между лютеранскими богословами г. Тюбингена и Константинопольским патриархом Иеремией II. Как известно, в подготовке такой переписки был заинтересован один из близких соратников Лютера – Филипп Меланхтон. Верно, такая корреспонденция завершается без особого результата. Тем не менее, факт сам по себе свидетельствует о добрых намерениях.

(2) Врачевание ран, нанесенных единству одной Церкви Христовой, неотделимо от разнообразия ее же *исторического* бытия, включая, в первую очередь, реальность Креста. Поскольку крестная драма Спасителя совершается не на небесах, а в конкретных, *исторических* условиях, то и все, связанное с единством, совершается в истории и сегодня. Это, так или иначе, относится и к Промыслу Божьему². В свое время святитель Иннокентий Херсонский, говоря о Промысле, – правда, на месте Царства Небесного, в полную аналогию с Ним ставя Церковь, – отметил евангельское пророчество Спасителя:

«... во время земной Своей жизни Иисус Христос был беден, терпел отовсюду гонения, и, однако ж, предсказал, что Церковь, Им устроенная, распространится по всему миру и будет продолжать свое существование до конца мира. Не сбудься сие пророчество, Его почли бы необдуманным самохвалом. Но с одной стороны опыт, постоянно оправдывающий сие пророчество, с другой – характер Иисуса Христа заставляют признать в нем такое предсказание, которое произошло из полной уверенности, что оно сбудется. Откуда же эта уверенность? Кто открыл Иисусу Христу, что религия, Им преподаваемая, и Церковь, Им основанная, – вначале своим не более, как горчичное семя, – возрастет впоследствии в многоветвистое дерево³ и покроет всю землю се-

² Еще в 1933 русский мыслитель Бердяев в своей замечательной статье «Вселенность и конфессионализм» отметил: «не человеческими силами совершится соединение, оно окончательно совершится действием Духа Святого, когда час для этого настанет (С. 148). – Ср. II Ватиканский собор. «При этом не должно возникать никаких препятствий на путях Провидения, а будущим побуждениям Святого Духа не должен наноситься никакой ущерб». Вообще, ссылаясь на молитву о Церкви Самого Господа и на понимание надежды у апостола Павла в силе Святого Духа (Рим. 5:5), Собор «осознает, что это священное намерение примирить всех христиан в единстве единой и единственной Церкви Христовой превосходит человеческие силы и способности». – Постановление «Об экуменизме». П. 24.

³ Образ дерева с ветвями, взят из притчи Господа, далее встречается как один из образов – не в значении всего Христианства как религии, – а в значении одной единой Церкви – у Киприана Карфагенского, напр. в его трактате «Об единстве Церкви».

нию свою? (Мф. 13; 31-32). Если поставить себя мысленно в те обстоятельства, когда Иисус Христос говорил с ученикам Своим, то иначе нельзя изъяснить такого предсказания, как из Дара Божественного предвидения [...] В первых веках христианства, – продолжал владыка Иннокентий, – Промысел победоносным образом явил себя на его стороне двумя способами: а) в победе христианства над иудейством; б) и в победе его над язычеством». [...] И далее «в четвертом веке – обращением [в Христианство] императора Константина. Решительным побуждением к принятию Константином христианства почтают являлись сверхъестественных знамений, и особенно видение Креста на небе⁴, спасение из цирка и прибытие к одру умирающего отца, где получил право на престол. Как ни стараются скептики исторические избегнуть здесь чудес, но они – неизбежны; и, не отступая от правил исторической критики, нельзя не предполагать их». [...] Но и «в средних веках Промысел явил самое великое чудо в пользу христианства в том, что через эту религию укротил и образовал беспорядочные толпы грубых варваров [...] Действительно, если будем следить до первых причин нынешнего цветущего состояния Европы, то увидим, что без христианства не было бы тех прекрасных форм, в коих выказывалась нравственная жизнь ее обитателей. Естественно, начало преобразования, произведенного христианской религией, не могло быть без чудесных событий» ...

Иннокентий Херсонский из последних событий упоминает Французскую революцию от 1789 г., а также завершение войны с Наполеоном (1812 г. и после). И эти событие, так или иначе, кончились восстановлением монархий и христианских устоев в Европе... В то же время святитель Иннокентий говорит об успешном распространении Христианства как религии, а не исключительно одного какого-либо его течения. Более того, Он в своем выступлении как бы не обращает внимания на раздробленность Христианства и в конце своей напряженной и не менее интересной лекции добавляет:

«Теперь остается каждому увериться собственным опытом в Божественности христианской религии. Сей опыт есть, вместе, и наша обязанность. Христианская религия не посрамит себя – докажет сердцу, что она Божественна. Кто хоть раз испытал ее благотворное действие на душу, расположенную к доброму и святому, тот не может более сомневаться о ее происхождении свыше. И *сего-то опыта мы должны желать друг другу*»⁵.

Сегодня у одной части христиан тот же образ дерева вполне подходит к разъяснению всей раздробленности видимой Церкви. Так, в одной проповеди лютеранского пастора в Прибалтике было сказано: «Христос бросил в землю маленькое семя, из которого позже выросло большое дерево – Церковь Христианская. На разных ветвях этого дерева сегодня находятся разные птицы, по-разному прославляя Господа. Но они все же сидят на одном и том же дереве!»...

⁴ «Евсевий, повествуя об этом событии, говорит: «Сам победоносный царь рассказывал нам об этом и слова свои утверждал клятвой, когда, спустя после того много времени, мы писали это сочинение и удостоились его знакомства и беседы. Кто же после этого станет сомневаться в истине его сказания?». О жизни Константина, кн. I, гл. 28». – Прим. на С. 680.

⁵ *Свт. Иннокентий Херсонский. Что чудесного сделал Промысел в пользу христианства. Лекция десятая // Указ. Соч. С. 659, 678, 680, 681 и 682. Курсив мой.*

(3) Христианство как «осознание истории»

Действительно, опыт необходим для определения любого явления. Это касается и религии. Но опыт, будучи опытом христианским, не бывает исключительно опытом триумфа и успеха (о котором выше говорит святитель Иннокентий). Наоборот, как это наглядным образом показывает апостол Павел, самый первый и главный проповедник Евангелия среди язычников, опыт без осмысления Креста и вовсе не может быть христианским. Ибо «...хвалимся и скорбями, – пишет апостол, – зная, что от скорби происходит терпение, от терпения *опытность*, от опытности надежда»... (Рим. 5:3-5).

Не на основе славы и успеха, а на основе Креста, как показывает тот же святитель Иннокентий во многих других местах своих богословских трудов, опыт становится опытом *христианским*. Само бытие, будучи бытием человеческим, одновременно есть бытие опыта и опытности. Такое бытие находится в *исторических* условиях, – в развитии, напряжении и даже двойственности. Но Христианство как особый феномен, точнее говоря, – феномен истории между Богом и людьми, – остается в то же время не только историческим, но и Бого-человеческим⁶. Это, в первую очередь, видно в прологе четвертого Евангелия: «...καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο...» – «и Слово стало плотью» (1:14). Логос входит в историю, будучи вечной предысторией. Он становится «плотью», чтобы обитать «с нами». Но Он, пишет Иоанн, – полный «благодати и истины». Подобное в одном из своих посланий отмечает и апостол Павел: «пришла *полнота времени* (и) Бог послал Сына Своего Единородного» (Гал. 4:4). В действительности, Сам Бог входит в историю человеческую Своим Воплощением, кульминация которого происходит в событии Креста, за которым следует второе великое событие – Воскресение. Таким образом, через оба эти события история приобретает окончательный *смысл* для всего относительного, т. е. временного и непостоянного, исторического. Иначе говоря, земные эпизоды для христианского сознания становятся не неким циклом и самоцелью, а лишь средством – для достижения окончательной цели – единения с Богом, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28).

⁶ Преп. Иустин (Попович) в своей книге «Православная Церковь и экуменизм» тайну Бога и человека во Христе самым тесным образом рассматривает с Церковью. Верно, с другой стороны, автор, кроме аспекта таинства, не развивает аспект исторической реальности и драматизма – как реальной связи Креста Христова с Церковью.

(4) Христианство – это четкое осознание истории мира и человечества, – как истории между Богом и творением, Богом и людьми... Такое осознание бытия⁷ было заимствовано от иудаизма как монотеистической религии. Основное ее положение: вера в Одного Единого и Истинного Бога – Творца неба и земли, о Котором говорит Ветхий Завет. В то же время важно подчеркивать и то обстоятельство, что основы такого учения в Христианство вошли при содействии апостола Павла. Поэтому нам необходимо вкратце описать мировоззрение у Павла.

Взгляды апостола – теоцентричны и монотеичны. Прежде всего, мир для него означает творение Божие – вселенную и все в ней сущее (Рим. 1:20; Еф. 1:4; 1 Кор. 3:22; 8:4-5). Мир весь принадлежит Богу как Его собственное творение. Павел обозначает греческим словом *κόσμος* обитаемый мир, место проживания человечества. Это мир, где рождаются люди (1 Тим. 6:7), где верующие, стремящиеся к духовному совершенству, обязаны сосуществовать с грешниками (1 Кор. 5:10 и далее). В некоторых местах *κόσμος* в таком понимании противопоставляется небесам (1 Тим. 1:15; 3:16; Кол. 1:20; Еф. 1:10). Он – также и все человечество. Но мир, должен оставаться связанным в духовно-моральных отношениях с Богом. Потеря связи с Творцом у Павла рассматривается как что-то грешное, враждебное Богу. В таком случае мир (*κόσμος*) нередко указывает на присутствие зла; но мир и люди сами по себе не «зло», поскольку они – Божье творение. Тем не менее, люди фактически сопротивляются Богу, Его воле. Это у апостола основная тема послания к Римлянам 1:18-3:21. В итоге, понимание мира и его истории апостолом рассматривается в сопоставлении добра и зла.

В рамках тех же отношений находится почти все, включая любые способности и таланты самого человека. Поэтому и т. н. «мудрость мира» противопоставляется Божественной мудрости, (1 Кор. 1:20 и далее). И именно к мудрости Бога Павел относит не только законы всего сотворенного мира, но и сам Крест Христов. Конечно, интеллектуальное познание у человека апостолом не осуждается; но

⁷ В противоположности греческому восприятию вечно и циклично повторяющихся событий, или восприятию индийской религии о перевоплощении живых существ. Необходимо также отметить не всегда ясные взгляды «о началах» и завершении всего земного у Оригена. Верно то, что он первый между представителями христианской мысли занимался синтезом всего христианского учения. Но, с другой стороны, завершение всех дел и всего, т. е. конец мира – по Оригену – понимается лишь относительно концом! Вселенная должна всегда существовать и движение возобновляться. Через духовное (огненное) очищение и искупление материя, покинутая одними существами, служит затем для других. Так продолжится некий бесконечный, вечный круговорот, «цикл» всего материального бытия...

неразумно верить в интеллект как единственное средство любого познания, так как сам разум у людей часто извращен грехом (ср. 1 Кор. 8:2-3). Само знание о Боге можно получить только в Откровении, поскольку «дух мира сего», т. е. общее направление этого мира, – подчеркивает Павел, – отличается от «Духа Божия» (1 Кор. 2:12). Мир и человечество в целом остаются под властью старого века как старого зона. Но человечество – часть творения Божьего; оно зависит от Бога (ср. Рим. 9:20 и сл.) и Бог может претендовать на благодарность и поклонение людей (Рим. 1:21.25). К тому же творение в своем земном понимании бrenно и тленно (Рим. 8:21). Само по себе оно подвержено разрушению, в конечном итоге ведущему к смерти. Из-за своей греховности оно обречено, «ибо проходит образ мира сего» (1 Кор. 7:31). Тем не менее, такое положение по убеждению апостола, – не уничтожение творения, но его искупление через Христа «в свободу славы детей Божиих» (Рим 8:21).

Важно отметить: *κόσμος* для Павла включает в себя и все земные отношения между людьми. Это – радость и печаль, борьба между добром и злом, вся совокупность человеческой деятельности. И это не «просто мир», но некая «система мира». В то же время верующие не должны глубоко вовлекаться в такой мирской порядок (ср. 1 Кор. 7:29-31). При этом апостол, как видно из контекста его посланий, прямо не призывает к безбрачию, бедности и эмоциональному равнодушию к жизни. Но он настаивает на том, что подлинная жизнь возможна только на основании более высоких устремлений: *последний смысл бытие может найти только в духовном мире и его вечно-объективных ценностях*. Человек, продолжая жить в мире, все-таки не должен подчиняться ему, предаваться безоглядно его «радостям», так как они, могут послужить некоей преградой между ним и Богом.

Апостол нигде не рассматривает творение как «зло» само по себе, противопоставляя материю «духу». Однако вне Христа и Его смерти крестной человечество, находясь в истории, ограничено мирскими принципами, «вещественными началами мира» (Гал. 4:3). Истинная духовная свобода может прийти только через искупление во Христе. Даже иудаизм и его письменный закон (не говоря уже о языческих религиях!) – несовершенны. *Согласно Павлу мир обречен на Божий суд* (1 Кор. 11:32) *и нуждается в примирении через Христа – в Его смерти на Кресте* (2 Кор. 5:19; ср. Рим. 11:15).

(5) Указанные характеристики мысли апостола свидетельствуют о том, что сотворенный космос имеет как свое начало (*ἀρχή*), так и свой конец (*τέλος*); он находится в рамках истории. Учение Павла о

мире нельзя понять просто в контексте греческого дуализма. Суть концепции апостола – не космологический (или антропологический), но *эсхатологический дуализм*, полное упразднение которого наступит лишь в будущем. Павел не представляет мысли о том, что человечество, да и весь мир, просто находится в некоем «промежутке» между двумя веками (зонами). Скорее, для него новый мир уже «включен» в старый! При этом *вся деятельность Бога через Христа* (ср. Еф. 1:10!) *направлена на окончательное учреждение Царства Божьего, которое затрагивает все творение*. Все это происходит именно через Крест и Воскресение Христовы, где сосредоточена *вся история мира и человечества*. Верно, и после этих великих событий еще продолжается старый, «лукавый век». Его определяют грех, зло и смерть. Однако через Христа и Его Дух верующим уже даны *благословения грядущего, будущего зона* (основная тема Рим. 8). Об этом говорится и в заключительной части Символа Веры: «чаю ... жизнь будущего века». Таким образом, приближается конец всей земной истории как «жизнь будущего века».

В вышеуказанном и состоит учение апостола о мире как временном, т. е. историческом его соотношении с Божественным⁸.

(6) Положение человечества апостол видит в тесной связи с первородным грехом. Павел верит в «первородный грех» в том смысле, что грех Адама сделал грешниками всех. Когда апостол утверждает, что «в Адаме все умирают» (1 Кор. 15:22), он выражает распространенную ветхозаветную идею *о человеческой солидарности*. Впрочем, как справедливо отмечает проф. Лэдд, такая солидарность сильно отличается от современного индивидуализма. *Весь род человеческий – един с Адамом*. Его грех и смерть – грех и смерть всего человечества. «По-сему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12). «Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5:19). Люди «праведны» не потому, что совершают праведные дела; они праведны «*во Христе*». Так же и грешны они не только потому, что грешат; они грешны «*в Адаме*».

⁸ Взгляды Павла на творение – иудейские, а не греческие. Бог – Творец всего мира (Еф. 3:9; Кол. 1:16) и человечества (1 Кор. 15:45). Но согласно апостолу все сотворено не только Богом, но сотворено и через Христа (1 Кор. 8:6). В учении апостола нет места для греческого Демиурга, который удалял бы Бога от Его творения. «Создание мира» (Еф. 1:4) предполагает *creatio ex nihilo*, а не придание формы ранее существовавшей материи.

В буквальном понимании это может означать: все согрешили в Адаме. Грех Адама стал грехом всего человечества, как и смерть, – достоянием всех людей. Однако в дальнейшей перспективе, кроме смерти всех «в Адаме», апостол исповедует и Воскресение «во Христе» – как Воскресение в «новом Адаме» (1 Кор. 15:22 и сл.). Тезису «весь род человеческий – един с Адамом» апостол противопоставляет другой: *«весь род человеческий должен быть единым с Христом»*. В центре истории мира и человечества находится событие Креста и Воскресения Господа.

«Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится – смерть, потому что все покорил под ноги Его. Когда же сказано, что Ему все покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил Ему все. Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем...» (1 Кор. 15:21-28).

В итоге, Христианство можно определить не только как «религию», но и как *осознание истории*. Речь идет не просто об отношениях Христианства и истории, но об историчности Христианства; более того: об историчности Божественного Откровения человечеству. Иными словами, история не есть нечто «отдаленное» между Богом и человеком; наоборот, она соединяет обе стороны через Иисуса Христа. Говоря понятиями Карла Барта, для Откровения необходимы исторические предикаты; ибо Бог выражает Себя *во времени*. Вечный Бог через Христа становится временным, историческим. Поэтому Христианство придерживается, более того, оно исповедует историчность Откровения. Важно и то обстоятельство, что Откровение Божественного не доходит до нас в каком-то «чистом», «метафизическом», «отвлеченном» виде. Истина Христова до сих пор «воплощена» в те или иные исторические формы, включая язык, культуру и менталитет соответствующей эпохи (ср. ниже «Христианство как предание»).

(7) История, будучи историей между Богом и людьми, через Христа получает свое совершение; Иисус есть начальник и совершитель веры нашей (Евр. 12:2). Он – через Крест и Воскресение – есть «Альфа и Омега, начало и конец», «Первый и Последний» (Откр. 1:8.10; 21:6; 22:13). При этом для христианского понимания времени важным остается, как историческое (линейное) его восприятие, так и настоящее, сиюминутное познание, открываемое всегда при помощи *Того же Духа*. Такую закономерность Вечного в истории, среди дру-

гих христианских мыслителей, отмечает князь Трубецкой Е. Н. В тревожном для судьбы России 1918 г. он пишет:

уже «Кант основательно указал, что в интуиции времени целое предшествует своим частям» [...] Более того, «все моменты времени образуют некоторое единство как деления единого времени. Все совершающееся укладывается в эту форму единого времени – и то, что было, и то, что есть, и то, что будет. [...] Существенна во времени именно эта непрерывность всеобщего, объемлющая все текущее, непрерывность, в которой ничто текущее не может быть отделено от другого, иначе говоря, непрерывность всеединства»⁹.

В рамках нашего исследования необходимо еще раз подчеркнуть: время совершается посредством разных событий, где, с точки зрения *theologia Crucis*, в центре истории находится не что иное, как Крест Христов. Но через Воскресение «Христос вчера и сегодня и во веки *Тот же*» (Евр. 13:8). Ибо «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:6-8). «Вчера и сегодня и во веки *Тот же*» получает Свой вечно-настоящий статус через Крест и Воскресение, чтобы, как пишет апостол, «пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:10-11).

В понимании времени важна сама констатация факта кенотизма и уничтожения, происходящего в смерти Иисуса. Христос, согласно теологумену апостола, «будучи образом Божиим», существует предвечно, но на основании Своей смерти страдает и в настоящем, поскольку с Ним в истории страдают верующие в Него, да и вся Церковь странствующая. Апостол выражает эту мысль весьма ясно:

«Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь» (Кол. 1:24), а в другом месте добавляет: «Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы – тело Христово, а порознь – члены» (1 Кор. 12:26-27)¹⁰.

Но в то же время, Христос, благодаря Воскресению, «вчера и сегодня и во веки *Тот же*» (Евр. 13:8). Но важно представить и предвечное

⁹ Трубецкой Е. Н. Антиномия всеединого и другого перед судом христианского сознания. Всеединство и временное бытие // Смысл жизни. М., 2000. С. 110-111.

¹⁰ Ср. 2 Кор. 1:5-8; 2 Кор. 4:8-12; Флп. 2:17; 2 Тим. 1:8; 2 Тим. 2:10 и пр. места. – Ср. Мф. 5:11-12; Дсян. 5:41!

существование Христа, через Которого Бог открыл «нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устройении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:9-10). Особое значение в таком понимании истории получает событие Креста, становясь «драмой всех времен». Но в этой драме, будучи членами всего мистического Тела, принимают участие и верующие; из-за этого христианское понимание истории неотделимо от понимания воссоединения и единства.

«После пришествия Христа, – отмечает проф. Е. И. Хлебосолов, – мир продолжает «лежать во зле», но людям дана новая заповедь «любить друг друга». Несмотря на умножение зла в мире, человек должен научиться побеждать зло добром. В том состоит особая миссия христианства. Иисус Христос победил зло и повернул мир от разделения к соединению всех людей в единый Божественный организм. Он создал на земле Церковь, которая противостоит мировому злу»¹¹.

Со дня Пятидесятницы начинается «время Церкви» на земле; оно продолжается до второго Пришествия. И вопреки парадоксальному пониманию времени, мы и сегодня можем утверждать: события, происходящие в *Том же Духе*, становятся всегда-настоящими, ибо «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22:32).

(8) *Христианство как Предание*

Примечательно то, что о Предании прямо говорится уже в Евангелиях. Книжники и фарисеи задают Иисусу вопрос: «зачем ученики Твои преступают предание старцев (τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων)? ибо не умывают рук своих, когда едят хлеб» (Мф. 15:2). Иисус к «преданию» нередко относится сугубо негативно. Он Сам фарисеев упрекает в том, что они устраняют «слово Божие преданием..., которое установили» и делают «многое сему подобное» (Мк. 7:13). С другой стороны, Иисус соблюдает предание и подчиняется ему. Например, Он вместе с родителями совершает паломничество в Иерусалим, будучи им послушным до начала Своей открытой проповеди. Еще раньше предание в жизни Иисуса строго соблюдается. Например, в восьмой день над Ним совершают обрезание, а в начале Своей проповеди Иисус принимает крещение, так как «надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф. 3:15). Чтобы обосновать текущие события, довольно часто Иисус и апостолы ссылаются на места Ветхого Завета, включая

¹¹ Хлебосолов Е. И. Метафизические основания христианства. С. 133.

пророков. И в этом они руководствуются ничем иным, как «преданием». Например, когда речь идет о смысле предстоящей смерти, Сам Иисус говорит, что «совершится все, написанное через пророков» (Лк. 18:31). Петр во время своей проповеди постоянно ссылается на пророчества о смерти и Воскресении Господа (см. Деян. 2:24 и сл.). А ведь пророчества и во времена событий Нового Завета составляли неотъемлемую часть всего «предания».

С этих и подобных эпизодов видно не только спор о предании как людском «установлении», но, чаще всего, и необходимость некоего объективного «порядка» в условиях исторических. На аналогичном порядке предания строится и осмысление жизни, смерти и Воскресения Господа. Верно, старое часто объявляется «второстепенным» или даже «ненужным»¹². С другой стороны, и в Новом Завете необходимость предания как некой объективной «нормы» остается в силе.

(9) Некоторые закономерности принципа предания мы находим и у Павла. Он после своего обращения от первых апостолов в Иерусалиме принимает то, что и сам принял ... (1 Кор. 15:3 [1-9]). Более того, Павел приглашает верующих держаться предания, которому они «научены или словом или посланием» (1 Фес. 2:15). Он часто хвалит тех, которые держатся предания так, как он его передал им (1 Кор. 11:2). В некоторых местах посланий подчеркивается истина о том, что не просто формальное, но активное, живое предание совершается и в настоящее время. Это происходит благодаря «залогу Духа» (τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος), действующего в сердцах верующих (2 Кор. 1:22; ср. 5:5). В послании к Ефессянам апостол Духа называет залогом (ἀρραβὼν) наследия верующих во Христа (1:14). Это все свидетельствует о том, что в первой Церкви уже было свое христианское понимание предания.

В Пастырских посланиях мы видим дальнейшее его развитие для того, чтобы более успешно бороться с ересями. Примечательно то, что предание в своем живом, активном понимании у Павла неотделимо от реальности повседневного Креста, связывающего верующих с Господом. «По сей причине, — пишет апостол, — я и страдаю так; но не стыжусь. Ибо я знаю, в Кого уверовал, и уверен, что Он силен сохранить залог (τὴν παράθεκην) мой на оный день» (2 Тим. 1:12). В том же послании Павел увещает Тимофея хранить

¹² О чем, например, ясно сказано в Деян. 15 по поводу соблюдения/несоблюдения ветхозаветных обрядов.

«добрый залог (τὴν καλὴν παραθήκην) Духом Святым, живущим в нас» (1:14). «Залог» в данном контексте означает то же, что и предание.

(10) В только что указанной топологии Нового Завета объективная необходимость предания кажется неоспоримой. Позже Ириней Лионский, говоря о т. н. «правиле веры» (*regula fidei*) лишь укрепляет то, что в принципе уже находится в апостольских посланиях. В то же время, под словом «предание» уже в древней Церкви понимается нечто больше, чем просто «предание». Сегодня предание включает в себя, как минимум, несколько аспектов. Их вкратце можно обозначить как А) «вероучение», как Б) «философию» и как В) «культуру», хотя и эти аспекты между собою переплетаются. Безусловно, особое место в предании занимает и сама литургия, в особенности Евхаристия (ср. 1 Кор. 11:26):

(10.1) О вероучении особенно говорится в Пастырских посланиях. Павел приглашает Тимофея держаться «образца здорового учения», которое он слышал (2 Тим. 1:13). В том же послании апостол Тимофею напоминает: «юношеских похотей убегай, а держись правды, веры, любви, мира со всеми призывающими Господа от чистого сердца» (2 Тим. 2:22). В наставлении видно и то обстоятельство, что предание тесно связано с моралью. Иоанн, в свою очередь, вероучение связывает с общением между верующими. Но и он говорит об учении как о некоем соблюдении предания:

«Всякий, пресупающий учение Христово и не пребывающий в нем, не имеет Бога; пребывающий в учении Христовом имеет и Отца и Сына. Кто приходит к вам и не приносит сего учения, того не принимайте в дом и не приветствуйте его...» (2 Ин. 9-10).

Во всяком случае, в данном послании четко намечается возможность расколов между христианами и еретиками.

(10.2) Христианское предание, с некоторыми оговорками, можно назвать и развитием мысли или некоей *философией*. Безусловно, в основе такой философии должно находиться Откровение Христово, а не просто человеческие соображения. Отметим, что такое понятие как «христианская философия» во всем Новом Завете не встречается. Более того, в единственном месте одного из посланий под «философией», судя по контексту, понимается ересь гностицизма. Апостол пишет:

«Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу...» (Кол. 2:8).

Известно то, что и апологеты II-III вв. довольно осторожно относятся к философии как взглядам языческим. Выражение «наша философия» или «христианская философия», например у Иустина, означает не что иное, как учение христианское; или, в более широком понимании, жизнь христианскую *как практику*. Тем не менее, Иустин и другие апологеты охотно пользуются некоторыми схемами мысли, взятыми у стоицизма и у других языческих учений. Такое постепенное «соединение» с философией означает не что иное, как использование отцами Церкви языческого инструментария мысли для разъяснения Христианства тому же язычеству. Наличие в четвертом Евангелии одного из основных греческих понятий – логоса – дает полное обоснование такому подходу.

К развитию христианской, т. е. *истинной* философии относятся труды Иустина и других апологетов. Позже к такой философии можно отнести труды многих учителей Церкви. Они пользуются неким аппаратом понятий в пользу Христианства в среде язычества, а позже такой аппарат употребляется и для более глубокого понимания веры самими христианами. Не секрет, многие определения Вселенских соборов, наряду со ссылками на Писание, возникают при помощи вспомогательных категорий философии. То же самое, еще в более развитой степени, можно отнести к таким видным богословам, как Афанасию, Василию, Кириллу Иерусалимскому, Златоусту, Иоанну Дамаскину, а также Ансельму Кентерберийскому, Фоме Аквинскому, Бонавентуре, почти всем богословам Востока и Запада. Верно, на Западе примерно к XVII в. философия и другие гуманитарные науки постепенно начинают отделяться от богословия как христианского учения. Тем не менее, взаимная связь философии с богословием до сих пор сохраняется. Философия в христианском предании и далее как бы исполняет роль «служанки», точнее говоря, помощницы и союзника...

(10.3) Наконец, предание можно понимать и *как культуру*. В данном случае словом «культура» подразумевается самый широкий аспект того же Христианства. Уже сам факт написания Нового Завета греческим языком – языком широко распространенной культуры своего времени – может служить особым аргументом. Он подтверждает то, что христианское предание от культуры неотделимо. И все-таки, само понятие культуры даже сегодня часто может показаться весьма расплывчатым и не ясным.

Исследователи подсчитали примерно 500 разных определений того, что же такое «культура». Одна из самих «общих» ее дефиниций могла бы быть следующей: «культура – это все достижения человечества

для его же духовного, гуманитарного и материального блага». Вообще, «культура»¹³ относится к области определенной человеческой свободы. Она, говоря словами одного ученого, остается неким «процессом свободы» в условиях созданной Богом природы действующего человека – для того же человека (или человечества)¹⁴. В книге «Бытие» сказано о том, что Бог «взял ... человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (2:15). Некоторые культуру называют и некой «грамматикой общества», действующей в непростых условиях современного плюрализма разных ценностей и интересов¹⁵.

В нашем случае важной остается сама связь культуры с христианским преданием, с историей. При этом, – отмечает проф. П. А. Сапронов, – культура не всегда «нечто зафиксированное и самотождественное. Скорее она представляет собой ориентир и регулятивный принцип»¹⁶. Конечно, культура действует на основе христианского Откровения. Но «культура не столько дана в человеке, ... сколько задана. [Но] это не значит, что она не обладает реальностью»¹⁷. Важно отметить и то обстоятельство, что именно «религия выступает здесь чем-то более весомым и значимым для культуры, чем один из элементов.

Очевидно, что культура, – продолжает П. А. Сапронов, – уже не равна религии, давно вышла за ее рамки, но она от нее не оторвалась и не стала объемлющим религию целым. Как минимум, в религии сохраняется нечто от культуры и вместе с тем оказывающее на нее глубокое воздействие¹⁸. [...] Целиком секулярной и внесакральной может быть вовсе не культура, а цивилизация», [...] так как «исходным и последним для пребывания человека в культуре» всегда, «было его отношение к божественной реальности». Такой итог в заключении своих многосторонних лекций по культуре делает ректор Института богословия и философии П. А. Сапронов¹⁹.

(11) В свое время Пауль Тиллих говорил о некой «теонии культуры», о ее Божественной закономерности. Согласно убеждению Тил-

¹³ От латинского *cultura* – возделывание, воспитание, образование.

¹⁴ Ср. Ch. Schwöbel. Gedanken zur Idee einer Theologie der Kultur // NZSTh 38 [1996] 137-154 (144).

¹⁵ Ibid. S. 146.

¹⁶ Сапронов П. А. Культурология. Курс лекций по теории и истории культуры. Изд. 2-е, доп. СПб., 2003. С. 17.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 25.

¹⁹ Там же. С. 557.

лиха, теономия происходит там, где сами по себе автономные формы культуры вдруг приобретают некий «духовный смысл». Иными словами, христианское Откровение придает *внешним* формам культуры особый, т. е. *духовный* смысл. Для Тиллиха сама «религия есть опыт Безусловного; и это означает восприятие абсолютной реальности на основе опыта собственной безусловной зависимости» (незначительности) перед Богом²⁰.

В нашем случае: важно определить связь культуры (как и понятие всего христианского предания) со стороны события Креста. Религия вообще (говоря словами Тиллиха, любая религия) есть некий *опыт*, некое восприятие Божественного, Абсолютного человеком. Но такое восприятие Божественного происходит ограниченностью того же человека. По такой аналогии Христианство и можно было определить как «опыт», «восприятие», «благодарность» и прочее. Благодарность за Воплощение Того же Божественного и Абсолютного в Иисусе Христе, включая Его смерть и Воскресение ради нашего спасения. Но такое восприятие относится и к преданию. Оно, будучи опытом, в той или иной степени, во-первых, означает не пассивное, а активное, живое, предание. Во-вторых, предание в отношении человеческой личности к Божественному и к Христу означает и нечто непосредственное. В-третьих, к преданию относится и общее, т. е. соборное и церковное, включая отношения верующих между собою. В итоге: имеется не только *субъективное*, личностное, но и *объективное*, т. е. общее, понимание предания... Такое предание и можно назвать христианским. Оно сегодня представлено не только в православии или католичестве, но в более разнообразном виде – и в протестантизме.

(12) Откровение тоже можно считать преданием. «Данные Откровения, – отмечает Владимир Соловьев, – безусловно-неизменны». Речь идет о христианском Откровении, о его понимании как «предания» отдельно взятой личностью, а также Церковью в целом. В нашем случае *theologia Crucis* постулирует такое Откровение, где Божество унижает Себя во Христе, как ради отдельно взятого человека, так и ради всех. В таком понимании Откровения мы не можем не согласиться с мыслью Соловьева о том, что христианское предание до сих пор находится в напряжении между частным и общим. Поскольку, – отмечает Соловьев, – «мы находим здесь деятельность

²⁰ «Religion ist Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit». – P. Tillich. Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919) // Kulturphilosophische Schriften. Berlin/New-York, 1990. S. 74.

частного ума, личного и народного²¹, старающегося, с одной стороны, *оградить* богооткровенную истину от всяких нововведений, а с другой стороны, самостоятельно работающего над теми религиозными задачами, которые не решены и никогда не будут решены прямыми данными Откровения и навсегда предоставлены нашему свободному исследованию. Из этих двух факторов, – заключает Соловьев, – первый ... есть Божественный и потому *абсолютный*, а второй (то есть деятельность частных умов) есть элемент человеческий и потому *относительный*»²².

Говоря о предании как «культуре», необходимо отметить, на мой взгляд, не менее важное обстоятельство. Оно выражается в том, что довольно развитой культурой (верно, не в такой высокой степени) обладали некоторые религии (цивилизации) и до Христианства. Например, Египет, Сирия, Месопотамия, Греция, Рим... Поэтому полезно было видеть четкое различие между «культурой» как *общим* феноменом и Христианством *в особенности*... Это, в итоге, позволяет отличать от других религий не только Христианство, но и более четко осмыслить само понимание экуменизма (диалога) между верующими, отличать его от синкретизма.

«Экуменическое движение, – отмечает проф. А. Кураев, – создавалось для совместной борьбы христиан против язычества. Сегодня же к экуменическому сознанию апеллируют для защиты неоязычества от христианской критики. Экуменизм [в свое время] создавался для того, чтобы все в жизни христиан подчинить Христу и Его Евангелию, чтобы, отложив человеческие предрассудки и пристрастия, измерить все слишком человеческое словом Божиим. Сегодня же экуменическое сознание требует проверять действия и убеждения Церкви мерками поверхностного плюрализма. Не Евангелие, а «идеология прав человека» должна теперь вершить суд над действиями и убеждениями христиан»²³. Безусловно, в различении Христианства от других верований, а также различении духовного экуменизма от секулярного особое место должно занимать и герменевтика Креста.

²¹ Под «личным» и «народным» Соловьев в данном сочинении понимает национальное, русское мышление, включая его отношение к вопросу «воссоединения» с Римом. Католичество, по убеждению того же Соловьева, всегда представляет «вселенское», а не национальное или частное.

²² Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении церквей. М., 1886. Цит. по: Символ 14 (1985). С. 222.

²³ Экуменический вызов и православный ответ. С. 249.

ГЛАВА XXIV

КРЕСТ И ИСТОРИЯ:

ИСКАНИЕ ТОГО ЖЕ ТОЖДЕСТВА – ОСНОВЫ ЕДИНСТВА

*В начале Ты основал землю, и небеса – дело рук
Твоих... Ты переменишь их, – и изменятся.
Но Ты – тот же, и лета Твои не кончатся.*

Пс. 101:26-28

*И в истории «Царство Христа остается всегда
тем же Царством, которое Он и животворит
Своим Духом, открыто ли оно полностью, или
скрыто Крестом. Подобно тому, как и Христос
есть Тот же, ныне прославленный, ранее
отверженный».*

Меланхтон

(1) Общие замечания

Данную главу хотелось бы начать с одной мысли, когда-то найденной в одном западном молитвеннике:

«Все происходящее между Богом и людьми в Священном Писании передается во времени по определенному порядку [хронологически], начиная с сотворения мира и грехопадения, до свершения всей вселенной вторым пришествием Христа. Преимущество такой схемы состоит в самой ее последовательности; она располагает особой ясностью, поскольку философские и богословские категории для большей части людей остаются непонятными. Однако мы не должны падать в заблуждение, разделяя историю просто «до» и «после», до и после Христа: в смысле «искупление» и «не искупление». Делить историю на одну «темную» и одну «светлую» половину. И деление современного человечества на «спасенных» и на «не спасенных» (подобно на христиан и на не христиан) было бы фатальным заблуждением. «Ибо есть лишь одна единственная, неделимая история, которой всей характерна, как слабость, так и ничтожество человека. Но такая история как целая до сих пор находится под прощающей Любовью Божией»²⁴.

В действительности, исторический процесс и по Рождеству Христову представляет довольно разнообразную, даже сложную картину. С одной стороны точка времени с событиями Нового Завета каждый год и век отделяется от событий нашей современности; с другой

²⁴ Цит. по: *Der Grosse Sonntags-Schott*. Herder, 1982. S. 26. Последняя мысль принадлежит тогда еще будущему Пане – Йозефу Ратцингеру

стороны – все, благодаря *Тому же Духу*, не теряет связи с событиями двухтысячелетней давности.

(2) В предыдущей главе уже шла речь о понимании христианского предания как особого феномена, состоящего, как минимум, из нескольких важных аспектов. Но наши наблюдения можно было продлить еще некоторыми замечаниями. По мнению современных богословов, в пределах Нового Завета, среди его же авторов, наблюдается разное отношение к Паруси, т. е. ко Второму Пришествию Господа. *Потеря эсхатологического сознания* (ожидания скорого Пришествия Христа) заметна даже в поздних посланиях апостола Павла²⁵. Так, Тимофею со стороны апостола даются особые наставления не только по церковному порядку; они включают и общественные, и семейные устои. В свою очередь, апостол Петр во Втором послании ясно заявляет о том,

«... что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день». Однако «не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию...» (3:8-9).

С потерей эсхатологического сознания уже в II веке начинает образоваться канон Нового Завета, а вместе с тем – и первые *определения веры*. В свою очередь, с появлением формул веры постепенно яснее

²⁵ Это явным образом отражается в отношении апостола к таким социальным институтам общества как семья, брак, положению женщин, государству и рабству. В социальных вопросах у апостола необходимо различать, как минимум, три момента. А) все должно подчиняться воле Божией, включая и общественные сферы жизни. Б) все формы людского сосуществования на земле – переходящие и не вечные. В) в каждом отдельном случае верующие должны поступать согласно учению и Духу Христову, отличая временные порядки от вечных ценностей.

Проф. Лэдд в той же связи отмечает: «невозможно избежать вывода, что эсхатологическая перспектива Павла влияет на его отношение к социальным структурам. Кажется, что его не волнует историческая перспектива или влияние Благой Вести на современные социальные структуры». В действительности, апостол говорит: «по настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так» (1 Кор. 7:26). И далее: «каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7:20), поскольку «проходит образ мира сего» (1 Кор. 7:31), и «время уже коротко» (1 Кор. 7:29). В действительности, с точки зрения всего Нового Завета время до второго пришествия Господа остается коротким. Поэтому и наше отношение к временным вещам должно определяться эсхатологической перспективой!

В современном мире трудно придерживаться такого подхода. Даже общее положение Христианства сегодня весьма отличается от положения в I веке, не говоря о мире вообще! Современный христианин не может применить учение апостола в отношениях с людьми буквально. Но он должен искать истины, которые лежат в основе конкретных правил Нового Завета. – См. Д. Е. Лэдд. Богословие Нового Завета. С. 606-610.

выявляется отличие между практикой и теорией Христианства. Формулы, дефиниции, положения служат выражению догматов веры в Церкви, и такой процесс развития имеет *объективный* характер. Частное и личное должны найти свою ориентацию, свое подтверждение в объективных, а поэтому *для всех всегда* актуальных ценностях. Однако в таком процессе, все-таки, необходимо четко отличать средства от цели: развитие догматов веры не является «самоцелью», а лишь средством – для более точного выражения всей Истины Христовой. Истина – всегда нечто «больше», чем просто догматические определения о ней; Истина, в первую очередь, – это и ее переживание как таковое. Апостол говорит о том, что «Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; ... закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:14.17). И как отмечает один православный автор, «в нашем земном мире Истина есть не что иное, как всецелая Личность Богочеловека Христа»²⁶. Вкратце, само событие Христово во времени и пространстве является *основой* предания как Истины в истории.

Кроме постепенной утраты эсхатологического сознания, важное явление, верно, и из-за растущей борьбы с ересями, представляет *епископат*²⁷. Как известно, развитие церковной жизни II–III вв., по мнению одной части протестантских историков, от «харизматического», «демократического» уклада постепенно и привело к т. н. «монархическому епископату». По их представлению, свободному, демократическому укладу Церкви первоначально мог способствовать сам апостол Павел! Но причины усиления церковного порядка, особенно начиная с II века, очевидны. К ним можно отнести рост числа самих христиан, а также (как уже было отмечено) постепенное утрачивание эсхатологического сознания. Развитию порядков в древней Церкви способствовали прямые угрозы разных ересей, в первую очередь – гностицизма, как об этом наглядно свидетельствуют Иустин и Иринея. И уже в посланиях Иоанна мы видим угрозы, как гностицизма, так и докетизма. Еще большей угрозой для Христианства позже становится манихейство. Вследствие этих условий «Церковь, – отмечает архиепископ Иларион (Троицкий), – постепенно становилась иерархически устроенной организацией, предназначенной для нравственного совершенства входящих в ее состав

²⁶ Преп. Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм. С. 44.

²⁷ Ср. 1-й пункт из XVI главы «Церковь в апостольские времена», а также главу XX «Харизмы – дары Духа» этой книги.

членов и обладающей для этого особыми, подаваемыми через иерархию, благодатными силами»²⁸.

(3) Перелом в церковной жизни на земле начинается с *признания Христианства государством* при правлении Константина Великого. Факт остается очевидным: после такого признания, точнее говоря, после того, как Церковь становилась частью того же государства, место пророков и харизматов постепенно занимали монахи и аскеты. Очевидно, Константина поразило то обстоятельство, что Церковь первых трех веков сохраняла себя не благодаря какой-то «внешней власти», но *по убеждению внутреннему в силе самой веры, благодаря Духу*. Как отмечает митрополит Кирилл (Гундяев) в своем слове на Рождество, «Господь находился в самом низу социального статуса. У Него не было ни силы, ни внешней власти... И сегодня все беды наши происходят от того, что правда и добро смешены с ложью и злом... Но Слово Божье локализирует зло... Оно обладает способностью судить людей...»²⁹. К такой мысли можно лишь добавить то, что Воплощенное Слово – Христос, Слово Распятое, и до сих пор нас судит. Оно нас призывает к покаянию не по внешнему обряду, а по *внутреннему настроению покаяния*...

В итоге, и благоволение Константина к Церкви в начале IV в. можно считать не неким политическим «расчетом», а убеждением в Истине Христовой. Тогда вера становилась сильнее *внешней* власти языческого государства! И вот, наконец, христиане оказались перед лицом совершенно новой, им незнакомой ситуации. Такая ситуация в себе таила не только преимущества, но и неожиданные задачи, проблемы. По словам одного историка, при Константине старый конфликт Церкви с государством переменился в конфликт Церкви с политической властью в пределах того же государства. Прямо говоря, светские власти вдруг почувствовали искушение использовать авторитет Христианства в своих политических целях. С другой стороны, и духовенство могло впасть в определенную крайность. Иерархия могла начать пользоваться механизмами государственного подавления: как для насильственного «обращения» народов в Христианство, так и для искусственного объединения самой Церкви, а также для подавления еретиков. Сам факт крещения и перехода многих государственных, знатных и богатых чиновников³⁰ в лоно Церк-

²⁸ Архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 576.

²⁹ Слово пастыря. 1-й канал от 06. 01. 2008.

³⁰ Ср. 1 Кор. 1:26-28!

ви таил в себе некую реакцию монашества и прочего сознательного духовенства – в пользу и в защиту не «светской» церкви, не «церкви славы», а Церкви Креста. Подтверждений тому достаточно; и одно из самых ярких – движение донатизма. В итоге такого развития «одним из великих искушений в Церкви, – отмечает проф. о. Георгий Митрофанов, – была подмена веры идеологией»³¹. И такая идеология, по сравнению с верой, главным предметом имела не внутреннее убеждение, а власть внешнюю.

В итоге, такое развитие отношений мира с Церковью повлияло и на понимание таинств, в первую очередь, на восприятие крещения. В новых условиях таких отношений обряды, чаще всего, совершались не перед лицом испытаний, как раньше, а просто согласно церковному преданию. Вследствие этого таинства нередко теряли свое экзистенциальное значение; они не переживались людьми так, как в первые дни Церкви (например, так, как о крещении на Пятидесятнице пишет Лука в Деяниях). Пожелания христианского максимализма (включая и мученичество) никак не могли совпадать с той новой ситуацией, которая образовалась в IV веке. При этом уже «в первые десятилетия Церкви государственной прежнее отеческое, патриархальное управление епископа сменяется довольно развитой системой бюрократических учреждений и должностей»³².

Безусловно, степень восприятия таинств, как и осознанное Христианство, у верующих, что касается индивидуального переживания, всегда переживалась по-разному³³. И если таинства объективно и всегда являются знамениями Благодати, то усвоение этой Благодати людьми, все-таки, может выразиться в разных степенях. Такое усвоение включает т. н. «субъективный» фактор.

К закономерностям государством признанного Христианства можно отнести и другие явления. В итоге, слияние церковного со светской властью порождало и закономерности дистанции, некоего расстояния – между «власть имущими» и остальными. Образовался и некий «закон исключения» тех, которые не соглашались с простым большинством. Можно говорить даже о некоем «отчуждении» между самими христианами. Правда, такое отчуждение возникало

³¹ Передача «Тем временем» // телесканал «Культура» от 23. 03. 2009.

³² Яковлев А. И. Лекции по истории Христианской Церкви. М., 2006. С. 57.

³³ И сегодня нельзя наивно предполагать, что всра у нас, в России, уже «возродилась» в равной степени у всех. Наоборот, и в наши дни она переживается людьми по-разному...

не вследствие чисто духовных, а тех же *исторических*, точнее, политических обстоятельств...

Только что нами приведенные закономерности тоже нельзя применять прямо во всех случаях. Но в них уже тогда замечались контуры проблематики истинного, духовного Христианства именно как некоего меньшинства... И сегодня даже не важно, как мы могли бы называть эти меньшинства: «ересями», «сектами», «шизмами», «расколами». Факт остается фактом: они до сих пор существуют. К тому же, меньшинство (ересь, секта...), так или иначе, связано с отдельной личностью³⁴, а с другой стороны, – с обществом (официальным вероисповеданием, государством, с общими порядками и т. д.). Необходимо отметить и то, что с исключением меньшинства (или отдельно взятой личности) в пользу т. н. «большинства», т. е. государственного Христианства, не всегда могли так просто сочетаться факты из жизни Самого Господа. Как известно из Евангелия, Он любил быть гостем именно среди меньшинства – мытарей и грешников³⁵. Как сказано по Иоанну, «все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон»³⁶. Хочется в этой связи подчеркнуть и то обстоятельство, что закономерность отношений «большинства» с «меньшинством» четко видна уже в самой кульминации событий Нового Завета, т. е. у Креста. Господь умирает оставленный «большинством», включая даже Своих учеников... Необходимо добавить, что указанные моменты отношений между «большинством» и «меньшинством» в истории никогда не являлись в идеально четком, ясном виде. Скорее всего, и сегодня отношения между «общим» и «личным» осуществляются в некоем «*законе переплетения*» по аналогии одной притчи Иисуса³⁷. Что же касается церковности, то напряжение между «меньшинством» и «большинством» на Востоке было в определенной мере уравновешено делением всех крещенных на мирян, священников и монахов. Примерно то же самое произошло

³⁴ Верно, и отдельная личность для Самого Спасителя так дорога, что Он из-за этой *одной личности* может оставить 99 овец!

³⁵ Лк. 19:1-10. – Ср. Мф. 9:10-11.

³⁶ Ин. 6:37; ср. 14:23; Откр. 3:20. В послании к Евреям 4:15 и 7:25 говорится: «Ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха. ... Посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них».

³⁷ Мф. 13:24-30. – Ср. 1 Кор. 4:5.

и на Западе; там оно сопровождалось и тем обстоятельством, что примерно с XIII в. все священнослужители (и не только монахи) были обязаны соблюдать целибат.

Напряжение между «большинством» и «меньшинством» продолжается, поскольку оно относится к *историческому* бытию. Более того, по мнению одного православного епископа на Западе «круг замкнулся. Сегодня христиане ближе к ранней Церкви, чем их деды и прадеды. Христианство возникло как религия незначительного меньшинства в окружении преобладающего нехристианского населения, и в наши дни оно вернулось к тому же состоянию»³⁸.

(4) Такой, нами упрощенный обзор условий Христианства, можно было бы дополнить еще некоторыми наблюдениями. Одна часть явлений (как и те, что указаны в предыдущем пункте) всегда в той или иной мере присутствовала в *общем* бытии мира. И сегодня мы часто должны просто «подчиняться» нами не всегда понятным закономерностям. Одна из первых таких закономерностей состоит в том, что общий опыт с личным опытом совпадает лишь частично. Так, от рождения до смерти каждый член Церкви проходит *свой* путь познания. Это означает, что на горизонтали ему отведенного времени для жизни на земле отдельные события как некие «отчетные точки» у него могут иметь *разную* концентрацию духовного опыта – как в позитивном, так и в негативном отношении. В Христианстве, начиная с православия и католичества, посредством предания поколениям передается *та же* вера наших предков. Однако условия современной жизни с ее высоким уровнем технизации и информации влияет на наше сознание иначе, чем, скажем, 200 лет тому назад. Наш жизненный опыт, с одной стороны, зависит от воспитания и образования, от семьи, от вида занятий и т. п. С другой стороны, наш духовный опыт может оказаться довольно бедным и не развитым, т. е. не искушенным. И в таком случае, как ни когда, подходит уже приведенная нами мысль апостола: «надлежит быть и разномыслиям..., дабы открылись между вами *искусные*» (1 Кор. 11:19).

Истины о вере, о Церкви, тем более о христианской солидарности и экуменизме, могут оставаться просто «теорией», некой «абстракцией», если они не переживаются лично... Верно, истины и сама Истина Христова сохраняются в предании, начиная с канона Нового Завета и первых формул вероучения. Но все эти истины усваиваются людьми

³⁸ *Еп. Каллист (Уэр)*. Православная Церковь. М., 2001. С. 17-18. Цит. по: *Яковлев А. И.* Лекции по истории Христианской Церкви. С. 335.

лишь в личном, духовно-интеллектуальном восприятии и переживании. В одной из предыдущих глав мы говорили об «общей реальности Креста» как некоем *напряжении между теорией и практикой*. Часто бывает так, что люди к познанию *Той же Истины* приходят довольно разными путями; возможно, большая часть вовсе к ней не приходит... Сам апостол подтверждает разнообразие духовного познания как особого опыта во многих местах своих посланий: «не у всех, – он пишет, – такое знание» (1 Кор. 8:7), и мы сами «... отчасти знаем, и отчасти пророчествуем», но «когда ... настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (1 Кор. 13:9-10).

При такой трезвой оценке вещей апостол, с другой стороны, как никто другой из авторов Нового Завета, говорит о своем глубоком познании Христа после обращения. Павел указывает и на *меру веры*, согласно которой каждый должен поступать в отношениях с другими в Церкви (Рим. 12:3). Лишь после своего обращения апостол признается:

«...благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною...» (1 Кор. 15:10).

Опыт веры никак неотделим от опыта обращения, от покаяния. Но покаяние, в свою очередь, основано на *смысле Креста*, на восприятии этого события отдельной личностью...

Можно сравнивать опыт веры с некоторыми аналогиями нас окружающего мира. Так, сама разница между общим и личным опытом сегодня, как никогда, связана со многими искушениями. Соотношение между непосредственным опытом и распределением (как правило, продаж) продукта чужого опыта в мире всегда остается в диспропорции. Возьмем, например, сегодня так распространенные «конкурсы красоты» или «аукционы». В первом случае девушка без опыта, на основе своей красоты («от природы»), без особых заслуг может «занять» первое место, стать «мисс вселенной»... Тем самым, она становится «объектом» коммерческих предложений, рекламы и т. д. Во втором случае кто-то просто за огромную сумму приобретает шедевр искусства, не вложив в него ни малейшего своего собственного опыта и труда. А ведь художнику, прошедшего всю школу мастерства, когда-то данное произведение стоило много усилий. Его пару веков тому назад, по всей вероятности, часто сопровождали несудача и нищета. Но сегодня, благодаря экспертизе аукциона цена полотна умножилась в сто и даже тысячу раз.

И в этих случаях еще и еще раз подтверждается прямая диспропорция, диссимилиация между личным опытом, т. е. бытием познавательным, и бытием распределяющим. Как сегодня модно говорить, между производителем товара и многими посредниками, «дистрибьюторами»... Почти вся торговля в мире основана на искусственном поднимании цен, на присвоении цены любой вещи и любому явлению.

нию, включая объекты культуры и даже самого человека как личности! Люди, так или иначе, становятся «товаром» в той же сложной цепочке всеобщей конкуренции, процесса «купли-продажи»... В подобных случаях их объединяет не Ум Христов, а интересы конкуренции, прибыли, престижа или выживания...

(5) *Крест – «закон парадокса и редукции»*

Проблематика идентичности Христианства в истории неотделима от понимания значения Креста тем же Христианством, верующими. Но сегодня при духовном возрождении России вопрос о таком понимании, о таком смысле не может рассматриваться отдельно от экуменического диалога. Тем более, если мы живем в эпоху культа любого успеха, а также конфликта *разных* смыслов.

Наряду с этой мыслью полезно привести высказывание митрополита Антония. Говоря о смысле Креста, он упоминает факт распятия Иисуса между двумя разбойниками, а также замечает истину «о том, что все земные, ... привычные оценки» – в случае неожиданного раскаяния у Креста одного из этих разбойников – остаются «ложными» ...³⁹. Крест содержит в себе для наших обычных представлений не только противоречие, но и некий парадокс. О таком парадоксе ясно говорит и сам апостол.

«Ибо Христос послал [сго] не крестить, а благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова. ... потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немоющее Божие сильнее человеков...» (1 Кор. 1:17 и 25).

В книге о Кресте и Христианстве⁴⁰ мы данной теме посвятили не одну главу. Мы отметили то обстоятельство, что богословское осмысление Креста прослеживается с первых авторов Нового Завета вплоть до наших дней. Но как в таком процессе герменевтики о Кресте разъяснить сам факт раскола? Во всяком случае, в видимом Христианстве, в исторически видимой Церкви?!

При попытке ответа на этот вопрос полезно сослаться не только на историю расколов первых веков, на т. н. «великий раскол» от 1054 г., но и на феномен реформации на Западе. Как известно, Лютер, по

³⁹ Митр. Сурожский Антоний. Неделя Крестопоклонная. <http://www.bcnjamin.ru./logos/bloom/0135.html> (18.04.06).

⁴⁰ Еп. Йозеф Барон. Крест и Христианство. Теология Креста для человека, Церкви и ее единства. СПб., 2007.

сравнению с монашеским средневековьем, в интерпретации Креста ставил некоторые новые акценты. Это отчетливо видно в его гейдельбергском диспуте от 1518 г. Там он прямо заявляет: *theologus crucis dicit, id quod res est*. – «Богослов Креста говорит о том, что существенно»⁴¹. Верно, не всегда интерпретация Креста у Лютера совпадает с теологуменами апостола Павла, а также с толкованием средневекового католичества⁴². Как известно, в средние века Крест в жизни верующего понимался, в основном, как «наказание» и как «послушание». Лютер в связи с Крестом выделяет метод парадоксального мышления в богословии как таковой. Кажется, это особенно наблюдается в его труде «О рабстве воли» от 1525 г., написанном во время дискуссии с Эразмом. Один исследователь говорит о «парадоксальности» умозаключений реформатора, связывая такую парадоксальность как с Крестом, так и с апостолом Павлом.

Лютер «объяснил, что этому искусству, – отмечает проф. Беккер, – он учился у Апостола Павла. Он говорил, что у Павла мы можем встретить немало таких утверждений, как «ныне живу», «уже не я живу», «я умер», «я не умер», «я грешник», «я не грешу». Временами так же выражал свои мысли и Апостол Иоанн. Однако, – тут Беккер цитирует самого Лютера, – «у Павла свой неповторимый способ выражения мысли, по сути, не человеческий, но Божий, небесный. Если бы Павел не начал употреблять этот язык, если бы он не создал прецедент, то никто, даже будучи одним из святых, не посмел бы так говорить»»⁴³.

Часто и оригинально Лютер говорит о Кресте. Основная заслуга Лютера в интерпретации Креста, как кажется, остается в парадоксальном, экзистенциальном его толковании. Выявление разных взглядов о Кресте способствовало углублению *всей* христианской мысли в целом⁴⁴.

(6) С начала XX века интерес к богословию Лютера у исследователей был связан с его истоками, родственными средневековой мистике. Ученые спорили о том, что для теологии Креста реформатор мог взять прямо из нее. *Theologia Crucis* всегда присутствовала в христианской мысли, начиная с Нового Завета и отцов ранней Церкви. Однако, отмечают исследователи, четкое представление о

⁴¹ К тезису XXI.

⁴² См. главу XV «*Theologia crucis* и Реформация» // Крест и Христианство. С. 157-168, а также в заключении главы XIII этой книги «Апостол Павел: единство в многообразии», пункт «Вопрос единства и толкование апостола сегодня».

⁴³ Зигберт В. Бекер. Нсмудрос Божис. Место разума в богословии Мартина Лютера. Фонд «Лютеранское Наследие»: 2000. С. 115-116.

⁴⁴ Ср. в моей книге Крест и Христианство. С. 168.

теологии этого вида мы можем найти лишь начиная с Лютера, а более систематическое ее обозрение – со второй половины XIX века, включая и XX.

Самые глубокие корни интерпретации Креста у реформатора относятся примерно к 1510 г. Основные мысли этой теологии Лютер охотно черпает в проповедях немецкого мистика Таулера (+ 1361); при этом, будучи уже молодым профессором, он часто ссылается на него и в своих письмах к коллегам. Лютер прямо цитирует Таулера в своем толковании послания к Римлянам (1515–1516 гг.).

Другой источник у Лютера – т. н. «Немецкая теология» (*Theologia Teutsch*), труд, написанный неизвестным автором во Франкфурте на Майне около 1430 г. Содержание «Немецкой теологии» очень близко по духу с Таулером. Наверно, из-за того же интереса, Лютер сам дважды, в 1516 и 1518 г., велел издать именно эту книгу для ознакомления с ее идеями более широкого круга читателей. Как известно, для великого мистика Таулера страсти Христовы служили основной парадигмой любого представления о Боге. Уже в молодом Лютере, таким образом, разрабатывается особая необходимость осмысления Креста – как основного критерия и для христианского богословия.

Весомую роль для интереса к Кресту имела сама принадлежность будущего реформатора к монашеству, к одному из самих строгих орденов того времени. На всю жизнь в Лютере будет сохраняться особая радикальность к Евангелию, а с другой страны, и некоторые душевные, психологические комплексы. Они проявятся, как в виде острых конфликтов с церковными властями, так и в самой натуре реформатора, как максималиста-идеалиста.

Таким образом, между самой «теологией Креста» и реформами, позже предпринятыми Лютером, будут действовать и самые тонкие психологические механизмы – не только легко ранимой, но и мужественной души. В связи с тем некоторые исследователи склонны говорить и о некой непоследовательности действий Лютера, об его противоречивости. Уже в его лекциях, посвященных псалмам (*Dictata super psalterium* от 1513–15 гг.) наблюдается некий подход к богословию, который мы можем назвать диалектическим. У молодого профессора Лютера намечаются основы той теологии, которая будет свойственной для всей его дальнейшей жизни. А именно: *между представлением о Боге с Его самооткровением в Кресте и восприятием Божества вне Креста – остается разница, даже пропасть*. При этом Лютер для себя упраздняет т. н. «натуральную» или «философскую» теологию с ее многими элементами греко-римской мысли.

По его убеждению, для такой философской, аристотелевской теологии в Христианстве не должно быть особого места⁴⁵. Разумеется, такой точки зрения реформатора – как переосмысления, релятивизации и редукции – должно было подвергаться и понимание всего пятнадцативекового предания. В первую очередь, отношения между верой и культурой, внутренней сущностью веры и Церковью как внешней организацией. Более четко была определена и проблематика эклезиологического порядка, включая понимание единства, а также различие между «видимой» и «невидимой» Церковью. Именно в эпоху реформации задавались вопросом: что такое Церковь вообще? Где она есть, и где же ее нет?! Наконец, уже в XX веке, вслед за реформацией, снова ставился вопрос о Церкви как вопрос экуменический: что же для христианского единства является необходимым, а что второстепенным?!

(7) В действительности, Лютер, не имея ни малейшего намерения расколоть Западную Церковь, а лишь пригласить ее иерархов на богословский диспут, 31 октября 1517 г. к двери Замкового собора г. Виттенберга прибавляет свои 95 тезисов об индульгенциях. Так, 62-й тезис гласит: «Истинным сокровищем Церкви является пресвятейшее Евангелие славы и милости Божией», а не сами индульгенции и их продажа. Примечательно то, что в последних тезисах, говоря о мнимом, не духовно истинном мире после приобретения индульгенций народом, Лютер вдруг апеллирует на правильное понимание Креста:

92. Итак, прочь всех тех пророков, которые говорят народу: Мир, мир... но нет никакого мира.

93. Но благоденствие всем тем пророкам, которые говорят народу Христову: Крест, крест... и нет никакого креста.

94. Следует увещевать христиан, чтобы они стремились следовать своему Главе Христу через страдания, смерть и ад.

95. И следует более доверять тому, что в Царство Небесное можно войти после многих испытаний, чем обнадеживанию: нет никакой опасности⁴⁶!

Уже после некоторого времени реформатор прямо ссылается на Крест и на его теологию в диспуте от 1518 года, который состоялся в г. Гайдельберге. К своему XX тезису этого знаменитого диспута

⁴⁵ Проф. монсиньёр *Герардини*, один из известных исследователей Лютера среди католиков, в этой связи говорит о теологии Креста как о «герменевтическом ключе» всей мысли реформатора. – *Brunero Gherardini. La theologia crucis, chiave ermeneutica per la lettura e lo studio di M. Lutero // Atti del congresso internazionale. Roma, 1975 / Torino, 1976. Vol. I. P. 541-573.*

⁴⁶ Цит. по: СИБ : «Герменевт», 1996. Пер. с лат. А. И. Рубана под ред. Ю. А. Голубца.

реформатор прямо заявляет: «in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei» – «в распятом Христе есть истинная Теология и (истинное) познание Бога»⁴⁷. В другом месте своих трудов он выражается: «Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando» – «Только при жизни, даже при смерти и при осуждении (человек) становится богословом; ни в коем случае – лишь просто что-то понимая, читая или спекулируя»⁴⁸. Для Лютера – по сравнению с общепринятым мнением средневековой Церкви – *theologia Crucis*, как и само событие Креста не является неким «разделом» богословия, но *главным, фундаментальным принципом всего христианского мышления*. К такому мышлению сегодня можно было отнести и понимание диалога, экуменизма. Но у Лютера в то же время Крест остается и неким «интегрирующим» моментом познания вообще⁴⁹. Лютер видит все Откровение Божие в распятом Христе, как бы «забывая» первую часть того же Откровения, выражающую себя во славе Божьего творения; включая человека, вселенную и все ее закономерности⁵⁰.

«Безусловно – отмечает Лютер в 18-м тезисе диспута в Гейдельберге – человеку необходимо сначала до глубины пасть в отчаяние самому с собою, чтобы быть готовым для приятия благодати Христовой»⁵¹. «Конечно, – читается в 24-м тезисе, – сама по себе мудрость не плохая; нельзя также избегать закона. Тем не менее, человек без теологии Креста и лучше злоупотребляет к худшему»⁵². Говорить о теологии для Лютера означает говорить о Кресте. Для него событие Креста остается важнее любой схоластики, философии и спекуляции, включая т. н. «натуральное богословие», «богословие славы». Безусловно, Лютер видит ту же самую параллель, как она показана уже у апостола Павла: когда мир своею мудростью, наблюдая великие творения Бога, не познал Его, то благоугодно было Богу открыть Себя через Крест Христов (ср. 1 Кор. 1:21). В этой связи

⁴⁷ Disputatio Heidelbergae habita // WA 1, 362, 18 = StA 1979. Bd. 1, 208, 17. – Ср. P. Althaus. Die Theologia crucis // Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh, 1962. S. 34–42.

⁴⁸ WA 5, 163.

⁴⁹ Ср. von Loewenig. Luthers theologia crucis. Witten 1967 (5. Aufl.). S. 14 f.

⁵⁰ Ср. к этому еще раз апостола Павла (Рим. 1:20), который, все-таки, не отрицает этой первой части Откровения.

⁵¹ XVIII. Certum est, hominem de se penitus oportere desperare, ut aptus fiat ad consequendam gratiam Christi. StA 1979. Bd. 1. P. 2007.

⁵² XXIII. Non tamen sapientia illa mala, nec Lex fugienda, sed homo sine **Theologia crucis**, optimis pessime abutitur. Ibid. P. 210.

для нас более важным в понимании реформатора остается следующее определение: у Лютера *theologia Crucis* как бы сопоставляется любому желанию человека все вопросы веры постичь только через метафизику, философию, разум и догматические формулы. Впрочем, в том же ключе необходимо понимать и известное изречение реформатора: «только молитва, созерцание и искушение делают богослова» из каждого человека⁵³. Сама тайна Креста для Лютера – не что иное, как *экзистенциальный*, а не метафизический подход ко всему, что связано с верой. Как отмечает мой коллега, «следующее поколение реформаторов, к сожалению, пожертвовало парадоксальными мыслями Лютера о страдающем Боге в пользу более традиционных формулировок божественных атрибутов»⁵⁴. Оно в той же лютеранской ортодоксии XVII-XVIII вв. далее занималось понятиями «вечно-го совершенства», т. е. «апатии» Божества как такового...

До сих пор существуют два вида богословского мышления. Первый, подобно мышлению Фомы Аквинского (1225/6–1274), в богословской рефлексии опирается на глубокие философские понятия и категории. Второй путь богословского мышления заключается в том, что он свой метод развивает при помощи библейских образов и понятий, обращаясь к человеку и к сущности его бытия. В теологии возможно акцентировать на а) *понятие истины* как таковое, а также на б) *интенсивность переживания истины*.

Реформация, в основном, представляет второй, *экзистенциальный* подход мышления⁵⁵. Разумеется, такой способ отражения истины и встречается в Священном Писании. Но было бы неправильно в богословии Лютера или в вероисповедных книгах реформации сегодня, спустя 500 лет, найти «точные» ответы на все нас волнующие вопросы. При объективной оценке реформации нам необходимо снова и снова увидеть разницу между двумя методами осмыс-

⁵³ Мы еще раз приводим это в качестве примсра: «Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum». WA 50:658-59.

⁵⁴ Власихин А. А. «Αλάθεια» Бога и христианская этика // Теология. Издание Санкт-Петербургской евангелической Богословской Академии. 2008 (3). С. 58.

⁵⁵ В такой же связи можно отметить, что математики и художники видят мир по-своему; но они, тем не менее, могут дружить между собою! Известный шведский богослов Бенгт Хеггдунд отмечает: «Можно понимать в чисто языковом плане и можно понимать так, чтобы видеть внутренний контекст веры и принимать этот внутренний контекст как истину». Автор указывает на метод Спинозы, который делал различие между «der Sinn der Rede», *значением* высказывания, и «die Wahrheit der Rede», *истинной* высказывания. Сам Лютер последние называл «пониманием сердца». – Модель веры. Руководство по догматике. СПб., 1999. С. 27 и сл.

ления веры, а также – учитывать чисто исторические особенности реформации. Нельзя также буквально понимать все высказывания Лютера и других реформаторов, отделяя сегодня от них весь двадцативековой опыт Христианства. Более того, многие положения реформации необходимо рассматривать при постоянной актуализации как Св. Писания, так и экуменического опыта XX столетия. Для более объективного понимания места реформации в Христианстве необходимы не только критика и разбор, но и определенный синтез, умение работать с «акцентами» как реформаторской, так и общехристианской мысли, а также – добрая воля богословов и пастырей, всех участников диалога.

(8) Радикальная интерпретация Креста у Лютера имеет далекие последствия эkkлeзиoлoгичeскoгo хaрaктeрa. Иначе говоря, она ставит свои акценты на понимание Церкви, на понимание ее единства. Она нетрадиционным, даже болезненным образом говорит о Церкви в условиях сложного мира. Крест у реформатора как бы сопоставляется видимой «церкви славы» как некой совершенной «структуре» на земле. Таким образом, Лютер провозглашает возможность существования также и духовной, не всегда и для всех видимой Церкви. Церковь для него в этом мире остается странствующей, страдающей, а также греховной. Она находится «под тенью Креста» и «покрыта Крестом» (*ecclesia tecta cruce*).

Церковь – как и страдающий Христос – для человеческого глаза на земле не всегда вполне «видима» и «совершенна». Истинная Церковь всех верных (*ecclesia omnium fidelium*), подобно тому, как в свое время Сам Христос, живет на земле «в плоти», но не поступает «по плоти», а по Духу. Бог весьма часто, в условиях земной жизни, «прячет» истинную, послушную и смиренную Церковь. Бог Сам, пишет Лютер, «закрывает» Церковь истинно святых и верных. Поэтому Церковь часто воспринимается не в сиянии славы, внешнего успеха и чести, а в напряжении, в заблуждениях, слабости, грехе, чтобы она не понималась легко и легкомысленно по своей сущности, сути⁵⁶. Она, таким образом, будучи неким отражением Царства, все-таки остается «закрытой» внешнему пониманию между людьми!

В понимании реформатора Царство Божие никак нельзя сравнивать с видимой Церковью на земле. Оно, Царство, скорее включено в события Креста, находится «под его тенью». В этой связи Лютер

⁵⁶ «...sub erroribus, infirmitatibus, peccato, ut nusquam appareat secundum sensum» – In epistolam S. Pauli Ap. ad Galatas // WA 40 II. P. 105-106.

показывает некую «противоречивость», «относительность», «открытость», как в жизни отдельного верующего, так и всей Церкви – до полного наступления Царства, включая непростые отношения верующего с миром. Лютер в условиях мира прямо сопоставляет «церковь славы» «церкви Креста» (*ecclesia gloriae – ecclesia Crucis*).

Важно понимать такое толкование Креста у Лютера не только с экклесиологической точки зрения, но и с экуменической. Ясно то, что в событии Креста Лютер, в первую очередь, видит основание для оправдания каждого верою, как об этом прямо говорится в IV артикуле АВ⁵⁷. В то же время такая интерпретация Креста как «оправдание верой» служит и неким основанием упрощения, редукции всего церковного предания. В особенности – его внешней формы, включая и символизм. Поэтому, – говорится далее в артикуле VII-м того же АВ, – «для истинного единства Церкви достаточно [*“satis est”*] согласия относительно учения о Евангелии и отправлении Таинств. Нет нужды в том, чтобы человеческие традиции, то есть обряды или церемонии, учрежденные людьми, были везде одинаковыми»...⁵⁸ В таком определении Церкви и видна редукция – упрощение многовекового церковного предания.

(9) Положение христианского единства в XVI веке на Западе осложнялось тем, что реформация Слово Божие и ответ веры индивидуума на Него ставила выше любого церковного символизма – как выражения *внешнего* единства. Но таким образом – это необходимо признать – она нанесла определенный удар символизму как *форме единства* вообще. Известно, на символизме тогда держалось не только зримое единство Церкви, но и единство средневекового государства и мира. Символ – это то, что объединяет. Как правило, он соединяет «частное» с «общим». Точнее: *символ должен объединять и в том случае, если степень переживания между «частями» и «целым» не совпадает.*

Именно в этом отношении полезно задаваться вопросом: удалось ли реформации преодолеть дуализм между частным и общим опытом, между личной верой и верой Церкви? Или реформация, во главе

⁵⁷ «1. Далее наши церкви учат, что люди не могут оправдаться пред Богом собственными силами, заслугами или делами, но они оправдываются даром ради Христа, верой, 2. Когда они веруют, что принимаются с благосклонностью, и что их грехи прощены ради Христа, Который Своєю смертью искупил наши грехи. 3. Эту веру Бог вмсняет нам в праведность перед Ним (о чем сказано в Рим. 3 и 4)».

⁵⁸ Книга Согласия. Вероисповедание и учение лютеранской церкви. СПб.: Фонд «Лютеранское Наследие», 1996.

с Лютером, очередной раз обратила внимание на общую реальность Креста как на *напряжение* между теорией и практикой Христианства? По всей видимости, второй ответ остается правильным, так как он не выдает желаемое за действительным, но говорит о реальном положении вещей. Можно утверждать: напряжение между миром и истинной, духовной Церковью было и до реформации. Оно остается и после нее...

Как известно, Лютер в начале своего выступления в своих тезисах апеллировал именно на Крест, на переживание Креста всеми верующими – как на событие оправдания благодаря смерти Одного за многих. Но такая его апелляция на Крест, с другой стороны, означала и определенный «разрыв» предания как некой логичной и целостной системы. «Как истинный идеалист, – отмечает автор книги о реформаторе, – Лютер и других людей мерил на свой аршин. Ему казалось, что и другие, подобно ему, мучаются теми же сомнениями и бесплодными усилиями, и он счел своей обязанностью поделиться со всем светом сделанным им драгоценным открытием».⁵⁹ Но такое открытие, в итоге, у Лютера было не в постоянном, покорном созерцании Креста, в послушании церковным властям (как в средневековой мистике или монашестве), а в оправдании личной верой.

В то же время акцент ставился на *утешение совести* отдельного человека верой, на благодарность за великое деяние Бога через Христа и Его Крест. На благодарности, которая должна была развивать в верующем непринужденность – как любовь к Христу и к ближнему, – и была основана «христианская свобода» каждого. Тем не менее, духовные плоды смерти Христа для новой жизни верующих в немецкой реформации считались менее важными, чем убеждение об оправдании верой как таковое. Акцент ставился на благодарность как на нечто «внешнее», а не на *внутреннее* понимание Креста (синергизм). Это и выражалось знаменитой формулой: *extra nos et pro nobis* (вне нас самих, но ради нас). Спасение приходит через искупительное

⁵⁹ Однако, продолжает в своей книге Порозовская, «он понял наконец, что проповедь его о христианской свободе [...] – опасное орудие в руках черни», которое может вызывать «утраченное равновесие между верой и нравственностью». «Христианская свобода» у старшего и более зрелого Лютера «по отношению к народу вовсе отвергнута. [...] О необходимости одной только веры для спасения здесь [у «старшего» Лютера] нет уже и речи; неприменным условием его ставится исполнение заповедей. – Порозовская Б. Мартин Лютер, его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 2000. С. 123–124 и 126–127.

деяние Бога во Христе – не как человеческое, а исключительно как Божественное деяние. Верно, Лютер понимал: страдают и люди, и они имеют свои «кресты». Но они, все-таки, ни в коем образом не являются «соучастниками» искупления в смысле теологумена апостола, например в Кол. 1:24. Самой проблемой духовного максимализма реформатор занимался еще, будучи монахом. Он честно пытался ответить на вопрос: где при спасении действует Бог, а где человек? В итоге, как показывает тот же Лютер, все для человека через Христа делает Бог, а человек почти ничего не делает. Скорее, человек *благодарит* за все Бога. Но на основе благодарности как *чувства* он, все-таки, может делать добро и своему ближнему. Вся христианская жизнь, таким образом, состоит из двух вещей: верь в Бога, помоги ближнему. Ярче всего Лютер говорит об этом в трактате «О христианской свободе» (1520 г.).

Как известно, швейцарская реформация в понимании смысла Креста находилась ближе к апостолу, чем немецкая. Дело в том, что швейцарские реформаторы, чаще всего, выделяли момент *осуждения* и *исправления* человека через смерть Христа. Об этом первый в своих посланиях говорит именно апостол Павел. Крест должен был стать нравственным и духовным примером верующему. И такая позиция приближала швейцарских реформаторов к апостолу. Ульрих Цвингли прямо заявляет: Крест Христов на Голгофе остается единственным основанием нашего спасения. Однако его *спасительное значение* присваивается нам через Духа Святого. Ибо послушание Христа до самой смерти крестной остается для нас великим и первым примером христианского постоянства⁶⁰.

Тем не менее, напряжение в познании смысла Креста не было создано, ни Лютером, ни реформацией. И расколы в Христианстве были и до Лютера! Дело в том, что верующие и сегодня имеют не только разные степени опыта веры, но и разную меру Духа. Они имеют разные степени переживания смысла своего опыта... Опыт переживается и в других христианских деноминациях. Несмотря и на то, что эти деноминации (скажем, по сравнению с православием или католичеством) имеют другую, относительную «сохранность» предания. Но редукция *внешних* форм предания, совершенная реформацией, еще не означает прямого упразднения Духа и Ума Христова. Это – не во власти человеческой.

⁶⁰ Corpus Reformatorum. 93, 1; 493, 15 ss. – Ср. Karl-Heinz zur Mühlen. Kreuz V. Reformationszeit // TRE XIX (1990). S. 763.

Если внешние, культурные формы предания (которыми во всей «полноте», скажем, владеет православие и католичество) служили бы исключительным «гарантом» для сохранения полноты Духа и Ума Христовых, то не было, например, ни трагедии после событий 1917 г. в России, не было бы и революции от 1789 г. в такой католической стране, как Франция... Иначе говоря, личное обладание Духом (т. е. смыслом того, что свершилось на Кресте ради нас) не совпадает с совершенством исторических, культурных форм Христианства, развитых в старших Церквях. Богатство как таковое внешних форм предания в истории еще не гарантирует равного числа носителей Духа и Ума Христовых, о которых говорит апостол (ср. 1 Кор. 2:16). И сам Павел советует поступать по тому опыту и по той мере веры, которую *каждый* имеет (Рим. 12:3).

Именно в такой глубокой связи, кажется, Лютер и до сих пор задает нам вопрос о возможности *духовной*, для многих *невидимой* Церкви даже среди обстоятельств т. н. «светской», «мирской» жизни. Мы вынуждены разъяснить: речь здесь идет не только о «церкви славы», подобной праздничному обряду в храме, но и о буднях христианина в рамках повседневного его служения, работы и пр. В то же время речь идет и о страданиях во всем мире – как всеобщей реальности Креста, речь идет о т. н. «литургии в мире» среди людей доброй воли.

Такое понимание *духовной* Церкви «вне пределов храма» (или традиционной конфессии) может указать на разнообразные формы служения, включая, в первую очередь, т. н. «светскую» жизнь. Говоря словами известного датского богослова и философа XX века, речь и у реформации шла не о разнице в самых духовных ценностях, качествах Христианства как таковых. Но речь шла о *разных* областях жизни человека, где при помощи *Того же* Духа и должны были применяться те же самые христианские ценности (Н. Х. Зёе).

(10) Если в итоге кратко охарактеризовать место реформации в истории как искания того же христианского тождества, необходимо добавить следующее:

вера есть и остается духовным, внутренним *переживанием* каждого человека, включая и восприятие глубокого смысла Животворящего Креста. Поэтому веру нельзя просто «передать» другому как какую-то «формальную» вещь предания. Наоборот, в святые святых – *в совести* (а не в «субъективизме» или «релятивизме») необходимо искать истинное место реформации, как ее идеал и ее доброе намерение. Здесь, в совести, говоря словами одного богослова,

«бьется сердце» Аугсбургского Вероисповедания⁶¹. Здесь и сам человек Лютером понимается таким грешным, отдаленным от доброй воли Бога, что спасение человека находится – *вне его самого*. Как отмечает проф. Спронов, «в противоположность мистическим восхождениям и воспарениям Даонисия Ареопагита, св. Бонавентуры, Майстера Экхарта и других средневековых христианских мыслителей «у Лютера и Кальвина выражена совсем, совсем иная соотношенность человеческого и божественного. Бог и человек для них – это прежде всего реальности полярные, а если и совместимые и каким-либо образом встречающиеся, то встреча их до невозможности парадоксальна, человеческим разумом неместима и непостижима. Она принадлежит области веры»⁶².

Совесьть, в свою очередь, является тем единственным местом, где у каждого человека различаются как спасение, так и гибель. Совесьть всегда остается тем «центром» у индивидуума, где вера должна превращаться в конкретное действие, не в примитивный страх, а в любовь! Но в то же время совесьть остается и тем местом, где человек – при помощи своего разума – вправе спрашивать: какая из возможностей действительно наиболее соответствует воле Божией.

Лютер, находясь между средневековьем и современностью, указывает на совесьть как *на истинное место личности, персоны и индивидуальности человека*. Но здесь, вместе с Лютером, необходимо искать также и достоинство человека. Именно от этого места и расходятся всевозможные добрые и полезные лучи реформации: оправдывает человека только вера, которая, будучи *утешением* его совести, тесно связана со Словом Божиим. Иными словами: вначале, при слушании Евангелия должны проявляться *как личность, так и совесьть человека*, а лишь потом – вера и дела каждого.

Только *такая* вера, в конечном итоге, способна отличать Закон *от* Евангелия, светское право *от* духовного и церковного, саму личность

⁶¹ Tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactiae conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest. – «Все это учение, говорится в латинском оригинале XX артикула АВ «*О вере и добрых делах*», необходимо отнести к борьбе испуганной совести и невозможно понимать его без этой борьбы». – Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen, 1956. 3. Aufl., S. 78, 17. Cfr. 258, 35. – Cp. Gerhard Ebeling. Der Lauf des Evangeliums und der Lauf der Welt. Die Confessio Augustana einst und jetzt // Confessio Augustana – den Glauben bekennen. 450-Jahr-Feier des Augsburger Bekenntnisses. Berichte – Referate – Aussprachen. Gütersloh, 1980. S. 52f..

⁶² Спронов П. А. Бытийственный статут человека в протестантском богословии // Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004. С. 275.

человека *от* его дел, принужденно-формальное служение *от* служения по убеждению. Лишь такая вера понимает, что разумное служение всегда находится под знаком индивидуальной свободы, которая рождается от Духа Божьего и проявляет себя как любовь (*'αγάπη*)⁶³. Именно здесь богословие Лютера и повторяет богословие Павла. Только в таком случае, если человек имеет дело даже и с угрызениями своей совести, он все-таки становится *милосердным* к другим. В том числе – и к «слабым в вере». Но он становится и полностью *свободным*, – как *от* формальной наивности, так и *от* ненависти или фанатизма...

Реформация, таким образом, ссылаясь на Крест Христов, показала и историческую *относительность* внешних, культурных форм веры. Она, иногда и очень болезненно, совершила *редукцию* многовекового церковного предания. Она наглядно представила истину о том, что любой грешный человек принимается и оправдывается Богом, прежде всего, – верой. Уже 500 лет тому назад реформацией, наряду с гуманизмом, определенным образом защищается не только человеческая личность, но и сама *суверенность Бога-Творца*, Его многие возможности спасти человека, при необходимости, даже и без внешнего, формального или зримого единства⁶⁴.

(11) Владимир Соловьев (1853–1900), вошедший в историю как «пророк и мученик экуменизма», по такому же поводу писал: само человеческое начало в реформации «выступило во имя религиозной свободы и верховных прав личной совести. Все значение протестантизма,

⁶³ Ср. Рим. 12:1-2; 13:8; Гал. 5:22-25.

⁶⁴ Так, в окружном послании *Иоанна Павла II* «Да будут все едино» от 1995 года неоднократно повторяется мысль II Ватиканского собора (Догматическая конституция о Церкви *Lumen gentium*, п. 8) о том, что и «вне ее состава [то есть Римско-католической церкви] обретаются многие элементы освящения и истины, являющиеся дарами, собственными Церкви Христовой, которые побуждают к католическому единству». П. 10. Безусловно, здесь косвенно ошутимо влияние Реформации и Аугсбургского Вероисповедания, в том числе 7-го артикула «о Церкви и ее единстве».

В этой связи хотелось бы отметить и точку зрения Православной Церкви. В «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославиям» говорится, что «формальное вероисповедное единство не исчерпывает единства Церкви, хотя и является одним из его необходимых условий» (2.11). Также говорится, что «устанавливая различные чиноприемы, Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия» (1.17). Такая же мысль встречается и касательно действительности св. таинств в др. конфессиях, когда приводятся разные варианты понимания вопроса. – Приложение. Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии // *ЮАС РПЦ*. С. 108-114.

конечно, не исчерпывается этим протестом религиозной совести против насилия [тогдашней] *духовной* власти, забывшей свой *духовный* характер. Но глубочайшая суть и главный жизненный нерв протестантизма заключались именно в этом нравственном мотиве [...]». Реформация, по мнению Соловьева, показала, что нельзя «вынудить покорность у человеческой совести, навязать душе свой авторитет *внешними* средствами». Относительное оправдание и значение протестантизма, даже при разделении церквей, великий русский мыслитель видел в том, что оно «показало, что *человек насильно спасен быть не может*»⁶⁵. Христианство тесно связано с пониманием свободы, начиная с понимания личности.

Как отмечает проф. Земляной, «свобода и несвобода (рабство) в христианском благовестии стали обозначать не внешние положения, а внутреннее состояние человека: «Я уже не называю вас рабами,... ибо раб не знает, что делает господин его...» Рабское состояние... преодолевается верой в Слово Иисуса. [...] Христианство, – подчеркивает автор, – это благовестие о свободе, ставшей возможной благодаря истине, возвешенной Иисусом. [...] Следует отдавать себе отчет в том, что именно христианство внесло внутрь категории свободы те диалектические осложнения, которые в полную мощь развернулись в ходе дальнейшего исторического развития» – заключает Сергей Николаевич⁶⁶. Безусловно, место реформации в этом развитии до сих пор остается особенным.

При возможной ошибочности богословско-онтологического характера, реформация наглядно показала, что сущность Христианства зиждется на самой *эсхатологической* природе обетования Слова Божьего, данного всей Христианской Церкви как таковой. Церковь, странствующая в этом мире, всегда нуждалась и будет нуждаться в духовном обновлении («*ecclesia reformata semper reformanda*»). Как Церковь Креста, а не «славы мира сего», она, независимо от своей «конфессиональной» принадлежности и сегодня остается часто меньшинством. Ибо она должна постоянно призываться (ср. в этой связи значение слова *ἑκ-κλησία*) от материальных, т. е. временных, исторических условий мира, обновляясь Духом (Рим. 12:1-2). При возможном отсутствии интегрально-онтологического или кафолического подхода, как реакция на «юридизм и механическое понимание таинств»

⁶⁵ Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика (1883–1887 гг.) // Собр. Соч. СПб., 1911–14. Т. IV. С. 1–114. – Здесь цитируется по изданию: Вл. Соловьев. «О христианском единстве». М., 1994. С. 66, 67 и 68. Курсив мой.

⁶⁶ Земляной С. Н. Философские заметки к проблеме несвободы // Этическая мысль. Выпуск 6. РАН. Институт философии. М., 2005. С. 115, 116 и 117 (90–139).

западного средневековья, обновляющая заслуга реформации – прямо или косвенно – сегодня признается в экуменических документах и решениях ведущих христианских церквей, включая православие и католичество⁶⁷.

(12) Вся истинность парадокса Креста заключается в том, что за смертью следует Воскресение. Все земное становится временным. Смерть, в конечном итоге, преодолевается Жизнью. Но и парадокс не остается некой самоцелью; далее, за смертью и Воскресением, следует сама Жизнь Вечная. В таком случае окончательной целью не может быть и разделение. Ибо разделение (точнее говоря, отделения от Божественно-Вечного) означает вражду, смерть и разложение. Из-за этого Крест, будучи «законом парадокса и редукции», снова и снова обращает наше внимание на раздробленность христианского мира. Но раздробленность, еще в большей степени, наблюдается и вне пределов Христианства. Человечество до сих пор, в той или иной степени, раздроблено на отдельные семьи, народы, языки, а также на группы разных интересов и пр. Можно даже утверждать, разделение и раздробленность остаются неким объективным законом творения Божьего *в истории*. И не всегда разделение означает просто вражду и отчуждение. Во всяком случае, бытие в своей множественности есть бытие историческое, земное.

В итоге такой констатации необходимо задаваться вопросом и о смысле самой истории. В особенности, о значении Христианства в ее же пределах⁶⁸. Необходимо отметить и то обстоятельство, что история после грехопадения *не* была разрешена немедленным вмешательством Бога в судьбу мира; прошли тысячелетия с того момента, когда т. н. первобытное Евангелие⁶⁹, благодаря рождению Сына Божьего, стало исторической действительностью. Один из великих

⁶⁷ В своей речи по случаю празднования 450-летнего юбилея Аугсбургского Вероисповедания в 1980 г. папа *Иоанн Павел II* отметил: «Взирая на историю расколов в христианстве, мы сегодня как никогда осознаем те трагические и скандальные последствия, ту человеческую немощь и человеческую вину, которые сказываются в течении длительного времени, как сильно они затмевают волю Христову и какой могут нанести ущерб вере в Благоую Весть. Второй Ватиканский Собор напомнил нам о существовании глубинной связи между постоянным обновлением Церкви и ее восстановлением силою Евангелия, а также сохранением церковного единства». – *Confessio Augustana – den Glauben bekennen. Die Papst-Ansprache im Wortlaut*. S. 145.

⁶⁸ Среди христианских мыслителей на эту проблематику смысла в своей книге «Целое во фрагменте» (1963 г.) – верно, и при помощи глубокого философского анализа – наше внимание обращает Урс фон Бальтазар.

⁶⁹ Прото-Евангелис. – Бытие 3:15 и Лк. 1:31-35.

парадоксов, согласно Евангелию, заключается в том, что образ «древа проклятия» сменяется образом «древа жизни» для верующих; особенно для тех, которые страдают. То, что было не позволено Адаму и Еве⁷⁰, в Новом Завете – через Христа и Его Крест – становится даром новой жизни (Откр. 22:14). Само древо в Новом Завете уже означает не смерть, но – Жизнь.

Крест, будучи инструментом смерти и проклятия (Гал. 3:13), свое глубокое значение проявляет в следующем: он остается местом, где Сам Бог берет на Себя и выдерживает страдание и смерть, чтобы, таким образом, падшему миру даровать жизнь. Как отмечает магистр теологии А. А. Власихин в своей статье ««Αλλάθεια» Бога и христианская этика»,

сострадание Бога нам, «соучастие Его в нашей судьбе, даже в наших страданиях, делает равнодушие невозможным выбором для христианина. Бог не является бесстрастным арбитром, стоящим «над схваткой». Он на стороне страждущих, Он есть «Отец сирот и судья вдов» (Пс. 67:6), поэтому «чистое и неспорочное благочестие пред Богом и Отцем есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира» (Иак. 1:27). Нравственное является, пожалуй, главной темой притчи о добром самарянине (Лк. 10:30-37) и притчи об овцах и козлах (Мф. 25:31-46). [...]

Страдание Бога в мире также открывает судьбу Его Церкви. Мир, в его нынешнем состоянии, распинает Христа. Поэтому всякий, кто пожелает следовать пути Христа, с неизбежностью оказывается тем, кто «не от мира» и тем, кто гоним (Ин. 15:19-21). «Итак выйдем к Нему за стан, нося Его поругание; ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:13-14)»⁷¹.

(13) Единство Церкви и Израиль

Великий парадокс Животворящего Креста сохраняет свое напряжение. Напряжение это, в первую очередь, до сих пор не так глубоко между христианством и остальным миром, как между Церковью и Израилем. Сам апостол Павел признает его в своем послании к Римлянам. До сих пор среди православных и католиков превалирует мнение о том, что после разделений церковей Востока и Запада от 1054 г. главными виновниками дальнейшего раздвоения Церкви остаются личности и события реформации. Но в XX веке некоторые богословы стали обращать внимание на понимание единства в отношениях Церкви и Израиля. Именно эти отношения, а не просто отношения между христианскими деноминациями (церквями, кон-

⁷⁰ См. Бытие 2:9.

⁷¹ Власихин А. А. «Αλλάθεια» Бога и христианская этика // Теология. Издании Санкт-Петербургской евангелической Богословской Академии. 2008 (3). С. 70.

фессиями) могут лежать в основе более глубокого понимания вопроса. О них апостол более подробно говорит в главах 9-11 Послания к римлянам. Интересно то, что Павел различает *исторический* и *духовный* Израиль; народ в целом как таковой и тех, немногих, которые остались верны Богу.

«Ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля; и не все дети Авраама, которые от семени его, но сказано: в Исааке наречется тебе семя. То есть не плотские дети суть дети Божии, но дети обетования признаются за семя...» (9:6-8).

Здесь апостол противопоставляет естественных потомков Израиля и тех, кто верен Богу в *Том же Его Духе*. Согласно апостолу, в то время как народ целиком отверг своего Мессию-Христа, есть и верные, которые уверовали «по избранию благодати, сохранился остаток» (11:5). При этом, подлинный иудей – не тот, кто является таковым внешне; и обрезание должно быть не плотским, а сердечным (2:28 и далее), т. е. *внутренним*. Крайне важным остается следующее: такая точка зрения апостола позволяет не только народу Ветхого Завета, но и христианам видеть некую параллель в вопросе единства. При этом Павел акцент ставит не на внешнее, формальное, а на внутреннее, духовное единство. Ибо единство в Духе не всегда соответствует единству внешнему, говоря словами Павла, «по наружности».

Сравнение с оливковым деревом, которое приводит Павел тоже и в качестве парадокса, предполагает единство прежнего народа Божьего и Церкви. Оливковое дерево есть единый Божий народ. Его природные ветви – неверующие иудеи – были отсечены, а на их место привиты новые ветви – верующие язычники (11:16 и сл.). Как духовно обрезанные, и язычники через веру являются детьми и потомками Авраама⁷². Когда Павел говорит об «Израиле Божьем» (Гал. 6:16), он имеет в виду Церковь как подлинный, т. е. духовный Израиль, сопоставляя его Израилю историческому «по плоти» (1 Кор. 10:18). Однако Израиль оступился не настолько, чтобы окончательно пасть (11:11). Благодаря его неверию именно язычники смогли получить спасение: «если же падение их богатство миру, и оскудение их богатство язычникам, то тем более полнота их» (11:12). Даже в таком случае, даже в неверии Израиль остается нечто постоянное и святое – как «начаток» и «корень» для всех (11:16); он по завершении истории будет возвращен и привит к исконному дереву (11:24). Таким образом, провоцируемый

⁷² Гал. 3:7. – Ср. Гал. 3:29; Рим. 4:11.16.18.

язычниками «весь Израиль спасется» (11:26). И такое спасение для апостола – также и эсхатологическое событие; оно должно произойти по окончании сего века. Понятно, что условия спасения те же, что и для язычников: вера в Иисуса как распятого и воскресшего Мессию, через Которого «и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе»⁷³. В итоге: «Павел не прибегал к концепции двух Израилей, старого и нового или ложного и истинного. Он видел в Божьем Израиле один народ, очерченный качественно Божией благодатью – в кресте Христовом»⁷⁴. Как известно, веками христиане в отношении Израиля и Церкви не видели ничего больше, чем просто «вражду»; ими всегда подчеркивалась вина этого народа в распятии Иисуса. Но диалектика апостола Павла нам говорит о другом.

«Хотя вселенская Церковь Христа принципиальным образом содержит в себе оба начала [иудеев и язычников], она все же, столь же принципиально, не может просто стать их последним синтезом, пока не спасен «весь Израиль»». Тем не менее, Церковь, т. е. Христианство – по глубокому убеждению фон Бальтазара – не должна прямо заниматься позитивным благоустройством всего мира и насильственно стремиться к внешнему порядку единства. Наоборот, христиане обязаны прислушиваться «воле истинного Господина Церкви, который побуждает к росту скрытый урожай мира более через страдания, гибель, крестное бремя, чем через наивно-благомысленные и наивно сторонящиеся Креста предприятия [тех же] христиан. Для Церкви быть на Кресте, – продолжает фон Бальтазар, – означает не торжественно праздновать его как прошедшее событие или хранить его в себе как подвластный принцип, но – *постоянно оставаться в исторически неустранимом противоречии*». Таким образом, единение всех «может быть совершенно лишь в трансцендентно-эсхатологическом плане»⁷⁵.

В подобном ключе проблематику единства и экуменического движения рассматривает известный протестантский богослов Джеймс Данн, замечая, как фундаментальное единство, так и напряженность и разнообразие. По мнению Данна,

«...эсхатологическая напряженность внутренне присуща христианству, каким мы его встречаем в Новом Завете». Ибо «крупнейший раскол в истории спасения» не между самими христианами, «а между иудаизмом и христианством. Даже если все наши теперешние экуменические усилия окажутся успешными, эта напряженность не разрешится»... Таким образом, по убеждению автора, некое фундаментальное единство может осуществляться только в рамках постоянной напряженности в том же Христианстве. Например, «Лука использует концепцию апостольства, чтобы подчеркнуть преемственность христианства по отношению к его еврейским предкам, тогда как Павел подчеркивает элемент разрыва, решительно настаивая на своем апостольстве для язычников». В итоге, продолжает проф. Данн, «многообразие в христианстве – фунда-

⁷³ Ср. всю мысль у апостола в Еф 2:12-22!

⁷⁴ Paul S. Minear. Images of the Church in the New Testament. Philadelphia, 1960. P. 72.

⁷⁵ Ханс Урс фон Бальтазар. Церковное время и обращение Израиля // Целое во фрагменте. С. 173-178 (177). Выделено мною.

ментально. Столь же фундаментально, как и единство, и напряженность. Христианство может существовать лишь в конкретных [т. е. исторических] выражениях, и эти конкретные выражения неизбежно отличаются друг от друга»⁷⁶.

Одно из самих важных заключений проф. Данн делает именно в идейном ключе нашей главы, как бы отвечая на наш вопрос о постоянном поиске христианского тождества – как единства – в истории. Церковь в таких условиях, Церковь «века сего есть тело Христа распятого, Его тело – сломленное, Его тело – еще не во славе. Следовательно, мы можем сказать, что многообразие членов совокупного тела Христова есть также выражение преходящего характера всех тел века сего, незавершенности эсхатологического «еще нет»⁷⁷.

ГЛАВА XXV

«ВЕРУЮ ... В ЕДИНУЮ ... ЦЕРКОВЬ»

Где наличествуют две вещи – мир на земле и согласие в Церкви – там во истину есть всё.

Мартин Лютер

Хотя Церковь и видима, но невидима ... благодать Божия, которая и есть, собственно, предмет веры в Церковь.

митр. Филарет (Дроздов)

Опыт диалога в XX веке наглядно показал тесную связь между пониманием Церкви и пониманием единства. Создается впечатление, что без согласия в понимании природы Церкви, и согласие между основными участниками диалога – православными, католиками и протестантами – невозможно...

⁷⁶ Нечто подобное сегодня признается и с официальной стороны католиков: «Единство Церкви осуществляется в очень разнообразной среде и это разнообразие в Церкви является одним из аспектов ее кафоличности. Однако само богатство разнообразия может порождать напряженность в общении. Но, несмотря на эти напряженности, – с оптимизмом говорится в документе – Дух Святой продолжает действовать в Церкви, призывая христиан, в их разнообразии, ко все более глубокому единству». – Правило по применению принципов и норм по экуменизму. Град Ватикан, 1993. П. 16.

⁷⁷ Единство и многообразие в Новом Завете. С. 415, 416, 422, 423 и 426.

(1) Церковь всегда была более или менее связана с обществом, особенно с его духовной и культурной жизнью. Уже с первых веков некоторые апологеты Церковь отождествляли с обществом *в целом*, называя ее «странствующей» Церковью. Такая тенденция особенно стала актуальной после признания Христианства государством (Миланский эдикт от 313 г.). Церковь постепенно была интегрирована в государство и общество. Но такая интеграция, скорее всего, имела политическое значение (особенно после длительного преследования христиан), чем духовное.

Включение Церкви в общество путем государственного признания заложило в себя тот сложный и нередко противоречивый механизм отношений Церкви и государства, Церкви и общества. Отчасти он прослеживается вплоть до наших дней. Нельзя отрицать то обстоятельство, что и Церковь послужила неким интегратором социума, став одной из основных частей надстройки общества. Человечество, соединенное с Богом, должно было представлять единое социальное здание. Надо было найти прочное основание такому единству. «Основная истина, отличительная идея христианства есть совершенное единение божеского и человеческого, осуществленное *индивидуально* во Христе и осуществляющееся *социально* в христианском человечестве, где божеское представлено Церковью...», – писал Владимир Соловьев в 1889 году⁷⁸.

Вопрос единства никогда не терял своей актуальности и снова с особой остротой проявляется сегодня при духовном возрождении России. Таким образом, затронутая нами тема имеет непосредственную связь с пониманием места и важности Церкви в обществе, а также – единства общества с Церковью. В 2000 году на Юбилейном соборе был принят документ с названием «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Но социальный аспект, в итоге, тесно связан с пониманием единства самой Церкви, т. е. единства всех, верующих во Христа. Последнее и является темой, которой посвящается и эта глава.

(2) Как уже было отмечено, понятие о Церкви, чаще всего, выражает греческое слово *ἐκκλησία*. Оно вошло и в латынь как язык Церкви на Западе⁷⁹. Слово встречается еще в V веке до Р. Х. и обозна-

⁷⁸ Его книга вышла в свет в Париже на французском языке в том же году под названием «Россия и Вселенская Церковь». – Цит. по русскому изданию. М., 1911. С. 22-23. Курсив мой.

⁷⁹ До IV века и на Западе, как на Востоке, литургическим языком был греческий. Позже латынь на Западе явилась не только литургическим, но и языком всей церков-

чает собрание полноправных граждан (например, в Афинах), собрание демоса как политической силы. Ἐκκλησία в Новом Завете – это последователи Христа, собравшиеся вокруг Него или во имя Его. Это христиане в отличие от синагоги – собрания евреев (συναγωγή).

В первую очередь, необходимо выделить те существенные характеристики Церкви, которые сопровождают ее как особое явление (как особое «тело») для социума и общества. Исходной точкой нашего изложения служит то первобытное христианское сознание, основу которого мы видим в предании Нового Завета, то есть в учении Господа. Призвание апостолов Христом (Мф. 4:18-22) можно рассматривать как закладку начал особого общества – Церкви. На первый взгляд, такое призвание покажется лишь общением некоего философа-моралиста со своими учениками; но именно *общение как таковое и порождает Церковь*. И все-таки, в таком случае Церковь – лишь этическая или моральная «школа» Христа? Это вовсе не так, поскольку при определении Экклезии существенным остается само происхождение Иисуса. Он – откровение высшей Божественной идеи, Он – откровение Логоса в человеке: «и Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1:14a).

Таким образом, Церковь определяется в следующих моментах. Она 1) основана Христом как Посланником Отца (воплощением высшей идеи = Логоса); 2) состоит из людей, верующих во Христа. Исходя из этого, в учении о Церкви (экклезиологии) встречаются 3) разные аспекты понятия Экклезии. Церковь – «народ Божий Нового Завета»⁸⁰, «Божие строение» (1 Кор. 3:9), «Тело Христово» (Еф. 1:22-23)⁸¹.

Уже из приведенных примеров видно, что понятие Церкви имеет не только широкое, но и по смыслу глубокое выражение, экспрессию. В течение веков эти определения употреблялись в той или другой частности, несмотря и на расхождения догматического порядка, на смешения «церковного» с «политическим». Очевидно, сама *природа* Церкви, ее происхождение неразрывно связаны с ее Основателем – Христом. В этом аспекте верующие древней Церкви, а также восточных и западных церквей, после 1054 года, всегда были едины. *Божественное* происхождение Церкви никогда не отрицалось представителями церквей

пой жизни.

⁸⁰ Ср. J. Auer, J. Ratzinger. La Chiesa. Universale sacramento di salvezza. Assisi, 1988. P. 131.

⁸¹ «Nos multi in illo uno unum, unus ergo homo Christus, caput et corpus». – «Мы многие в Нем Одном как одно, Один же человек Христос – Глава и Тело». – Бл. Августин. In Ps. 127, 1.

Востока и Запада. Происхождение *как таковое*, говоря современным языком, отличает Церковь от других общественных организаций. В этой связи можно привести слова Христа, сказанные Пилату: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36).

Из вышесказанного следует: исходной точкой для понятия Церкви служит не политическое и социальное определение; также и не толкование т. н. «исторического материализма». Как известно, последний пытался все общественные явления, в т. ч. и Церковь, редуцировать просто на «развитие» сил производства. Наоборот, именно *сакральное происхождение* в течение веков, в том числе и во времена воинствующего атеизма, позволило Церкви себя сохранить в том же сознании общества и народа... Даже распространиться по всей земле...

(3) Безусловно, любой организм способен расти и развиваться, если здоров изнутри. И церковные конфликты (например, раскол 1054 года, кризис Авиньона в XIV веке⁸² или реформация в Германии⁸³) нужно рассматривать как внешние симптомы болезни этого целого организма. Рассматривая Церковь по ее природе и призванию с одной стороны и как общественную структуру – с другой, мы объективно сталкиваемся с *внутренней* и *внешней* стороной ее бытия. Об этом мы уже говорили выше. Именно в этой связи для понимания Екклесии важны слова Господа: «Не придет Царствие Божие приметным образом. ... Ибо вот Царствие Божие *внутри* вас есть»⁸⁴.

Приведенные в Евангелии слова очень важны для нашего анализа. Они могут послужить данному изложению в двух аспектах. В примерном аспекте 1) Церковь как *внутреннее*, т. е. духовное призвание и развитие – у отдельного человека и у всех призванных людей – в целом⁸⁵; 2) Церковь в отношении с *внешним*, т. е. светским миром. Иными словами, мы здесь имеем дело с соотношением между *содержанием* и *формой* бытия Церкви в мире. Необходимо признать: в истории содержанию и форме

⁸² Авиньон – город во Франции на берегу р. Рона, где в XIV в. находились папы. Их резиденция за пределами Рима вызывала появление анти-пап и соперничество между ними.

⁸³ Началом реформации принято считать 31-го октября 1517 г. В тот день монах, доктор святого богословия *Мартин Лютер*, к двери замкового собора г. Виттенберга пригвоздил свои 95 тезисов.

⁸⁴ Лк. 17:20-21. – Ср. Зах. 4:6.

⁸⁵ В данном случае вполне можно употребить и следующее определение Церкви *А. С. Хомяковым*, приведенное в Социальной концепции РПЦ: «Церковь – единство «нового человека во Христе», «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»». – *ЮС РПЦ*. С. 150.

Церкви как духовного организма не всегда уделялось адекватное внимание. Западная Церковь вплоть до самой реформации основное внимание уделяла именно второму аспекту⁸⁶. Главная же тенденция до реформации на Западе выражалась во *внешних* сношениях Церкви с государствами. Такая тенденция иногда приводило к крупным разногласиям между духовной и светской властью. Таким образом, Церковь по своему внешнему существованию была своего рода «государством в государстве», т. е. обществом в обществе». В данном случае отнюдь не отрицается духовная, внутренняя жизнь Церкви, которая, безусловно, всегда действовала – наряду с основной тенденцией: ее слиянием с государством.

(4) Возвратимся к основному вопросу – к понятию единства церковного и христианского. Для нас исходной точкой может послужить вышеизложенная мысль Христа о *внутренней* природе Церкви. Кто другой, как Он, может нам помочь в исканиях единства внутреннего, как единства *духовного*? Но прежде чем рассматривать затронутый нами вопрос, кроме природы и призвания Церкви, попытаемся вкратце проанализировать и ее основные цели (задачи). Как известно, цели и задачи определяют формы деятельности любой институции в мире. Коснемся лишь основных ее целей и задач, не теряя из вида значения природы Екклесии, как основной ее характеристики. В итоге, понимание Церкви необходимо будет, хоть в общих чертах, сравнивать, как в православии, так и в католицизме и протестантстве. Что касается последнего, ограничимся взглядами лютеранства – как некоего «основного» принципа понимания вопроса у протестантов.

Цели и задачи Церкви, безусловно, тесно связаны с ее природой. В Евангелии от Матфея основная ее задача ясно и прямо выражена миссионерским языком⁸⁷:

«Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, Уча их соблюдать все, что Я повелел вам...» (Мф 28, 19-20; ср. Мк. 16:15-16).

В словах Христа мы видим содержание миссии той же Церкви, ее основную задачу. Миссия осуществляется посредством всех уполномоченных и призванных – учеников и апостолов; она включает и апостольство мирян. Таким образом, Церковь до сих

⁸⁶ Здесь, конечно, имеется в виду доминирующая тенденция. Возникновение в лоне Церкви орденов францисканцев, доминиканцев или иезуитов в данном случае является исключением, поскольку они в то время были определенной «оппозицией» внешней, т. е. видимой Церкви.

⁸⁷ Lat. missio, missionis – поручение, послание.

пор 1) имеет *поручение в учении*⁸⁸. Как известно, Лютер выделяет, в основном, катехизацию детей и молодежи⁸⁹, в то время как католицизм предписывает учение для всех сфер жизни – с особым акцентом авторитета самой Церкви. При этом, в протестантизме выделяется момент проповеди Евангелия как общего христианского призвания – в отличие от католичества, где авторитет Церкви *прямо* отождествляется с авторитетом Самого Христа, имеющего прямую параллель (продолжение) в преемственности епископата. Подтверждение этому – на I Ватиканском соборе принята догма о непогрешимости папы в вопросах веры и морали. Поэтому 2) *руководство* в католичестве выделяется как вторая церковная функция. Следующий аспект Церкви заключается 3) в *освящении* (*sanctificatio*), в основном, через совершение таинств. Эта задача является поручением и в евангелическом понимании. При этом у протестантов, как правило, аспект освящения тесно связан с пониманием Слова Божьего как осознанным Его усвоением верующими⁹⁰ (ср. 1 Тим. 4:5). Например, в лютеранстве священник понимается именно как *minister verbi divini* – «служитель Слова Божьего», проповедующий и говорящий на совесть слушающих его. В католическом понимании освящение совершается только через священника – как посредника между Богом и людьми⁹¹. В православном понимании все три только что указанные аспекты церковной жизни близки к католическому. Тем не менее, практика православия не так тесно связана с юридической стороной (говоря языком Хомякова – с «юридизмом»), а более с пониманием действия Духа в верующих, с благодатью.

Необходимо добавить, что вышеуказанные задачи в Церкви, безусловно, включают и практику веры повседневной жизни. Все церкви, в той или иной мере, занимаются благотворительностью.

(5) В истории Христианства соотношение трех основных задач не всегда соответствовало их оптимальному назначению. Особенно это касается аспектов учения и руководства. На Западе реформация от-

⁸⁸ Лат. *magisterium*. «Чтобы сохранить Церковь в чистоте веры, переданной Апостолами, Христос, который есть Истина, пожелал самой Церкви участвовать в своей непогрешимости». – *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Libreria Editrice Vaticana, 1992. § 889. Перевод мой.

⁸⁹ *Der Grosse Katechismus*. Vorrede // Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh (2. Aufl.). 1987. § 565.

⁹⁰ Ср. 1 Тим. 4:5.

⁹¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*. § 893.

разила свое отношение к этому, в частности в 28-м артикуле АВ⁹². Духовное полномочие папы и епископата «не должно вторгаться в чужое служение, поставлять и свергать королей, отменять мирские законы и нарушать и расшатывать послушание по отношению к правителям...». Несомненно, соотношения духовной власти, ее авторитета с обществом и государством не всегда были оптимальны. В этой связи данный артикул АВ является одним из самых подробно изложенных. Будучи существенным отражением времен реформации, сегодня – это необходимо подчеркивать – он лишь в некоторой степени сохраняет свою актуальность. На Западе – в условиях постхристианского общества, – чаще всего, можно говорить о взаимном влиянии Церкви и государства, но не их прямом соперничестве.

Наиболее важным здесь остается само *единство целей и задач с природой Церкви*. Через все средневековые Церковь и государство, Церковь и общество, рассматривались как некое «целое». Подобным образом соотношение Церкви и государства было и в Византии. До 1917 г. – и в России. Это, в конечном итоге, привело не только к взаимным уступкам клира и властей (например, ликвидация папского государства в 1870 г. в Италии), но и к преобразованию самой Церкви изнутри при помощи вмешательства светских правителей (например, в Германии, Швейцарии и Англии в XVI веке). В этих отношениях часто игнорировалась *духовная* природа Церкви, ее основное поручение. Церковные лидеры с папой Римским во главе забывали свои прямые духовные обязанности, а светские правители – ставили себя даже во главе самой Церкви (напр. Генрих VIII, Англия).

В конечном итоге, идеалы единства церковного со светским обществом, тем более с государством как «аппаратом подавления», после реформации потерпели поражение. Были сделаны уступки ради *внешнего* единства Церкви с государством, что привело к более широкой секуляризации всех сфер общества. В подобных случаях, скорее, можно говорить не о единстве Церкви как духовного института, а о растворении ее в государстве и обществе. При всем добром и полезном влиянии Церкви на общество (что актуально и сегодня) мы не должны забывать самого главного: Церковь и Христос «не от мира сего»; но они служат духовными дарами в этом мире. Важно еще раз упомянуть само греческое понятие «ἐκ-κλήσία» – Церковь

⁹² *Аугсбургское Вероисповедание*. По латыни – Confessio Augustana – до сих пор является основным изложением сванглического исповедания, провозглашенного в 1530 году. – Ссылки на немецко-русское издание. М.-Люттер-Ферлаг. Эрланген, 1988.

как «из-брание», «при-звание» людей, а не просто как «со-брание» всех людей общества. В Евангелии от Иоанна сказано: «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал ...» (15:16).

В таком понимании Церковь как собрание верных (*congregatio fidelium*) должна сохранять свое единство с Главой-Христом, пребывая при этом в мире. «Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла – Ин. 17:15. Указывается на то, что ученики Христа имеют высокое призвание, которое нельзя прямо смешивать с мирскими делами, ибо «они не от мира, как и Я не от мира» (Ин. 17:16)! Дар Духа и Ума Христова на Пятидесятнице – это особый дар, отличающих христиан от «духа мира сего».

(6) Возвратимся к высказыванию Христа: «Не молю, чтобы Ты взял их из мира ...». Это место Писания важно, чтобы правильно определить *единство служения* Церкви в мире. Церковь, имея свое собственное призвание от Христа быть «не от мира сего», должна быть единой и действовать в этом мире учением, проповедью, духовным руководством и освящением. Безусловно, она в мире занимается и благотворительностью, диаконией. Некоторые считают, что последнее и является основным поручением Церкви: идти навстречу обездоленным и нищим! Церковь не для себя самой, а для других (Бонхёффер) *в тех же* условиях мира... С точки зрения теологии Креста такой взгляд на миссию Христианства видит служение как таковое, т. е. диаконию на первом плане. Но и в таком случае Церковь должна быть едина не с миром, а со своим собственным призванием – при помощи *Того же* Духа Христова. Любая деятельность на основе светских методов как таковых всегда раздробляет Церковь не по внешней ее форме, а *по внутренней ее сути*. А это остается существенной потерей. Возникает конкретный вопрос: сохраняет ли Церковь свою суть, т. е. свою природу, вникая в те формы общества, которые свойственны его развитию. Нужно ли рассматривать современное общество как «чужое» и даже «враждебное» Церкви?

Во-первых, необходимо отметить, что и сама Церковь, состоящая из реальных людей, все-таки, в какой-то мере отражает «дух времени». Здесь мы имеем в виду, как *историзм*, так и *трансцендентальность* Церкви. Христос и апостолы действовали в других исторических условиях по сравнению с условиями нашего времени. Например, у первых христиан не было ни развитой структуры управления, ни великолепных соборов, ни влияния на общество, по сравнению с эпохой Византии или Карла Великого. Все у первых христиан, как мы

уже видели, было основано на *прямом* действии Духа как на энтузиазме: «кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк. 8:34).

По мнению реформации (особенно в кальвинизме), призвание Церкви и ее единство не страдает оттого, что верующие действуют в тех условиях и в той форме, которые доступны современному человеку. В этой связи один из виднейших представителей т. н. либеральной теологии Адольф фон Гарнак (1851–1930) заявляет: в истории ничего нет абсолютного и постоянного, и все меняется. Неизменной остается лишь сама *сущность* Христианства⁹³. Иными словами, фон Гарнак видит залог единства лишь в самом существенном. Во всяком случае, его идеи остаются ценными для современного осмысления природы Церкви и Христианства вообще. Древняя истина «vivimus ex uno» – «живем от Одного» за нас Умершего и Воскресшего актуальна и для нашего времени. Сегодня православные, католики, как и протестанты, признают, что Сам Христос через Духа и является Одним и Тем же источником истины, любви и совершенства.

(7) Говоря о Церкви, важно определить не только природу и основное ее поручение. Согласно нашей теме, необходимо выделить и те характеристики, которые выражаются со стороны теологии Креста. Для сравнения обратимся к известному тексту Никейского Символа Веры⁹⁴, где в его третьей части о Церкви говорится: «Верую... во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь»⁹⁵. Необходимо отметить, что Никейский Символ Веры остается общим Символом православной, католической и протестантской традиции. Во время реформации на основе Никейского Символа подчеркивалась важность такого единства, которое, в частности, не всегда должно выражаться исключительно во всех внешних формах. Ибо «коль скоро все мы живем и боремся под сенью Одного Христа, могли бы жить в единстве единой общиной и Церковью»⁹⁶. О. Александр Шмеман,

⁹³ Ссылка на: Evangelischer Erwachsenen-Katechismus. Kursbuch des Glaubens. Gütersloh, 1982. S. 987.

⁹⁴ *Никейский Символ Веры* был разработан на Никейском Соборе в 325 г. и дополнен, а также официально провозглашен в 381 г. на Константинопольском Соборе. Будучи существенным изложением христианской веры, он и сегодня употребляется как в Римско-католической, Православной, так и в лютеранских церквях.

⁹⁵ В латинском тексте: «Credo Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam».

⁹⁶ АВ. Предисловие.

разъясняя Символ Веры, как бы разделяет взгляды реформации. Он так говорит о Церкви:

«...Церковь *едина*. Подчеркнем сразу же, что слово это определяет Церковь не внешне, а изнутри. Это не внешнее, а внутреннее, духовное ее определение. Так как внешне Церковь разделена на множество «церквей», или... «рассеяна» по всему миру. И однако – где бы она ни была, сколь бы ни была она рассеяна, Церковь повсюду призвана являть людям то *единство*, которое явил в мире Христос. Ибо мир, человечество живут по закону разделения и противоположения. Все на земле разделяет людей, все – даже то, что некоторых из них «объединяет», то есть нации, убеждения, идеологии, вкусы и тому подобное. Грех мира и его трагедия в том, что вся жизнь мира – это, на глубине, война всех против всех – ради *себя*. И вот этому разделению Христос противопоставляет единство. Единство, прежде всего, с Богом, единство *свыше*. Чем ближе люди к Богу, тем ближе они друг к другу. Единство, далее, с собою. Христос пришел ко всем и для всех»... Единство, наконец, – это единство «всех и всего в Боге. Это единство и есть Царство Божие, и именно это новое единство, единство во Христе и призвана являть, ему служить, его осуществлять Церковь всюду и всегда»⁹⁷.

В чем же заключается разница при рассмотрении вопроса о церковном единстве православными, католиками и протестантами? Кто-то скажет: «в протестантизме с вопросом единства дело еще сложнее, чем в отношениях между церквями Востока и Запада». Но в данном случае речь идет не о единстве по его внешней форме, а о понимании единства как единства *христианского*, т. е. о единстве вообще. Иначе говоря: речь идет о самой *основе* единства. Так, первый атрибут Церкви говорит об ее единственности, об ее уникальности. Церковь есть единая, т. е. одна, единственная. Поскольку она, во-первых, *уже* единая по своему происхождению; ибо сама Троица едина в Отце, Сыне и Духе Святом. Во-вторых, Церковь – единая через *Одного* Основателя Христа. В-третьих, Церковь может быть единой лишь через *Того же Одного Духа*⁹⁸.

(8) Во всех трех указанных аспектах единство Церкви вполне сочетается и с евангельским, т. е. протестантским его пониманием. Оно находится в *Одном* Христе, в *Одном* Боге, а также в *Одном* Духе и в *одной* вере⁹⁹. Но расхождения появляются, когда при рассмотрении данного предмета возникает человеческий аспект – *понятие о преемственности и продолжении Церкви в конкретной истории*. Это касается и первого атрибута единой Церкви при сравнении православного,

⁹⁷ Прот. Александр Шмеман. Символ Веры // Воскресные беседы. М., 2008. С. 122-123.

⁹⁸ Климент Александрийский признается: «Какая великая тайна! Здесь один Отец Вселенной, один Логос Вселенной, а также один Дух Святой – везде идентичны. Здесь также одна единая Дева, ставшая Матерью, и я люблю ее называть Церковью». – *Pedagogus*. 1, 6.

⁹⁹ Ср. *Der Grosse Katechismus Martin Luthers* // *Unser Glaube*. § 727.

католического и протестантского подхода. Проблема расхождений заключается именно в понимании *преемственности* Церкви. Т. е. – в апостольской сукцессии, которая, согласно учению православия и католичества, передается рукоположением священников из поколения в поколение. Цепь рукоположений, начиная от Петра и других апостолов, непрерывно существовала и существует до сегодняшнего дня. При этом у католиков видимым гарантом такой непрерывности и сохранения самой Церкви остается преемник св. Петра – папа Римский¹⁰⁰.

В этой связи исконная протестантская традиция (как и православная) видит в апостоле Петре лишь апостола как «первого среди равных» (*primus inter pares*). При этом она придерживается взгляда, согласно которому апостол Павел был призван и действовал во всем районе Средиземного мира без особого поручения Петра, ибо указание на это он получил через откровение прямо от Христа. Христос посылает равным образом всех апостолов без особой разницы, когда Он говорит: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин. 20:21)¹⁰¹.

Интересно в этой связи отметить, что вопрос о папе в отдельном артикуле АВ от 1530 г. не затрагивается; чтобы, по всей вероятности, избежать обострения на рейхстаге и добиться компромисса. Там говорится лишь о полномочиях епископов (28-й артикул). При всем ограничении изложения вопроса необходимо отметить *историчность* вокруг понятия единства и по отношению к институту папства. Здесь подразумеваются и политические интересы князей того времени –

¹⁰⁰ «Это и есть единственная Церковь Христова [...], которую Спаситель наш, по воскресении Своём поручил пасти Петру (ср. Ин. 21:17), и ему же, как и другим апостолам, вверил ее распространение и управление (ср. Мф. 28:18 слл.) [...]. Эта Церковь, основанная и организованная в мире с тем как общество, пребывает (*subsistit*) в Католической Церкви, управляемой преемником Петра и епископами, находящимися в общении с ним, хотя и вне ее состава обретаются многие начала освящения и истины, которые, будучи дарами, свойственными Церкви Христовой, побуждают к католическому единству» [...]. – *Догматическое постановление о Церкви*. П. 8 // Документы II Ватиканского собора. М., 1998. С. 86-87.

¹⁰¹ *De potestate et primatu Papae. Tractatus* (1537). § 8-9: «Евангелие от Луки (22:25). Христос явственно запрещает господство среди Апостолов [чтобы ни один из Апостолов не имел верховенства над остальными]. Ибо здесь рассмотрен как раз этот вопрос, а именно – что когда Христос говорил о Своих страданиях, они обсуждали, кому следует стать во главе и быть наместником отсутствующего Христа. И Христос порицает Апостолов за это их заблуждение, уча, что среди них не должно быть господства или верховенства, но Апостолы должны посылаться как равные между собою, для общего служения Евангелию. Соответственно, Он говорит: «...Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий – как служащий». – Приводится по изданию: Книга Согласия: Вероисповедание и учение лютеранской церкви. СПб., 1996.

как покровителей реформации. Заметно, в понимании единой Церкви богословские расхождения между лютеранством и католичеством когда-то играли наиболее важную роль. Протестантские богословы XIX – начала XX веков пытались доказывать, примат папы Римского начал образоваться лишь в конце II века при развитии т. н. «монархического епископата». После II Ватиканского собора вопрос о примате довольно часто входил и в повестку дня диалога. В последнее время папство одной частью протестантов воспринимается как особое служение единству («*Dienst an der Einheit*») на основе человеческого права (*de jure humano*), а не как «управление» или «власть» на основе Божественного права (*de jure divino*). В этой связи, например, лютеране скандинавских стран, говорят о «Петровской функции» («*petrinische Funktion*») или о «*Petrus-Dienst*» – о «служении Петра».

К сближению церквей в понимании Римского примата может послужить заимствование от немецкого протестантского толкования католическими богословами некоторых важных теологуменов. Они связаны с той же теологией Креста апостола и, в итоге, вошли во многие определения Римской Церкви лишь в XX веке. Так, говоря о важности Римского примата, Иоанн Павел II, ссылаясь на того же св. Павла¹⁰², отмечает: «римский епископ проводит служение, имеющее своим истоком многообразное милосердие Божие, которое обращает сердца и вдыхает силу благодати туда, где ученик Господа постигает горький вкус своей немощности и ничтожества»¹⁰³.

(9) Переходим ко второму атрибуту Церкви: «Верую ... в ... Святую ... Церковь». Действительно ли Церковь, состоящая из разных людей со своими недостатками и особенностями, является святой? В чем состоит ее святость? Если, например, смотреть на историю Церкви как на историю любой общественной организации, то бывали разные события и времена; они не всегда свидетельствуют о святости как таковой... Согласно католическому пониманию, Церковь, будучи единой во Христе, освящается Им. Все действия Церкви направляются ... на «освящение людей и на прославление Бога во Христе»¹⁰⁴. Для протестантского же понимания святость Церкви истекает только и исключительно ради Самого Христа: «верую, как говорит Св. Петр, мы обретаем новое и чистое сердце, и Бог принимает нас совершенно праведными и святыми ради Христа, нашего Посредника. И хотя грех

¹⁰² В частности на 2 Кор. 12:9-10.

¹⁰³ «*Да будут все едино*» (1995). П. 92. Ср. П. 1 и 4.

¹⁰⁴ II Ватиканский собор. Конституция о Богослужении. П. 10.

во плоти не был пока еще полностью устранен или умерщвлен, все же Он не накажет или не вспомнит его»¹⁰⁵. Но Бог ради Христа, нашего посредника, всегда желает видеть нас праведными и святыми. По евангельскому пониманию жизнь верующих является постоянным приближением к святости Христа (общеизвестная формула Лютера «*simul justus et peccator*») – «тот же грешный, но тот же и праведный». Эта формула находит свое отражение в том, что Церковь сама как общество является святой лишь по высокому призванию – ради заслуг Христа. Она не имеет особого, т. е. *постоянного* залога святости в людях как таковых и не обладает никакими правами провозглашать кого-либо из людей святыми, ибо Христос говорит: «Никто не благ, как только один Бог» (Лк. 18:19). Однако, с другой стороны, нельзя забывать действия Духа и Его освящения.

С пребыванием Духа тесно связано учение апостола Павла об освящении. Отметим и тот факт, что именно в немецкой лютеранской ортодоксии XVII в. была разработана целая система, отражающая освящение верующего. Согласно ей, оправдание знаменует начало христианского образа жизни, а освящение – внутренний духовный рост, действие Духа в человеке. Однако, освящение, как отмечает проф. Лэдд, понятие, в первую очередь, не столько моральное, сколько сотериологическое; т. е. оно связано со спасением в целостном понимании человека. Сама идея святости, прежде всего культовая, а уж потом – моральная.

Святость, если смотреть на Новый Завет в целом, не полный эквивалент моральному совершенству: свято то, что *посвящено* Богу или каким-то образом *принадлежит* служению. Израиль как народ даже в неверии оставался святым из-за патриархов (Рим. 11:16). Дети от смешанных браков святы, благодаря тому, что один из родителей – верующий (1 Кор. 7:14). Церковь целиком – «святой храм в Господе» (Еф. 2:21). Когда Павел говорит о незамужней женщине, которую волнуют дела Господа, как быть чистой телесно и духовно (1 Кор. 7:34), он не имеет в виду этическую сторону или то обстоятельство, что брак «нечист» сам по себе; это полностью противоречит его мысли. Святость, скорее, – полная и безусловная преданность Божественному.

В понимании святости важна сотериологическая истина: христиане спасены, искуплены Христом; поэтому они *принадлежат* Богу. Апостол слово «святой» (ἅγιος), как правило, употребляет с другими эпитетами, такими как «призванные святые» (Рим. 1:7; 1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1), «избранные Божии» (Рим. 8:33); «избранные Божии, святые и

¹⁰⁵ Шмалькальденские артикулы. XIII.

возлюбленные» (Кол. 3:12), «святые и верные» (Кол. 1:2). Они – Божий народ. «Святые» (ἅγιοι), чаще всего, используется Павлом для определения всех христиан как народа Божьего. В таком смысле освящение обозначает не этический рост, но искупительную истину. Например, апостол называет коринфян, которые пользовались скандальной славой, не только «святыми», но и «освященными» во Христе Иисусе (1 Кор. 1:2; ср. также 1 Кор. 1:30). Освящение означает включение в состав народа, который Бог считает Своим собственным. В той же связи собрание святых (ἅγιοι) или освященных (ἁγιασμένοι) – один из наиболее частых терминов для обозначения христиан у апостола.

Само понятие святости взято из Ветхого Завета. Оно указывает на лицо или предмет, посвященный Богу. Напр. Иерусалим – «святой город»: Мф. 4:5; 27:53; храм – «святое место»: Мф. 24:15. Церковь как новый Израиль для апостола – сообщество святых. Однако в Новом Завете речь, чаще всего, идет не о святых местах, зданиях и предметах, даже не об обрядах, а о самих людях, о личностях. Поэтому *освящение тесно связано с внутренней жизнью христианина*, а не «по наружности», оно связано «по духу», а «не по букве» (ср. Рим. 2:28-29).

Вышесказанное лишь подтверждает этическую сторону святости как освящения. Апостол призывает свои церкви вести себя сообразно тому, кем они уже являются во Христе. Сам факт освящения их через Христа и Его Духа (индикатив) переходит в императив: верующие *призваны* стремиться к святости¹⁰⁶. Их святость происходит, в первую очередь, не из-за собственных «заслуг», а от Божьего призвания (ср. 1 Кор. 1:2; Рим. 1:7). Но такое призвание требует отказа от греха и языческих обычаев. Христиане должны поступать «не по плотской мудрости, но по благодати Божией» (2 Кор. 1:12). *Освящение означает становление верующего орудием Святого* (ср. Рим. 6:13.19б с 12:1-2). К освящению люди приходят исключительно и благодаря личному контакту с Христом и Его Духом (ср. Ин. 17:19). Апостол поэтому напоминает: «вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть *святость* ...» (Рим. 6:22). – «...Воля Божия есть освящение ваше...», «ибо призвал нас Бог не к нечистоте, а к *святости*, ... Который и дал нам Духа Своего Святого» (1 Фес. 4:3-8). Благодаря Христу, Который «открылся Сыном Божиим в силе, по духу святости, чрез воскресение» (Рим. 1:4), само освящение верующих означает приближение ко второму пришествию Господа, а также – их «участие в наследии святых» (Кол. 1:12).

¹⁰⁶ Ср. поучение Иисуса: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» – Мф 5:48.

Освящение не означает «теорию» и «мечтание»; оно не опирается на идеал закона как «внешнего предписания». Освящение у апостола, говоря понятиями *theologia Crucis*, означает «быть достигнутым Христом», чтобы *участвовать* и в Его страданиях, сообразоваться смерти Его – для Воскресения (Флп. 3:9-11).

В итоге, «святые» и сегодня, – это те люди, в которых нечто замечается от полноты и святости Бога. Из вышеизложенного следует, что святость Церкви есть *особое призвание людей к совершенству*. Но святой тот, кто имеет в себе нечто от Духа Божьего именно в условиях того же мира. Он, вопреки узким интересам мира, поступает по Духу Божьему. Но это не означает фактического совершенства всех людей здесь, на земле, как таковых. Они являются совершенными лишь по призванию Христа (ср. Мф 5:45-48). Окончательное совершенство всех имеет эсхатологический характер.

В целом, второй атрибут Церкви, – если иметь в виду, например историческое лютеранство, – не имеет глубоких расхождений между православными, католиками и протестантами, кроме особого почитания святых и их канонизации. Во всяком случае, святость Церкви относится также и к нашей вере, как и сама Церковь: «Верую ... в единую, святую ... Церковь». В этой связи внятно и глубоко тайну Церкви в своем Пространном катехизисе разъясняет митрополит Филарет (Дроздов). Он пишет: «Церковь, которая видима, является предметом веры, тогда как вера, по Апостолу, есть обличение невидимых (уверенность в невидимом). ... Хотя Церковь и видима, но невидима усвоенная ей и освященным в ней (людям) благодать Божия, которая и есть, собственно, предмет веры в Церковь»¹⁰⁷.

(10) Следующий атрибут Церкви – «соборная» на всем протяжении истории Христианства вызывал некоторое недопонимание, особенно среди рядовых верующих разных конфессий. Часто этот атрибут отождествляли с понятием Католической церкви с центром в Риме. Действительно мы здесь сталкиваемся с одним из самых важных и главных качеств Церкви.

В православии Символ Веры на русском языке гласит: «Верую ... в единую, святую, *соборную* ... Церковь». Здесь мы имеем дело с соборностью или кафоличностью. «Кафолон» (καθολόν) по-гречески означает «то, что является согласно целому», «то, что есть общее», «то, что вместе». Здесь и выражается в наибольшей степени – как единичное, личное, частное, особенное, так и всеобщее – в той же *одной* Церкви. Слова

¹⁰⁷ О девятом члене Символа веры.

для обозначения этого атрибута – «вселенская», «соборная», «кафолическая», «универсальная» – в данном контексте абсолютно идентичны. Вселенскость Церкви означает ее универсальность, тотальность или интегральность. «Там, где Иисус Христос, там и *кафолическая* Церковь»¹⁰⁸, – пишет св. Игнатий Антиохийский. Он первый называет Церковь кафолической. В этом проявляются полнота и разнообразие Экклезии,

«...ибо Бог *все* покорил под ноги Его и поставил Его (т. е. Христа) выше всего, главою Церкви, которая есть тело Его, *полнота* наполняющего *все во всем* ...» (Еф. 1:22-23).

Кафоличность Церкви выражается в послании учеников Христа по миру – ко *всему* роду человеческому. В конечном итоге, кафоличность основывается на том, что все люди созданы Богом по *одной* природе, которых Он Сам через Сына должен объединять.

Мнение реформации по этому поводу было двояким: с одной стороны, не отрицалось, что кафоличность, соборность, универсальность Церкви обеспечивается через Иисуса Христа, благодаря *духовным* связям верующих с Ним. Теологическим поводом к реформации были лишь «некоторые злоупотребления, распространившиеся отчасти со временем сами по себе, а отчасти введенные насильно»¹⁰⁹. К таким злоупотреблениям, согласно АВ, относится, например, преподавание причастия мирянам только в одном виде (22-й арт.). К вышеизложенному, особенно для православного и католического понимания, можно добавить, что кафоличность Церкви связана и с ее вероучением, т. е. магистерией¹¹⁰.

(11) Вкратце коснемся последнего атрибута, *апостольства* Церкви. Уже св. Павел об этом говорит в своем послании к Ефессянам, сравнивая общество верующих с особым зданием, где люди «утверждены на основании Апостолов и пророков» (2:20). Церковь, согласно римско-католическому учению, является апостольской, как: 1) утвержденная на основании апостолов; 2) охраняющая целостность учения как залог веры (*depositum fidei*). «Держись образа здорового учения, которое ты слышал от меня, с верою и любовью во Христе Иисусе. Храни добрый залог Духом Святым, живущим во нас» (2 Тим. 1:13-14). 3) Руководимая Апостолами, благодаря их

¹⁰⁸ Послание к смирнянам. 8.

¹⁰⁹ АВ. Предисловие к II части.

¹¹⁰ Кирилл Иерусалимский: «Церковь называется соборной потому, что во всеобщности и без всякого отпущения преподает все, что должно входить в состав человеческого знания – догматы о видимом и невидимом, о нескесном и земном...». – Слово огласительное 18, 23 Творения. М., 1855. С. 340.

преемникам в пастырской миссии: коллегии епископов, и при помощи священников – в единстве с преемником Петра как верховным пастырем Церкви¹¹¹.

В понимании последнего, четвертого атрибута, расхождения католичества с протестантизмом сводятся, как уже отмечено, к понятию продолжительности апостольского учения. В то время как лютеранство продолжение апостольской Церкви видит до сих пор в продолжении проповеди *Того же* Евангелия, т. е. Слова Божьего (*successio verbi*; ср. 1 Кор. 15:11), Католическая церковь на первый план выдвигает предание, включающее преемственность, залогом единства которой является Римский епископ. Православие тоже придерживается исторической апостольской преемственности, но в то же время оно подчеркивает автокефальность поместных церквей, их независимость от Рима.

ГЛАВА XXVI

НЕКОТОРЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ В ПОЛЬЗУ ЕДИНСТВА ДУХОВНОГО

Христианин приходит к другому только через Иисуса Христа. Между людьми идет спор. Но «Он есть мир наш» (Еф. 2:14), говорит Павел о Христе. ... Мы в Нем. Где Он, там Он и несет нашу плоть, несет нас. Где Он, там и мы, в Его воплощенном человечестве, у Креста и в Его Воскресении. Мы принадлежим Ему, ибо мы в Нем. Поэтому Писание нас называет Телом Христовым.

Дитрих Бонхёффер

Само искупление одно и то же, сама религиозная реальность едина... Сближение, прежде всего, нужно ставить на почву духовно-религиозную, внутреннюю.

Н. А. Бердяев

После краткого обзора атрибутов Церкви возникает объективный вопрос: какой из них является самым первым в понимании единства?

¹¹¹ Ср. II Ватиканский собор. Декрет о миссионерской деятельности Церкви. П. 5.

(1) Главное в том, что природа Церкви проистекает из Самого Христа. Он, будучи воплощением Логоса, становится единым с людьми, верующими в Него – посредством *Одного и Того же Духа*. Из этого следует, что человечество, исповедующее Христа, в идеально-духовном мире становится *вселенским* понятием, т. е. Церковью. Из-за этого Единая Церковь (*Una Sancta*), – отмечает о. Сергей Булгаков в своем замечательном докладе о задачах экуменизма от 1938 г., –

«... не делится на части и не состоит из частей». В то же время она остается единой «... если не статически, в единой организации, то динамически, в едином бытии». По всей видимости, о. Сергей имеет в виду единое бытие Церкви в *Том же Духе*. В то же время «Церковь, как она определяется в апостольских посланиях, имеет для себя ... два измерения: онтологическое, относящееся к ее сущности, глубине и жизненной силе, и эмпирическое, раскрывающееся в факте ее исторического существования. Поэтому различается единая Церковь и церкви, как существующие в разных местах общины». В итоге о. Сергей Булгаков задается риторическим вопросом, на который он уже ответил в приведенных нами выше словах:

«В каком соотношении находятся эти два образа Церкви – онтологический и эмпирический, мистическое тело и организация? Объединяются ли они в некоем высшем тождестве или же сохраняют непримиримую двойственность? От того или иного ответа на этот вопрос зависит и наше разумение проблемы экуменизма»¹¹².

С перспективы теологии Креста в условиях *внешнего* раздробления Христианства важно то, что Христос входит в историю мира, оставляя вечно-метафизическое его измерение (ср. Флп. 2:5 и сл.). Он принимает участие в роке страждущего человечества, включая эмпирическую двойственность, а верующие – участвуют в роке Господа. Это в своих посланиях и подчеркивает апостол. Если немного перефразировать слова о. С. Булгакова, такое соучастие означает не что иное, как эмпирическое существование *Одного и Того же Тела*, той же Церкви в истории. Драматизм в этом зóне остается реальностью *всего* сотворенного мира (ср. Рим. 8:18-22), начиная не только с борьбы одной части человечества против другой, но борьбы между жизнью и смертью вообще! Но он преодолевается во Христе и его Духе (Рим. 8:2 и сл.).

Христос действует среди нас, чтобы объединить сей раздробленный, рассеянный мир. В аллегорическом библейском толковании образ Церкви противопоставляется образу Вавилонской башни, когда были смешаны языки и рассеяны люди по всей земле (Бытие 11:1-10). Наоборот, в Пятидесятнице мы видим противоположную кар-

¹¹² Доклад впервые опубликован в журнале «Путь», 1938-1939, № 58. С. 3-15.

тину: каждый понимает язык другого (Деян. 2:1-12). От разделения люди, благодаря воздействию *Того же Духа*, стремятся к пониманию и согласию. Не забудем, что Пятидесятница, по преданию, является официальным днем основания Церкви на земле.

Здесь мы приходим к главному, если можно так выразиться, «обобщающему» атрибуту и предикату Церкви – к ее кафоличности (вселенскости, универсальности, соборности). Издавна Христианство отождествляет Христа с космическим универсальным Телом, где верующие посредством Духа связаны не только с Ним, но и между собой. Сказанное, безусловно, относится к *невидимому, духовному* измерению Церкви, когда и вера находится на невидимой плоскости. В этой сфере человек сам непосредственно пребывает в отношениях с Христом, не нуждаясь при этом в особом посреднике извне. Самое убедительное доказательство этому – великие мистики средневековья. Им был свойственен, как некий «индивидуализм», так и глубокий подход к тайне Креста Господня. Их вера, в первую очередь, была отношением между Христом и собою, а не между *внешними* (культурными) формами веры Церкви и собою. Но при этом мистики чувствовали себя солидарными со всеми верующими *как Церковь* – через Христа!

Только что указанные отношения индивидуального к целому (Церкви) продолжаются в проблематике католического и протестантского. Так, Шлейермахер диалектику этих отношений видит в следующем. Говоря о «самом глубоком противоречии» между протестантизмом и католичеством, он признает: протестантизм отношение к Церкви связывает с отношением *каждого* к Христу, а католичество – отношение личности к Господу делает зависимым от ее же отношения к Церкви – как *видимому* институту, структуре или организации¹¹³.

Кажется, Шлейермахер в данном случае проблематику единства осознает реально и четко. Тем не менее, он, кроме отношений отдельной личности к Христу, в данном случае как бы не видит прямой связи события Креста с Церковью. Ибо *Один* Христос отдает Себя «за многих», но эти «многие» и *есть* Он Сам – Его же Тело – Церковь. Во всяком случае, такой вывод можно сделать на основе теологуменов апостола. Но и при установлении Евхаристии Сам Христос говорит о том же: Он умирает и отдает Себя за многих и за всех.

¹¹³ H. Mulert. § 70. Der tiefste Gegensatz katholischen und protestantischen Wesens // Konfessionskunde. Gießen, 1927. S. 367.

(2) Как известно, Лютер в свое время объявил веру едва ли *личным* вопросом каждого. Индивидуальная сторона веры тесным образом связана с четвертым артикулом АВ «об оправдании»: человек оправдывается через веру во Христа, а не своей *формальной* принадлежностью к Церкви как видимой организации. И здесь мы в то же время имеем дело с сущностью протестантизма, поскольку вера становится вопросом индивида, а не Церкви как института. Экклезия в таком случае сохраняет лишь функции проповеди и призвания через Слово Божие. Более того, Библию каждый имеет право толковать лично, а магистерия (учительство) Церкви как бы «отпадает». В связи с этим и соблюдение *внешних* церковных обычаев не всегда обязательно. Во всяком случае, по отношению к Евангелию как проповеди, обряды остаются чем-то «второстепенным» (см. 26-й артикул АВ). И только во *внутреннем* мире каждого, при чтении и слушании Евангелия, человеческое встречает Бога...

Соотношение личного и общего, индивидуального и церковного, безусловно, заслуживает особого анализа. Мы уже говорили о том, как индивидуальное и церковное оригинальным образом сочетались у св. Павла. Никто не может отрицать того, что в апостоле есть как сильно выраженное «личное», так и «церковное». Сегодня и со стороны протестантов все чаще слышно мнение: действительно, в свое время богословская мысль великого апостола у Лютера была «сокращена». Тогда реформатора интересовали лишь некоторые аспекты всей непростой мысли апостола¹¹⁴. Актуальность интерпретации Павла в XVI веке реформаторами виделась не столько в экклезиологическом, сколько в *антропологическом* отношении. В случае с Лютером: в положении человека, стоящего перед Богом как Судьей...

Однако вопрос состоит в следующем: как же у апостола Павла рождается связь индивидуального с церковным? Один из самих кратких ответов можно было сформулировать следующим образом: у Павла обе части, индивидуальное и церковное, соединяет *переживание* обращения как чувство покаяния. И это происходит благодаря вмешательству Самого Христа. Необходимо иметь в виду и другое: Павел встретил Христа по дороге в Дамаск не просто как Воскресшего, а за *всех* Распятого и Умершего. Понимание смерти *Одного* за всех и послужила у Павла основанием того, что и далее каждый из этих

¹¹⁴ Ср. заключительные замечания главы XIII. «Апостол Павел: многообразие его теологии».

«всех» им же призывается. Павел, как видно во всех его посланиях, призывает нас к *личному* переживанию Христа. Такой постулат апостола мы находим довольно часто; например в трех последних главах Второго послания к Коринфянам¹¹⁵.

У апостола вера есть не «просто вера», а *переживание*. Но в то же время – она переживается и с *другими*, переживается в общении, в Церкви. О таком общении Павел пишет и к римлянам (Рим. 1:11-12). Но вера может переживаться как общение лишь при действии *Того же* Духа. Постулат реформации об оправдании «одной верой» (*sola fide*) в данном случае подчеркивает качество, способность, свойство личности веровать и переживать. Но постулат «одной верой» должен быть дополнен и другим постулатом, высказанным той же реформацией: *sola gratia* – «только благодатью» (ср. 1 Кор. 15:10). Говоря о протестантизме как «только о вере», сравнительное богословие православных и католиков этого как бы ни замечает.

Безусловно, переживание Христа личностью происходило и происходит у верующих любой церкви и конфессии. Вполне возможно, оно еще глубже переживается, скажем, в монашестве, т. е. у православных и католиков. Тут дело не только в нашей конфессиональной «принадлежности» как таковой. Скорее, дело в условиях опыта, когда мы призываемся переживать не нашу конфессиональную «принадлежность», а близость Христа в *Том же* Его Духе с другими. Лютер не был первым, кому после 15 веков Христианства удалось открыть такое переживание веры... Но его «заслуга» в ином; в том, что он снова открыл в свое время забытую истину об отношениях человека с Богом *как личности*. Личность, говоря словами Хомякова, это разумное творение по благодати¹¹⁶.

Само понятие личности у Лютера означает способность к осознанной, добровольной вере. Заслуга реформатора не в том, что он первый после Павла или Августина, мол, видит непосредственную связь личности и веры. Новизна Лютера в том, что такой веры перед Богом человеку нельзя достичь в искусственном, принужденном порядке, а лишь добровольно! Тут можно сослаться на дефиницию А. С. Хомякова, поскольку там говорится о Церкви, состоящей не

¹¹⁵ Ср. 2 Кор. 13:4 со стихами 3-5 той же главы, где Павел чередует определения «в вас», «в Нсм», «с Ним», «в вас»...

¹¹⁶ Ср. всю дефиницию Алексея Степановича: «Единство Церкви следует необходимо из единства Божьего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». – Церковь одна. 1.

просто из «множества» лиц, но из единства духовного, а поэтому и осознанного, добровольного. Вот такая добровольность в делах веры и связывает принцип реформации с взглядами Хомякова, и как не странно могло бы это показаться даже сегодня. Иначе Алексей Степанович многократно не говорил бы о «юридизме» средневекового католичества. Известно, такие взгляды о свободе личности в Церкви разделяли и другие представители русской религиозной мысли, в том числе и Вл. Соловьев...

Дело в том, что веру индивиду нельзя передать как некий «предмет» без благодати, т. е. – без переживания общения при помощи *Того же Духа*. Веровать может каждый лишь как личность, т. е. лично. Но при таком акценте реформации на личность, во избежание религиозного индивидуализма, необходимо было, с другой стороны, разъяснять отношения и с Экклезией.

(3) Одно из ярких разъяснений личного и церковного в современном протестантизме принадлежит Бонхёфферу; оно относится к первой половине XX века. Теолог, мыслитель и мученик просто чувствовал нужду, уже после Лютера, снова разъяснить отношения верующего, как с Богом, так и с Его Церковью. Бонхёффер понимал, что «просто вера» для общения с другими ничего не значит. Оправданный «одной верой» может спокойно остаться индивидуалистом. Он может дальше жить в замкнутом кругу своей «личной» жизни и своей, как он считает, единственно «правильной» конфессии или церкви. И такой человек, просто «верующий» и не переживающий своей веры, не в состоянии стать *частью* Церкви в истинном смысле этого слова. В 1938 году, создавая свое знаменитое сочинение «Жизнь вместе», Бонхёффер в виде тезиса и антитезиса признает:

«Кто не может оставаться в одиночестве сам с собой, тот да опасается общения (Gemeinschaft). Такой самому себе и обществу принесет лишь вред. Ибо ты был одиноким перед Богом, когда Он тебя призвал. И тебе одному надо было следовать Его призыванию; одному брать на себя крест, бороться и молиться. Но один ты и умрешь, один дашь Богу отчет о себе. Ты не можешь избжать себя самого, ибо Бог тебя избрал. Если не хочешь быть одним, то ты, тем самым, отвергнешь и призыв Христа к тебе; ты просто не можешь принять участие в общении званых (an der Gemeinschaft der Berufenen). «Мы все без исключения предназначены к смерти и никто не умрет за другого; и каждый про себя будет бороться со смертью своей собственной личностью... Тогда я не буду у тебя, и ты у меня» (Лютер). Тем не менее, предложение имеет силу и в обратном порядке:

кто не пребывает в общении, тот да опасается одиночества (Alleinsein). Ты призван в общину (Gemeinde); призвание относится не только тебе одному. В сообществе званых ты несешь свой крест, борешься и молишься. Ты не один. Даже в смерти и на

Страшном суде ты будешь лишь членом большой Церкви Иисуса Христа. Пренебрегаешь общением (Gemeinschaft) братьев, тем самым не принимаешь и зова Иисуса; твоё одиночество может стать для тебя лишь вредом. «Если мне надо умирать, я в смерти не один. Если страдаю, то со мной страдают и они (община)» (Лютер).

Мы признаем: лишь пребывая в общении, мы можем остаться в одиночестве, и только тот, кто одинок, в состоянии жить в общении. Обе стороны принадлежат друг другу. Только в общении (Gemeinschaft) мы правильно учимся быть одинокими; и только в одиночестве учимся правильно пребывать в общении» – заключает Бонхёффер¹¹⁷.

Безусловно, такое понимание общения требует *сильных* личностей в вере. Но и вера должна принести свои духовные плоды уже в этом мире, т. е. *в общении* с другими. В свое время у католиков о Лютере сложилось впечатление как об основателе некоего «протестантского индивидуализма» и ложного «равенства», «демократизма» в Церкви. Лютер, отмечали они, как бы «обходит» то важное определение апостола, в котором говорится о *разных* опытах и уровнях познания у тех же верующих (ср. 1 Кор. 8:7; Рим. 12:3). Но свое представление о «равноправии» священства «всех крещенных» Лютер во втором этапе реформации был все-таки вынужден переосмыслить, создать свое церковное управление.

Как показывают события, реформатор уже к 1524 году частично отказался от тех «демократических» соображений, которые он так настойчиво предлагал «немецкой нации» еще в 1520-м г. в своих посланиях. Богословы в этой связи часто говорят о «молодом» и «старшем» Лютере. Они имеют в виду постепенное возвращение реформатора к более умеренным, традиционным формам церковного управления, включая отношения священников и мирян.

Безусловно, и Лютер не отрицает надобности добрых дел как служения друг другу в общении, в Церкви. Но понятие оправдания человека верой, в итоге, у него как бы «покрывает» все остальное. Мы не можем в рамках этой главы дать более подробный анализ сути реформации. Тем не менее, само понимание Лютером непринужденной веры и свободной совести личности означает рубеж, четко видимый *между* средневековьем и современностью. Саму благодать Лютер понимает не формально-принужденной, не в строгих рамках обряда или привычки, а каждым осознанной – именно как личностью. Поэтому в своем трактате «О свободе христианина» реформатор и различает личность человека *от* дел, сравнивая личность с деревом, а плоды – с делами.

¹¹⁷ D. Bonhoeffer: Gemeinsames Leben. München, 1986. S. 64-65. Перевод мой.

(4) Из этого следует, что единство Церкви во *внешних* формах не всегда обязательно. На месте этого реформация пытается достичь другого единства: единства верующего не только с Богом через веру, но и с миром – как порядком творения Божьего. В мире, согласно Лютеру, необходимо различать два закона – *закон Духа* и *закон гражданский*. Тем самым до наступления Царства реформация как бы редуцирует радикальные требования Нагорной проповеди Иисуса, ставя на их место «оправдание верой»... К тому же, Лютер четко различает сферу духовную и сферу светскую; он провозглашает учение «о двух царствах». Им подчеркивается, что Царство Духа, Царство Христово в условиях мира предварено и обещано *лишь* в Слове Божьем. Поэтому до полного наступления этого Царства людьми, в основном, должны править светские законы и порядки (*lex civilis*). Верно, эти порядки не нужны тем, которые уже каились, обратились, которые рождены Духом и подчиняются закону *Того же Духа* (*lex spiritus*). Но таких людей в мире всегда было в меньшинстве. Поэтому до наступления Царства все люди, более или менее, склонны к злу; они нуждаются в руководстве как неким *внешнем* авторитете: в князях, законах и государстве. Однако христиане уже оправданы верой во Христа; поэтому они с облегченной совестью могут заниматься чисто светскими делами. К тому же, придавая обряду крещения всю полноту духовного и жизненного опыта, уравнивая всех со священством, Лютер, – как он об этом пишет в 1520 г., – все-таки явно противоречит сам себе. Принцип опыта благодати, а также принцип духовного роста тут как бы полностью отступает.

Только что сказанное нами остается неким «упрощением» взглядов немецкой реформации на соотношения духовного и светского, но суть, их главная тенденция была таковой. Именно в *такой* связи о. Павел Флоровский взгляды реформации и мог назвать «религиозным индивидуализмом», «антропологическим минимализмом» и «гиперэсхатологизмом»¹¹⁸.

Некоторые либеральные богословы, в т. ч. и представители т. н. «научного» атеизма, в прошлом именно в реформации видели пролонгирование (продление) Христианства в обществе, поскольку, по их мнению, на Западе Христианство как римско-католическое «в чистом виде» не могло бы далее сохраниться. Но такому тезису, в виде вопроса, можно противопоставить и другой: сохранилось бы

¹¹⁸ Проблематика христианского воссоединения. С. 49.

Христианство в течение двух тысяч лет, если бы оно с самого начала имело лишь «протестантские» формы существования? И вообще, что означает в данном случае «чистота» той или иной исторической формы религии?

Огосударствление¹¹⁹ Христианства и его догматическое развитие начинается уже к началу II века. Это происходит наряду с *внутренней* структурой самой Церкви. Один из первых шагов к этому, как уже было отмечено, – появление монархического епископата. Епископат уже тогда служил неким *внешним* залогом единства. «Там, где появляется епископ, надобно объединяться самой общине, подобно тому, как где Христос, там и католическая Церковь», – пишет Игнатий Антиохийский к жителям г. Смирны. Таким образом, авторитет епископата уже во II веке у каждой местной церкви в отдельности начинает служить неким *видимым* символом единства. Однако в позднее средневековье, когда духовная власть, как правило, «смешивалась» со светской, упразднение епископата реформацией в Германии (где его функции начинали исполнять суперинтенденты), было в какой-то мере объективным явлением (ср. 28-й артикул АВ «О полномочиях епископов»).

(5) Одним из путей познания единства является путь, который касается изучения *формы и содержания*. Оптимальное соответствие этих двух сторон в церковной жизни является сложным вопросом. Ибо Церковь, по своей сути, имеет Божественную природу (точнее говоря, *Божественное призвание*); и она не подвластна нашему уму, нашему суждению¹²⁰. С другой стороны, в Церкви есть и что-то «подвластное» человеку. Это – внешние формы исторического бытия Церкви (язык, обрядность, догмы, каноны, искусство и пр.). И можно предполагать: абсолютизация *внешней* формы в Церкви в той или другой мере отразилась и на ее единстве, на том, что она стала раздробленной.

В то же время речь идет и о содержании. Содержание – это то *вечное, святое, неизменное*, то, что доверено Церкви как Благая Весть о спасении человека. В самом глубоком смысле этим содержанием является Сам Христос, говоря словами Евангелия, – «путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6), «вчера и сегодня и во веки Тот же

¹¹⁹ Под словом «огосударствление» здесь понимается структура Церкви как некий «аналог» светскому государству.

¹²⁰ К тому же, как отмечает II Ватиканский собор, Церковь – это «две составляющие [части] одной сложной реальности, образующей божественным и человеческим началами». – Догматическая конституция о Церкви «*Lumen gentium*». П. 8

(Евр. 13:8). Наряду с этим, православные и католики до сих пор выделяют момент *предания*; оно состоит, в основном, из внешних, исторических форм хранения и передачи Христианства. В свою очередь, протестантство, нередко отвергая в историческом процессе самими людьми разработанное предание, признает лишь Писание – как единственную «норму» всей христианской жизни. Но и в таком случае Содержание Писания, т. е. Сам Христос, не меняется. Следовательно, Он и остается *неизменным залогом единства Церкви*. Тем не менее, существует опасность разных толкований людьми того же Писания¹²¹. «Само Священное Писание, слово Божие, – отмечает Н. А. Бердяев, – проходит через человеческую стихию, выражено на человеческом языке и передано нам Церковным Преданием [...] Ибо соборность церкви предполагает человеческую свободу и вне этой свободы не существует самого предания»¹²².

Поскольку о значении предания для церковного единства говорится часто, важно определить, кто и что участвует в истории как «предание». Ясно то, что предание как бы состоит из двух частей. Его «пассивную» часть, если можно так выразиться, составляет все написанное: само Св. Писание, определения соборов, поучения, проповеди, труды отцов Церкви и т. д. Но такая «пассивная» часть предания всегда становится и «активной». Это происходит, например, при чтении Писания, при проповеди. В предании принимает участие сами верующие – люди, служители, христиане. Точнее: предание осуществляется реальными людьми при помощи Духа, становясь в любой момент истории актуальным. Предание в то же время, как «пассивно» так и «актуально».

Наконец, если подойти к феномену предания на основе теологии Креста, то важнее, в первую очередь, не чтение, учение, и изучение «пассивной» части предания. Важнее то, что выше было отмечено нами. Это – *переживание того же смысла Креста с другими – при помощи Того же Духа*.

¹²¹ Уже факт раздробления после Лютера и Цвингли самого протестантского мира, порожденного реформацией, свидетельствует о том, что равновесие между личным и общим, между «индивидуальным» и «церковным» до сих пор остается потерянными. Один из ярких примеров, где и Писание не могло помочь единству, остается диспут между Лютером и Цвингли в г. Марбурге от 1529 г. о реальном присутствии Христа в Евхаристии. Оба реформатора ссылались на разные места, чтобы, тем самым, обосновать свою точку зрения: Лютер на слова Самого Христа: «сие *есть* Тело Мое...» (Мк. 14:22), Цвингли на то, что Воскресший Христос на земле далее может присутствовать лишь в Духе: «Дух животворит; плоть не пользует нимало...» (Ин. 6:63).

¹²² «Вселенскость и конфессионализм». С. 138.

(6) Мы видели, как такое переживание было близко апостолу Павлу, как он разъясняет его коринфянам, говоря о Духе и об Уме Христовых (1 Кор. 2:10-16). Вообще, Дух Божий, Дух Христов в истории является тем *живым* – и в то же время – *постоянным* принципом предания. Необходимо прямо признать: с позиций *theologia Crucis* предание не что иное, как сохранение и передача в условиях мира Ума Христова – как *смысла* служения друг другу в общении, т. е. в Церкви. Ум или Дух – это также и *постоянная* связь между учением, догматикой, теорией и практикой, включая и повседневную жизнь.

Верно, в Евангелии сказано: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит...» (Ин. 3:8). Сами апостолы ждали обещанного Утешителя в день Пятидесятницы. Но, с другой стороны, после этого события Дух в истории именно в людях находит Свои «инструмент» для общения. Т. е., Дух осуществляется в людях и через людей – как служение. Это и есть Церковь – сообщество взаимного служения! В той же связи апостол Павел даже не различает Духа Божьего от Духа Христова, с одной стороны, и Ума Христова от Духа, с другой. Смысл события Креста дает тот же смысл, то же обоснование для служения верующим. В такой глубокой связи можно даже предполагать, что Дух Божий, Дух Христов, Ум Христов и смысл Креста – все это между собою остается синонимами.

Ум Христов, будучи принципом служения, т. е. самоотдачи, в итоге, определяет и постоянство в Церкви. Постоянство это заключается ни в чем ином, как в действиях, поступках Церкви и отдельных верующих не по законам материального мира, а по закону Христа, по Его Духу и Уму. Об этом Иисус говорит во Своей Нагорной проповеди, в провозглашении радикальной морали. Видно, что уже во время Своей земной жизни Он готовил учеников для Своего Ума и Духа¹²³. И в этом таится, если можно так выразиться, «постоянство», «консерватизм» того же предания в Церкви. Этот консерватизм в Церкви и сегодня нам необходимо понять не просто как «предание», как нечто «устаревшее» и «внешнее», но как Ум и Дух, отличающие Церковь от мира...

Учение Иисуса продолжает апостол Павел. Он призывает верующих быть «единомысленными», поступать с другими «по смиреномудрию» и иметь «*те же* чувствования...» (Флп. 2:2-5). В таком

¹²³ Это наглядно показано и в эпизоде с самарским селением, не принявшим Иисуса. Когда Его ученики захотели в наказание этого селения с неба послать огонь, Иисус, «обратившись к ним, запретил им и сказал: не знаете, какого вы духа (Лк. 9:55). – Ср. 1 Пет. 3:9 и многие другие места Писания.

случае и Церковь – в условиях мира – может существовать лишь как *ἐκκλησία τοῦ Σταυροῦ* – *ecclesia Crucis*, а не как «церковь славы». Апостол постоянно говорит о подчинении всякого помысла и ума – Уму Христову (Его Духу), подразумевая *тот же* внутренний принцип предания. Такой принцип в то же время должен оставаться и «духом» и «умом» Церкви. В той или иной мере, инструментами Духа (Ума) Христова являются участники предания – члены Церкви, служители, верующие, христиане. Одно из важных обобщений связи Креста, т. е. самоотдачи Господа для верующих, и обратной связи – как взаимного служения в Церкви – мы находим в послании к Галатам: «носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (6:2).

С другой стороны, внутренний Принцип предания, будучи Духом Божиим, всегда остается и Животворящим. Об этом говорится и в Символе Веры: «верую ... и в Духа Святого, Господа, Животворящего...». А это, в свою очередь, означает ни что иное, как *различение* главного от второстепенного, цели от средств, внутреннего от внешнего. Такое различение включает в себя постоянное возрождение христианской жизни, в итоге, подчинение любой теории практике Духа; это то, о чем апостол говорит в ключевом месте своего послания Рим. 12:1-2. Но при всей своей настойчивости, при всем напоминании необходимости постоянного возрождения в условиях мира, апостол, все-таки, не забывает и *разнообразия*, если можно так выразиться, «неравенства» в Церкви, в Христианстве. Он говорит о «мере веры» (Рим. 12:3), ибо «каждому же из нас дана благодать *по мере* дара Христова» (Еф. 4:7).

(7) Наконец, важным выводом сказанного нами о единстве, остается *соотношение культуры с преданием*.

Если Принцип предания есть не что иное, как Христос, Дух и Ум Христовы, то такое соотношение само по себе требует некой «*иерархии истин*»¹²⁴, некоего подчинения одного другому. Иначе

¹²⁴ Еще в 1933 г. ясно и четко Н. А. Бердяев суть той же «иерархии истин» излагает в своей статье «Вселенскость и конфессионализм», различая в Христианстве экзистенциальные истины от теоретических. Он пишет: «Христианский мир един на глубине и на высоте, на поверхности же он безнадежно разъединен... В глубине мы соприкасаемся с самим Христом, а потому друг с другом. И это совсем не есть бескровный интерконфессионализм. Это есть движение к полноте» (С. 142).

Католичество приняло такой подход к Истине в своих определениях. Так, в одном из них мы читаем: «И в жизни Церкви, и в ее деятельности, не все принадлежит одному и тому же уровню. Несомненно, все истины Откровения требуют равного приятия всерой, но, исходя из их большей или меньшей близости к основанию тайны Откровения,

говоря, культура в истории, несмотря на то, как высоко и богато она развита в предании, остается лишь *внешней* формой Христианства. Сама культура не может находиться «выше» Ума Христова уже потому, что Глава Церкви умер за всех в сугубо конкретных, жестоких, кровавых и безкультурных отношениях, т. е. в сугубо *исторических* условиях. И орудие Его казни было самым простым – без золота и драгоценных камней! Тут закон редукции действует постоянно. И это – парадокс самой Церкви – как Церкви Креста в земных условиях.

Из этого следует, что и культура имеет свою историчность. Подчиняя свои внешние формы сути Христианства, она может служить лишь как «оболочка». *Культурный слой* с первых веков Христианства, особенно в древних церквях, неоднократно умножился. Безусловно, он всегда находился в некоем диалектическом отношении с внутренним Принципом предания. В свое время радикальные реформаторы, например Гус, Карлштадт, Цвингли, будучи иного рода максималистами, стали вдохновителями иконоборчества, вполне возможно, именно из-за этих соображений.

Другой пример из той же сферы культуры, верно, не материального искусства, а человеческой мысли об Откровении Божьем, заключается в т. н. *догматическом* развитии Церкви. Это заметно в православии, особенно в католичестве. Именно на Западе вплоть до середины XX в. развивалась особая «культура» осмысления веры, в первую очередь, развивались догматы. Последними были догмат «о непогрешимости Папы» и «о непорочном зачатии». Кто-то вместе с Владимиром Соловьевым скажет: предание является некоей развивающейся величиной, оно само и есть «догматическое развитие Церкви» (к нему относятся, например, труды отцов, патристика, решения соборов, разные предписания, наставления и т. п.). Безусловно, к преданию относится и Литургия. Особенно в православии связь неба с землей подчеркивается во всех отношениях Божественной Литургии, начиная с его символического аспекта.

Но, опять-таки, такое развитие предания, как правило, имеет и *внешнюю*, историческую форму (тут можно привести мысль русского философа П. Я. Чаадаева о том, что именно католицизму свойственна тоска по совершенству внешней формы). Иными словами,

эти истины занимают различное положение по отношению друг к другу и находятся в различных отношениях между собой». – Правило по применению принципов и норм по экуменизму (1993). II. 176. – Ср. Постановление «Об экуменизме». II. 11.

предание как внешняя форма представляет лишь *инструментальную* функцию ВСЕГО ПРЕДАНИЯ, основой и Принципом которого остается Ум и Дух Христов, то есть, не внешнее, а внутреннее. В конечном итоге – Сам Христос, «вчера и сегодня и во веки *Тот же*» (Евр. 13:8).

Как правильно замечает Владимир Соловьев, «истина Откровения одна и неделима». В Писании эта истина встречается с «первых глав Бытия и до последних глав Апокалипсиса». Но средоточием всего Откровения остается воплощенная Истина Богочеловека Иисуса Христа. В раскрытии смысла Откровения участвует и «ум Церкви *по мере усвоения им ума Христова*» – подчеркивает Вл. Соловьев. «Не должно забывать, что христианское Откровение никак не исчерпывается какою-нибудь отвлеченною чисто теоретическою истиною, а что в нем неразрывно связаны путь, истина и жизнь»¹²⁵. Но в таком случае именно теология Креста обращает наше внимание на экзистенциальное, а не просто «догматическое» понимание предания.

(8) Не зря вопрос о взаимоотношениях *изначального* содержания христианского предания и его развития (традиции) на Западе явился одним из основных вопросов реформации. А это не что иное, как *вопрос соотношения содержания и формы*. На первый взгляд, может показаться, что рассмотрение этих двух категорий с единством Церкви ничего общего не имеет. Однако вопросы по единству в ходе реформации конкретизировали и саму форму, которая на Западе в Католической Церкви сложилась веками как *внешнее* выражение того же *вечно-духовного* содержания.

Вследствие злоупотреблений тем же понятием «предание» (или даже «святое предание») реформация и пыталась совершить некую «редукцию» *внешних* форм западного Христианства в образе католичества *того* времени. И в этой связи Лютер в начале открытой деятельности в своих тезисах говорил именно о Кресте, о его значении. Крест для него означал не что иное, как *личный*, непосредственный опыт веры, которому и должны были подчиняться все *внешние* элементы предания. Но такой «закон редукции» Крестом, если можно так выразиться, до сих пор очень важен для понимания не только феномена реформации, но и *сущности* Христианства как религии. Он важен и с позиций той же теологии Креста.

¹²⁵ Догматическое развитие Церкви. С. 194.

В итоге необходимо осмыслить не только значение католичества и православия в сохранении Христианства как религии. Ради объективности необходимо задаваться и вопросом о том, каким у нас сегодня было бы Христианство без реформации? И ею вызванной Контрреформации на Западе в том же католичестве? И далее: какой уровень богословской науки мы бы имели сегодня, если не изучали, например, трудов немецкой протестантской экзегетики и библеистики? Кроме Лютера, Меланхтона, Кальвина ... не были знакомы с трудами и экзистенциальным методом таких мыслителей, как Шлейермахера, Бульмана, Тиллиха, Барта и многих других?

(9) Безусловно, реформацию мы можем назвать той же попыткой редукции, упрощения всего «внешнего» в самой Церкви. Так, в том же 7-м артикуле АВ говорится: «нет нужды в том, чтобы человеческие традиции, то есть обряды или церемонии, учрежденные людьми, были везде одинаковыми». Церковь, в первую очередь, делает Церковью не догматически-правовые порядки, но ее вечное содержание в Слове и Таинстве. Ибо Слово и Таинства свидетельствуют о том же Уме и Духе, о постоянной и вечной *сути* Христианства.

Но в конечном итоге в немецкой реформации акценты ставились не на Ум Христов как *основу*, как Принцип предания и практики, а на оправдание верой. Вера подкреплялась Словом и таинствами, имея нечто «видимое» уже при этой земной жизни. В то же время такая вера, полна утешения через оправдание, нередко *пассивно* ожидала совершения всего духовного лишь по наступлению Царства! В итоге такой «редукции» не было ясно, что же остается *конечной* целью: сама вера в оправдание, или освящение Духом, новые, *правильные* отношения с Богом и людьми.

Известно, что оправдание «только верой», будучи по своей сути *юридическим* толкованием «ради заслуг Христа» (ср. АВ, арт. 4), в протестантской немецкой традиции столетиями бытовало, в основном, как некая «*этика благодарности*» (Dankbarkeitsethik). Ум Христов часто забывался, как забывалась и модель Церкви Креста, о которой в начале реформации так ярко и страстно говорил сам Лютер. На место благих намерений уже в XVII в. пришла т. н. лютеранская «ортодоксия», а сам порыв реформации продолжал пиетизм, методизм, другие протестантские течения, в т. ч. и харизматические...

Вера в лютеранстве веками принималась как освобождение от угрызений совести. Тем самым нередко забывались *смысл* и *цель*

оправдания как такового. Как правило, забывалось и то, что самой целью оправдания, согласно апостолу, не является «только вера», но и – *Божья слава* – суверенное воздействие *смысла* Креста, Ума и Духа – на оправданного и освящаемого¹²⁶. Оправдание, согласно Павлу, есть и остается *близость* человека к Богу *через Христа*. Но оно включает, и ответ человека на Его призыв – вступить в новые отношения с Богом и верующими в Него, в общение церковное. Павел говорит не просто об оправдании как самой «конечной» цели человека. У апостола оправдание теснейшим образом связано со служащей Церковью, со служением друг другу в том же Уме и Духе; оно включает служение в одном Теле (Рим. 12:1.4 и сл.; 1 Кор. 12:4-6).

(10) Из всего вышеизложенного можно заключить, что в понимании Церкви и ее единства исторически сложились три основных подхода. Их представляют православное, католическое и протестантское мышление. При этом представление об единстве тесно связано и с понятием Церкви как таковой. В православии, католицизме и протестантстве, кроме общего фундамента, которым является Сам Христос (1 Кор. 3:11), вопрос: что такое Церковь? связан и с пониманием предания, включая культуру и пр. Протестантство, в свою очередь, понимает Св. Писание как «норму» всей христианской жизни.

В понимании единства, как мы уже отметили, особое место занимает само соотношение содержания с формой. Содержание – это Сам Христос, пребывающий в Церкви Своим Умом и Духом, о чем зримо свидетельствуют Слово и Таинства. Таким образом, Церковь нельзя отнести ко всему обществу каждой эпохи, а к сознательным, этого истинно желающим и веру практикующим людям. Единство Церкви по *внешней* форме и отождествление этого единства со всем обществом (или государством), как правило, порождает формализм и традиционализм¹²⁷.

Понятие о Церкви, в особенности в Римско-католической традиции, в течение веков получило особую унификацию. Но это, в свою очередь, привело к превышению значения формы в самом понятии о Церкви, а в некоторых случаях – отразилось и на политической

¹²⁶ Ср. хотя бы Рим. 6:13-22.

¹²⁷ Такое явление сегодня актуально и у нас в России. Также и на Западе, где Церковь почти всегда поддерживалась государством, многие ее члены давно свою принадлежность к ней видят лишь в отчислении «церковного налога» через государство. Службы мало кто посещает.

жизни Запада. При этом забывалось, что призвание Церкви, согласно Духу и Уму Христову, всегда было и есть «не от мира сего». Реформацию XVI в. необходимо рассматривать, как некую *попытку* достичь соответствующей «гармонии» между содержанием и формой бытия Церкви в мире.

Но и реформации, как известно, политические, национальные и лично-субъективные факторы, не всегда удавалось отделить от существенного. Урок реформации, а также подобных революций, показывает: *внутреннее* единство Церкви не тождественно с единством светского общества или государства. Церковь по своему призванию действует (и должна действовать) *духовными* методами (ср. 2 Кор. 10:3-4а). Но такое единство духовное есть действие Духа Божьего в том же онтологическом *разнообразии* нашего бытия, в разных людях как личностях. И это происходит при условии, если они *добровольно* (говоря языком Хомякова) подчиняются *Той же* Благодати. И в таком отношении Церковь, странствующая на этой земле по направлению к полноте Откровения, – едина.

(11) Учитывая опыт пяти столетий реформации, а также опыт экуменического диалога XX века, можно констатировать следующее:

– Христос желает единства Церкви Своей (Ин. 17:11), которое проявляется не только метафизически-духовно, но и манифестируется по всему миру. Способствовать единству Церкви надлежит всем верующим, как это пожелал Сам Христос.

– Церковь как видимая институция среди общества на местах по всему миру выражается по-разному – согласно общему и местному уровню становления людей в их культурной и общественной жизни. Она подобна тому сосуду, в который вложено *неизменное духовное содержание* – как призвание Бога всем людям на земле. Поэтому каждая часть Церкви в отдельности – более или менее – является и кафолической, и универсальной, и соборной¹²⁸.

В русском православном мире уже давно подобную мысль о принадлежности к Церкви выразил А. С. Хомяков, имея в виду не только крещенных, но и людей вообще:

«...остальное же человечество, или чуждое Церкви, или связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду великого дня. Церковь же земная судит только себе, по благодати Духа и по свободе, дарованной ей через Христа, призывая и все остальное человечество к единству и усыновлению Божеству

¹²⁸ Ср. II Ватиканский собор. Постановление об экуменизме. П. 3: «ибо те, кто веруют во Христа, и приняли действительное крещение, находятся в некоем, хотя и неполном, общении (in una certa communionе) с Католической Церковью».

во Христе: но над неслышащими сс призыва не произносит приговора, зная повеление своего Спасителя и Главы: "не судить чужого раба"¹²⁹.

Юбилейный Архиерейский собор в своем определении «Основных принципов отношения РПЦ к инославиям» отмечает:

«...устанавливая различные чиноприсмов, Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или новрждснности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия» (П. 1. 17).

В конечном итоге, Церковь, благодаря *Тому же Духу*, призывает людей от рассеянности и раздробленности к объединению во Христе. Такое объединение происходит в течение всей истории человечества. Но для этого люди сами должны проявить добрую волю. Стремление к единству и есть не что иное, как история осмысления Откровения Христова, совершающегося в течение веков. Единство не всегда должно иметь те же самые внешние формы, но всегда – *Тот же Дух единого призвания*. Поэтому «каждый акт общего свидетельства, каждый реальный акт духовного общения – дар Святого Духа, соединяющего нас вместе»¹³⁰. Это и есть не просто «экуменизм», но экуменизм *духовный*. Он, если все взвешивать «за» и «против», остается той же духовной жизнью христиан, верующих в Того же Христа, руководимых *Тем же Духом*. И такой экуменизм – это жизнь самой Церкви, жизнь в Духе. Жизнь, основанная на словах Господа: «Кто со Мной не собирает, тот расточает» (Мф. 12:30).

Получается реальный парадокс в том, что т. н. «многие элементы освящения и правды» наличествуют в тех случаях, когда в любой жизненной ситуации мы поступаем руководимые Духом – Умом Христовым. И это происходит, независимо от внешней культурно-исторической традиции. Но парадокс такого единения как общения в Духе заключается в том, что поступки верующих по Уму и Духу Христову *в разной мере* осуществляются (или, наоборот, не осуществляются) как в пределах православия, католичества, так и вне их пределов, в протестантизме... Иными словами, такое осуществление не связано с нашей конфессиональной принадлежностью... Другое дело с т. н. внешними, культурно-историческими формами Христианства. Естественно, эти формы в своей «полноте» пребывают в старших церквях-сестрах по вере, в православии и католиче-

¹²⁹ Церковь одна. П. 2.

¹³⁰ Кард. В. Каспер. Руководство по духовному экуменизму. П. 3.

стве. И тут опять, все-таки, даже сегодня нам полезно ссылаться на различие «внешнего» и «внутреннего». И не только на апостола Павла, но и на Лютера¹³¹.

С точки зрения теологии Креста все внешние исторические формы предания находятся в тесной связи с Умом Христовым, точнее говоря, должны подчиняться Ему.

ГЛАВА XXVII

ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ, А ТАКЖЕ ВЕЧНО-ДУХОВНОМ ПОНИМАНИИ ЭКУМЕНИЗМА

Экуменизм как духовный диалог может осуществляться только на основе того же главного смысла Христианства...

(1) От проблематики экуменизма нельзя, все-таки, просто отделить историю. Несогласие, более того, осуждение любого диалога, означало бы не что иное, как представление Христианства *вне* его же исторических условий. А это, в свою очередь, было бы полной иллюзией. Наоборот, все на земле, т. е. в истории, происходит в некой взаимной связи, включая и Христианство. Оно возникает, благодаря Откровению; такое Откровение осмысливается в конкретных исторических условиях, в первую очередь, на фоне иудаизма. Но Христианство как новая религия уже в конце I века вынуждено бороться за свое существование не только в иудейской, но и, во вторую очередь, в римско-греческой, языческой среде. Проходя преследования, в эпоху Константина, оно, в итоге, побеждает и язычество.

Такое развитие распространения Христианства нам хорошо известно. Но в нем, как и в любом развитии, происходящем в земных, конкретных условиях, необходимо заметить еще нечто другое. Мы имеем дело не только с распространением Христианства, но и с постоянным развитием условий самой среды, где только проповедь Христова расширяется и, в итоге, побеждает другие верования. И такая

¹³¹ Как известно, Павел говорит как о внешнем, так и внутреннем, духовном человеке. См., напр. 2 Кор. 4:16. — Лютер использует этот мотив апостола в своем трактате «О христианской свободе» от 1520 г.

закономерность развития касается не только стран Средиземноморья, относительно рано принявших Христианство, но и галло-германского, британского, а также скандинавского и прибалтийского этноса. Как известно, христианизация этих регионов совершилась лишь к исходу первого тысячелетия. В Прибалтике, где в XIII веке были крещены предки латышей и эстонцев, а век позже, благодаря союзу с Польшей, и литовцы, она закончилась к концу XV века. Но и гораздо раньше начатое Крещение Руси (отчетным годом принято считать 988 г.) не говорит о том, что все древнерусские, тем более, финно-угорские, татарские и другие племена на Руси, могли быть крещены немедленно и скоро.

Кроме этого, важным остается то обстоятельство, что Христианство при Крещении Руси, тем более во времена его распространения в Прибалтике, по своей *внешней*, исторически-культурной форме *уже* было расколото. Киевская Русь приняла Крещение от Константинополя, а Прибалтика – посредством немецких миссионеров-крестоносцев или поляков – от Рима. В данном случае нас не интересуют все подробности, как происходило Крещение наших предков на Руси и в Прибалтике. Важно другое. Важно то, что Христианство, если можно так выразиться, уже к концу первого тысячелетия распространялось в православном или в католическом варианте. Но еще важнее для нас – сам феномен историзма, связанный с Христианством как религией. Можно утверждать: факт раскола на православие и католичество уже сам по себе говорит и об историчности нашей религии. И раскол монофизитства на Востоке в V веке; или гораздо позже – реформацию XVI века на Западе, сегодня можно понять не просто как «раскол», но и как историзм в Христианстве.

Как известно, понятие историзма на Западе более четко было осознано представителями возрождения, а позже и просвещения. Т. н. «историческая критика», включая и критику библейских текстов, в XIX веке, в итоге, повлияла не только на протестантское, в основном, немецкое богословие. Критицизм как таковой повлиял и на изучение Св. Писания представителями русского православия; напр., на толкование и перевод на русский язык Библии митрополитом Филаретом (Дроздовым) или на экзегические труды святителя Иннокентия Херсонского.

Что же в данном случае означает само понятие «историзм»? Вкратце его можно определить примерно так: *историзм – это некий принцип познания нами вещей и явлений в их становлении и разви-*

тии¹³². Сразу отметим: в данном случае историзм не отрицает ни Святой Троицы, ни предвечного существования Христа. Оно не отрицает и того, например, что добро, как в истории, так и в вечности, – всегда есть Добро, а любовь – всегда остается Любовью. Правда, как в истории, так и в вечности – Правда, истина – всегда остается Истиной. Разница лишь в том, что все это людьми познается как конкретными личностями в тех или иных исторических условиях. Иными словами, имеются вечные ценности, данные человечеству Богом-Абсолютом. И эти ценности в процессе земной истории, как правило, не находятся в полной изоляции, но они «переплетаются» с временными ценностями; например с богатством, властью, деньгами, материальным комфортом и т. п.

Таким образом, Христианство, в той или иной мере, связано с историзмом, с тем, как оно когда-то распространилось у нас и как оно сохраняется сегодня. Прямо говоря, к историзму относится не религия «сама по себе», но все с ней связанное, включая, в итоге, и такое понятие, как экуменизм.

Верно, в какой то мере экуменизм уже присутствует, например, в определениях Вселенских соборов; не зря эти соборы на Западе до сих пор называют «экуменическими». Но, с другой стороны, самозарождение экуменизма в среде XIX, особенно XX века, как мне кажется, существенно отличается от тех же Вселенских соборов первого тысячелетия. Разница в том, что современный экуменизм, во всяком случае, как добрая идея, тесным образом связан с понятиями толерантности, веротерпимости, т. е. со свободой совести. Наоборот, понятия толерантности Христианству первого тысячелетия были чужды: кто не принимал и не подчинялся определениям собора, тот почти во всех случаях сразу объявлялся просто «еретиком». Иначе говоря, в те времена еще не было осознано такое важное понятие, как «иерархии истин». Тогда еще не осознавалось то, что мы сегодня в диалоге можем назвать как основную Истину – Христа и многие ей подчиненные истины.

Современный экуменизм как идея (это мы старались показать в первых главах исследования) не возник из ничего и сразу. Лишь постепенно, на место прямого подчинения других христиан (или еретиков) силой, инквизицией и пр. методами, к середине XIX века постепенно выявляется идея диалога и общения равных с равными. В

¹³² Полезно ознакомиться, в частности, с капитальным трудом Н. А. Бердяева: «Смысл истории».

первую очередь, она появляется среди протестантов. Добрая идея веротерпимости, толерантности – даже на Западе – не могла появиться, скажем, еще в средние века. Она в более полном развитии выявилась даже не в эпоху реформации, а еще два века позже – благодаря просвещению и им созданному понятию «общих прав человека».

В России идеи веротерпимости и свободы других исповеданий стало некой реальностью еще позже (примерно с 1905 по 1917 гг., т. е. до момента прихода к власти безбожников-большевиков)... Прямо говоря, у нас свобода совести была окончательно узаконена лишь после длительного периода советского безбожия – к началу 90-х. При этом диалог между православными и другими христианами в нашей стране начался стихийно и только в 1918 году – как реакция верующих на притеснения их же прав новой советской властью...

Уже этих примеров достаточно, чтобы наглядно показать не только связь Христианства, но и самой идеи экуменизма с историзмом. Иными словами, чтобы дойти до идеи диалога как таковой, дойти до толерантности и веротерпимости, Христианство, будь то православие или католичество, да и лютеранство и протестантство вообще, должно было пройти некое сложное «очищение» и испытание историей...

(2) Действительно, такой процесс был связан и с кристаллизацией того, что же для Христианства является существенным, а что второстепенным?... Что для него и сегодня остается вечным содержанием, а что – лишь исторической «формой» или просто «оболочкой»?..

Сегодня, в третьем тысячелетии, мы имеем возможность оглянуться на факты «издалека», смотреть на вещи, которые когда-то тревожили наших предков по вере, тревожили и многих отцов Церкви... И вот, в такой ситуации, становится все более ясным следующее. То, что само понятие экуменизма неотделимо от сущности Христианства, которая, в свою очередь, находится ни в чем ином, как в том же событии Животворящего Креста. А в таком случае серьезный диалог между конфессиями, так или иначе, возможен лишь при наличии понятия о Кресте и о Его теологии. И в то же время у Креста – как основного символа религии – речь идет и о том, что же в Христианстве остается главным, а что просто историческим, т. е. временным, преходящим или подвергающимся изменению... Иными словами, *речь идет об историзме и о Кресте...*

Не секрет, лишь в XX веке более древние, т. н. исторические церкви, в первую очередь православие и католичество, серьезным образом начали отличать главное от второстепенного. Такие формулировки в

определениях этих церквей, как вопрос «о границах Церкви в русском православном богословии»¹³³, или «об иерархичности истин» в католичестве¹³⁴, сами по себе говорят и в пользу различения сущности Христианства – от его же исторических, внешних условий в мире.

Но в то же время мы должны смиренно признать то обстоятельство, что и без реформации XVI века различие главного от второстепенного у нас, сегодня, было бы не так актуальным, даже невозможным. Вопросы, такие как: «кончается ли границы истинной Церкви там, где кончается и видимые пределы храма?» Или: «разве спасены будут только православные, а что же с другими христианами?» стали возможными благодаря сложному феномену реформации и протестантизма вообще. Сегодня уже с большой уверенностью можно утверждать мысль, которая еще в конце XIX, или в начале XX века, в иных условиях, у многих могла вызывать лишь смущение. Речь идет о том, что же и в реформации остается историческим, временным, а что постоянным, относящимся к сущности Христианства.

Дело в том, что Лютер и реформация – не были просто «расколом», а, скорее, серьезной попыткой *искания* существенного в Христианстве как религии. Мы, конечно, не подтверждаем того, что отцы реформации во всем не ошибались. Нет, они также могли ошибаться как люди своего времени и своей эпохи. Но мы, все-таки, подтверждаем то, что богоискательство у того же Лютера, в первую очередь, было связано с честным поиском Бога Праведного. Оно было связано с чаянием человека, стоящего перед Богом грешника, с выпрашиванием главного – по отношению к внешнему и временному.

Как было уже отмечено: Лютер в своих тезисах и первых богословских дискуссиях говорит о Кресте и о Его значении для верующего. Его основная мысль состоит в следующем утверждении: *так как люди превратно использовали познание Бога через Его дела, Бог пожелал быть узанным в страданиях... Посему недостаточно теперь и не принесет блага познание Бога в Его славе и величии, пока Он не будет познан в уничижении и позоре креста*. Так примерно гласят XIX и XX тезисы диспута реформатора в Гейдельберге, впервые произнесенные перед аудиторией в апреле 1518 года.

Читатель спросит: какая же связь этих тезисов Лютера с историзмом сегодня?

¹³³ Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ. 2000 г. // ЮАС РПЦ. С. 108-114.

¹³⁴ II Ватиканский собор. Декрет об экуменизме от 21 ноября 1964 г. П. 11.

По отношению к историзму мысль реформатора о Кресте можно было представить следующим образом. А именно: Крест всегда находится как некий четкий раздел между временным и постоянным, значит – между исторически-относительным и абсолютно-вечным. Иначе говоря, – а это типично для радикальной мысли реформатора, – Крест всегда стоит между делами людей в истории (которые не всегда бывают добрыми и безошибочными), и делами Бога. Ведь, если все людские дела были бы абсолютно правильными, то не было бы и расколов в Христианстве!

Лютер, конечно, еще полностью не осознал того, что мы сегодня называем исторически-относительным или просто историзмом. Но, несмотря на это, он четко старался различать дела людские от дел Божьих. Можно утверждать, – это, так или иначе, сегодня остается в силе, – такое радикальное мышление Лютера означает то же самое, что и слова в Писании: «душа *больше* пищи, и тело – одежды», они – *больше* всех внешних, временных факторов (Лк. 12:23; ср. Мф. 6:25).

В итоге, мы можем говорить ни о чем ином, как о некоем «законе редукции» всего временного, исторического для того, чтобы, как говорит апостол: «не упразднить креста Христова» (1 Кор. 1:17). Ту же мысль об относительно-историческом можно найти и в послании к Тимофею:

«Великое приобретение – быть благочестивым и довольным. Ибо мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него. Имеем пропитание и одежду, будем довольны тем» (1 Тим. 6:6-8).

(3) Сказанное не означает того, что нам нельзя пользоваться земными благами. Послание лишь говорит о том, что все относительно-историческое, в итоге, должно подчиняться основному смыслу веры, смыслу Креста – как *смыслу* Христианства. Тем более что без события Креста не было бы и Воскресения. Первое определяет второе; оно в Христианстве не имеет обратного порядка. В то же время мы должны признать: многовековая история наглядно показывает ошибки того же Христианства (Церкви) в тех случаях, когда его основной смысл подменялся другими «смыслами» или «интересами». Эти другие смыслы и интересы, в свою очередь, указывают на тот же историзм...

Приведем лишь некоторые, общеизвестные факты. Так, один из ярких примеров историзма заключался в споре между представителями геоцентризма и гелиоцентризма, вокруг открытий Коперника и Галилея. Как известно, Церковь на Западе еще в XVII веке считала необходимым оспорить эти открытия в пользу старого взгляда о вселенной. Дела

веры, таким образом, просто «смешивались» с делами науки. В случае с Джордано Бруно и другими учеными полыхали костры... Представители духовенства считали необходимым диалог с инакомыслящими подменить монологом инквизиции на фоне огня. Прошло еще не одно столетие, когда от имени той же Церкви надобно было признать ошибки вмешательства в науку. Оказалось, что ее представители во многих случаях глубоко ошибались. Ошибались и потому, что думали не об основном смысле Христианства, а о чужих вопросах и смыслах...

Похоже, обстояло дело и с медициной, особенно с возможностями исследования человеческого тела. Многие врачи и ученые, боясь инквизиции, в средние века вынуждены были вскрывать тела умерших тайком и изучать их. Подобная аналогия сегодня наблюдается в вопросе о трансплантации. Но этот вопрос стал актуальным лишь в XX веке, благодаря дальнейшему развитию медицины.

Как взгляды о вселенной, так и вопросы анатомии, в то же время указывают на историзм. Иначе говоря, многие вопросы для общества становятся актуальными не раньше своего времени, а лишь в определенной эпохе. Но в той степени, как эти вопросы не связаны с основным смыслом¹³⁵, они к религии не относятся.

Историзм как таковой оказывается сложным явлением не только в отношении средневековой Церкви к развитию науки. Он не менее сложен и в пределах протестантизма. Достаточно упомянуть о том, что методами инквизиции охотно пользовались и протестанты. Так, в 1553 году по благословению Кальвина был сожжен известный ученый Сервет. Как не странно, но еще в XVIII веке в некоторых протестантских странах практиковались процессы по делу т. н. «ведьм»... Безусловно, к историзму необходимо отнести и страшную Варфоломеевскую ночь (1572 г.), все конфессиональные войны между католическими и протестантскими приверженцами до Вестфальского мира от 1648 г.

Но примеры можно привести и из истории русского православия. И в этих случаях историзм становится понятным лишь по прошествии времени. Мы сами, наконец, лишь в наших современных условиях способны задаваться вопросом: почему люди в те времена поступали именно *так*, а не иначе... Например, почему на Руси велись споры о том, нужно ли исправлять древние церковные книги на

¹³⁵ А в Христианстве такой смысл заключается в событии Креста, т. е. в уничтожении, в подчинении всего Уму Христову как отдаче себя ради других, в подчинении не только всего эгоистического, но и всего исторически-относительного.

основе греческих источников или нет. Вопрос о том, почему в той же связи был осужден Максим Грек, так как критики этого ученого «утверждали, будто его переводы и исправления портят священное Писание». Далее историк Скрынников в своей книге приводит мысль некоего иностранца, француза Теве, современника Ивана Грозного: московское духовенство опасалось, что «печатанные книги могут принести какие-нибудь изменения в их убеждения и религию». В итоге всего, книгопечатник Иван Федоров был изгнан из России и уехал в Литву¹³⁶. Похожее, к середине XVII века, уже в другом размахе, повторялось в эпоху патриарха Никона. Возник раскол в русском православии, в итоге которого появилось старообрядчество. Но уже сто лет тому назад при Иване Грозном, – отмечают некоторые историки, – споры велись о том, является ли введение на Руси печатания книг «еретическим» мероприятием или, наоборот, оно Церкви существенно помогает...

Наверно, один из ярких примеров историзма на Руси связан с «симфонией» двух властей по образу Византии: светской власти кесаря и духовной власти. Уже предшественники митрополита Филиппа Колычева в эпоху Ивана Грозного, «в особенности митрополит Макарий, сделали много, чтобы укоренить в русском обществе идею богоизбранности царя, божественного происхождения его власти»¹³⁷.

Судьба последнего царя и его семейства в 1918 г. стала навсегда связанной с мученичеством, а сам институт монархии до сих пор не восстановлен. Таким образом, РПЦ в XX веке сама должна была пройти непростой путь переоценки «симфонии» со светской властью как таковой. Как известно, в свое время такая связь, с одной стороны, способствовала получению автокефалии от Греческой Церкви; она помогала установлению Московского Патриаршества. Но, с другой стороны, такая же связь ускоряла подчинение дел Русской Церкви светской власти в эпоху Петра, а в итоге, спровоцировала упразднение Патриаршества. Практически это означало не что иное, как подчинение церковных дел обер-прокурору – прямому представителю царя. Особым переосмыслением «симфонии» светской и церковной властей, тем самым и косвенным признанием историзма этого феномена, стала отмена анафематствования, веками входящего в «чин

¹³⁶ Скрынников Р. Г. Книгопечатание и Церковь // Святители и власти. Ленинград, 1990. С. 201, 202 и 203.

¹³⁷ Скрынников Р. Г. Филипп Колычев // Святители и власти. С. 221.

Православия». Так, в 1918 году «была опущена анафема тем, кто не верит, что цари православные возводятся на престол по особливому соизволению Божию»¹³⁸.

Все это говорит лишь о том, что историзм в отношениях властей, духовной и светской, веками как проблема оставался не только на Востоке, но и на Западе. В обеих частях Христианства были как набожные, добрые, так и плохие, упрямые правители. Например, к первому разряду на Руси принято считать Александра Невского, во Франции – участника крестовых походов Людвига IX, ко второму – Ивана Грозного или английского Генриха VIII...

Русский религиозный мыслитель и историк Г. П. Федотов (1886–1951), говоря об институте царя и о свободе в России, понятие власти связывает с византизмом. Он пишет: «византизм есть тоталитарная культура, с сакральным характером государственной власти, крепко держащей Церковь в своей не слишком мягкой опеке». При этом институт царизма как византизм «исключает всякую возможность зарождения свободы в своих недрах»¹³⁹.

В итоге многовековой истории такие понятия, как «цезарепапизм» и «папоцезаризм» в обеих частях христианского мира – лишь через смысл Креста и смогли получить свою духовную оценку. Ибо послушание и светским властям (на это уже указывают апостолы Павел и Петр)¹⁴⁰ необходимо, поскольку они служат *общему* порядку. Но любящая духовная или светская власть, в итоге, должна дать отчет об использовании именно *ей* вверенной власти – и не только суду истории, но, в первую очередь, Богу. В таком смысле всегда остается верной мысль о том, что «власти от Бога установлены» (Рим. 13:16).

(4) Вопрос историзма и историчности особенно остро осознается в нашу эпоху т. н. «постмодернизма».

Если в средние века, например, основное восприятие у людей мира, все-таки, было теоцентричным, то в модерне, вследствие просвещения, оно стало рациональным. Это означало то, что в центре всего как главное качество для достижения успеха рассматривалась способность разума как такового. А вот в наше время т. н. «постмодернизма» обществу, чаще всего, не хватает основного смысла; имеются самые разные смыслы и самые разные «картины» этих смыслов. Это все и у

¹³⁸ Галкин А. К., Бовкало А. А. *Op. cit.* С. 190-191, с ссылкой на: «Анафематствование» // Наш век. 1918, № 56. С. 3.

¹³⁹ Россия и свобода // Судьба и грехи России. «Дарь» : М., 2005. С. 390.

¹⁴⁰ Рим. 13:1-7. Тит. 3:1. 1 Пет. 2:13, 14, 17 и пр. места.

нас отражается множеством рекламы и бесконечным потоком самой разной информации...

Философ Эрих Фромм, сам не будучи релятивистом, говорит о трех «унижениях» человека как «венца» всего творения, происшедших в истории за последние века. Мы уже упомянули открытие Коперника, убедившего нас в том, что не земля с людьми находится в центре всей вселенной. Второе «унижение» человека Фромм видит в дарвинизме. Точнее, в том, что мы во многом биологически очень похожи на своих братьев меньших... Уже Аристотель называл человека «общественным животным». Наконец, одно из последних «унижений» нашего человеческого достоинства необходимо искать во фрейдизме, в том факте, что и мы, люди не всегда владеем собою, своими мыслями и поступками... Нами, мол, часто обладает некое «подсознание»... А это все, в итоге, говорит в пользу хаоса и раздробленности... Еще одно замечание можно отнести прямо к реформации. Спрашивается: разве она в свое время не разрушила единство и равновесие того, что мы на Западе называем Христианством?!

Что же можно сказать по этому поводу? У читателя, наверно, могло бы сложиться впечатление: автор книги, будучи протестантом, понимание Креста – как основного христианского смысла – в идеальном образе видит лишь в лютеранстве, в протестантизме вообще... Но думать так было бы нелепо. Это было бы наивной идеализацией того же историзма, в котором после раскола на две части, сегодня находятся православие и католичество, а лишь потом и протестантизм, как некая «третья», самая «сложная» часть...

Верно, реформаторы, в первую очередь Лютер, при помощи Креста в пользу личной веры совершили некую «редукцию», т. е. упрощение внешних исторических форм Христианства. Но это не означает, что они освободили каждого от личного стремления *достигать основной смысл того же одного Христианства в Кресте...* Но, с другой стороны, нельзя утверждать, что у всех протестантов по имени и сегодня был бы тот же основной христианский смысл... Скорее, необходимо честно признать проблему общей для нас всех.

Ясным остается лишь то, что такой смысл не связан с т. н. догматической «полнотой» предания, на которое сегодня претендует, как православие, так и католичество. Скорее, «полнота» соборная или кафолическая, в исторических условиях означает, в первую очередь, развитие внешних, культурных форм Христианства. И вот, что касается внешнего и исторического, в протестантизме нет единства. Скорее, в нем мы видим разобщенность, даже хаос... Тем не менее,

благодаря протестантизму в старших церквях, в православии и в католичестве, произошли также изменения. Они, в первую очередь, касались не внешней формы, а *экзистенциального* понимания Христианства как религии.

Исходной точкой для нас может служить *одно и то же* понятие о Кресте – как понимание некой *общей* реальности. Действительности, в которой мы как люди и как верующие, независимо от нашей конфессиональной принадлежности, находимся и сегодня¹⁴¹. Осмысление Креста до наступления Царства означает не что иное, как постоянное напряжение между отдельным и общим, отдельными церковными структурами и каждой личностью. Такое осмысление зависит от «меры веры», от нашего духовного опыта и роста (ср. Рим. 12:3)¹⁴². И было бы наивно предполагать, что оно достигаемо только

¹⁴¹ Ср. главу V. «Вездесущая реальность Креста».

¹⁴² В действительности, отвечая на этот вопрос, никак нельзя обойтись без самых разных парадоксов; они всегда были в истории. Верно, имеются и закономерности; например, опыт веры у каждого растет с годами, с образованием и жизненными испытаниями, со многими другими впечатлениями, как негативными, так и позитивными. Но часто бывает и так, что такой опыт у одной личности совсем не развивается, а у другой – проходит самые радикальные стадии. Например, в той же семье один из детей становится верующим, другой полным «атеистом»... И осмысление жизни – ее основного смысла – у каждого может происходить весьма по-разному.

Это, как мы неоднократно отметили, касается и вопроса о Кресте – понимания *смысла* единства, восприятия смерти *Одного* за многих (2 Кор. 5:14-15). К тому же, остается сложное «переплетение», как субъективных, так и объективных факторов, влияющих на единство как таковое. Субъективное, в первом случае, это то, что в какой-то степени зависит от самой личности (образование, формирование характера, христианское самовоспитание, борьба со своими эгоизмами и т. п.). Но, кажется, на раздробление влияет еще больше объективные факторы (разные языки, разные народы и расы на земле, разные культуры, да и сугубо неравномерное развитие частей нашего мира...).

В итоге, не в последнем плане при рассмотрении проблемы единства находятся вопросы теодицеи, а также понятие т. н. «человеческого фактора». Почему, например, в одной части мира случаются страшные тайфуны и землетрясения? Из-за чего в одной части мира идет война? Подобные вопросы нельзя не задавать и в жизни каждого: почему один живет 90 лет, а другой – лишь 30? Почему с этой семьей случилось дорожное происшествие, а с другой нет?..

«Человеческий фактор», в свою очередь, как правило, связан с комплексом «власти». Ведь многие разделения возникали (и до сих пор возникают) при нежелании одного подчиняться другому. И вот в данном случае основной критерий добровольного подчинения остается в пользу того, *кто действительно имеет достаточную меру веры и Ум Христов, по сравнению с другими*. Это – человек не «плотской», не «душевный», а «духовный» (1 Кор. 2:12-16). Апостол, говоря о единомыслии, в этом видит ни что иное, как залог единства через Того же Духа и Тот же Ум Христов (Флп. 2:2.5; 1 Кор. 1:10; Рим. 15:5 и пр. места). Власть в христианском, церковном понимании обоснована Духом и Умом Христовыми, а не просто «властью» (деньгами, влиянием, выгодными связями и т. д.).

в исторических, более древних формах Христианства, скажем, исключительно в православии и католичестве...

Верно, монашество этих обеих христианских ветвей нам до сих пор оставляет много поучительного и полезного. Но и это всегда было и остается меньшинством. Иначе говоря, большинство в православном, католическом или протестантском мире (правильнее сказать, во всем христианском мире) остается тем же большинством. Такое большинство и сегодня представляет «немошных в вере», которых «сильные» должны сносить и «не себе угождать» (Рим. 14:1 и 15:1). Один из соборов при ответе на запросы реформации был вынужден честно признать напряжение между общим и личным – как ту же разницу между большинством и меньшинством. И Собор в своем определении, точнее, в проблематике восприятия смысла Креста, ссылается на апостола Павла¹⁴³.

Дефицит единомыслия преодолевается, в первую очередь, терпением друг друга, так как «и Христос не Себе угождал...» (Рим. 15:3). Но единомыслие как совместная практика Креста в зримых пределах церковности остается, чаще всего, фрагментарным. С другой стороны, реальность Креста остается и *в общем*, человеческом бытии *как таковом*. Она – независима от нашей церковности, нашей конфессиональной и даже религиозной, принадлежности к Христианству вообще... Более того, такая реальность означает страдание *всего* сотворенного мира, за которым, по словам апостола, и должно следовать Воскресение... (Рим. 8:18 и сл.).

Нас окружающий непростой мир носит в себе самые разные «центры» того или иного смысла. Из-за этого земная история может показаться крайне двусмысленной, трагической и парадоксальной. И только *внутренний* мир верующего остается центрированным в одном и том же смысле. Христианство в себе как бы держит две линии, вертикаль и горизонталь. Это означает то, что историческая «горизонталь», в которой действуют самые разные личности, призвана подчиняться вечной «вертикали» Духа, реально вошедшего в историю как Воплощение, как смысл Креста Христова, как добровольная отдача себя ради многих. Но если историческая «горизонталь» для

¹⁴³ Мы еще раз повторяем уже в другом месте приведенную цитату: «... если Он (Христос) и «за всех умер» (2 Кор. 5:15), не все все-таки одинаково получают благославление Его смерти, но лишь те, которым передается Его заслуга, [...] получая, таким образом, каждый и свою праведность *по той мере*, которую «Дух разделя[ет] каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11), а также – согласно собственной благосклонности и сотрудничеству каждого». – Определение Тридентского собора «Об оправдании» от 1547 г. // DS 1523 et 1529 b).

Христианства имеет свое начало, развитие и конец, то вечная «вертикаль» остается как предвечной, так и бесконечной.

Приведенные нами примеры, в итоге, свидетельствуют о том, что и экуменическое движение возникает при соответствующих исторических обстоятельствах. Иначе говоря, это движение как диалог не было бы возможным, если в свое время не было, например, реформации, а также за ней следующего просвещения и других движений. Но и в такой сложной цепи развития всегда остается нечто вечно-постоянное. То, что мы называем основным смыслом Христианства, чтобы «не упразднить креста Христова».

Экуменизм – это диалог и выяснение между христианами основного смысла Животворящего Креста.

ИТОГИ

ЭКУМЕНИЗМ: *PRO et CONTRA*

...пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой.

Евангелие от Матфея 5:24 ¹

Все, что поныне неверно толковалось и делалось обеими сторонами, должно быть прекращено, дабы мы все восприняли бы и придерживались бы истинной религии и дабы мы, коль скоро мы все живем и боремся под сенью Одного Христа, могли бы жить в единстве, единой общиной и Церковью.

Аугсбургское Вероисповедание от 1530 г.

...кафоличности, по самому существу ее, свойственно разделять проблемы брата и помогать ему в их разрешении, прежде чем раздражаться анафематствованиями и осуждениями.

прот. Иоанн Мейендорф

Воля к единству должна прозреть и закалиться в покаянном искусе и в подвиге веры.

о. Георгий Флоровский

(1) «Самое выражение «соединение церквей» лучше было бы совсем отбросить, как неискреннее и неточное. Разделения церквей не произошло, произошло разделение христианского человечества. И вопрос стоит не в соединении церквей, а в соединении христиан, соединении христиан Востока и Запада, соединении христиан на Западе». – Так о задачах экуменического движения еще в 30 годы XX века писал русский мыслитель Н. А. Бердяев².

¹ Ср. Евангелие от Луки 18:10-13!

² Вселенскость и конфессионализм. С. 144.

В действительности, Николай Александрович уже тогда предвидел ни что иное, как теоретизацию экуменизма; он чувствовал некий тупик диалога, отправная точка которого не сама *сущность* Христианства, а «просто общение» ради «общения». Но до сих пор такое напряжение между теорией и практикой есть ни что иное, как та же *реальность* Креста. Не замечая и не чувствуя *такой* реальности, участники диалога, как и раньше, в лучшем случае остаются «вежливыми» друг к другу. Они и далее саму суть разногласий видят в конфликте между разными «культурами» и «менталитетами». Но если сущность Христианства не в культуре как таковой, а в том, что нового, по сравнению с другими религиями, нам даровал Христос, то это могло бы изменить и приоритеты диалога. Конфликт не в разных культурах, а в нежелании серьезно осмыслить Христианство, осмыслить его в том же событии Креста, которому должны подчиняться все смыслы общей онтологии, общего бытия, включая и понятие культуры. *Подчинение* Уму Христову элементов бытия и есть христианизация общества. То же касается и отдельных личностей...

Как отмечает проф. А. Кураев, «в диалоге человек интересен именно своим, лично им нажитым опытом»³... И такой интерес к собеседнику невозможен без некоего опыта Креста. Во всяком случае, – без связи культуры собеседника с Крестом как представителя своей «конфессии». Совершенно верной оказывается констатация: «история межконфессиональной полемики прошлых веков знала слишком много случаев смещения действительно серьезных вопросов с второстепенными»⁴.

О. Георгий Флоровский по тому же вопросу «главного» между христианами замечает: «...молчаливо предполагается, что для разделения не было и нет достаточных оснований, что все разделение есть только какое-то трагическое недоразумение, – что несогласия кажутся непримиримыми только от недостатка любовного внимания друг к другу, не то от неумения, не то от нежелания понять, что при всем различии и несходстве есть достаточное единство и согласие в главном. Вот это выделение «главного» и есть очень спорная предпосылка. И то, в чем нет согласия, предполагается не считать главным, тогда разногласием и можно пренебречь...»⁵. Видные представители православия нередко отмечают трагизм разделения. «Ужас разделения Церквей в том, – замечает о. Александр Шмеман, – что на протяжении веков мы не встречаем почти ни одного проявления страдания

³ Экуменический вызов и православный ответ. С. 250.

⁴ Там же. 239.

⁵ Проблематика христианского воссоединения. С. 47.

от разделения, тоски по единству, сознания ненормальности греха, ужаса этого раскола в христианстве! В нем доминирует не сознание невозможности единство предпочесть Истине, единство отделить от Истины... сколько почти удовлетворение разделением, желание найти все больше и больше темных сторон в противоположном лагере. Это эпоха разделения Церквей не только в смысле их фактической разделенности, но и в смысле постоянного углубления и расширения этого рва в сознании церковного общества»⁶.

В свое время о значении экуменизма писал и чешский богослов Йозеф Хромадка (1889–1969). Он, находясь в условиях европейского социализма и некой атмосферы дружелюбия к Советскому Союзу, даже преследования христиан считал для них же полезными. Хромадка любил повторять: «во время гонений Бог дает Своей Церкви возможность покаяния из-за ее прежнего союза с властью имущими и богатыми». В своей книге «У порога диалога» тот же автор подчеркивает экзистенциальное понимание Христианства как нечто необходимое. И это он делает не просто в связи с неким внутренним «протестом» верующего по отношению к внешнему миру, но в тесной связи с покаянием и Крестом:

Что такое покаяние? Это – «глубокое, беспощадное и смелое познание самого себя», а также «единственный путь к свободе, к внутреннему освобождению от эгоизма, страха, своей собственной правды и бесплодного застоя. Таким мы понимаем и весь смысл нашей экуменической работы. Экуменическое служение в определенной мере – это вопль христианина к покаянию. Это вопль такого христианина, который признал свою собственную церковную нищету и предпринял шаги для ее преодоления»⁷.

Любой христианин без покаяния – это «средний, обыкновенный член общины. Он в то же время средний проповедник или священник, просто не сознающий никаких потрясений». Дело в том, что мы, – подчеркивает чешский мыслитель, – до сих пор не редко находимся «в искушении прямого или скрытого самооправдания. Мы не хотим никого осуждать. Но мы все, так или иначе, относимся к самодовольным, оправдывающим себя христианам, постоянно ищущим причины своей безысходности и своего сложного положения у других, вне нас самих в мире» и вне нашей собственной конфессии. Поэтому «без покаяния нет ни свободы, ни постоянства» ... И только через покаяние мы «внутри себя становимся свободными, а исторические реалии вокруг нас начинаем рассматривать смело и разумно»⁸.

Экзистенциальное понимание Христианства говорит о том, что «человек – не просто отвлеченная сущность, а Евангелие – не просто собрание общих истин о Боге, Его заповедях и Его спасении. По той же аналогии необходимо понять и жизнь в Церкви». И сама «Вера в Евангелие направлена, все-таки, прямо к человеческой жиз-

⁶ Прот. Александр Шмеман. Исторический путь Православия. М., 1993. С. 298.

⁷ J. L. Hromádka. An der Schwelle des Dialogs. S. 7-8.

⁸ Ibid. S. 29, 38, 40.

ни как таковой. Слово стало плотью. Бог встал на сторону человека, приняв на Себя его переживания, его страдания, его труды, борьбу и смерть». Но, к сожалению, продолжает автор, и сами христиане ни раз «в своем духовном эгоизме, в неистовом стремлении к небесному трансцендентальному блаженству подавили истинную весть Евангелия». Из-за этого «во все времена истории Христианства были группы и отдельные люди, которые протестовали во имя Иисуса и Его Царства». Они выступали «против застойных порядков, против прохладности и безразличия т. н. христиан по «привычке». «Нам известно о наличии высокомерия и симонии не только у (римских) пап и епископов, но и у рядовых служителей, у проповедников всех церквей» и конфессий. Во всяком случае, познание Креста для нас же христиан остается некой спасительной помощью. Помощь эта выступает «против любой религиозности, не знающей ничего другого, кроме иллюзий и наивной фантазии». Дело в том, что обыкновенная религиозность «довольствуется неким опиумом; она лишь пытается сохранить те порядки и традиции, в которых мы росли»⁹.

Иозеф Хромадка был убежден в том, что у т. н. «традиционных христиан» типичной ошибкой оставалась и сама вера. Вера, истощающая себя в учении и обряде... Но и «вера, которая просто теряется в догматических определениях, не может вторгаться в самую реальность жизни, в собственные глубины человеческого бытия». Наоборот, она «теряет свое значение» как вера... Это и есть экзистенциальное понимание нашей веры... Но с позиций Креста, – в той же книге пишет Хромадка, – мы видим нечто новое и совсем другое: «нищета – больше богатства, кротость – больше высокомерия, боль – больше самодовольного здоровья. Да и смерть в служении другому – больше триумфа жизни, силы и богатства» в этом мире¹⁰.

Именно поэтому смерти и могиле не принадлежит последнее слово. Ибо живем ли мы, умираем ли мы, мы всегда принадлежим Господу (Рим. 14:7-9). По истине, речь идет о «предмете веры в Крест и веры в Воскресшего Иисуса Христа. Это нам и «необходимо понимать просто как акт глубокий, акт экзистенциальный во всем нашем бытии ... Речь идет о том, что же объективного произошло между небом и землей у Креста». А также о том, «какими должны быть отношения между людьми, как должен выглядеть наш мир»¹¹. А это и есть сам экуменический диалог!

(2) Все чаще определения Римской Католической церкви говорят о «духовном экуменизме», о «диалоге внутреннего обращения». «Святой Дух побуждает ... к строгому испытанию совести»¹². Упоминается даже призыв «вместе исповедовать одну и ту же истину о Кресте»¹³, ибо «подлинный экуменизм немыслим без внутреннего обращения»¹⁴.

Наконец, с католической стороны сегодня признается и следующее: «в той мере, в какой ... элементы освящения и истины ... наличествуют в других христианских сообществах, единая Церковь

⁹ Ibid. S. 41, 75, 77, 80, 89 et 96.

¹⁰ Ibid. S. 96-97 et 103.

¹¹ Ibid. S. 98.

¹² Иоанн Павел II. Да будут все едино. II. 82.

¹³ Там же. II. 1.

¹⁴ Там же. II. 14.

Христова имеет в них действующее присутствие». Ибо «Дух Божий действует в других христианских сообществах»¹⁵. Под «единой Церковью» понимается католичество, по мнению того же католичества близкое к нему православие, а остальные находятся в некотором «неопределенном» статусе. Верно, из-за различий в самих протестантских течениях (если к этому причислить и элементы сектантства, не говоря уже о сектах как таковых!) сегодня более близкое определение почти невозможно.

Если к вопросу подойти с критериями *theologia Crucis*, имея в виду все ее контексты, проблема единства окажется неоднозначной. Дело в том, что между нами не хватает более четкой констатации, чутья, смысла общей реальности Креста¹⁶ – как исходной, отправной точки диалога. Связь такой реальности с Духом и Умом Христовыми – это и есть живое равновесие между исторической действительностью и вечными истинами. *Theologia Crucis* требует своего подхода к вопросу разделения и единства. Она во всем бытии не выделяет, точнее говоря, не абсолютизирует ни одного «особого» аспекта¹⁷ – без его связи с Крестом. Теология Креста учитывает и то обстоятельство, что единство, кроме метафизического измерения, для нас содержит и историческое понимание. Из этого следует необходимость

- выделить из общей онтологии Крест и Его значение;
- осознать дуализм (напряжение) между вечным, метафизическим представлением единства и его историческим пониманием. Важно также

- понять не только моральный аспект разделения (связанный с первородным грехом), но и общее соотношение всего живого на земле – как соотношение между жизнью и смертью; это относится, как к человеку, так и ко всему творению.

В итоге: критерием христианского богословствования остается как церковный (общий), так и индивидуальный (лично пережитый) опыт спасения через Христа. В одной из своих проповедей архиепископ Латвии Янис Ванагс опыт нашей веры тесно связывает с опытом духовного послушания Христу.

¹⁵ Там же. II. 11 и 15.

¹⁶ Ср. главу V.

¹⁷ Выделение «особых» аспектов остается типичным и в исторических церквях. Так, католичество, чаще всего, акцент ставит на само понятие Римского примата. Одна часть протестантов – просто «на Библию», забывая связь Писания с Духом и Умом Христовыми в истории. Сектантство, как правило, основной момент Христианства видит в том или ином аспекте, которое оно абсолютизирует до крайности.

«Он – это Тот, Который был готов отдать Жизнь Свою за нас. Воскресший из гроба Он показал человечеству: у Него достаточно средств и для самой невозможной, противоречивой миссии: вопреки встречи со смертью – жить! Когда мы растеряны и остаемся без совета, вспомним лишь одно: Иисус уже знает, как Он намерен поступать в непростой ситуации нашей жизни. [...] Иногда нам не хватает большой веры и глубокой мудрости; но вера и мудрость, – подчеркивает архиепископ, – умножаются через послушание. Иисус умножил хлеб, создавая его фактически из ничего. То же самое Он может совершить с малой долей нашей веры и нашего познания; если только мы готовы доказать это нашим послушанием Ему. Ибо посевное зерно послушания приносит плоды опыта. Убедившись в том, что Христос не оставляет в срамлении тех, которые уповают на Него, человек, в итоге, открывает себе измерение реальности веры. Но реальность веры он в состоянии только пережить, а не просто «говорить» о ней. Опыт веры приносит надежность, смелость и мир»¹⁸.

По Евангелию это означает и то, что всякое уморзительное богословское построение проверяется своей сотериологической значимостью: раскрывает оно или умаляет в чем-либо наше спасение?¹⁹ Никто другой из авторов Нового Завета не показывает это так убедительно кроме «апостола язычников». Он при своем акценте на Крест не отрицает самой необходимости общего порядка в Церкви для сохранения единства, «потому что Бог не есть Бог неустройства, но мира... [и] все должно быть благопристойно и чинно». И этого он желает «во всех церквях у святых» (1 Кор. 14:33,40).

Апостол остается приверженцем, защитником общего, католического, соборного порядка в Христианстве – как его единства. Однако он все элементы внешнего, соборного, в итоге, подчиняет Уму Христову. Лишь такой Ум и сегодня может предохранить большие церкви от искушения триумфализмом, от замкнутости перед христианскими меньшинствами, от инерции, довольствия большинства собственной «структурой». Но не все в понимании единства определяется «простым большинством», так как элементы внешнего единства в исторических, земных условиях Церкви находятся в переплетении с элементами единства внутреннего, т. е. духовного... С другой стороны, и представители молодых церквей, т. н. «церковные сообщества» или «церковные общины» могли бы более внимательно познакомиться с культурой православия и католичества. Точнее говоря: со связью их культуры с Крестом. Догматическое развитие церквей Востока и Запада указывает на эту связь еще до реформации. Об этом в виде краткого обзора шла речь в первой книге²⁰.

¹⁸ *Arhibīskaps Jānis Vanags. Neiespējams uzdevums // Baznīcas gadagrāmata. Rīga, 2008. 214 un 215 lpp. – К Ин. 6:1-3.*

¹⁹ См. *Туровцев Т. А.* Творение и преображение. СПб., 2008. С. 322.

²⁰ Крест и Христианство. В особенности, главы VIII по XIV в третьей части.

(3) Проблема сегодня не в понимании предания как таковом, не в его соотношении с Писанием. Основное напряжение – между теорией и практикой самого предания. *Первый* вопрос может показаться сугубо категоричным, но он гласит: осознают ли участники диалога себя, в первую очередь, носителями Ума Христова, а лишь потом – представителями своих церковных «структур»... Лишь ответив на первое, мы можем задаваться *вторым*, в условиях России важным вопросом. А именно: готовы ли мы хотя бы частично ознакомиться с многовековым опытом русского Православия? С чисто «протестантских» позиций такая задача многим может показаться и не нужной. Однако сама *реальность Креста* как основа диалога не принадлежит исключительно протестантским христианам. Она, во-первых, *общехристианская*; во-вторых, – *общечеловеческая, мировая*²¹. Имеются истины, и в православном сознании никогда не теряющие своей актуальности; они включают и осмысление того же Креста. Безусловно, есть и такие истины, которые православные могут перенять от других христиан; сегодня уже не как просто что-то «еретическое», а как наследие *общее* и христианское. Вообще, отчуждение между православным и западным мышлением кроется в отношении религии с культурой. Если в православии некоторые ее аспекты больше развиты, то это не означает, что окончательно потеряна связь Креста с внешними формами культуры... Между культурой как «объектом неприязни», с одной стороны, а также православными, католическими и евангельскими христианами, с другой, всегда находится *Тот же Крест Христов*...

Третье направление диалога относится к Христианству на Западе. Несмотря на свободу открытых границ, отчуждение между Россией и Западом сохраняется. Связано это не с отрицанием того, что россияне охотно могли бы и далее в некотором отношении поучиться у Запада (скажем, в том же богословском и философском методе). Отчуждение России и Запада, говоря словами знаменитого писателя Александра Солженицына (1918–2008), состоит в том, что «Запад не испытал того, что испытали мы». Поэтому он (XX век) «для нас не учитель...»²².

Верно, на Западе об экуменизме каждый может найти очень обширную литературу. Но *теоретизация* экуменизма, его смешение с

²¹ Ср. V главу. – В прочем, к реальности Креста принадлежит и *общечеловеческая* реальность смерти.

²² Интервью в телесканале «Россия» от 9 июня 2001 г.

устоями секулярного постхристианского общества, никак не может способствовать диалогу. К сожалению, диалог, чаще всего, происходит не между личностями, а между церковными, как правило, большими, структурами. Нельзя забывать: секуляризации, начиная с монашеского движения первых веков, всегда противостояли *личности*; они и были носителями Ума Христова... В 2007 г. показанный фильм «Остров» наглядно говорит об этом и в контексте нашей современности. В фильме видны не абстрактные, а конкретные отношения между людьми – имеющими (или не имеющими) смысл Того же Креста. И вся история православия, чаще всего, говорит о святых как отдельных личностях, а не просто об общей вере и общей Церкви как таковой. Ум Христов у личности всегда выражен *конкретно*, а не метафизически...

В кругу возможных задач имеются и более узкие темы. В условиях России отчуждение происходит именно между местным протестантским меньшинством и западными структурами, нашедшими особую возможность своей активности у нас. Руководство протестантскими общинами нередко – при помощи материальных благ западного мира – осуществляется теми же западными гражданами²³. Без преувеличения можно говорить даже о некоем скрытом церковном «неоколониализме» со стороны т. н. лютеранского Запада.

Еще один феномен, точнее говоря, проблема – это движение богословских кадров лишь в одну сторону: с Запада на Восток; обратного почти не наблюдается. Вся профессура и преподавательский состав в западных богословских факультетах, как правило, представлен людьми тех же западных стран. Но такое явление (это в данном случае касается католичества и протестантства) способствует не взаимному пониманию, а отчуждению между церквями Востока и Запада. Тут дело не в том, что сегодня в России не было богословских кадров; дело в некоей недоверчивости Запада к Востоку, в разных условиях, где формируются служители и их менталитеты.

(4) Как отметил Юбилейный собор, «разделение христианского мира есть разделение *в самом опыте веры*, а не только в доктринальных формулах»²⁴. Один русский православный автор замечает: «так как процесс искания Истины (цель коего – *ощущение*) не логический, а

²³ Это особенно видно в лютеранстве, в проблематике женского «епископата» и «пастората», навязанного ВЛФ местным общинам. Вследствие этого лютеранство как первое явление протестантизма, представленное на Руси еще в XVI веке, сегодня свои апостольские традиции почти потеряло.

²⁴ ЮАС РПЦ. Основные принципы отношения РПЦ к инославиям. П. 2. 11. – Ср. Свящ. Г. Флоровский. Проблематика христианского воссоединения. Ч. 2. С. 46.

опытно-критический, то переоценка логического (рационального) элемента убивает процесс искания; на этой переоценке и основан факт вырождения живых религиозных верований: *опыт* учителя подменяется изучением его *воззрений*»²⁵. Можно прийти к выводу: сама проблема отчуждения возникает именно от разных уровней опыта. И не все в Христианстве имеют такое *познание*, как, например, апостол Павел, бл. Августин или даже Лютер. Павел не раз сам это признает, констатируя: «просто знание» о чем-то

«...надмевает, а любовь назидает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. 8:1-3).

Об отношениях общего знания и особого познания после апостола думали известные богословы и философы. «Просто знание» без личного опыта (согласно апостолу: без любви) не есть познание в истинном смысле слова. Разум сам по себе без переживания еще не означает познания христианского. Так, Владимир Соловьев связь опыта и разума видит в еще более глубоком онтологическом контексте.

«Всё законы разума – пишет он – суть только законы явлений, а так как явления даются в опыте, то, следовательно, в опыте дается и всё содержание этих законов. Разум же вносит только форму всеобщности и необходимости, разум только отрицает явление как частное и случайное и утверждает его как всеобщее и необходимое. Короче говоря, деятельность разума есть только *отрицание случайности*. Через это отрицание случайности разум даст общую форму и необходимый порядок явлениям, самые же эти явления, как материальное содержание нашего познания, даются *только опытом*»²⁶.

Митрополит Антоний (Блум) в своих беседах видит подобное соотношение между объективной истиной и ее восприятием в опыте. При этом он говорит о крещении:

«Если для нас не существует опыта, подобного апостольскому, если он закрыт для нас, мы еще не поняли, что означает наше собственное крещение. ... В духовной жизни объективное несомненно от субъективного: не существует мертвой объективности, есть только объективность, которая становится живой в момент, когда познается лично, становится предметом живого опыта...»²⁷.

Глубокую мысль митрополита можно лишь дополнить следующим наблюдением. А именно: в земных условиях между людьми, в

²⁵ Новосёлов М. А. Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестантстве. М., 2004. С. 53.

²⁶ Соловьев. В. С. Вера, разум и опыт. 1-я. Часть статьи цит. по изд.: «Гражданин». Газета-журнал политики и литературы. 1877. 25 дек. №№ 41-44. С. 886-888.

²⁷ Митр. Антоний (Блум). О Церкви. Католическая беседа // Беседы о вере и Церкви. М., 1991. С. 248-249.

обществе и государстве, превалирует распределительные, а не переживаемые отношения. Лишь в узких кругах, в семье, или в особых, духовно развитых христианских (церковных) сообществах распределительное бытие (*ens distributivum*) подчинено переживаемому бытию (*ens cognitivum*). В данном случае: если первое мы встречаем во всех областях жизни (например, в отношениях купли-продажи, когда без переживания опыта с другими можно приобрести почти все просто за деньги), то второе мы встречаем довольно редко. Ибо *ens cognitivum* – переживаемое бытие – есть переживание и сопереживание с другими того общего и вечного, на основе которого и строится прочное духовное единство между людьми и верующими²⁸. При этом, христианская дружба может возникать и между лицами разных вероисповеданий!

Что в таком случае означает «соборность», «кафоличность» и «неделимость» Церкви? Ясно то, что мы в Христианстве, если можно так выразиться, всегда имеем дело с метафизически-общей и индивидуально-личной кафоличностью. Опыт веры, в данном случае – опыт Креста как опыт Ума Христова, – обретается только в исторических, земных условиях. И он, в той или иной мере, обретается отдельными личностями. Само воплощение Богочеловека и есть опыт. Но он, так или иначе, включает и нас...

В контексте нашего анализа необходимо отметить и следующее: добрый помысел и порыв Лютера в борьбе с индульгенциями можно назвать искренним исканием того же опыта. В протестантизме, – отмечает историк А. И. Яковлев, – следует различать два разных направления: ортодоксальный протестантизм последователей Лютера и Кальвина и т. н. современный протестантизм, у приверженцев которого личные переживания становятся мерою вещей, а познание Истины соборным церковным разумом отвергается»²⁹.

Онтологической ошибкой реформации необходимо считать наивное представление о том, что все могут иметь *тот же* опыт! Опыт в той же мере (ср. Рим. 12:3)! Даже такой гигант духовного опыта, как апостол Павел, признается в своей ограниченности полного познания³⁰. Поэтому напряжение между «общим» и «частным» опытом сохраняется. Оно не создано неким искусственным образом, ни просто расколами, ни реформацией. Более того, такое напряжение было и до

²⁸ Ср. Деян. 4:32; Флп. 1:9; 2:1-5; Рим. 12:15-16 и пр. места.

²⁹ Яковлев А. И. Лекции по истории Христианской Церкви. С. 335.

³⁰ Ср. Флп. 3:12 и 1 Кор. 13:12.

появления протестантизма. Поэтому сохраняется и реальность Креста – между истиной «метафизической» и истиной «исторической»... В данном случае можно привести слова митрополита Кирилла: «разделения, несомненно, имеют некий *диалектический момент*»³¹.

(5) Мы уже не раз убедились у апостола Павла о том, что он отвлеченному знанию и мудрости мира сопоставляет мудрость Христа Распятого, ибо

«Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, – для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор. 1:27-29).

Безусловно, к такому опыту в Христианстве относится осмысление Креста Господня.

«Разум не может опустошать тайну любви, представленную Крестом, в то время как Крест последний ответ может дать вопрошающему разуму. Не сама мудрость слов, но Слово Мудрости остается тем, что святой Павел считает критерием истины, а вместе с тем – и спасения. Мудрость Креста превосходит всякий избираемый [человеческим] предел культуры; повелевает [человеческому] открыться универсальности истины, носителем которой она и является»³².

Это и есть опыт. – Не общий (рациональный), а христианский. Поэтому в перспективе *theologia Crucis* необходимо продолжить диалог не только о вероучении, но и об опыте как таковом. Опыт не дается просто теоретическими наставлениями разума, а призванием Самого Господа: «кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк. 8:34). Это и есть практика опыта в христианском понимании...

Участникам диалога необходимо говорить о напряжении между частным опытом и опытом соборным, вселенским – как обобщением опыта частного. Безусловно, и понимание *личной свободы* нельзя отделять от того же опыта Креста, его повседневной реальности. Такой опыт, опыт христианский, ни как неотделим от личности – субъекта свободы и опыта. На Западе вследствие реформации, просвещения и других движений свершилась редукция внешних форм Христианства. Как православная, так и многоконфессиональная Россия, включая представителей других религий, в XX веке испытала самые глубокие

³¹ *Митр. Кирилл (Гундяев)*. Слово пастыря. 02. 08. 2008 г. 1-й канал.

³² *Giovanni Paolo II*. Fides et ratio. 23. Примечательно, что энциклика «Вера и разум» была провозглашена 14 сентября 1998 г. – в день Воздвижения Святого Креста Господня по западному церковному календарю...

потрясения. Но событие Креста остается тем же. Оно требует равенства между личным опытом и соборностью, обусловленной Умом Христовым. Ему подчиняемы внешние формы бытия – в пользу внутреннего, как опыта духовного...

(6) В итоге, участникам диалога надобно осознать не только связь напряжения личного с соборным. Необходимо подчеркивать то обстоятельство, что и соборное, кафолическое в условиях земной жизни до наступления Царства подчинено смыслу Креста, т. е. Уму Христову, на основе которого и действует Дух.

(6.1) Надобно, осознать «иерархию» истин на основе ставрологической интерпретации Экклезии. **Церковь** – не просто «организация», но и некое драматическое *событие*. Оно есть постоянное *призвание* (κλήσις) человека тем же «словом о Кресте» (1 Кор. 1:18) из состояния материального мира и его интересов к жизни вечной. В Экклезии как призвании участвуют самые разные личности, люди и народы. Они, несмотря на свою конфессиональную принадлежность, осознанно или неосознанно принимают участие в *той же одной* реальности Креста... Они – часть *того же* Тела... Мы ограничиваемся этими высказываниями, поскольку о Церкви много говорилось в других главах.

(6.2) Предметом диалога между христианами остается и **понимание предания**. Но его надобно было чаще видеть не только в «букве», но и в Духе. Точнее: в реальных людях – носителях того же Ума Христова, но действующих в самых разных земных условиях. Тем самым, необходимо различать, о чем говорилось выше, Дух как Принцип предания от *внешних* форм Христианства. Уже о. Г. Флоровский отметил «... факт животворящего пребывания Духа единства в схизме», называя такое Его наличие *вне* пределов православия «основной антиномией в учении о Церкви»³³.

Поскольку дар Духа, как мы видели, тесным образом связан с событием Креста³⁴, категорическое отрицание Его действия у других христиан означало бы и отрицание у них *той же* реальности. Степень развития культурных форм предания в истории и реальность Креста у той или другой личности (той или иной конфессии) – не всегда пропорциональны между собою. То же самое можно сказать и о мере Духа (мере Ума Христова). В противоположном случае, например, в православии (или в католичестве), претендующем на исключительную сохранность

³³ Проблематика христианского воссоединения. С. 56.

³⁴ См. главу XXI: «Обоснование Духа – совершенное дело спасения на Кресте».

Духа, отрицалась бы *разница* между личностью и результатами действия Духа – у той же личности.

Поступать по-христиански могут не только представители одной определенной, «правильной» церкви, но и любой верующий. Верно, он во своей традиции – с точки зрения православия или католичества – может иметь недостаточный, отрывочный уровень внешних, культурных форм Христианства. Но он в состоянии поступать по Духу *в той или иной ситуации*. Самое главное: все зависит от конкретных случаев и конкретных поступков христианина как таковых. Один из наглядных примеров – рассказ Иисуса о милосердном самарянине (Лк. 10:30-37). И апостол Павел разрешение спора о наличии Духа, о Его действии *как благодати* в верующих видит не в теоретических рассуждениях, а в реальном домостроительстве Церкви. При этом конкретные плоды Духа в личности он связывает с опытом Креста (Гал. 5:22-25).

Напомним, что Аббат Иоахим Флорский (ок. 1132–1201), чьи труды в Средние века неоднократно были оспорены, всю историю человечества разделяет на три «эпохи». Первая – это эпоха Отца (Ветхого Завета, синагоги, закона и *общего* познания). Вторая – эпоха Сына (Нового Завета и Церкви – как некой инстанции *послушания*). Третья стадия в истории, согласно калабрийскому аббату, означает эпоху Святого Духа (монашества, христианского совершенства, а также – духовной свободы и *истинного* познания вещей).

Примечательно, что «эпоха Духа» у Иоахима Флорского не следует двум предыдущим в строго хронологическом понимании событий; «эпоха Духа» входит в них, *переплетается* с эпохами Отца и Сына. Новизна такого подхода у аббата была и в том, что «эпоха Духа» не происходит исключительно в пределах Церкви, поскольку она видным образом должна проявиться и в обращении Израиля к Христу, а также – в воссоединении католичества с греческой Церковью, т. е. с православием. По мнению одного автора³⁵, представители православия и католичества, как правило, подчеркивают первую часть мысли Иринея, протестанты – вторую. Мы приводим все предложение великого апологета:

«... в церкви говорится Бог положил Апостолов, пророков, учителей (1 Кор. 12, 28) и все прочее (средства) действия Духа; кося не причастны все те, которые не соглашаются с Церковью, но сами себя лишают жизни худым учением и самым худшим образом действия. Ибо где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»³⁶.

³⁵ H. Mulert. Konfessionskunde. S. 367.

³⁶ Примечательно то, что далее Ириней акцент ставит не на Церковь, а на Дух. «По-сему кто не причастен Его (т. е. Духа), не питаются для жизни от сосцев матери, пи

В вышеприведенном теологумене Иринея нельзя, все-таки, окончательный акцент ставить только на Духа или только на Церковь. Такое требование имеет свою основу в той же теологии Креста, в том факте, что *Один* Христос умер за многих и за всех как за *все* сообщество верующих – Церковь. Скорее, понятия «церковь» и «дух» неотделимы от той же интерпретации Креста у апостола. Иначе говоря, «церковь» и «дух» связаны *Тем же* Умом Христовым, ибо

«...если *один* умер за *всех*, то *все* умерли. А Христос за *всех* умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего...» (2 Кор. 5:14-15).

Завершая вопрос о предании, весьма значимо привести одну мысль протоиерея Иоанна Мейендорфа. Верно, она в данном случае прямо не связана с *theologia Crucis*. В то же время высказывание православного богослова подтверждает истину о том, что предание, особенно в протестантском понимании, не является некой раз и навсегда «закрытой системой». «Идея *Ecclesia reformata et semper reformanda*, – отмечает о. Иоанн, – является несомненно протестантским образом понимания Предания»³⁷. Такое наблюдение проф. Мейендорфа остается объективно верным особенно с точки зрения теологии Креста. В истории как истории христианского предания нельзя абсолютизировать ни одного элемента из всего разнообразия и богатства культуры, кроме самого события Креста и из этого вытекающего Духа и Ума Христова.

При рассмотрении вопроса о Церкви и о действии Духа в ней, а также при определении соотношений мистического Тела Христова как «*зримого собрания*» и «*духовной общины*»³⁸, II Ватиканский собор в своем определении от 1964 г. оставил весьма неоднозначные формулировки.

С одной стороны отцы собора подчеркивают то обстоятельство, что Церковь земная (зримая) и Церковь небесная (духовная) должна рассматриваться «не как две различные

пользуются чистейшим источником исходящим от тела Христова, но выкапывают себе сокрушенные колодцы (Иср. 2:13) из земных рвов и пьют гнилую воду из грязи, удаляясь веры Церкви, чтобы не обратиться, и *отвергая Духа, чтобы не вразумиться*». – Против ересей. Книга 3. Гл. XXIV, 1.

³⁷ «Ресформированную Церковь всегда необходимо ресформировать» (лат.). – *Прот. Иоанн Мейендорф*. Значение Ресформации как события в истории христианства. Ч. 3. Автор добавляет: «Единственная разница с православным воззрением здесь та, что Церковь понимается как всецело человеческое учреждение, тогда как в Православии то, что делает Церковь Церковью не только человечески, но и богочеловечно, причем этот богочеловеческий элемент не ограничивается областью невидимого; он и видим и историчен, совершенно так же, как был видим и был исторической Личностью Богочеловек». – Там же.

³⁸ Догматическая конституция о Церкви «*Lumen gentium*». П. 8. Курсив мой. Текст перевода на русский язык взят на основе Ватиканского издания от 1966 г., а также Московского от 1998 г. П. 8.

вещи, но как две составляющие одной сложной реальности, образующей божественным и человеческим началами». Живая организация, т. е. «социальная спаянность Церкви служит Духу Христову, Который ее оживотворяет к возрасту тела (ср. Еф. 4. 16)». Словами «социальная спаянность» подчеркивается необходимость конкретных видимых форм общения, в т. ч. и иерархии. В итоге, говорится в определении, Единая Церковь «пресуществует в Католической Церкви, управляемой преемником Петра и епископами в общении с ним, хотя и *вне* ее состава обретаются многие начала освящения и истины, которые, будучи дарами, свойственными Церкви Христовой, побуждают к католическому единству»³⁹.

В то же время собор говорит о Святом Духе, «Который *единый* и всегда *тот же* в Главе и членах»... Он же «объединяет и движет *все* Тело». Поэтому Отцы Церкви «могли сравнивать Его действие с действием, выполняемым в человеческом теле жизненным началом или душой»⁴⁰. По контексту определения можно сделать вывод о том, что Дух действует и *вне* Римско-католической Церкви. Говоря языком собора, «вне ее состава» – как «многие начала освящения и истины»...⁴¹ В параграфе 13-м того же определения о Церкви, как о народе Божием, говорится о том, что «все верные рассеянные по лицу земли, находятся в общении друг с другом в Духе Святом». Вообще, при чтении документа создается впечатление о довольно гибком и широком понимании границ Церкви и *вне* пределов видимой Римско-католической как организации... Более того, действительная принадлежность к Церкви не зависит только от принятия целиком ее строя, иерархии и всех средств спасения, но, в первую очередь, от наличия «Духа Христова», так как «даже тот, кто находится в [католической] Церкви, – подчеркивают отцы собора, – не спасется, если он, не пребывая в любви, останется в лоне Церкви [только] «телом», а не «сердцем»⁴². И даже оглашенные, которые руководствуются действием Духа, «уже этим желанием соединяются» с Церковью, и она их рассматривает как своих...⁴³

Создается впечатление о том, что Церковь как таковая, в той или иной мере, может осуществляться и *вне* видимых границ римского католичества. Она там, где в людях действует Тот же Дух Христов. Так как Церковь, – говорится в определении, – и «в лице бедных и страждущих признает образ Своего Основателя»... И видимая Церковь – как организация – состоит не только из праведных, но и грешных. Она «одновременно и святая и всегда нуждающаяся в очищении, непрестанно следу[я] путем покаяния и обновления»⁴⁴.

В итоге, хотя прямо в документе собора это не указывается, можно, все-таки, говорить о некой *общей* реальности Креста, как инструменте Духа – действующей и вне пределов Римской или другой церкви как структуры. *Такая действительность Креста – инструмента Духа – составляет перспективу для диалога между христианами разных церковных организаций*... Тем не менее, необходимо добавить: истинно духовный диалог между христианами всегда был и остается редким явлением. Скорее, он реально возможен не между мощными структурами разных церквей⁴⁵ как таковыми,

³⁹ Там же. Курсив мой.

⁴⁰ П. 7. Курсив мой.

⁴¹ П. 8.

⁴² П. 14.

⁴³ Там же.

⁴⁴ П. 8.

⁴⁵ *Церковный структуризм* как явление остается общей проблемой, в особенности, любой многочисленной церкви. Он остается проблемой и между церквями реформации. Так, до сих пор в Германии, кроме государственной лютеранской церк-

многочисленными религиозными организациями (напр., русским православием и западным католичеством), а между представителями этих церквей *как личностями*... С точки зрения *theologia Crucis* – успех диалога, как правило, связан не с большинством, но с меньшинством...

(6.3) Важным остается и определение того, что собой сегодня представляет понятие «вероисповедания» или «конфессии».

«Конфессия, всякая конфессия, – отскачет Бердяев, – есть *историческая* индивидуализация *единого* христианского откровения, *единой* христианской истины. ... Вскрывающий имеет непродолимую склонность видеть теофанию в том, что он сам вложил в *исторический* религиозный процесс»⁴⁶.

Не лучше было бы чаще говорить просто о Христианстве с *разными* уровнями инкультурации веры, а также – о соотношении вопросов веры с их *основой* в Распятом и Воскресшем Христе (1 Кор. 3:11), чем о разных «конфессиях»? Тем более, что конфессии сегодня путают с любой другой, не христианской религией (иудаизмом, исламом, буддизмом)...

Вообще, греческое слово *ομολογία* означает ни что иное, как *соответствие*, тождественность – между тем, что *есть*, и тем, как люди об этом говорят, как они это исповедуют... С точки зрения теологии Креста «вероисповедание» означает ни что иное, как добровольное *подчинение* слов и дел Тому же Уму Христову при помощи Духа... Это то, о чем сказано в Евангелии Христом, когда Его Ум *подчиняется* воли Отца⁴⁷. Сошествие Духа на Иисуса при крещении *подтверждает* это (Лк. 3:21 и сл.)! В послания к Евреям

ви, получающей доход от отчислений налога через государство, действует и «Независимая евангелическо-лютеранская церковь». Предки прихожан этой церкви, т. н. «старо-лютеране», не пожелали объединения с реформатами. Дело обстояло так, что в 1817 г. прусскими властями, королем Фридрихом Вильгельмом III, была провозглашена «уния» с реформатами (приверженцами кальвинизма). Вследствие этого и сегодня в Германии – как меньшинство – существует от государства независимая церковь (Selbständige Evangelisch-lutherische Kirche).

Кажется, подобная аналогия возникает и у нас в России: наряду с Немецкой евангелическо-лютеранской церковью «в России и других государствах» бывшего СССР, сегодня практикующей женосвященство и получающей финансовую помощь от западных граждан-налогоплательщиков, в 1990 г. была основана ЕЕЛЦР – не по принципу одной национальности, а по одному исповеданию.

⁴⁶ Бердяев Н. А. Вселенскость и конфессионализм. С. 139. Курсив мой.

⁴⁷ «В то время, продолжая речь, Иисус сказал: славою (ἐξ-ομολογήσῃς σοί) Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. 11:25). – Ср. 1 Кор. 1:27: «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное». В подобном смысле вероисповедания говорится в Первом послании к Тимофею: «Подвизайся добрым подвигом

употребляется такое же понятие: 'ομολογία. Оно в латинском переводе передается как «конфессия» (confessio): «имея Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия, будем твердо держаться исповедания нашего» (4:14). И в другом месте того же послания: «будем держаться исповедания упования неуклонно, ибо верен Обещавший» (10:23).

Во всяком случае, по сравнению с пониманием исповедания, у авторов Нового Завета сегодня необходимо было различать само исповедание как акт веры во Христа от культурно-исторической формы той же веры. Иногда слышно следующее утверждение: «Кто меняет веру, у того веры нет вообще». В данном суждении «вера» подразумевает то же самое, что и «исповедание», «конфессия». Но такое суждение, как правило, не отличает веры человека в Бога как чувства упования и преданности от культурно-исторических форм веры: православия, католичества, лютеранства и т. д. Нельзя путать веру – как особое чувство человека перед Богом – с разными формами христианской культуры! Латинское слово *confessio* («конфессия») сегодня, как правило, подразумевает не только а) веру во Христа, но и б) исторические направления той же веры: православие, католичество, протестантизм... Это – разные соотношения основной Истины с формами Её выражения: передачи и сохранения веры в истории.

Нередко задают вопрос: в чем протестантизм как «конфессия» отличается от блес древних, исторических форм Христианства – православия и католицизма? Сложность ответа состоит в том, что расхождения остаются не только между православием и католицизмом. Самые разные протестантские течения подталкивают нас сегодня различать, в первую очередь, протестантизм, возникший во времена реформации. Во-вторых, существует разница между историческим протестантизмом и неопротестантизмом. В-третьих, необходимо прямо говорить и о сектантстве; последнее выделяет один «главный», как правило, узкий аспект учения, вокруг которого оно и строит все другие отношения. Именно в таком случае возникает «конфессия», или еще хуже: конфессионализм. Вообще, абсолютизация, выделение одного момента из всего бытия иногда может наблюдаться даже у исторических церквей. Так, иконоборчество VIII–IX вв. на Востоке было связано с непониманием догмата Воплощения, его прикладного, воспитательного и наглядного значения в христианском искусстве. Тем не менее, преодоление кризиса в пользу иконопочитания само по себе не говорит о том, что в православии все вероучение основано было бы только на иконопочитании как таковом.

Другой пример: выступление Лютера против продажи индульгенций в условиях начала XVI в. И в таком случае нельзя делать поспешных, наивных выводов о том, что сущность католичества на Западе была бы основана исключительно (и только!) на практике индульгенций и на юридиксизме. Более внимательное изучение Аугсбургского Вероисповедания от 1530 г. указывает на контекст, на взаимную связь вопросов

веры, держись вечной жизни, к которой ты и призван, и исповедая доброе исповедание ('ὁμολογῆσας τὴν καλὴν 'ομολογίαν) перед многими свидетелями» (6:12 и 13).

вероучения; об индульгенциях в АВ вообще уже нет и речи! Но при этом АВ, будучи первым документом протестантизма, указывает на «акценты», на самое *существенное* в Христианстве. Именно при указании «акцентов», в выявлении «существенного» и надобно говорить о вероисповедании, о конфессии...

Речь в данном случае не идет о том, было ли это «существенное» Лютером и другими реформаторами найдено, выделено правильно или ошибочно. Главное состоит в том, что поиск «существенного» произошел у Лютера как *таковой*... Безусловно, немецкий реформатор в соборном, т. е. католическом сознании Христианства хотел ставить свои «акценты». В частности: он их нашел при чтении послания апостола к Римлянам, где говорилось об оправдании верой⁴⁸. С другой стороны, как уже было нами показано, «акцент» реформатором был найден и в Кресте, в его *значении* для богословского мышления вообще.

С позиций *theologia Crucis* и сегодня для диалога важными в понимании «конфессии», на мой взгляд, остаются два следующих вопроса. Первый: Что такое «католичность» и «соборность» в Христианстве? Ответ: это видение целого, общего, благодаря *взаимной* связи между отдельными частями бытия. Второй вопрос: Что такое «протестантизм»? – Это попытка видения *основного* момента в христианском бытии. Но в то же время выделение «основного», как правило, предполагает редукцию «второстепенного», «внешнего». Так, оправдание верой у Лютера важнее понятия о священстве и иерархии в Церкви. Точнее говоря: для него определяющее – это личное, непосредственное отношение человека к Богу. Оно важнее католического понятия Церкви как некоего «общего» и «коллективного»⁴⁹.

Говоря о Кресте, реформатор ярко выделяет Его *переживание* отдельной личностью. Во всяком случае, особые акценты этого мы видим в Гейдельбергском диспуте от 1518 г, а также в других трудах первого периода открытой деятельности реформатора. Тем не менее, с другой стороны, Лютер наивно предполагает, что те же переживания веры на основе заслуг Креста Христова могут коснуться каждого так сильно, как его самого. Он забывает: переживание опыта веры у людей, как правило, происходит по-разному (ср. Рим. 12:3); если вообще у каждого это до конца жизни имеет место. Разумеется, и вера в заслуги Христа как таковая еще не означает духовного

⁴⁸ В 1545 г. Лютер в предисловии своих трудов на латинском языке писал: «Я жаждал понять Послание Павла к Римлянам, и ничто не препятствовало мне, кроме одной фразы: «правда Божия». Мне казалось, что имеется в виду такая праведность, когда наказание грешников считается благом. Ночью и днем размышлял я, пока не постиг, что праведность Божия – это праведность благодатная, когда только по Своей милости Он дарует нам оправдание по нашей вере. После этого я почувствовал, что родился заново и вошел в открытые врата рая. Все Писание приобрело новый смысл, и если прежде слова «правда Божия» наполняли меня ненавистью, то теперь они открылись мне в своей невыразимой любви. Эта фраза Павла открыла мне путь на небо». – Цит. по: Джон Р. У. Стотт. Послание к Римлянам. СПб., 1999. С. 12.

⁴⁹ Ср. главу XXIV «Крест и история: искание того же тождества – основы единства». П. 5-9.

опыта человека как личности⁵⁰. К тому же «помимо сего часто справедливой критики церкви, Лютеру недостает смирения, ощущения своей включенности в *надличное* единство Церкви, недостает того, что русские мыслители именovali *соборностью*». – По праву в своих лекциях подчеркивает проф. П. А. Сапронов⁵¹.

Тем не менее, эпохальная заслуга Лютера состоит в самом выделении личности перед Богом – в тесной связи не с католически-общим пониманием Церкви, а с переживанием веры отдельной личностью. Более того, Лютер допускает возможность спасения человека и *вне* пределов т. н. «видимой» Церкви как структуры. В данном случае – вне пределов структуры папской церкви. И самый главный аргумент для этого у него: *та же* реальность Креста.

Как уже было нами ни раз отмечено, соборность Церкви обоснована в смерти Христа «за всех», а не за одно «течение» или «конфессию» (ср. 2 Кор. 5:14-15). Во всем Новом Завете мы находим два основных определения этих «всех». Они некое «целое», т. е. «церковь» (ср. напр. 1 Кор. 15:9). И они – просто «христиане» (Деян. 11:26). В Новом Завете нет ни «православного», ни «католического», тем более «протестантского» или «лютеранского» Христианства... Но есть христиане, верующие, Христианство как таковое...

Если еще раз возвращаться в тематику теологии Креста, то речь, разумеется, идет не о переживании того же, что пережил Христос. Речь, в первую очередь, идет об усвоении значения, *смысла* смерти Распятого для жизни верующих. Иными словами: реальность Креста тесно связана с *опытом* веры – как некоем «напряжении» между «личным» и «соборным»... В таком случае все внешние, культурные формы Христианства, их накопление и развитие в истории, остаются чем-то второстепенным. Строго говоря, *theologia Crucis* предполагает не просто метафизическое понимание католического и соборного. Она имеет в виду *историческое* переживание нашего бытия верой в тех же земных условиях с другими. Точнее: переживание *между* «соборным», «католическим» и «личным», «индивидуальным»... Интересно, что такое соотношение между «католическим» и «личным» после Лютера в XX веке более четко удалось показать Паулю Тиллиху. Он пишет:

Христианство «в...Кресте имеет тот символ, который выражает сознание своей же обусловленности» как религии. Такое сознание «остается действительным даже в тех случаях, когда многие христианские церкви, забывая *смысл* этого символа, нередко приписывают своим собственным формам верования некую абсолютность». Вопреки этому «ради такой радикальной самокритики Крестом – лишь Христианство из всех религий и далее призывается к *универсализму* [т. е. католичности, соборности]. – По той же мере, как такая самокритика действует в собственной жизни как некая сила»⁵².

⁵⁰ Ср. IV-й артикул АВ.

⁵¹ Сапронов П. А. Культурология. Курс лекций по теории и истории культуры. С. 389.

⁵² Paul Tillich. Wesen und Wandel des Glaubens [Сущность и перемена веры] // Tillich-Aswahl. Gütersloh, 1980. Bd. 2. S. 245.

(6.4) С интерпретацией Креста необходимо рассматривать и **вопрос о почитании святых**. Остаются святые всегда всем знакомыми? Или: каждая «конфессия» имеет лишь «своих» святых, более того, лишь «своих» мучеников за веру?! Как правило, утверждается: все протестанты без исключения (!) «отрицают» святых и их «не имеют». Это не так. В лютеранстве, например, понятие о святых сохранилось как добрый пример подвига их же веры. Апостольский Символ веры гласит: *credo Sanctorum communionem* – «верую в общение Святых». Но никто из людей по убеждению протестанта не может определить святость той или иной личности до окончательного определения Божьего... Канонизация святых – это не компетенция людей. И вообще, разве имеются «свои» и «чужие» святые?!⁵³ Кто же такой святой? – Это тот, который в самых разных ситуациях поступает по Духу Христову. Тот, кто имеет нечто «больше» от Духа Божьего. Вполне возможно, в каждом вероисповедании встречаются и святые и мученики, окончательно знакомы лишь Промыслу Божьему... «Ибо – как говорит апостол – нет лицепрятия у Бога» (Рим. 2:11). И «во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему...» (Деян. 10:35).

Безусловно, почитание святых в средние века на Западе нередко казалось довольно преувеличенным явлением. Особенно в народном сознании оно принимало наивные формы и практики. Оно, тем самым, не всегда позволяло сохранить центральное место Христу. Реформация пыталась снова указать на то, что первое и главное место как Главе Церкви и всех святых принадлежит Христу (21-й артикул АВ). Известный западный православный экуменист проф. Оливье Клеман в той же связи когда-то отметил:

«По правде говоря, вырождение культа святых и Богородицы в конце западного средневековья объясняет протестантскую реакцию. Тогда испытывали страх перед Богом, страх перед Христом, тогда искали посредников более близких, понятных... И учение о сокровище добрых дел (было) – такое банковское по своей сути! – и юридическая концепция заслуг придавали этому посредничеству святых своего рода собственную сущность помимо единого Посредника.

⁵³ Кажется, тут необходимо согласиться с мнением *Иоанна Павла II*: «Возможно, самая убедительная форма экуменизма – это экуменизм святых и мучеников. *Communio sanctorum* говорит громче, чем то, что нас разделяет». – Апостольское послание *Tertio millennio adveniente*. П. 37. – К этим словам кардинал Вальтер Каспер в «Руководстве по духовному экуменизму» добавляет: «многочисленные христиане всех традиций страдали от преследования и умирали за их верность Христу и его Церкви». П. 24. Наверно, самый яркий пример этому – трагические события в России в XX веке...

В перспективе более широкой, при отсутствии (православного) Востока упор был перенесен на дела, на сакраментализм слегка механический, на иерархию, на власть ключей, на два меча. Отсюда (и была) протестантская реакция»⁵⁴.

Особой темой диалога остается понимание **места пресвятой Девы Марии в истории спасения**. Например, мало кому известно, что Лютер до конца жизни оставался ее почитателем в библейском смысле слова. Он всегда подчеркивал *пример* веры Марии в обетование Божие, а также ее *смирение* перед волей Промысла (Лк. 2:51). Рождение Иисуса как Господа, – отмечает реформатор, – происходит у скромной и простой девушки. Бог замечает именно тех, которые в этой земной жизни остаются кроткими и неизвестными. С точки зрения теологии Креста важна *характеристика Девы Марии – как рабы, на смирение которой и призрел Бог* (Лк. 1:38).

Так, в 1521 г. написанное Лютером толкование «Magnificat»⁵⁵ на Лк. 1:46–56 самым ярким образом свидетельствует о Деве Марии как великом примере веры и смирения. Реформатор отмечает: пресвятая Дева сама не приписывает заслуг себе.

«Подобно тому, как у дерева не было никакой особой заслуги и чести, а лишь пригодность его – согласно промыслу Божьему – для Креста. И честь Марии для материнства состояла лишь в том, что она была угодной, была призвана ради этого... Мария не жалеет, чтобы люди ее боготворили. Она ничего не делает. Бог совершает все. Поэтому ее и надобно призывать, чтобы *Бог* ради нее, – подчеркивает реформатор, – все дал и сделал, о чем мы просим. Подобным образом необходимо призывать и других святых, так как свершение всего остается исключительно делом *Божьим*»⁵⁶.

Необходимо выявить многими протестантами сегодня забытую связь примера веры в судьбах знакомых и незнакомых святых. Это служило бы первым шагом к взаимному пониманию святости в Христианстве.

(6.5) Вопрос о действительности таинств особо часто ставится в дефинициях римского католицизма. В первую очередь, это касается Евхаристии. Так, при определении Церкви как «тайны общения», в одном послании Римской конгрегации по вопросам вероучения признается то, что при помощи Духа «церковное общение является одновременно зримым и незримым» (п. 4). Но далее подчеркивается, «что именно Евхаристия делает невозможной всякую автономию поместной Церкви»,

⁵⁴ Беседы с патриархом Афинагором. С. 560.

⁵⁵ Название песнопения в западной литургии: *magnificat anima mea Dominum* – «величит душа Моя Господа» (Лк. 1:46).

⁵⁶ WA. 7. S. 573, 574 и. 575.

так как есть «единственность и неразделимость евхаристического Тела Господня». Это, в свою очередь, остается «причиной единственности [и] Его мистического Тела, Церкви единой и неразделимой» (п. 11). Такое единство, по мнению послания Римской конгрегации, остается качеством исключительного порядка в единстве «епископата с Петром и под властью Петра» (п. 14). Верно, действительность Евхаристии, благодаря апостольскому преемству, католиками признается и в поместных «Восточных Православных Церквях». Тем не менее, без их подчинения «Вселенской Церкви», «представленной преемником Петра», такое положение православных «наносит также *рану* их положению [...] Эта рана еще более глубока в тех [протестантских] церковных общинах, которые, – говорится в документе конгрегации, – утратили апостольское преемство и не сохранили действительной Евхаристии» (п. 17)⁵⁷.

С позиции теологии Креста вопрос о «действительности» таинства, в первую очередь, необходимо связывать с *переживанием* совершаемого обряда. Так, апостол Павел в своих посланиях не упоминает «действительности» или «недействительности» таинства, исходя только из апостольской преемственности *как таковой*. Он, во-первых, Евхаристию подразумевает как духовную жизнь общины, точнее: как солидарность ее членов между собою (1 Кор. 11:18-34). Во-вторых, для Павла общение (κοινωνία, communio) – не просто «действительность» обряда. Исходя из *общей* реальности Креста, общение для него – это не что иное, как «общение в страданиях» Господа⁵⁸. Иначе говоря, общение не просто участие в «правильных» таинствах. Скорее, общение – это соучастие *в той же* действительности во Христе, в Его роке с другими. Чтобы, как он сам признается, «сообразуясь смерти Его (Господа) ... достигнуть воскресения»... (Флп. 3:10-11). В ином случае, простая констатация «недействительности» таинств, если на нее смотреть с *общей* реальности *Креста*, означает недействительность *той же реальности Креста* у верующих любого вероисповедания... В итоге, такой подход к вопросу означал бы отрицание действительности, в которой находятся *все* верующие во Христа... И опять таки, можно задаваться вопросом: как отрицание «действительности» таинств сегодня сочетается с подтверждением святости и мученичества у протестантов со стороны Римской Церкви?!

⁵⁷ Письмо епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как общении от 29 мая 1992 г. // Православие и Католичество. От конфронтации к диалогу. Хрестоматия. М., 2005. 2-е изд. С. 381-394.

⁵⁸ Κοινωνία παθημάτων – Флп. 3:10-11. В Синодальном переводе: «участие». – Ср. также 2 Кор. 1:7!

Вопрос относится к аналогии, к тому же соотношению «личного» и «общего». Как известно, реформация в свое время связь между «личным» и «общим» видела не просто в совершении обряда, а в сознательной вере обряда⁵⁹, включая и общую реальность Креста. Более того, Меланхтон, например, повседневный Крест между Христом и верующими понимал даже как *таинство*; при этом в прямом значении этого слова⁶⁰. Это объясняется тем, что реформация таинства пыталась соединить со всей жизнью человека в целом. Дело в том, что таинствам она придавала не просто вещественный, субстанциальный, а, скорее, *экзистенциальный* характер.

Объективное понимание таинств как выражение *общего* участия в жизни Церкви не всегда совпадает с *отдельными* событиями жизни верующих. Бывает случай, когда глубина переживания веры (включая и трагiku Креста!) полностью выражается в повседневной жизни, а *общее* исповедание той же веры с другими – происходит только в пределах воскресной литургии. Не в человеческих силах судить об окончательной (подчеркиваю: окончательной) «действительности» таинств у других христиан. Сама граница между формальностью (т. н. «обрядоверием») и действительным переживанием Ума Христова остается всегда *открытой* для действия той же благодати Божией. В определенном смысле можно привести слова из определений собора: «в спасении две стороны: *объективное* действие благодати и *субъективный* подвиг или верность»⁶¹.

Невольно в этой связи вспоминается один эпизод разговора в рассказе известного русского автора XIX века Н. С. Лескова. В своей повести «На краю света» автор переставляет диалог между православным архиепископом и его помощником отцом Кириаком:

– Платон митрополит мудро сказал: «Владимир поспешил, а грски слукавали, – не-всжд неснаученных крестили». Что нам их спешке с лукавством следовать? Везд они, знаешь, «лстивы даже до сего дня». Итак, во Христа-то мы крестимся, да во Христа не облекаемся. Тшестно это так крестить, владыко!

⁵⁹ Ср. АВ, артикул XIII: Об употреблении Таинств. «...наши церкви осуждают тех, кто учит, что Таинства, как внешние, формальные деяния, дают оправдание *ex opere operato*, и не учит, что при употреблении Таинств требуется вера в то, что грехи прощены».

⁶⁰ *Apologia Confessionis Augustanae*. Art. XIII. 17: Possent hic numerari etiam elemosynae, item afflictiones, quae et ipsae sunt signa, quibus addidit Deus promissiones. – К таинствам «здесь можно было причислить милостыню, также и испытания, ибо они сами являются знамениями, к которым Бог приложил Свои обетования». В немецком тексте: Item das Kreuz und die Trübsalen der Christen, denn die haben auch Gottes Zusage. – «Также и Крест и скорби христиан, ибо они тоже имеют обетование Божие». Цит. по: BSLK. Göttingen, 1956. S. 294.

⁶¹ ЮАС РПЦ. С. 114. Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии.

– Как, – говорю, – тштно? Отец Кириак, что ты это, батюшка, проповедсушь? [...] ведь ты сртшсствсушь.

– Нет, – отвечает, – во мнс нет среси, я по тайноводству святого Кирилла Иерусалимского правоверно говорю: «Симон Волхв в купели тело омочи водою, но сердце не просвети духом, и спиде, и изыде телом, а душою не спогребсея, и не возста». Что крестился, что выкупался, все равно христианином не был. Жив господь и жива душа твоя, владыко, – вспомни, разве не писано: будут и крещеные, которые услышат «не всем вас», и некрещеные, которые от дел совести оправдятся и внидут, яко хранившие правду и истину. Нсужели же ты сис отмстасшь?»⁶²

Известны и такие христианские направления, которые признают лишь крещение взрослых. Они при этом ссылаются на определенные места Писания. Так, сравнивая таинство крещения с потопом, апостол Петр отмечает: от грехов очищает не простое соприкосновение с водой при крещении. Наоборот: отпущение грехов приносит *внутренний настрой покаяния и веры* у человека. Такой настрой проявляется в обряде крещения – как внешнем, видимом действии, включающем «обещание Богу доброй совести» (1 Пет. 3:21).

В итоге, как в своей статье отмечает К. М. Щербак, грехом «соборность богочеловеческих отношений искажена, но не утрачена полностью, и ныне через Христа и Церковь явлен путь к восстановлению поврежденной грехом соборности. И наиболее ярко Церковь являет свою соборность (кафоличность) в служении Евхаристии»⁶³. Но проблематика личного участия в такой соборности сохраняется. Ссылаясь на прот. А. Шмемана, автор той же статьи отмечает: «в литургическом учении со временем окрепло понятие о священстве как об особых «тайносовершителях», которым дано право распоряжаться «святыней» [...]. Уже «в византийскую эпоху ударение с собрания Церкви переносится постепенно на исключительное и фактически самодовлеющее значение духовенства как тайносовершителей. Молитвенное присутствие народа сохраняет всю свою важность, поскольку Таинство совершается для него, для его освящения – но это Таинство перестает переживаться как актуализация самого народа, как Церкви...»⁶⁴.

Патриарх Афинагор I (1886–1972) в одной из бесед по поводу совершения таинств отметил:

⁶² Лесков Н. На краю света. Лсниздат, 1985. С. 138.

⁶³ Щербак К. М. Евхаристическая соборность Церкви как Тела Христова // Начало. Журнал Института Богословия и Философии. СПб., 16 (2007). С. 29.

⁶⁴ Там же. С. 26. – С цитатой и ссылкой: Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. М., 1996. С. 146.

«...и в этом-то заключается трагедия: мы изгнали Его (Христа) как раз оттуда, где Он всецело отдаст Себя в чаше. Церковь разделенная раздирает Своего Господа, тогда как вся она должна стать единой и живой чашей, из которой энергия Божия изливается на всех людей. Но мы-то довольны собой! Мы – чистые, истина с нами, и мы осуждаем других. ... Мы (христиане) разделили Христа, сохранив чашу, но утратив дух евангельский, и этот дух стал заваской истории, но за пределами Церкви, и нередко он обращается против нас...»⁶⁵.

(6.6) Похожа аналогия и **по вопросу священства**. Общее священство, включая и мирян, обосновано в крещении. Точнее, если иметь в виду *theologia Crucis*: в погребении нас в смерть Христа, в *той же* роке с Ним как Главой, чтобы и воскреснуть с Ним (ср. тематику 6-й главы к Римлянам). Но в условиях земной жизни Церковь призывает служителей от имени Христа для проповеди, совершения таинств и пр.⁶⁶. Не всем крещенным доверяется такое служение, а имеющим призвание. Точнее: достаточную «меру веры» и испытание в вере. Безусловно, как показывает практика древней Церкви, бывают и исключения. Иногда Ум Христов (о чем говорит сама история расколов) оказывается у одной части верующих более действующим по сравнению с основной частью или «большинством». Тем не менее, существует и *объективный* порядок в Церкви (ср. 1 Кор. 12:27-30). Стихийное желание «равенства» всех крещенных (один из постулатов ранней реформации у Лютера) еще не отменяет неравенства в опыте веры и в испытаниях. Об этом, чаще всего, говорит и сам апостол Павел. Так, последние три главы Второго послания к Коринфянам до сих пор нам свидетельствуют о том, что между апостолом и общиной были *разные* уровни не только опыта веры, переживания Христа и Его Духа, но и образования. Это – лишь один из многих примеров его посланий. Немецкая реформация во главе пыталась обойти ту же разницу между священством и общиной, делая особый акцент на «веру» как таковую. С другой стороны, она уже к 1530 г. была вынуждена вернуться к сохранению института священства.

«Общее апостольство» или «апостольство мирян», провозглашенное на II Ватиканском соборе, – это искание некоего равновесия между «общим» и «личным». Безусловно, такое решение явилось ответом и на провозглашение общего священства «всех крещенных» реформацией. Как правильно отмечает один из православных авторов,

⁶⁵ Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. С. 173 и 358.

⁶⁶ Ср. также АВ, Артикул XIV: «О церковном порядке (образе правления) наши церкви учат, что никто не должен публично учить в церкви или отправлять Таинства, если он не призван к тому установленным и законным образом».

«...иерархическое священство существует в Церкви именно благодаря всеобщему царственному священству всех христиан. [...] Внутри Церкви иерархическое священство неразрывно связано с народом Божиим – и одно не может существовать без другого... Священник ни в коем случае не является единоличным совершителем таинств: все таинства совершаются им при участии народа, вместе с народом и с согласия народа»⁶⁷.

Но, с другой стороны, духовное напряжение как реальность Креста в мире может переживаться в разное время и по-разному. Дело в том, что ситуаций в повседневной нашей жизни всегда гораздо больше, чем в пределах храма, где совершаются требы... Но понятие апостольской преемственности остается *объективным* понятием именно во избежание субъективизма и персонализма в Христианстве. «Свидетель истинности Церкви – череда апостольских рукоположений»⁶⁸. Тем не менее, и апостольство у каждой личности может осуществляться весьма индивидуально. «Полнота» апостольства, как показывает история, не всегда соответствует идеальному пониманию слова. Скорее, можно говорить о череде рукоположений как о «свидетеле» истинности, но не всегда как о её «гаранте»... Так, у каждой отдельно взятой личности – носителя апостольства – мера Ума Христова должна совпадать с церковным или соборным умом. Однако история часто показывает другое. Например, не все епископы, имеющие апостольство, на соборах всегда приходили к единогласному решению. К тому же, и численность епископата сама по себе не всегда определяла окончательный статус собора как собора «вселенского».

Так, по одним данным, на первом Вселенском соборе (Никея, 325 г.) участвовали 318 епископов, а на втором в Константинополе – только 150. Тем не менее, оба собора признаются «вселенскими». Апостольство и *индивидуальность*, т. е. подход той или иной личности к решению вопросов, не всегда совпадают между собой. Это видно и в расколах. Так, в 411 г. в Карфагене собрались 286 католических и 279 тех епископов, которые разделяли точку зрения донатизма. Лишь *малый* перевес, с участием самого Августина на стороне католического взгляда о Церкви, дал возможность победить следующему официальному мнению: таинства для всех являются *объективными*, Христом установленными знамениями благодати – независимо от *внутреннего* состояния преподающего их.

Другой пример относится к численности членов собора, т. е. архисрессв, в IX веке. Вообще, соборы историкам и теологам до сих пор говорят о напряжении, о трагическом факте разделения Христианства на православие и католичество, на Церковь Востока и на Церковь Запада. Верно, окончательное разделение происходит в 1054 г. Но исследователи видят предпосылки такому развитию гораздо раньше. Так, до сих пор в католичестве собор против патриарха Фотия от 869–70 гг., на котором участвовали только 109 иерархов и в заседаниях которого постоянно вмешивались сановники византийского

⁶⁷ *Епископ Иларион (Алфеев)*. Таинство всеры. С. 134.

⁶⁸ *Мирт. Кирилл (Гундяев)*. Слово пастыря. 1-й канал от 09. 02. 2008 г.

императора Василия Македонянина, имеет статус «VIII Вселенского собора». Зато собор от 879–80 гг. с его 383 полноправными отцами и реабилитацией Фотия на католическом Западе до сих пор не признается вселенским⁶⁹. Несмотря и на то, что в заседаниях обоих соборов принимали участие папские легаты. Более того, в православном мире до сих пор статус вселенского имеют только первые семь соборов.

Примечательно и другое обстоятельство. Оно связано именно с собором от 879–80 гг. в Константинополе, точнее, с вопросом о действительности епископата у тех лиц, которые получили свое рукоположение прямо «из мирян», не проходя все степени священства. Поднятие подобного вопроса было связано с биографией самого Фотия, принявшего самый высокий сан, т. е. кафедру патриарха, в течение одной недели формально проходя все низшие ступени священства. Интересно то, что некоторые видные иерархи на соборе выступают именно в пользу такой практики – избрания и рукоположения епископов прямо из мирян.

Например, Прокопий Кесарийский отмечает: «нет никакой пользы предпочитать клирика или монаха, ведущего жизнь несообразную со своим званием, мирянину, живущему по евангельским предписаниям»⁷⁰. Другой выступающий на соборе – Захария Халкидонский, – ссылаясь на Василия Великого, разделял подобную точку зрения⁷¹. Так, против мнения папских легатов в данном вопросе, представители трех Восточных Патриархов на соборе вовсе не исключали такой возможности. Если и она не было отражена собором в качестве определения или правила. Они говорили: «не ради одних клириков сходил Христос с неба и не им одним Он обещал награду за добродетель, но всем христианам. ... Если Римская Церковь никогда не допускала избрания епископа из мирян, то пусть она остается при этом обыкновении»⁷².

Эти и подобные примеры из истории Христианства, связанные с численностью и канонами, очередной раз подтверждает следующее: в практической, земной жизни Церкви нельзя абсолютизировать ни одного понятия и ни одной категории, кроме самой реальности Креста. И если такая реальность неотделима от Ума Христова, на котором зиждется практическая жизнь христианина как будущего священнослужителя, то это и есть обоснование для законного получения церковного сана. Кроме этого, понимание апостольства должно сочетаться и с пониманием *соборности*. Впрочем, как показывает история, сама т. н. «действительность» рукоположения автоматически еще не освобождает служащего ни от заблуждения, ни

⁶⁹ Лебедев А. П. История разделения Церквей. М., 2005. С. 267 и 324.

⁷⁰ Цит. по Лебедеву. Там же. С. 358.

⁷¹ Там же. С. 360–361.

⁷² Там же. С. 381. Как отмечает проф. Лебедев, прямо из мирян на патриаршую кафедру в Константинополь, кроме Фотия, ранее был избран и Тарасий. «Осуждать подобного рода избрание не следует, ибо они оказались пастырями с высокими достоинствами». – Там же. С. 356. Ссылаясь на исторические факты, проф. Лебедев доказывает: так, «Второй Вселенский Собор [...] возвел во епископы Константинополя Нектария, только что получившего крещение... При подобных же обстоятельствах избран Амвросий Медиоланский [на Западе], Ефрем Антиохийский, Евсевий Кесарийский (правильнее Самосатский), да и вообще, таких примеров можно найти великое множество». – Там же. С. 359.

от ереси... Верно – это подчеркивает митрополит московский Филарет (Дроздов) – «епископ есть орудие Духа Святаго. Начало его начальствования есть таинство»... И далее святитель добавляет: «Дух Святой не удаляется от поставленного Им, если сей не уклоняется от Него»...⁷³

Безусловно, вопрос о наличии апостольства (священства) для экуменического диалога остается важным. Но он, как и многие другие вопросы, может решаться только *в контексте* всего человеческого и христианского бытия, включая ту же общую реальность Креста. При рассмотрении вопроса о священстве (как и вопроса о наличии Духа), по всей видимости, действует некая антиномия, понятная только Божьему Промыслу. Например, если у всех протестантов без исключения (как обычно утверждают католики) апостольская преемственность полностью «утрачена», а в Римской Церкви и в Православии сохранена, то на основе такого утверждения необходимо было сделать вывод о том, что раскола между церквями Востока и Запада ни когда и не было!? И далее: если вся полнота Церкви и общения выражается в Евхаристии⁷⁴, то та же «действительность» апостольства православных и католиков должна стать видимой для всех при их же *видимом* воссоединении... Свидетелями такого воссоединения могли бы стать именно протестанты, по мнению первых, не имеющие никакого апостольства...

Для уточнения хотелось бы добавить и следующее замечание. Как известно, в связи с пониманием священства иногда буквально вторят взглядам молодого Лютера и говорят примерно так: «Пастор является пастором, *пока* он имеет призвание. Он имеет дар служения, который действует по милости Божией в течении того времени, *пока* это нужно церкви и угодно Богу. Церковь по Лютеру – это, скорее, *конгрегационалистский* союз с разумным управлением епископата»...⁷⁵

⁷³ Речь митр. Филарета от 29 апреля 1859 г. при вручении жезла епископу Леониду (Краснопевкову). – *Свт. Филарет. Житие. Избранные проповеди и письма*. Оп. cit. С. 41.

⁷⁴ И только в Евхаристии, не имея в виду *общей* реальности Креста в повседневной жизни верующих.

⁷⁵ Действительно, в начале реформации Лютер, ссылаясь на 1 Пет. 2:9-10, заявляет: «лишь Крещение, Евангелие и вера превращают людей в духовных и христиан. [...] Сообразно этому все мы посредством Крещения посвящаемся во священники. [...] Поэтому посвящение епископа равнозначно тому, как если бы он в месте, где собиралось множество людей, избрал одного из толпы, в которой все обладают равной властью, и поручил бы ему осуществлять эту самую власть над другими. [...] Ведь то, что принадлежит общине, никто не может, помимо воли и разрешения общины, присвоить себе. И если случится, что кто-нибудь, избранный на такое служение, будет смещен за какое-то злоупотребление, то он снова станет тем, кем был прежде. Поэтому необходимо, чтобы священник у христиан был только должностным лицом». – «К христианскому

Как известно, во *втором* этапе реформации и сам Лютер отказался от иллюзии «общего священства» в самоуправлении Церковью. Кроме князей в качестве «верховных надзирателей» в Германии функции епископата выполняли суперинтенденты, а в скандинавских странах епископы. То, что все верующие являются соучастниками общего священства, сегодня признается и в католичестве (см. декрет «Об апостольстве мирян» II Ватиканского собора). Прежде всего, общее священство (как и апостольство) подтверждается Новым Заветом. Апостол Павел в поместных церквях имел много сотрудников и помощников. Заслуга реформации в том, что она снова показала священство как *служение* в Церкви, а не просто «руководство» или «иерархию». Важной остается и следующая истина: в смерти и воскресении Христа как Главы Церкви, т. е. в Его священстве, принимают участие *все* верующие как крещенные (ср. Рим. 6: 3-5). Тем не менее, с другой стороны, в Писании имеются еще больше ссылок на священство как *постоянное* служение по примеру и призванию Христа. Апостол отмечает: «иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями». Павел задается вопросом: «Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя?»... (1 Кор. 12:28-29).

Дело в том, что апостольство – это наглядно видно в Новом Завете – основано не просто на неких «демократических» настроениях общины, но на *воли Самого Христа*. Оно рассматривается и как дело Св. Духа (ср. Мф. 10:1; Ин. 20:21 сл.; Рим. 10:15; 1 Кор. 12:4-31; Еф. 4:7-16). Служение в Церкви не основано на некой «сумме» всех крещенных, как это иногда представлял Лютер. В ином случае надо было бы оправдать, например, и непризнание Павла коринфянами как апостола (о чем ярко свидетельствуют последние три главы его 2-го послания той же общине). По Евангелию видно и то, что призвание учеников Иисусом происходит *после* глубокой Его молитвы, а не по неким настроениям народа или толпы (Лук 6:12-16). Более того, настроения толпы как таковые скоро приводят Самого Иисуса к распятию (Мк. 15:13).

В итоге, все духовные должности и служения исходят *от воли и поручения Господа*; они основаны на великом примере Его самоотдачи ради той же Церкви (ср. Деян. 20:28; 1 Пет. 5:1-5). Призвание к служению в истории должно происходить по инициативе духовного руководства при помощи Того же Духа Христова. Важно то, чтобы призванные имели соответствующий *опыт* и *меру* веры, о которой говорит апостол (Рим. 12:3). К опыту, безусловно, относится и образование, рост в вере и познании духовных вещей. Вполне возможно, в этом Лютер и оши-

дворянству немецкой нации» от 1520 г. Цит. по: Избранные произведения. СПб., 1994. С. 58 и 59. – При всем своем наивном пафосе равенства всех реформатор обращается к немецким князьям, считая их полноправными «епископами» и «священниками», находя в них востребованную опору. При этом *Лютер*, будучи человеком своего времени, еще не говорит о возможности подобной революции в самом дворянстве, о смещении народом («толпой») князей и королей. – Это в Англии более чем через 100 лет сделают представители пуританства Кромвель... Революция, в данном случае Реформация, начинается не в средневековом государстве, а в Церкви.

бался. Так, в 1520 г. он писал об общине, о «толпе» как некой «сумме» крещенных. Среди них все, даже без духовного опыта, могут быть равными. Он забывал истину о том, что даже Сам Иисус «возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем» (Лк. 2:40). Другой великий пример из Нового Завета – апостол Павел. Даже достигший особых высот Духа, апостол, все-таки, признается, что он знает только «отчасти» (1 Кор. 13:12; ср. Флп. 3:12-15). Но при этом Павел общается с прихожанами «как с младенцами», потому что они для него «еще плотские» (1 Кор. 3:1-3; ср. Евр. 5:12). И «образованность» как таковая без дара Духа, точнее говоря, без Ума Христова, еще не можно считать обоснованием для призвания к руководству и служению в Церкви. Наличие необходимых качеств будущего или настоящего священнослужителя, если иметь в виду наставления апостола, подтверждается в плодах Духа, включая *видимые* результаты домостроительства в Церкви.

(7) Наше исследование мы начали с вопроса об экуменизме как некоего движения (см. главы I и II). Мы пришли к выводу о том, что необходим не формальный, а духовный экуменизм; надобно отличать экуменизм христианский от экуменизма секулярного и синкретического...⁷⁶ Кроме этого в диалоге необходимо почувствовать как главное, так и второстепенное. Уже во времена Нового Завета мы имеем дело с Христианством как «фундаментальным многообразием». Это не что иное, как «многообразие ситуаций и человеческих контекстов, в которых евангельская весть *изначально* нашла свое выражение»⁷⁷. Уже факт наличия не одного, а четырех Евангелий и разных авторов *того же* Евангелия свидетельствует об этом. – Не говоря о таких друг друга дополняющих «антиподах», как Петр и Павел!

«Мы вправде, – отмечает проф. Джеймс Данн, – приписать мудрости ранних Отцов Церкви то, что они признавали, что христианство только и может существовать как в многообразии форм, признавали важность внутреннего видения, облекая сго в многообразный канон. ... Многообразие в христианстве – фундаментально. Столь же фундаментально, как и единство, и напряженность. Христианство может существовать лишь в конкретных выражениях, и эти конкретные выражения неизбежно отличаются друг от друга»⁷⁸.

В эпизодах земной жизни Иисуса мы наблюдаем континуальность спасения конкретных людей, не имеющих ни развитой христианской

⁷⁶ См. книгу проф. А. Кураева. Вызов экуменизма. Главу I.

⁷⁷ Д. Данн. Единство и многообразие в Новом Завете. С. 421. Курсив мой.

⁷⁸ Там же. С. 423.

культуры, ни догматики, ни предания. В Евангелиях сама Церковь находится лишь в зародыше, но спасение душ, все-таки, происходит. Типичные примеры этого: мытарь Закхей (Лк. 19:9), признающий Иисуса Распятого Сыном Божиим римский сотник (Мк. 15:39) и кающийся разбойник (Лк. 23:43). Это лишний раз свидетельствует о разных моделях того же спасения, о континуальности действия Духа в самих разных ситуациях... (ср. Деян. 10:45!).

Согласно теологии Креста продолжительность спасения в судьбах самых разных людей означает закон той же «редукции» внешних форм, включая культуру как форму предания. Безусловно, это не означает отрицания предания как такового. Но *это означает ситуацию рубежа к самоопределению, к перемене, к покаянию!* Все три вышеупомянутые личности, так или иначе, совершили перемену своего ума. И это – главное. Само начало проповеди Иисуса – это призыв к перемене настроения ума (μετά-voia), призыв к покаянию: «покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:15). Дух Святой не может прийти без покаяния, как об этом говорит апостол Петр на Пятидесятнице (Деян. 2:37-38). В исконно христианском понимании покаяние всегда связано с познанием истины – «μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας» (2 Тим. 2:25), с познанием отношений между Богом и людьми.

Момент переживания к познанию остается исключительно важным, ибо Бог «долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3:9 ср. Рим. 2:4). Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины...» (1 Тим. 2:4). Сам факт действия Духа к покаянию у язычников означает коренную перемену всех обычных представлений. Было «видно, и язычникам дал Бог покаяние в жизнь» (Деян. 11:18). Для диалога это означает не что иное, как смирение своей конфессиональной узости и гордыни, готовность к общению... Событие Креста и есть призывание к покаянию, которое начинается с проповеди Иисуса (Мк. 1:15).

С другой стороны, при всем разнообразии судеб отдельных личностей и конфессий, в силе до сих пор остаются некие общие закономерности бытия как такового. Отдельные «части» призываются к подчинению некому *общему* порядку. В истории участвуют определенные закономерности внешней и внутренней координации. Среди них – общий «разум», общий «ум» (у древних греков логос или нус); о них свидетельствует и философия. «Разум» до сих пор в сотворенном мире представляет общие закономерности, включая законы природы и общества. Как отмечает князь С. Н. Трубецкой, «Логос гре-

ческой философии был лишь умозрительной гипотезой, предметом умозрения»...⁷⁹

Верно, аналог разума-логоса мы находим и в Ветхом Завете. Все сотворено Единым Богом через Его же Слово. «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет»⁸⁰. Новый Завет не только обобщает это, но свидетельствует о воплощении Слова (Ин. 1:1 и 14). «Евангельский Логос определяется как начало действительной жизни, составляющее предмет опыта и религиозной оценки, осязаемое в своей религиозной действительности. ... (1 Ин. 1:1-3) [...] Учение о Христе раскрывается в апостольской церкви не как результат умозрительных гаданий или предположений о Нем, а как результат *религиозной оценки* Его слова и дела и результат *пережитого нравственного опыта*»⁸¹. Из этого следует, что в истории действует как некие *общие* закономерности, так и *особые*. Последние мы находим в христианском Откровении: Слово-Логос не только становится исторической действительностью, но и совершает Свое уничтожение. Более того, Он становится и Умом Христовым (ср. Флп. 2:5 и сл.). Согласно апостолу, и верующие имеют Ум Христов (1 Кор. 2:16); они имеют и Дух (Рим. 8). Но христиане призываются постоянно обновляться умом – через Духа (Рим. 12:2; Еф. 4:23).

Можно утверждать: имеются как *общие*, теоретические, так и *особые*, экзистенциальные истины. Если общими истинами могут владеть все люди⁸², то экзистенциальными – в христианском понимании – лишь те, которые имеют и Духа. Для христианина недостаточно владеть метафизическими истинами как таковыми. В этой связи проф. О. Е. Иванов в своей книге «Метафизика в богословской перспективе» говорит о том, что метафизике необходимо окончательно возвращаться к богословию (глава XIX). Можно вместе с Гегелем утверждать, что

«... в философии и религии имеет место та высшая свобода, которая есть само мышление как таковое»⁸³. Однако, далее отмечает Олег Евгеньевич, «метафизик мыслит не от своего лица». «Ему ни в коей мере не позволено относиться к мысленному и сказанному как непосредственно священному. Мысль имеет своим таинственным истоком Логос, но непосредственно мыслящим является человек и как «человеческое дело» мышление не может быть сакрализировано. Святыня остается выше мысли, хотя вне соотношения со святыней мысль бессмыслима. Отношение и есть здесь самое главное,

⁷⁹ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 2000. С. 487.

⁸⁰ Бытис 1:3. – Ср. 1:6.9.11.14.20.24.26.

⁸¹ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. Там же. Второй курсив – мой.

⁸² Напр.: 2 + 2 = 4.

⁸³ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 212

пожалуй, что вообще в испостижимой близости Логоса и человеческой логики крест-ся истина всякого отношения, *в непостижимой близости, но и в достоверном, ясном различии*. Святой Дух животворит философскую мысль, но кошунственно утверждать, что Он деятелен «в категориях». [...] Попытка придать философии статус последней истины, грандиозная и действительно породившая нам великую метафизическую систему, подрывает всякие возможности дальнейшего развития чистой исторической метафизики и приводит к ее концу»⁸⁴.

Вера идет навстречу философии. Несмотря и на то, что она для эллинов, как утверждает апостол Павел, есть безумие! Но именно «быть безумным в таком контексте означает находиться «впереди ума», идти дальше, продвинуться к постижению истины. Вера есть безумие для эллинов, так как их философия дальше от истины и *создает лишь возможность, но не действительность ее постижения*»⁸⁵. Вообще, Истина и Жизнь, о которых говорит Евангелие, находятся в том же парадоксе Креста, Субъектом которого остается за всех Умерший и Воскресший Христос (ср. 1 Кор. 1:21-24 и Ин. 14:6). Философский, метафизический, эллинский ум должен подчиниться Уму Христову!

В итоге, для христианского единства важно *равновесие* между общими и экзистенциальными истинами. Как мы видели, сущность Христианства зиждется на Уме Христовом (конкретизация которого происходит в событии Креста), а не на общих философских истинах и закономерностях о логосе в греческом представлении; последние имеются во всем мире и у всех.

Если говорить о наших усилиях к единству, то и тут все происходит не в каких-то общих, метафизических сферах. Все в пользу или против единства совершается в *конкретных* отношениях между отдельными личностями – представителями той или иной церкви, конфессии. Постановления соборов, или межцерковных конференций с инославными, начинаются по инициативе *конкретных* личностей. Более того: от личности зависит приятие или не приятие другого – как собеседника иной конфессии. Как правило, руководители больших церковных структур с мелкими структурами не считаются, их как бы не замечают... Тем самым главы больших церквей берут на себя огромную ответственность, ибо, как сказано, «от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12:48). Безусловно, к этой библейской истине относится и другая; то, что и одна овца Господу дороже 99...

⁸⁴ Иванов О. Е. Метафизика в богословской перспективе. СПб, 1999. С. 405, 407 и 407. Курсив мой.

⁸⁵ Там же. С. 407 и 408. Курсив мой.

(8) Спорным до сих пор для диалога остается понимание реформации как некоей ситуации «рубежа», «кризиса», «перелома» и «конфликта». Представители православия обычно выражают мнение о том, что реформация – это чистое дело западного Христианства и с ним связанной проблематикой. Католики нередко феномен Лютера до сих пор связывают просто с ересью. Но, с другой стороны, любой раскол в Христианстве относится и к реальности Креста. Возможно, следующее разъяснение многим окажется сугубо философским, но оно принадлежит исканиям нашей современности.

Если сущность Христианства – по сравнению с иудаизмом, исламом, буддизмом и пр. религиями мира – выражается в Воплощении Божественной Идеи = Логоса, точнее говоря, – в унижении и возвышении Абсолюта в Иисусе Христе, то вокруг этого события должно концентрироваться и понимание нашего исповедания. Суть Христианства – унижение (смерть) и возвышение (воскресение) Христа ради нас – можно выразить и другими понятиями. Среди таких понятий: «любовь», «спасение», «оправдание», «самоотдача», преодоления отчуждения между Богом и людьми... Но речь и в данном случае не идет о вечных, т. н. «метафизических истинах» Христианства. Их можно найти в определениях соборов и учебниках по догматике. Безусловно, и метафизические истины для нас важны. Но без личного опыта они остаются просто «учением» и «теорией», а не действительностью. Например, и наше крещение в младенчестве прямо нам еще не дает познания живой веры... В ином случае и Христу достаточно было лишь креститься и обучать людей. В Его смерти, в Его воскресении не было бы никакого смысла.

Хотелось бы в этой связи поставить вопрос о сущности реформации именно с позиций теологии Креста, а точнее – с точки зрения ситуации «рубежа» и «конфликта». Понятно, слово «конфликт» многих настораживает. Конфликт, как правило, отнимает самими же людьми созданный «комфорт», «ясность» и «прочность» в той или иной церкви, традиции и конфессии... Более того, любая бесконфликтная поза позволяет людям смотреть на других «с висока», их просто критиковать как «раскольников» и «сектантов»... Однако то обстоятельство, что протестантство при разделении видимой Церкви всегда было связано с конфликтом, не освобождает нас серьезно задуматься над этим.

Все подобное, конечно, не означает, что вне протестантства не было бы конфликтов! Более того, и наследники реформации, начиная

с лютеранства, сегодня уже не находятся в той *исторической* ситуации, которая была так ощутима в далеком XVI веке. Протестантизм сегодня, расколотый на многие течения, переживает не что иное, как кризис. Самому лютеранству, не говоря об отдельных случаях, как инициатору реформации, уже давно не хватает тех благих порывов, которые когда-то были основаны именно на событии Креста – в борьбе против юридизма и формализма. Лютеранство, будучи частью западного бюргерского общества, со времен ортодоксии стало некоей «институцией» при том же государстве. Об этом в первой половине XIX в. наглядно говорил великий Кьеркегор. Согласно ему, без переживания духовных ценностей в конфликте любое Христианство остается формальным. Конфликт – это, если можно так выразиться, некий маленький повтор великого и святого конфликта Креста нашего Господа, отвергнутого многими и умершего *вне* пределов сектора «официальной» религии тех времен. И до сих пор звучит призывание: «кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мк. 8:34). Конфликт – это и есть ситуация «рубежа», «перелома», «кризиса» в нашей жизни.

Естественно, конфликт Креста, его скандал и соблазн (1 Кор. 1:23) не являются некоей «самоцелью» сами по себе. Но он часто необходим для преодоления тупика ложного затишья в нашем духовном развитии. Важно то, что он присутствует и повторяется в истории, как до, так и после реформации. Это не раз случилось и с отдельной личностью, когда для опыта веры ей необходимо было некое переживание, потрясение. Яркий пример такого потрясения – обращение апостола Павла по дороге в Дамаск (Деян. 9). Таким образом, Распятый и Воскресший Христос и у нас познается при переживании нами духовных ценностей по сравнению с другими, относительными (ср. Флп. 3:7-11). История знает немало примеров такого познания.

Так, для Августина это был порыв к новому образу жизни во Христе⁸⁶. У Лютера – после долгих мучений души – открытие правды Божией по вере (Римлянам 1:17)⁸⁷. Джон Уэсли свое переживание считал спасением от закона, греха и смерти Христом⁸⁸. Кажется, главное

⁸⁶ Летом 386 года, читая Рим 13:13-14.

⁸⁷ Исследователи это открытие Лютера называют «переживанием в башне» монастыря, состоявшегося, по всей вероятности в 1516 г. во время толкования данного послания.

⁸⁸ 24 мая 1738 г. в Лондоне во время собрания моравских братьев. – Ср. Джон Р. У. Стотт. Послание к Римлянам. СПб., 1999. С. 10-13.

в конфликте заключается в следующем. А именно: тот, кто находится в капитуляции своей собственной «правды», может иметь частицу опыта уничтожения Господа и в себе – как опыт веры. В итоге он и узнает Истину по опыту, а не по внешнему преданию: «познаёте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32).

(9) Христианство возникает от великого и святого конфликта – смерти Иисуса, при Воскресении ставшей Жизнью. Это наглядно показывает, что человеческие представления о Церкви, как и представления о наших «безошибочных» взглядах на других, включая обряды и таинства, проверяются самой действительностью «рубежа», «перелома», «кризиса». – Проверяются Крестом⁸⁹.

Ситуации «рубежа» как конфликта в истории были и до реформации; они бывают и после нее. Переломы могут возникать в любой христианской среде. Но цель подобных ситуаций состоит не в конфликте как таковом, а в *обращении*. В этом отношении протестантизм в свое время ничего нового не привнесло. Ибо как до, так и после реформации, у людей приобретает живой опыт веры, происходит обращение. Но переломы необходимы для того, чтобы показать нашу ограниченность, обратить внимание как на наш личный, так и конфессиональный эгоизм. Это и есть *реформация* – постоянное обращение от внешнего к внутреннему; и она не связано исключительно с 1517 годом... Говоря словами апостола, реформация как возрождение – это «способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа; потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3:6).

«Поскольку принцип *Ecclesia reformata et semper reformanda* был и продолжает быть одной из основ протестантизма, на реформацию нельзя смотреть как на единичное событие, хронологически ограниченное XVI веком: она является, по существу, открытым движением, и самый смысл ее именно в том, чтобы оставаться открытой, чтобы быть неслышанно внимательной к Слову Божию и исправлять саму себя в соответствии с волей Божией» – подчеркивает проф. Иоанн Мейсндорф⁹⁰.

Подобное понимание предания как «постоянное обращение от внешнего к внутреннему» остается динамическим и диалектическим. Оно не может обойти общую реальность Креста. Крест – это особая

⁸⁹ Августин в одной из своих речей замечает: поскольку Господь и в Своей смертной плоти не страдал просто из-за необходимости, но все выстрадал по своему Собственному выбору, то правильно было предполагать, что в каждом отдельном случае, отмеченном в Евангелии, Он Сам и пожелал своими страданиями обозначить нечто для нас важное. – Речь 218, 1.

⁹⁰ Значение Реформации как события в истории христианства. Вступление.

ситуация конфликта. Он означает не что иное, как *относительность* тех вещей, которые без Духа Божьего часто совершают сами люди. Они охотно делают их «совершенными», придают им характер «абсолютной» истины. При этом они закрываются в своей единственной «церкви» и «конфессии», любой ценой не допуская к ней «чужих», к тому же экуменическому диалогу.

К такой ситуации, безусловно, относится и комплекс власти руководителей больших церквей как «структур», т. н. «человеческий фактор». Из-за этого экуменизм, как правило, остается чаще теоретической, а не практической возможностью. Честно говоря, такое явление нередко встречается и среди протестантов. И тут для наглядной иллюстрации преодоления нашей закрытости к другим служат примеры из Нового Завета: «приходящего ко Мне не изгоню вон» (Ин. 6:37)⁹¹. Против человеческой самонадеянности и закрытости в делах Божиих в свое время и выступала реформация. Она была уверена в том, что человеческие определения, включая придуманные средства спасения (например, индульгенции), могут оказаться относительно-ными в очах Божиих. В таком духе и были написаны тезисы Лютером от 1517 года.

Верно, и отцы реформации совершали ошибки⁹². Они предполагали остаться единственными «правыми» после целых 15 веков христианства! Человеческая слабость отразилась, например, на отношении не только к Риму того времени, но и между самими реформаторами. Она включала безуспешные диспуты по вопросу Евхаристии Лютера с Цвингли, враждебное отношение первого к швейцарскому реформатору. Добрые намерения Меланхтона примирить католические круги с протестантскими еще до начала Тридентского собора кончились неудачей... Но и такие события, вопреки общей логике, снова указали путь от метафизического понимания Христианства к историческому. Реформаторы, таким образом, и сами находились в ситуации «рубежа», «перелома», «кризиса», «конфликта». И из этого хороший урок, в первую очередь, извлекло само католичество⁹³.

⁹¹ Среди других примеров напомним лишь следующие: об искании *одной* овцы среди 99, о спасении *одного* мытаря среди многих, об общании Царства *одному* из разбойников. И, наконец, о смерти *Одного* Иисуса – вне врат святого града Иерусалима как сектора «официальной» религии тех времен (Мф. 18:12; Лк. 19:9; Лк. 23:43; Евр. 13:12-13).

⁹² Об этом свидетельствуют их разные точки зрения в богословских вопросах.

⁹³ Верно, окончательные плоды этого урока выявились не во время Тридентского, а лишь II Ватиканского собора.

Вообще, трудно было представить, как западное Христианство выглядело бы сегодня без реформации.

Известный теолог и философ Пауль Тиллих (1886–1965) в той же связи отмечает: реформация и протестантство зарождались благодаря «ситуации рубежа» (*Grenzsituation*)⁹⁴.

«Возможно, католицизм прав, когда он полагает: любая религиозная субстанция лучше сохраняется в авторитарном сообществе. Однако он не прав, когда он думает, в протестантизме, мол, речь идет лишь о попытке каждого в отдельности стать полным носителем религиозной сущности как таковой. Наоборот, в протестантизме речь идет о ситуации рубежа» [...] Сила Церкви не зиждется просто в ее иерархии, ее авторитарности, в привычном совершении обрядов. Нет. «Ее сила, – продолжает Тиллих, – находится где-то в другом месте. Она есть та сила, символом которой когда-то и стал Крест. Поскольку у Креста человечество никогда ранее и никогда позже уже так не переживало ситуацию своего собственного кризиса. В этой силе кризиса, в этом бессилии и этой бедноте, и находится евангельская Церковь. Она, – подчеркивает Тиллих, – находится до тех пор, пока сама способна осознать смысл своего существования» как Церковь... Церковь, проповедующая людям их собственную ситуацию перед Истиной Божией⁹⁵.

Один из современных философов, анализируя взгляды Лютера об отношениях Бога и человека, отмечает ту же ситуацию рубежа как «отчаяние», типичное для понимания протестантской мысли. «Отчаяние так или иначе связано с разочарованием, с тем, что предвзрительно человек питал какие-то надежды и иллюзии относительно себя, уж очень преувеличивал свои возможности и достоинства»⁹⁶.

Проф. Сапронов в своем анализе понятие об отчаянии связывает с негативной антропологией Лютера. В ней и другие исследователи видят антиномный, парадоксальный взгляд реформатора, как на суверенитет Творца, так и на «относительность» поступков человека... В нашем случае отчаяние, – т. е. «ситуацию рубежа», – необходимо было переосмыслить не в антропологическом, а экуменическом плане, чтобы ответить на вопрос: возможно ли единство? А если оно все-таки возможно (или даже есть), то, именно *какое?*!

(10) Призвание к т. н. «видимому» или «полному» единству для христиан означало бы то, о чем говорится у апостола: «все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:10; ср. 1 Кор. 15:28). Но мир до сих пор находится в борьбе и развитии. Пожелание апостола того, чтобы «пред именем Иисуса преклонилось всякое колено

⁹⁴ Понятие Тиллиха *Grenzsituation* на русский язык лучше перевести как «кризис».

⁹⁵ Paul Tillich. Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart // Tillich-Auswahl. Gütersloh, 1980. Bd. 2. S. 15-28 (21, 22).

⁹⁶ Сапронов П. А. Бытийственный статут человека в протестантском богословии // Реальность человека в богословии и философии. С. 277.

небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:10-11) еще не дошло до сознания всех. Из этого следует, что и элементы Ума Христова, Его носители в истории – как соучастники предания – до сих пор представлены в меньшинстве. Но поскольку Ум Христов происходит от события искупления и связан с Крестом, он остается основой *внутреннего* единства. Безусловно, в предании как некоем процессе единения участвуют и внешние факторы культуры, языка, менталитета и пр. Тем не менее, все они исполняют лишь второстепенную функцию.

В условиях земной действительности процесс единения оказывается очень сложным; для человеческого ума – противоречивым. Единства, в первую очередь, не хватает в повседневных формах нашей жизни, начиная с семьи. Но и там оно часто имеет не позитивный, а прямо негативный опыт! Большинство людей доходит лишь до некоторой степени единства. Примерно одну треть всей жизни люди посвящают учебе, изучению общих закономерностей того, что далее представляет жизнь и практика; опыт всегда продолжается. Он с точки зрения временных ценностей довольно часто остается противоречивым и не всегда до конца понятным. Одному в жизни дается познать больше, другому почти ничего... Но и моральное поведение людей не всегда совпадает с их опытом и образованностью. Из-за несогласия страдают те люди, которых Христос в Евангелии называет «изгнанными за правду, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:10)⁹⁷. Они страдают не от язычников (это было в первые века), но от лжебратьев. К этому, вследствие раскола, все-таки относится и Евр. 13:13: «...выйдем к Нему за стан, нося Его поругание». В Евангелии четко намечается требование не количества, а качества. Принцип «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20) как парадокс между «большинством» и «меньшинством» остается в силе... «Не бойся, малое стадо! ...» (Лк. 12:32), ибо «многие ... будут первые последними, и последние первыми» (Мк. 10:31).

В глобальном, мировом плане лишь одна часть среди шести-миллиардного населения планеты представляет Христианство. Среди христиан по некоторым источникам информации приблизительно 50% католики, 15% православные, а остальные, примерно 30-35% протестанты и сектанты. Цифры эти, безусловно, относительные. Вопрос состоит в том, считаются ли христианами все крещенные, или только регулярно практикующие свою веру, посещающие храмы,

⁹⁷ Ср. 1 Кор. 4:9-13.

костелы, кирхи и т. д. Констатация такой статистики обязывает нас относиться к вопросу христианского единства трезво и осторожно. Большинство жителей планеты еще не христиане, а между самими христианами до сих пор единство остается пожеланием Самого Господа. Реальность Его Креста как реальность раздвоения повторяется на земле и сегодня. Апостол говорит о необходимом дополнении страданий Господа за единство – той же Церкви Христовой – Тела (Кол. 1:24).

Мы верим: если Бог попустил трагедию раздвоения между христианами, то в ней есть некий *смысл*... Он «пустил своей Церкви пострадать от преследований. Однако замысел Божий не только в том, чтобы сопрячь эти страдания с крестными искупительными страданиями Христа. Хотя эти страдания и причастны к страданиям Христа. Но замысел Божий также и в том, чтобы через наказание, которое, прежде всего, исходит от милосердия Божьего, привести христиан к покаянному сознанию своих грехов, и особенно греха разделения»⁹⁸.

Тем не менее, кроме религиозно-морального, вопрос о единстве имеет и обще-онтологический аспект. Уже факт наличия в мире не только разных народов и языков, но и постоянной борьбы между жизнью и смертью, подталкивает нас смотреть на вещи и при помощи парадокса. Пока продолжается раздробленность и смерть, есть и раздвоение во всем историческом, земном бытии...

(11) Итоги по диалогу и экуменизму полезно было заключить высказываниями двух известных мыслителей. Первый из них – христианский богослов и новомученик XX века Дитрих Бонхёффер. В практической жизни он выделяет три основные служения в пользу единства.

«*Первое* служение, которым христианин в долгу перед другим в общении состоит в том, что он просто выслушает его... *Второе* служение, совершаемое в христианском общении, – это готовность действительно помочь другому»... Наконец, Бонхёффер, ссылаясь на Гал. 6:2, называет *третий* вид служения, прямо связанный с Крестом. Оно «состоит в терпеливом несении другого... Христианину необходимо нести тяжесть брата по вере. Он просто должен его терпеть. Лишь будучи бременем, другой и есть истинный брат, а не некий *объект* для обладания. Бремя людское Богу было таким тяжелым, что Ему Самому надо было идти к Кресту.

⁹⁸ Дюмон К. Церковный раскол между Западом и Востоком и протестантская Реформа. С. 73 и 74.

Бог в действительности терпел людей в Плоти Христовой... В терпеливом ношении людей Бог имел общение с ними. Это и есть закон Христов, исполненный у Креста. В этом законе христиане имеют участие. Им необходимо нести и терпеть брата, но что важнее, они могут нести брата как некое бремя – именно благодаря исполненному закону Христову»⁹⁹. По Бонхёфферу такое общение с другими и есть «Церковь для других».

В том же контексте христианского общения хочется привести размышления настоятеля церкви св. Старой Гертруды в Риге, пастора Ринальда Гранта. Автор ссылается на слова Первого послания апостола Иоанна 3:13-18. Отец Ринальд признается:

«...люди спрашивают: почему со знакомыми или друзьями я не могу чувствовать себя как свой среди своих? Иоанн на это отвечает: «Не дивитесь, братия мои, если мир ненавидит вас». Если мир восхитился бы нашей верой, если он сказал бы: обучай нас все больше, – то в таком случае мы чувствовали бы себя иначе. Но мы живем в мире, где, по словам Иоанна из-за веры тебя никогда до конца не примут за своего. Но почему?»

Отец Ринальд в своей проповеди признается: приход, община и вся Церковь и далее в мире остаются не чем иным, как местом общения сугубо разных людей и личностей. Тем не менее, апостол Иоанн призывает нас любить друг друга! «Почему же в общине мы должны стараться любить друг друга?» Во всяком случае, к этому призывает апостол.

Без всякого сомнения, «не для того, чтобы мы производили лучше или создали себе более комфортабельные условия», как это требуется в условиях капитализма. «В таком случае, – продолжает о. Ринальд, – мы скоро переживали бы банкротство той же любви, так как у нас не было бы того, у кого мы могли черпать её. Дело в том, что наша любовь друг к другу остается лишь следствием. Причина любви состоит в том, что Христос отдал Свою жизнь за нас. Он говорил: нет большей любви, если кто-то отдаст жизнь свою за братьев. И Сам Христос эту высшую любовь исполнил первый.

Иоанн в данном случае делает логический вывод. Он говорит: и нам необходимо отдать жизнь за братьев. Возможно, в приходе во время богослужения мы не здороваясь друг с другом, не улыбаемся друг другу. Мы просто соблюдаем расстояние, сидя на скамьях. Рано говорить о какой-то отдаче жизни за другого. Тем не менее, апостол Иоанн обращает свои слова нашему приходу для его же ориентации. Это – направление для нашего роста» [...] Верно, «на данный момент я не знаю, как такие отношения мы можем строить между сотнями людей. Но я знаю, – подчеркивает проповедник, – если мы собираемся в приходе вокруг Христа малыми группами, если прислушаемся друг другу..., если помолимся друг за друга... Тогда мы и будем в состоянии создать такие отношения. – С одним, двумя, тремя или пятью людьми. Это и есть путь, направление для достижения роста общины – в нашей взаимной любви». ...

Подобная характеристика христианской общины, Церкви, по словам о. Ринальда может показаться некой «идеализированной картиной». Но дело в том, что Бог, в Которого мы верим, не изменился. Не изменились и люди. Но в таком случае мы все ждем как любви от Бога, так и любви между собой. [...] Иоанн указывает: в противном случае вы свою веру в *этом мире* не сохраните. У вас скоро не будет никакой

⁹⁹ «Жизнь вместе» – *Gemeinsames Leben*. S. 83, 85 und 86.

мотивации, сила вашей веры иссякнет. Но вера всегда будет возможной. Если мы, все-таки, – часть прихода и общины, где можно испытать и почувствовать близость любви Христовой. Где можно увидеть, как эта любовь воплощается в жизнь людей, как она их преобразует»¹⁰⁰.

Получается, что Христианство по своему призванию остается религией максимализма, а не минимализма... Важно осознать *главное* в Христианстве. В диалоге необходимо представить себе все аргументы, все темы Христианства, похожие на некую длинную цепь разных фрагментов. В таком случае все аргументы «за» и против» единства проверяются именно самым главным членом всей цепи высказываний. Если в Христианстве (что мы и пытались доказать) самое главное остается в значении Креста Господня для участия и в Его Воскресении, то и *сущность* единства необходимо было понять с того же центрального смысла. И далее: призыв к единству сегодня представляет собой не просто «обращение к другим», но как призыв к ежедневному покаянию. Такое обращение на основе понимания Креста Господня и служит фундаментом *внутреннего* единства.

Главным для нас, все-таки, остается *внутреннее* единство в многообразии культурных, исторических форм Христианства. Таким образом, церкви остаются церквями и образуют одну единую Церковь. Но такой подход к вопросу, кроме самой основы единства, включает и *желание в дополнении* того, чего не хватает у молодых церквей и общин. Настоящий диалог в таком случае невозможен без изучения многовековой мысли православия и католичества, без признания ошибок и в протестантизме. Учиться у старших церквей как старших сестер по вере означает самодополнение, обогащение, а не унижение. Автор этих строк, сам, будучи протестантом, но считающим себя просто христианином, в свое время был экуменическим гостем, изучал богословие в Риме. За годы учебы становилось все более ясным: и у старших церквей сегодня более глубокое познание протестантизма остается, чаще всего, редким явлением.

Так, по сравнению с семинариями и университетами евангельской традиции, в программе католических вузов не имеется такого важного предмета как сравнительное богословие. Но и сравнение взглядов само по себе еще не дает основы искреннему диалогу. Главное в диалоге – преодоление собственного страха, чувства эгоизма и «превосходности» своей конфессии над другой. Такое преодоление границ

¹⁰⁰ *Mācītajs Rinalds Grants. Kā dzīvot ar ticību? // Baznīcas gadagrāmata. Rīga, 2008. 327-239 lpp. Курсив мой.*

возможно не между структурами как хранителями пассивного предания, а между сильными личностями, имеющими Духа, способными при диалоге просто *слушать* другого... Это, согласно Бонхёфферу, и есть первое в пользу единства. Вообще, диалог между христианами разных культурных традиций нередко означает обучение самого себя у других. Он имеет в виду, как хорошее старое, так и хорошее новое (ср. Мф. 13:52 и Лк. 5:39!). Понимание другого в начале не удастся, как и понимание чужого, иностранного языка. Закономерность диалога заключается в том, что *одно и то же* внутреннее содержание информации можно выразить при помощи самих разных языков как *внешней* формы выражения... Внутреннее при этом есть ни что иное, как наличие Ума и Духа Христова...

(12) В протестантской мысли иногда наблюдается довольно трезвый подход к вопросу о единстве. Для всей Церкви, для Христианства в целом, как и раньше, действует тот же 1) *закон меньшинства*, о котором говорит Сам Христос: «... много званых, а мало избранных» (Мф. 20:16; ср. Лк. 12:32). Не менее важным остается 2) *закон внутреннего возрождения*, восстановления, о котором неоднократно напоминает апостол (Рим. 12:1-2; Еф. 4:23 и др.). И здесь, как и у «закона меньшинства», необходимо говорить о Кресте. Крест – это такое явление, которое не зависит от нас... Тем не менее, человек через самоограничение развивает элемент пассионарности. И наоборот, когда жизнь у нас становится совсем «безоблачной», происходит духовное расслабление. Крест и комфорт, как правило, друг друга исключают. Поэтому необходимо иметь в виду «пассионарность духовной жизни» как таковую¹⁰¹. Но чтобы осуществлять такое возрождение духа, иногда необходимо уменьшение «внешних» форм даже в Церкви; необходим некий 3) *закон редукции*. Уже реформация совершала такую редукцию, оставляя лишь самое существенное (в основном – проповедь и таинства). Верно, и это не всегда удавалось, поскольку надежды реформации часто находились в переплетении национальных и политических интересов «сильных мира сего». Принцип «чья власть, того и вера», действовал и в реформации.

И сегодня, видя голые стены протестантского храма, люди часто задаются вопросом: что хорошее сегодня мы можем взять для себя, скажем, от православных, с точки зрения общей христианской культуры? А может быть к этим уже названным закономерностям

¹⁰¹ Ср. Митр. Кирилл (Гундяев). Слово пастыря от 27. 09. 2008. 1-й канал ТВ.

необходимо добавить и 4) закон комплиментарности, взаимного дополнения¹⁰²? Речь идет о том, что хорошего мы можем взять у других церквей, особенно от старших сестер по вере – православия, католичества с их богатой культурой и преданием.

Если учтем наше общее бытие, заметим, что оно всегда *разнообразно*. Делая акцент лишь на одни вещи, как это в истории случилось много раз, мы забываем другие. Точнее говоря, в рамках своего узкого конфессионализма люди не видят и другого: кроме «акцентов» имеется и определенный *контекст* между явлениями, некая *кафоличность*. Но в таком случае понимание кафоличности (соборности) должно быть историческим, а не только метафизическим! Это важно, поскольку люди имеют разный опыт веры и разные «степени» познания Христа. К тому же, наша духовная жизнь не всегда проходит так, как она прошла, скажем, у апостола Павла, Иоанна Златоуста, Августина, Лютера ... Наверно, и в Церкви существуют какие-то закономерности общего бытия, включая культуру, предание, традицию. Безусловно, речь идет и о некоем 5) *законе инкультурации*, поскольку Христианство уже в первые века приняло в себе, как минимум, элементы греческой и римской культуры. Отметим, что эти культурные факторы как таковые были и до Христианства.

Церкви оставалось во многие формы бытия внести *новое* содержание, само свидетельство о Христе. Трудно бы было представить, что апостол Павел, например, в своем свидетельстве не пользовался многими инструментами общей культуры, начиная с богатого греческого языка. Другой пример: если мы не отрицаем слов начала пролога Евангелия от Иоанна, то, вместе с Христом, принимаем и саму философскую категорию Логоса – как выражение Вечного: «В начале было Слово» (Ин. 1:1).

Таким образом, уже в Библии понимание Вечного и Божественного переплетается с культурой, философией и т. п. Тем не менее, при всем уважении к развитию культуры в Христианстве, ей нельзя придавать статус окончательной истины, а лишь признать её место в контексте и в отношении к Христу – как Самой Истине. Любая форма

¹⁰² Здесь полезно привести мысль II Ватиканского собора о том, что и вне состава католичества «обращаются многие элементы освящения и истины, являющиеся дарами, свойственными Церкви Христовой, которые побуждают к кафолическому единству». – Догматическое постановление о Церкви. П. 8. В постановлении «Об экуменизме» (п. 4) того же собора говорится, «что все совершаемое благодатью Духа Святого в разъединенных с нами братьях, может послужить также к нашему назиданию» [т. с. католикам].

христианской культуры носит исторический, относительный характер, хотя и находится в определенной связи с Умом Христовым.

Далее я бы добавил к закономерностям и 6) закон *перфлексии*, некоего «переплетения» вышеназванных моментов с самой сущностью Христианства¹⁰³. Такая закономерность, кажется, действует до сих пор подобно притчи Господа о духовном урожае (Мф 13:24-30). Основная мысль этой притчи: лишь в конце всей истории можно будет определить и истинность самой Церкви, точнее говоря – наших «церквей». Но это будет совершать Он, сказавший первое слово и при творении ...

Наконец, к нашей проблематике необходимо добавить и некий 7) закон *открытости*. Церковь (как и ее представители) перед миром и людьми не может оставаться «закрытой» в себе и для себя «системой», действовать лишь как «структура» ради самой «структуры». То же самое касается той или другой «конфессии», той или другой духовной «элиты». Разумеется, к этому можно добавить и другие закономерности, включая переплетение т. н. «видимой» Церкви с «невидимой», видной лишь Господу.

По ходу наших исследований мы убедились в сложности вопроса о единстве. Тем не менее, нам в какой-то мере удалось более четко увидеть и некоторые закономерности. То, что на месте нашего конфессионализма мы в диалоге с другими первое место должны отдать Уму Христову. Само понятие единства как «кафоличности», «соборности» в метафизически-вечном измерении не представляет никакой проблематики. Но оно вступает в напряженные отношения именно в истории. В ней и совершаются наши многие «за» или «против» единства. Большая часть таких «за» и «против» принадлежит уже прошедшему; и там мы сами, не в силах, что-то изменить к лучшему... Грех разделения совершался нашими предками. Мы часто как меньшинство той или иной конфессии до сих пор вынуждены нести «клеймо» т. н. «неправильной» церкви... Но мы можем вступить в диалог с другими христианами в настоящем, имея в виду не просто метафизические истины, а Истину, вошедшую в ту же нашу историю как уничижение и возвышение. И в таком роке Христа принимают участие все отвергнутые теми, у которых понятие «единство» лишь

¹⁰³ Во всяком случае, *суть Христианства как религии должна соответствовать и сути Церкви*, исходящей из теологии Креста. *Сущность Христианства состоит в самоуничтожении Божества для преодоления отчуждения как между Ним и людьми, так и между верующими* (Флп. 2:5 и сл). Если основная задача Церкви заключается в общении с Богом и с верующими, то и суть ее в определенной мере – преодоление того же отчуждения!

некое метафизическое понятие. Но в истории вся Истина, чаще всего, находится в *переплетении* со многими элементами временного, ограниченного и чисто человеческого

Место Креста Христова – между метафизикой и историей. Но Он в центре христианского сознания. Он находится между «внешними» и «внутренними» элементами всего бытия, всей онтологии – как концентрация всего осознанного и познаваемого. – Вопреки подавляющему большинству т. н. просто «распределяющего» бытия; не по степени переживания Ума Христова, а по меркам и понятиям мирского и ограниченного. Проблема единства заключена в самой разнице между «временным» и «вечным». Но она в христианском понимании разрешается в самой парадоксальной форме смерти и жизни – как Воскресение.

Пока существует материальный мир, напряжение между историческим переживанием Истины и метафизикой как «полнотой» вне нас не отменяется. Дуализм между теорией и практикой диалога сохраняется в конкретных поступках руководителей церковью любой конфессии. Но парадокс, – если пользоваться теологуменом апостола, – заключается в том, что во Христе умирают *все*; умирают принадлежащие и не принадлежащие к т. н. «видимому» единству. Ибо закон смерти и Воскресения включает *всех*, верующих в Него. И переход от смерти к Жизни осуществляется не метафизическим, но экзистенциальным путем (Рим. 6:23).

На таком пути с *разными* степенями познания Ума Христова находятся все христиане. И до сих пор нельзя полностью утверждать, что реформации удалось достичь «полную» степень познания Ума Христова, тогда как в православии и в католичестве он всегда мог быть «меньше». Наоборот, присутствие Ума и Духа всегда находилось в разном соотношении и переплетении. Присутствие Духа не зависит от конфессиональной принадлежности, но от *внутренней* связи с Христом. И все-таки, можно утверждать, что к Уму Христову всегда стремилось монашество. Но наличие Ума Христова бывает не только в закрытом от мира монастыре; оно может проявляться и в любой ситуации в мире, начиная с работы, семьи. Как мы отметили, Лютер в свое время это называл ни чем иным, как служением в мире своим ближним.

Можно утверждать: *где* происходит служение, *там* конкретно и совершается единство между верующими. Павел переживал такое единство в Распятом Христе и следовал за Ним. Апостол мог выразить это не при помощи метафизики как некой отвлеченной «модели»

единства. Он говорил об этом своим экзистенциальным языком¹⁰⁴. Евангелие свидетельствует о том же. Оно приглашает нас входить «тесными вратами»¹⁰⁵, ибо душа как нечто внутреннее «больше» пищи и одежды¹⁰⁶, т. е. «больше» внешнего и временного.

К парадоксу единства Церкви Креста, а не «церкви славы», в итоге, относится само ожидание Царства, находящиеся «внутри» нас (Лк. 17:21). Любые элементы культуры в Христианстве подчинены тому же внутреннему смыслу. «Ибо мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести»... (1 Тим. 6:7). Можно абсолютизировать любые богословские понятия, чтобы называть себя представителем своей «конфессии». Тем не менее, нельзя никак обойти *смысл* Креста Христова, находящегося не только между смертью и жизнью, но между внешним и внутренним единством..., более того, – между теоретическим и экзистенциальным взглядами на единство.

Завершая работу над книгой и обсуждая общие вопросы об изложенном материале с викарием Михаилом Куденко, мы имели с ним несколько бесед. Считаю целесообразным выделить их суть в отдельном тезисе итогов и предоставить слово самому викарию в его следующей мини-заметке от 14 сентября 2009 года, в день Воздвижения Святого Креста:

И «PRO», И «CONTRA»

Если... общение меж людьми считать своего рода религией, то его можно было бы назвать атеистом.

О. Бальзак

1. Вопрос об экуменизме, относясь к разряду сверхсложных, похож на бриллиант, и автора, утверждающего, что ему-то одному и видны все его грани, можно было бы упрекнуть в запальчивой самозабвенности.

2. Термин «экуменизм» давно вышел за свои первоначальные философско-семантические рамки и, выражаясь аллегорически, имея своим прародителем Логос, из «диалога»-мальчика дорос до мужа-«диалога о единстве». В межцерковном общении его следует

¹⁰⁴ Напр. Флп. 3:10-11. Гал. 2:20.

¹⁰⁵ Мф. 7:13-14

¹⁰⁶ Мф. 6:25 и Лк. 12:23

заменить на общий призыв к человеческому братолюбию, да наипаче к своим по вере христовой. «Подражание Христу!» – вот главный лозунг Церкви в 3-м тысячелетии!

3. О вреде экуменизма, как диалога и в основном *диалога о единстве*, можно было бы произнести одно слово: «Contra», – с демагогическим поклоном в сторону «зеленых» – сэкономим бумагу издательств для бесплодных дискуссий иезуитски-тщательных схоластов-богословов, а значит и лес для целлюлозно-бумажных комбинатов.

4. О пользе экуменизма, как диалога и в основном *диалога о единстве*, можно было бы произнести одно слово: «Pro», – с вежливым рукопожатием философско-остроумных любителей академических мантий.

5. И «Pro», и «Contra»!

6. «Разве разделился Христос?» (1 Кор. 1:13). Тогда о чем спор!?

Кто и как понимает *разделение* Церкви-невесты? Манекен она что ли? Разделилась и по частям пошла к Жениху, или кто понес её? В коробках? И как она общается со своим Главою-Христом? Руки – на языке глухонемых? А от ног – просто верительные грамоты?

Церковь – *едина*, и это единство *свершил* Христос – здесь, на земле. Он не только призывал к *единству* – Он его *свершил*. Церковь едина, как едины Отец, Единородный Сын и Святой Дух – неразрывно, неотделимо вовек. Вместе с тем, Церковь – по мнению апостола Павла – имеет *много членов*, что никогда не оспаривалось и вошло в канон! А диалог, общение между инославными – верующими разных конфессий – это естественное общение, возникающее только естественно: при *соприкосновении членов*, что и происходит в реальности, без всяких призывов.

7. Когда католики или православные или баптисты или харизматы утверждают, что только они единственно *правильные*, то это абсолютная истина. Другого и быть не должно! «Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно» (1 Кор. 12:18), «И вы – тело Христово, а порознь – члены» (1 Кор. 12:27) – это и о поместных церквях, и о конфессиях. Глаз и утверждает, что он один видит, а рука – что она одна дает. Вопрос *правильности* – это вопрос самоидентификации членов *единого Тела Христова* и только. А самоидентификация универсальна, носит системный характер и требуется и личности, и социальной группе, и общественной организации, и политической партии, и общине, и церкви, и религии, и государству. И никакого диалога, и никакого раздражения».

Мы начали тему экуменизма с одного высказывания о. Георгия Флоровского¹⁰⁷. Его же мыслью хотелось бы и завершить. Дело в том, что о. Георгий остается приверженцем не мечтательного, но реального подхода к единству. Впрочем, он относит одно важное высказывание из Нового Завета не только к ситуации времен первой Церкви, но и к христианам сегодня. Этим по убеждению о. Флоровского и далее «не ослабляется решительность заповеди:

“Итак, выйдем к Нему за стан, нося Его поругание; ибо не имеем здесь постоянно-го града, но ищем будущего” (Евр. 13:13-14)»¹⁰⁸.

Завершая тему, оставляем все неясные вопросы Тому, Который каждого призывает к единству через Свой Крест. Ибо в необходимом единстве, в сомнениях свобода, а во всем – любовь¹⁰⁹. Но Любовь неотделима от той же реальности Креста.

¹⁰⁷ См. «От автора» в начале книги.

¹⁰⁸ Проблематика христианского воссоединения. С. 57.

¹⁰⁹ *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.* – Древняя формула единства, принадлежащая патристике.

ТЕЗИСЫ О ЕДИНСТВЕ

составлены на основе постулатов *theologia Crucis*

I. Разделения относятся к *исторической* действительности Церкви. Они, как показывает Писание, остаются некой *объективной* необходимостью¹¹⁰.

II. В итоге таких разделений у каждой из сторон более четко определяется то, что является по их мнению *существенным*, и что второстепенным.

III. Причиной, мотивом, поводом раскола¹¹¹ служит только то, что лежит в *самой сущности*¹¹² Христианства как религии.

IV. С точки зрения *theologia Crucis* мотивацией раскола может стать ни что иное, как *осмысление Креста*¹¹³.

V. Крест означает некий особый, конкретный *критерий*, вокруг которого та или иная сторона совершает акт единства или раскола.

VI. Крестное событие включает в себя трагизм разделения – как определенного *меньшинства* верных¹¹⁴.

VII. В идеальном понимании единство через Христа *уже* осуществлено в предвечно-метафизическом, а не историческом понимании¹¹⁵.

VIII. В то же время сущность единства обоснована в значении смерти Христовой¹¹⁶ как особом *историческом* событии.

IX. *Экклезиологическое* понимание единства обосновано смертью Одного за многих – как смертью за сообщество верующих.

X. Значение смерти Христовой необходимо отнести и к экуменизму – как диалогу между христианами.

¹¹⁰ Ср. Мф. 10:34-36; Лк. 12:51; 1 Кор. 11:19; 1 Ин. 2:19 и пр.

¹¹¹ В т. ч. и реформации, как попытки духовного обновления. – Необходимо отметить, что и сй общего дуализма между духовным и мирским преодолеть не удалось...

¹¹² Ср. Лк. 2:34. Напр., исправление (реформа) литургических книг на основе более древних греческих источников в эпоху патриарха Никона не могло стать объективным обоснованием раскола Русской Церкви, как и спор о крестном знамении, совершаемом двумя или тремя перстами.

¹¹³ Необходимость приятия и осмысления Креста лежит в основе Евангелия; она подчеркивается в прямых словах Господа: Мк. 8:34; Мф. 10:38; 16:24; Лк. 9:23; 14:27 + 28-35.

¹¹⁴ Лк. 2:346; 12:32; 1 Кор. 1:26-28. Ср. Ис. 11:16а; Соф. 3:12-13.

¹¹⁵ Еф. 1:9-10; Кол. 1:15-18 и 1 Кор. 15:28. – В конце истории предсказано торжество единства верующих, состоящее из всех народов. Они после скорби разделения торжествуют вместе с Агнцем, «закланным *от* создания мира». – Откр. 13:8.

¹¹⁶ Ср. Еф. 2:14-16.

XI. Диалог имеет свою основу и объективную необходимость в смерти *Одного* за многих и за всех¹¹⁷.

XII. Земное, как исторически конкретное¹¹⁸, подчинено *вечно-постоянной Истине*, совершенной во Христе¹¹⁹.

XIII. В диалоге важно осознать *разницу* между изменяемо-историческим и постоянно-вечным. Необходимо отличать вечную «вертикаль» от исторической «горизонтالي», в которой находятся разные церкви.

XIV. «Горизонталь» как исторически-конкретная совокупность *внешних* культурно-социальных форм Христианства призвана отличать существенное от второстепенного¹²⁰, подчиняться *основному* смыслу – Уму и Духу Христову¹²¹.

XV. Поскольку *внешние* формы Христианства в той или иной степени подвергаются историческим изменениям¹²², время от времени возникает необходимость некой *редукции* того, что находится в «горизонтали»¹²³.

XVI. Идеальное единство¹²⁴ означало бы абсолютное *равновесие* всех внешних и внутренних, формальных и личных, элементов Христианства¹²⁵ – не только в метафизически-вечном, но и конкретно-историческом измерении.

XVII. Идеального единства в истории, в условиях земной и странствующей, более того – страдающей Церкви, – никогда не было.

¹¹⁷ 2 Кор. 5:14-15 и Ин. 11:50-52.

¹¹⁸ Включая и то, что связано с земными условиями наших церквей.

¹¹⁹ Ин. 1:14,17. – Ср. 1 Кор. 3:11 и Евр. 13:8.

¹²⁰ II Ватиканский собор в данном случае говорит о т. н. «иерархичности истин», а Юбилейный архиерейский собор от 2000 г. в «Основных принципах отношения РПЦ к инославию» отмечает: «формальное вероисповедное единство не исчерпывает единства Церкви, хотя и является одним из его необходимых условий» (П. 2.11).

¹²¹ Ср. 1 Кор. 2:12-16.

¹²² Это и есть историзм.

¹²³ Впрочем, подобная необходимость возникает не только в эпоху реформации XVI века, но и на Руси. Напр., после 1917 г. РПЦ была вынуждена переосмыслить понимание «симфонии» между Церковью и светскими властями.

¹²⁴ Как и идеальная кафоличность, соборность, вселенскость.

¹²⁵ Обычно развитие и соотношение элементов внешнего со внутренним называют «преданием». С другой стороны, в условиях истории, христианское предание не только развивается, но и переживает упрощение или редукцию. Мы убеждены в том, что редукция «внешнего» необходима и оправдана для более успешного восприятия *основного* смысла Христианства.

XVIII. Необходимо отметить неравномерное наличие Ума и Духа Христова как *внутреннего* переживания Вечного у верующих¹²⁶.

XIX. Такое неравномерное переживание Вечного, как правило, не связано с принадлежностью верующих той или иной церковной структуре, исключительно одной и той же конфессии, православию, католицизму или протестантизму¹²⁷.

XX. Неравенство как напряжение сохраняется и между *внешними* социально-культурными (историческими) формами Христианства¹²⁸, включая и те течения, которые возникли вследствие реформации.

XXI. В исторических условиях необходимо признать не просто наличие неравного переживания основного смысла Христианства, но и полное отсутствие такого переживания для абсолютного большинства, а также переплетение самых разных «смыслов» и интересов¹²⁹.

XXII. Основная проблема церковного единства кроется не в многообразии *внешних*, исторических форм Христианства¹³⁰, а в неравном переживании и сопереживании *Того же* Ума и Духа Христова с другими¹³¹.

¹²⁶ Т. н. «полнота предания» или «полнота средств спасения» – например, как это подразумевается в католицизме – не означает того, что этими средствами все, крещенные в своей церкви, пользуются.

¹²⁷ С одной стороны, такая неравномерность связана с разными людскими *характерами*, с другой, как указывает Писание, с *мерой* духовного дара свыше. – Мф. 13:20-23; 1 Кор. 12:11; Еф. 4:7. – Ср. определение Тридентского собора: DS 1523 и 1529.

Неравномерность, в первую очередь, связана с объективно-онтологическими и гносеологическими причинами сотворенного мира и человека. С тем, что наша жизнь, начиная с детства, вопреки даже тем же условиям и тому же воспитанию, проходит неравномерно, т. е. исторически, а не метафизически. Так, в одном периоде имеется больше ярких, драматических и судьбоносных событий, чем в другом. Например, не все пережили трагiku блокады, войны или землетрясения. Говоря словами одного богослова, «литургия в мире» всегда очень разнообразна; она «переплетена» с разными мотивами и противоречиями, по сравнению с правилами литургии просто в храме.

¹²⁸ В первую очередь, необходимо говорить о разнообразии историческом, политическом, культурном и т. д. между христианским Востоком и Западом. Такое разнообразие как неравенство наблюдается и в т. н. исторических церквях, в православии и католицизме. В противоположном случае, к примеру, не было бы в России как православной стране реформ Петра I или событий 1917 года, а на Западе – реформации или Французской революции. Вообще, не было бы и раскола между Востоком и Западом от 1054 г.

¹²⁹ Такое переплетение апостол Павел, напр., видит в соотношении «Духа от Бога» с «духом мира сего». – 1 Кор. 2:12. В условиях мира, как правило, между людьми доминируют интересы выгоды, власти и прибыли. И в церковной структуре, как показывает история, наличие интересов престижа и власти всегда имело место.

¹³⁰ См. тезис XX.

¹³¹ Флп. 2:5. – Ср. Мф. 11:29. – Ср. Рим. 12:15 и 1 Кор. 12:26.

XXIII. Проблематика диалога заключается не в разнообразии внешних исторических форм Христианства, а в координации и подчинении этих форм Одному и *Тому же* Уму Христову.

XXIV. Предание означает ни что иное, как действие *Того же* Духа в верующих, в Церкви¹³² – вопреки разнообразию внешнего и исторически непостоянного.

XXV. Где только на земле это сбывается, *там* и действует Дух, *там* и совершается κλήσις, Экклезия – Церковь¹³³.

XXVI. Цель осмысления Креста заключается в подчинении, т. е. единении всего *Тому же* Уму Христову¹³⁴ для взаимного служения.

XXVII. Служение по примеру за всех Умершего и Воскресшего¹³⁵ и есть конкретно-зримое общение – единство верующих между собою в Духе, есть Церковь в полном смысле слова.

XXVIII. Для взаимного служения – как общения в *Том же* Духе – единообразие внешних форм Христианства, как правило, не существенно.

XXIX. Внешнее, согласно парадоксу Креста, должно подчиняться *внутреннему, духовному*¹³⁶. Это не означает, что христиане не должны стремиться и к определенному единообразию исторически-внешних, культурных форм Церкви¹³⁷.

XXX. Степень развития предания как степень христианской культуры или «полнота» внешнего не всегда означает полноту действия Духа, связанной с Крестом.

XXXI. Действие Духа в людях, вызывающего покаяние и поиск единства с другими, остается в меньшинстве¹³⁸.

¹³² Мысль о. Георгия Флоровского.

¹³³ Ср. Мф. 12:30 и Лк. 11:23, а также Мк. 9:38-40 и Лк. 9:49-50!

¹³⁴ Ср. Рим. 12:1-2 и 1 Кор. 15:28.

¹³⁵ Ср. Мк. 10:45; Ин. 13:15.

¹³⁶ 2 Кор. 4:16-18. – Ср. Рим. 6:4; 12:1-2; Еф. 3:16; 4:22-24. 1 Пет. 3:4.

¹³⁷ Такое стремление к внешнему единообразию начинается уже с I века. Оно находит свое выражение в принятии единого канона НЗ, в усилении роли епископата. Оно наблюдается и в литургии, в определениях Вселенских соборов, в разработке единых догматических формул и т. д. Кажется, единообразие в своей высшей внешней форме до реформ II Ватиканского собора наблюдается в католичестве. Этому служит единый церковный язык – латынь, примат Папы Римского, единый литургический календарь, единая символика в литургии и многое другое.

¹³⁸ Между Крестом и культурой, между Умом Христовым и *внешними* формами Христианства, представляемыми разными церквями, до сих пор остается напряже-

XXXII. В экуменическом диалоге необходимо отличать «пассивное» предание¹³⁹ от предания «активного», в котором инструментами Духа и Ума Христова призваны стать верующие.

XXXIII. Участниками *активного* предания является верующие – личности, члены Тела Христова-Церкви – по мере дара Его Духа¹⁴⁰.

XXXIV. Дух может действовать в самых разных личностях и в самых разных обстоятельствах и *вне* рамок обычного представления о предании¹⁴¹.

XXXV. Действие Духа как осмысление Креста, включающее перемену ума (покаяние) и готовность к служению не всегда зависит от внешней конфессиональной принадлежности верующего.

XXXVI. Действие Духа, в конечном итоге, подлежит не человеческому обсуждению, а тайне Промысла Божьего.

XXXVII. *Окончательное* осуществление единства как общепонимания бытия центрировано не в совершенстве видимой земной церковной структуры, а в событии Креста – предпосылке Воскресения, радикального изменения и преображения¹⁴².

XXXVIII. Полное достижение единства означает победу Ума Христова над всем. Это – Воскресение верующих во Христе¹⁴³.

XXXIX. Исторический протестантизм может оправдать себя не как «раскол», а только и исключительно как *актуализация* парадоксальной теологии Креста перед более древними традициями Христианства – православием и католичеством.

XL. Вопрос единства неотделим как от проблемы морального, т. е. индивидуального или социального греха, так и от общего

нис. Нсприязнъ, чаще всего, возникает из-за дефицита осмысления сущности Христианства; того, что с точки зрения *theologia Crucis* остается главным. Различия *внешних*, культурных форм той или иной церкви участники диалога, как правило, считают «важнесс»...

¹³⁹ Точнее говоря, его *внешние*, культурные формы.

¹⁴⁰ Еф. 4:7. и 1 Кор. 12:11.

¹⁴¹ Ин. 3:8а. – Ср. Деян. 10:44-47, а также 10:34-35. Это с точки зрения *theologia Crucis* не означает ни субъективизма, ни релятивизма, а лишь то, что Дух, будучи конкретным выражением Ума Христова в человеке, различает главное от второстепенного, внутренне от внешнего. Если необходимо, при Его помощи человек различает и общие интересы Церкви, ставя их выше своих.

¹⁴² Ср. 1 Кор. 15:51-53.

¹⁴³ 1 Кор. 15:22 и сл. – Ср. Еф. 1:20-23 и Кол. 1:16-19.

онтологического зла, от проблемы теодицеи. Оба явления связаны с *общей* реальностью Креста в мире¹⁴⁴.

XLI. Окончательное осуществление единства включает в себя освобождение всего творения от страдания – как онтологической и гносеологической раздробленности¹⁴⁵. Чтобы через Христа истребить последнего врага единения – смерть, «да будет Бог во всем»¹⁴⁶.

XLII. Такая концепция единства, связанная с Крестом, остается ни чем иным, как *исторически-экзистенциальным и духовно-парадоксальным*, а не догматически-формальным пониманием Церкви, Христианства и его предания.

XLIII. С точки зрения *theologia Crucis* для выявления парадоксального мышления в Христианстве, – в контексте творения и преображения, – важными остаются теологумены в Рим. 1:19-20 и 1 Кор. 1:21-28, а также 15:42-54.

XLIV. К проблеме единства относится и напряжение между общим сотворенным бытием и *личным* познанием Бога – Бога как Любви – человеком¹⁴⁷.

XLV. Вопрос единства необходимо рассматривать и в связи с распространением Христианства в мире. Все человечество еще не приняло веры Христовой. Тем не менее, и оно, хотя и неосознанно, находится в той же *общей* реальности Креста¹⁴⁸.

XLVI. Сохраняется эсхатологическое напряжение между Церковью и Израилем как первым Богом избранным народом. Тем более что драма Креста *исторически* совершилась в Израиле¹⁴⁹.

XLVII. Основной смысл единства – до полного наступления Царства – заключается не в достижении некоего формального единообразия или строго совершенной церковной «структуры».

¹⁴⁴ См. главу V этой книги. – Дискуссии об единстве как чисто теоретических, догматических между христианами не замечают другого вопроса. Это – вопрос зла в мире как некой *общей* реальности Креста. Напр., в людском и животном мире идет постоянная борьба за выживание, дети болзуют раком, а в Африке почти каждую секунду один ребенок умирает от голода.

¹⁴⁵ Ср. Рим. 8:18-22 и 1 Кор. 13:9-12.

¹⁴⁶ 1 Кор. 15:26 и 28.

¹⁴⁷ 1 Кор. 8:2-3; 13:9-12; Еф. 3:18-19; Ин. 3:16; 1 Ин. 4:8 и сл. – Парадокс такого познания заключается в словах Евангелия: «кому дано много, с того много и потребуются...» (Лк. 12:48б). В нашем случае говоря, кто больше «послужил» раздробленности Христианства и не стремится к единству, с того больше и спросится.

¹⁴⁸ См. главу V этой книги.

¹⁴⁹ См. тсматикку Рим. 9-11.

XLVIII. Христианское единство, прежде всего, кроется просто в *общении* как таковом.

XLIX. Общение, в первую очередь, означает сохранение между верующими единства *Того же Духа любви*, чтобы и *внешний мир* лучше познал учеников Христовых¹⁵⁰.

* *
*

*Так живем мы с тобой, дополняя друг друга,
Благовествуя людям о Царстве Небесном.
И, смиряясь, идём мы путём своим крестным
Под водительством чутким Священного Духа.*

Ольга Соколова

¹⁵⁰ Еф. 4:2-3, 13-16. Гал. 5:6; Рим. 13:8, 10; Ин. 13:34-35; ср. 17:23.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

(см. также в библиографии)

- Абеляр Пьер 99
Августин Гиппонский 21, 75, 80, 126, 155, 176, 180, 112, 232, 271 сл., 278, 290, 328, 381, 399, 434, 451, 460, 461, 469
Августин (Никитин) 16
Акментиньш Роберт 14
Александр Невский 421
Александр V 267
Александр (Милеант) 319
Амвросий Медиоланский 452
Андрианова Надежда Р. 16
Андреев Константин М. 44
Ансельм Кентерберийский 99, 197, 349
Антоний Сурожский (Блум) 11, 19, 87, 132, 133, 253, 286, 289, 290, 291, 361, 434
Антоний (Храповицкий) 102
Аристотель 31, 422
Аудариньш Юрис 15, 304
Ауриня Вия 15
Афанасий Великий 100, 204, 349
Афанасий Брестский 76
Афинагор 33, 58, 59, 85, 110, 325, 446, 449, 450
Баадер 100
Балодис Юрис 15, 304
Барискевич Янис 16
Барон Йозеф 13, 16, 361
Барт Карл 53, 344, 409
Баранцева Антонина М. 16
Баркли Уильям 126, 138, 153, 160, 226, 230, 255, 282, 321, 322
Барчкуте Вероника 15
Басле М.-Ф. 215
Бекер Зигберт Б. 362
Белоненко Александр С. 16
Белоненко Серафима 16
Бенедикт XIII 267
Бенедикт XVI 53, 100, 114, 216
Бердяев Н. А. 25, 31, 101, 102, 249, 338, 395, 404, 406, 415, 426, 441
Берзиньш Янис 14
Бёме 100
Биккулова Альмира Т. 15
Блондель 21
Бовкало А. А. 32, 421
Бонавентура 99, 349, 372
Бонхёффер Дитрих 53, 96, 136, 395, 400, 401, 465, 466, 468
Бранденбургер 180
Брежнев Владимир А. 16
Брежнева Оксана Ив. 16
Бруннер П. 41
Булгаков Сергей 31, 78
Бультман Рудольф 53, 214, 220
Бурдо Майкл 37
Бутина Барбара 15
Вайводс Петерис 14
Вайводс Янис 14
Ванагс Янис 41, 430
Василий Великий 94, 95, 107, 119, 271, 299, 300, 301, 325, 349, 452
Василий Македонянин 452
Вейз Джин Э. младший 59
Вениамин (Казанский) 32
Веркройсе Йос 15
Вецманис Алфонс 14
Вибе Корнелиус 44

Викс Джаред 15
Виллерушс Карлис 16
Винигер Эдуард 308
Владимир, князь 448
Власихин Алексей А. 16, 104,
366, 376
Вовк Маргарита 15
Воицевича Мария 15
Вреде В. 204

Галилей 418
Галкин А. К. 32, 421
Гандри Р. 127, 160, 225 сл.
Гвардини Романо 53, 104
Гегель Г. В. Ф. 78, 304, 457
Генрих VIII 385, 421
Герардини 364
Гердер Иоганн Готфрид 19
Герман, патриарх 252
Германос (Стренопулос) 33
Гёффдинг Харальд 259
Гибсон Мел 115
Голубец 364
Горский Александр 289
Грантс Ринальд 466
Григорий XII 267
Григорий Нисский 115, 116
Григорий (Лебедев) 132, 300
Гус Ян 407
Гютtemanс 328

Дайсманн Адольф 295
Даль Владимир 168
Данн Джеймс 22, 26, 71, 213, 455
Джордано Бруно 53, 419
Деллинг 128
Дибелиус Мартин 297
Димирий Ростовский 11
Дионисий Ареопagit 372
Додд Ч. Х. 198

Дроздов Александр Г. 15
Дуновска Анна 15
Дюмон Кристоф 52
Евсей Кесарийский 339, 452
Ерошенко Виктор 90
Ершов С. А. 12
Ефрем Антиохийский 452
Ефрем Сирин 11

Жанна Д'Арк 268
Жибейкс Паулс 14

Задерблом Натан 32
Захария Халкидонский 452
Зачестс Юлианс 14
Земляной С. Н. 374
Зенченко Д. 43
Зноско-Боровский М. 48

Иван Грозный 420, 421
Иван Федоров 420
Иванова Нина А. 14
Иванов Олег Е. 457, 458
Игнатий Антиохийский 24, 68,
264, 303, 394, 403
Игнатий Хацим 290
Иеремияс Иоахим 143
Иларион (Алфеев) 35, 252, 259, 268,
451
Иларион (Троицкий) 242, 355,
356
Иннокентий Херсонский 146,
147, 175, 176, 251, 252, 279, 324,
338, 339, 340
Иоанн Дамаскин 123, 349
Иоанн Златоуст 175, 176, 196,
198, 212, 219, 233, 301, 319, 469
Иоанн XXIII 14, 33, 51
Иоанн Павел II 271, 315, 373, 375,
390, 429, 445

- Иоанн Кронштадтский 11
 Иосафат Кунцевич 76
 Иринеи Лионский 24, 96, 98, 179, 217, 288, 316, 318, 331, 348, 355, 438
 Иустин Мученик-Философ 29, 97, 98, 106, 318, 349, 355
 Иустин (Попович) 27, 48, 49, 85, 88, 279, 315, 340, 355

 Кайпер А. 275
 Калванас Йонас старший 14
 Каллист (Уэр) 359
 Калниньш Харальд 14, 41
 Кальвин Жан 9, 87, 217, 276, 372, 409, 419, 435
 Кангаре-Матуле Мирдза 14
 Капустин Юрий В. 16
 Карлштадт Андреас 407
 Карпунин Валерий. А. 89
 Карсавин 78
 Каспер Вальтер 53, 107, 122, 412, 445
 Кассиан (Безобразов) 103, 109, 126, 174, 249
 Кеземан 221
 Кек Е. Линдер 69, 195
 Келер Мартин 127
 Киприан Карфагенский 73, 74, 124, 273, 291, 338
 Кириак 448, 449
 Кирилл Иерусалимский 349, 394, 449
 Кирилл (Гундяев) 34, 35, 44, 54, 55, 77, 158, 172, 356, 436, 451, 468
 Клеман Оливье 58, 59, 109, 110, 445
 Климент Александрийский 388
 Климент Римский 17, 68, 234, 264
 Клявиньш Паулс 16
 Князев 295
 Князев Игорь О. 15, 45
 Ковалева Марина Ю. 14
 Конгар Ив 53, 331
 Коперник 418
 Корабель А. И. 87
 Коротцев Олег Н. 15
 Красич Стефан 15
 Кречмар Г. 41
 Кромвель 454
 Кротов Яков 47
 Куденко Михаил Н. 14, 57, 472
 Кураев Андрей 13, 49, 59, 60, 103, 201, 270, 271, 279, 352, 427, 455
 Кураев В. И. 78
 Курило О. В. 38, 43
 Кьеркегор Сёрен 23, 460
 Кюнг Г. 94
 Кюнтцель Владимир В. 44

 Лебедев А. П. 452
 Леонид (Краснопевков) 453
 Лесков Н. С. 448, 449
 Лозе Бернард 224
 Лорти Йозеф 224
 Лосев А. Ф. 78
 Лосский В. Н. 78, 141, 161
 Лейбниц 89
 Луази Альфред 253
 Лубченкова Мария Г. 14
 Лункин Роман 42
 Луц Ульрих 108
 Лыткин Всеволод 42
 Лэдд Д. Э. 84, 197, 200, 202 сл., 231, 232, 235, 239, 246, 247, 292, 298, 299, 323, 343, 354, 391
 Людвиг IX 421
 Лютер Мартин 9, 18, 80, 81, 95, 97, 99, 100 сл., 108, 180, 189, 208,

211, 213, 217, 224, 266, 275, 276,
283, 338, 361 сл., 379, 382, 384,
391, 398 сл., 404, 408, 409, 413,
417, 418, 422, 434, 435, 442, 443,
444, 446, 450, 453, 454, 459, 460,
462, 463, 469, 471

Майорова Валентина Ив. 16
Мастер (Майстер) Экхарт 73,
268, 372
Макарий 420
Мак-Грат Алистер 18, 23, 274
Максим Грек 420
Маркато Джиоржио 15
Маркион 84, 212, 217
Мартышенко Дмитрий Ю. 15
Матей Нелда 15
Матулис Янис 14
Меконнен Йоханнес 15
Меланхтон 118, 217, 338, 353,
409, 448, 462
Мейендорф Иоанн 47, 54, 55, 98,
124, 426, 439, 461
Мень Александр 109, 141,
Местерс Эрик 14
Мигла 308
Михаил (Мудьюгин) 204, 205
Можейко М. А. 82
Мольтман Юрген 102, 107, 111,
113, 115, 117,
Моретти Луиджи 15
Моррис Л. 177, 192, 199, 203, 215,
218, 219, 292, 293, 295, 296, 297
Музаранье Ремиджио 14
Мюллер Валентина 15

Нектарий 452
Несмелов В. И. 116
Николаев Сергей И. 16
Никон, патриарх 420

Никон (Васюков) 16
Новгородов Юрий Т. 44
Новосёлов М. А. 198, 434
Ньюман 21

Ориген 98, 124, 341
Отто 143

Павел VI 33
Паскаль Блез 21, 100, 104, 268
Петр Ломбардский 52, 123
Питтау Джозеппе 15
Платон, философ 84, 235, 240
Платон (Левшин) 170
Платон (Городецкий) 272
Плешкайте Антанина 15
Подане Анна 14
Поликарп Смирнский 68, 264
Порозовская Берта 369
Прокопий Кесарийский 452
Протей 50
Пудов Владимир С. 44
Пуятс Янис 16
Пэш Р. 128

Райнис Янис 15
Райри Чарльз 237
Райт Томас 203, 213, 221, 292
Ранер Карл 51, 53, 91, 97, 331
Рансимен С. 54
Ратцингер Йозеф 53, 100, 114,
353
Рафаил (Карелин) 49, 50
Ридзато Оскар 15
Рудинский Н. 177, 233
Рубан А. И. 364

Сабатье 204
Савкин Игорь А. 16
Сандерс Е. П. 221, 224

- Сапронов Петр А. 16, 81, 82, 350, 444, 463
 Сапронова Наталья М. 16
 Серафим (Алексеев) 47
 Серафим Саровский 268
 Сергей (Страгородский) 271
 Сергей (Язаджиев) 47
 Сесбоуз Бернар 103
 Сикстулис Янис 15
 Скиртаченко Иван Ф. 16
 Скрынников Р. Г. 420
 Скуполи Лоренцо 12
 Соболев Даниил 44
 Соколова Ольга Н. 15, 481
 Соколов Имантс 15
 Солженицын Александр 432
 Соловьев В. С. 78 сл., 175, 351, 352, 373, 374, 380, 400, 407, 408, 434
 Сорокин Александр 130, 163, 180, 255
 Сорокин Владимир 308
 Сперджен 87
 Спитерис Яннис 15
 Стотт Джон Р. У. 460
 Суттнер Э. Х. 52
- Тарасий 452
 Таулер 362
 Теве 420
 Тернан Поль 258
 Тертуллиан 99, 106, 273
 Тиллих Пауль 53, 117, 287, 350, 351, 409, 444, 463
 Тихон Задонский 312
 Тихон (Шевкунов) 55
 Трубецкой Е. Н. 78, 337, 345
 Трубецкой С. Н. 78, 161, 456
 Турнейсен 161
 Туровцев Тимур А. 16, 105
- Уесли Джон 460
 Урс Бальтазар Ханс, фон 20, 53, 74, 88, 100, 101, 102, 110, 117, 304, 337, 375, 378
- Фарруджиа Эдвард 15
 Федотов Г. П. 421
 Фельдманис Роберт 14
 Феофан Затворник 11, 177, 179, 182, 194, 233, 247, 260, 270, 301, 302, 315
 Физикелла Рино 15, 20
 Филарет (Вахромеев) 30, 52
 Филарет (Дроздов) 11, 31, 32, 102, 103, 139, 157, 167, 170, 250, 277, 279, 323, 379, 393, 414, 453
 Филатов С. Б. 37
 Филипп Колычев 420
 Филон Александрийский 234, 235
 Флоренский Павел 73, 78
 Флоровский Георгий 7, 114, 115, 263, 264, 268, 270, 271, 284, 402, 426, 427, 433, 437, 474, 478
 Фома Аквинский 52, 123, 349, 366
 Фома Кемпийский 11
 Фотий 451, 452
 Франк С. Л. 78
 Фридрих Вильгельм III 441
 Фрис Вильгельм, де 18
 Фромм Эрих 91, 422
- Хегглунд Бенгт 366
 Хенн Вильям 15
 Хлебосолов Е. И. 29, 83, 346
 Хойси Карл 224, 273
 Хомяков А. С. 19, 21, 28, 78, 79, 80, 83, 103, 141, 155, 276, 277, 382, 384, 399, 400, 411

- Хромадка Йозеф Л. 7, 428, 429
- Цакулс Янис 16
- Цветков Александр Г. 16
- Цвингли Ульрих 276, 370, 404, 407, 462
- Цельминскис Мамерт 14
- Чаадаев П. Я. 407
- Чаплин Всеволод А. 56
- Шаламов Варлам Т. 85, 86
- Швейцер Альберт 180, 204
- Шеллинг 78
- Шемюс Рихард 15
- Шепс 204
- Шлаттер Адольф 185, 224
- Шлейермахер 81, 397, 409
- Шмеман Александр 387, 388, 427, 428, 449
- Шнакенбург 166
- Шнейдер Готфрид 14
- Шнейдер 328
- Щербак К. М. 449
- Эндрюс 204
- Эсцер Амвросий 14
- Яковлев А. И. 35, 54, 357, 359, 435
- Яннарас Х. 33, 34, 60 сл., 105, 107
- Akmentiņš Roberts 14
- Althaus P. 365
- Amiot F. 328, 334
- Audariņš Juris 15
- Auer J. 117, 381
- Auriņa Vija 15
- Balodis Juris 15
- Bariskevičs Jānis 16
- Bassarac G. 148
- Becker J. 163, 165
- Bērziņš Jānis 14
- Blinzer 143
- Bonhoeffer Dietrich 401
- Brandenburger E. 70, 177, 186, 194
- Brown C. 137, 177, 256
- Brunner P. 41
- Bultmann R. 220
- Cakuls Jānis 16
- Celminskis Mamerts 14
- Cerfaux L. 328
- Charpentier E. 130
- Clowney E. 226
- Coenen L. 256
- Congar Yves M.-J. 331
- Conzelmann H. 329
- Cousar Charles B. 177, 221
- Čemus Richard 15
- Delling G. 128
- Dinkler E. 138
- Dumont C. J. 52
- Dunn J. D. G. 22, 177
- Dunovska Anna 15
- Ebeling Gerhard 372
- Eichholz G. 327
- Esser H. H. 334
- Eszer Ambrosius 14
- Farrugia Edward 15
- Feldmanis Roberts 14
- Fisichella Rino 15, 21
- Fraine J., de 256
- Friedrich G. 175

- Garuti A. 55
 Geldbach Erich 99
 Gassmann G. 113
 Gherardini B. 364
 Giovanni Paolo II 436
 Grants Rinalds 467
 Grundmann W. 136
 Guardini R. 104
 Guerra F. 226
 Güttgemanns E. 328

 Henn William 15
 Heussi Karl 224, 273
 Heutepen A. 113
 Hromadka J. L. 7, 428
 Hübner H. 328
 Høffding Harald 260

 Jaspert B. 94

 Kähler M. 127
 Kalņiņš Haralds 14
 Kalvanas Jonas senioras 14
 Kangare-Matule Mirdza 14
 Kāsemann E. 177, 195
 Karner K. 81
 Kasper W. 103
 Keck E. Leander 69, 195
 Kļaviņš Pauls 16
 Körnter U. H. 117
 Krasic Stjepan 15
 Kümmel W. G. 120, 159

 Ladd G. E. 227
 Līvmanis Ignats 14
 Loewenig, von 100, 365
 Lohse B. 224
 Lortz Joseph 224
 Luther Ralf 185
 Luz U. 108

 Luzbetak J. L. 278
 Marcato Giorgio 15
 Matulis Jānis 14
 McGrath A 275
 Mekonnen Yohannes 15
 Mesters Ēriks 14
 Metz J. B. 115
 Minear Paul S. 378
 Moltmann Jürgen 102, 103, 115
 Momose P. F. 103
 Moretti Luigi 15
 Morris L. 177
 Mulert H. 397, 438
 Mühlen K.-H., zur 370
 Müller U. B. 162
 Musaragno Remigio 7, 14
 Mussner Fr. 331

 Pannenbergs W. 99
 Pascal 104
 Pesch R. 128
 Pittau Giuseppe 15
 Pleškaite Antanina 15
 Podāne Anna 14
 Pujāts Jānis 16

 Raiser K. 111
 Ratzinger Joseph 117, 381
 Rizzato Oscar 15
 Rubenis Juris 40

 Sanders E. P. 221
 Schlatter Adolf 224
 Schleiermacher 81
 Schlichting W. 116
 Schmidt R. 41
 Schmithals 127, 128, 154
 Schneider Gottfried 14
 Schneider G. 153, 328
 Schweizer Albert 180

Schwöbel Ch. 350

Sesboüé B. 103

Slenzka R. 41

Spiteris Yannis 15

Ternant Paul 258

Thurneysen 161

Tillich P. 351, 444, 463

Vaivods Jānis 14

Vaivods Pēteris 14

Vanags Jānis 431

Vecmanis Alfons 14

Vercreuyse Jos E. 15, 102

Viering Fritz 177

Villerušs Kārlis 16

Voicēviča Marija 15

Weiser A. 314

Welker M. 103

Wengst K. 161

Wicks Jared 15

Wrede 204

Zāčests Julijans 14

Žibeiks Pauls 14

УКАЗАТЕЛЬ ОСНОВНЫХ РЕАЛИЙ

Абсолют 29, 62, 82, 104, 112, 183, 191, 194, 197, 208, 235, 239, 241, 310, 415, 459

Аугсбургское Вероисповедание 44, 45, 99, 203, 372, 373, 375, 385, 426, 442

Библия 19, 20, 57, 73, 86, 123, 245, 256, 306, 312, 398, 414, 469

Ватиканский собор 20, 30, 33, 51, 52, 216, 218, 271, 281, 288, 331, 338, 373, 375, 384, 389, 390, 395, 403, 411, 417, 439, 462, 450, 469, 454, 476, 478

Византинизм 421

Власть 46, 53, 54, 76, 83, 86, 104, 106, 111, 116, 131, 135, 140, 145, 148, 149, 150, 152, 157, 167, 168, 169, 175, 193, 197, 223, 227, 242, 251, 254, 257, 260, 283, 291, 292, 313, 342, 344, 356, 357, 363, 369, 370, 374, 383, 385, 390, 403, 415, 416, 420, 421, 423, 428, 441, 453, 446, 447, 462, 468, 476, 477

Время Церкви 249, 251, 252, 258, 260, 269, 296, 346

Вселенскость (также: кафоличность, соборность) 25, 76, 129, 244, 338, 394, 397, 404, 406, 426, 441, 476

Дары Духа 68, 72, 173, 185, 206, 251, 260, 261, 265, 271, 300, 301, 303, 311, 321, 325, 386, 437, 455

Донатизм 213, 266, 273, 274, 357, 451

Дуализм 82, 83, 84, 153, 266, 343, 368, 430, 471

Дух Святой, Дух Божий 8, 9, 13, 28, 29, 50, 61, 63, 65, 66, 68, 71, 72, 79, 85, 88, 91, 95, 109, 110, 120, 125, 138, 142, 154, 155, 156, 157, 170 сл., 176, 183, 184, 187, 188, 190 сл., 208, 210 сл., 215, 216, 218 сл., 232, 237, 242, 243, 245 сл., 251, 255, 258 сл., 266 сл., 277, 278, 280, 281, 283, 285, 287, 289, 290, 293 сл., 329, 331, 334, 335, 342, 344, 346, 348, 353, 354, 356, 370, 371, 373, 374, 377, 378, 383, 384, 387, 388, 391, 392, 393, 394, 396, 399, 400, 402, 404, 405, 406, 409, 410, 412, 424, 429, 430, 437 сл., 445, 446, 449, 453 сл., 462, 468, 471, 473, 478, 479, 481

Дух Христов 13, 108, 112, 116, 119, 187, 189, 190, 210, 259, 260, 261, 270, 280, 291, 292, 295, 296, 318, 343, 353, 370, 371, 386, 392, 396, 399, 405, 406, 408, 411, 412, 430, 437, 439, 440, 445, 450, 454, 468, 476, 477, 479

Евхаристия 18, 113, 114, 149, 151, 153, 158, 169, 173, 264, 265, 267, 282, 284, 285, 348, 397, 404, 446, 447, 449, 453, 426

Епископат 24, 41, 43, 51, 67, 72, 74, 124, 243, 250, 273, 303, 355, 357, 384, 385, 389, 390, 395, 403, 429, 433, 440, 447, 451, 452, 453, 454, 478

Единство, всеединство 7 сл., 17, 18, 21, 22, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 34, 35, 47, 48, 50, 56, 57, 58, 60 сл., 87, 89, 91, 94, 109 сл., 115, 116, 117, 119 сл., 125, 129, 134, 138, 141, 142, 151, 153, 154, 155, 162, 164, 167 сл., 176, 177, 180, 184, 202, 212, 213, 214, 217, 221, 225, 231, 233, 242, 245, 247, 248, 249, 254, 263 сл., 272, 273, 275, 276, 277, 279, 282 сл., 289, 292, 294, 304, 325, 326, 327, 329, 330, 332 сл., 345, 346, 353, 364, 367, 368, 373, 376 сл., 383, 385 сл., 395, 397, 400, 402, 403, 404, 406, 408, 410, 411, 412, 422, 426, 427, 428, 430, 431, 435, 437, 440, 444, 447, 455, 458, 463, 464, 465, 467, 468, 470 сл.

Женосвященство 41, 42, 43, 441

Закон Духа 83, 187, 192, 261, 310, 402

Закон редукции 361, 375, 407, 408, 418, 468

Инкультурация 45, 202, 259, 278, 330, 441, 469

Идентичность христианская 108, 111, 132, 247, 361

Иерархия истин 30, 331, 406, 415, 417, 437, 476

Истина 17, 23 сл., 47 сл., 59, 60, 61, 63, 64, 68, 75, 82, 87, 94, 98, 104, 108, 110, 111, 117, 118, 119, 123, 130, 132, 137, 141, 147, 150, 157, 163, 165, 170, 173, 174, 176, 179, 186, 188, 197, 207, 208, 215, 217, 222, 225, 227, 239, 240, 251, 261, 269, 271, 273, 280, 281, 309, 113, 314, 320, 322, 332, 337, 340, 344, 347, 352, 355, 356, 359, 360, 366, 373, 374, 380, 381, 387, 391, 399, 403, 408, 415, 428, 429, 430, 432 сл., 438, 440, 441, 442, 449, 450, 454, 456 сл., 461, 463, 469, 470, 471, 476

Историзм 84, 386, 414, 415, 416, 418 сл., 476

Кальвинизм 118, 275, 387, 441

Каноническое общение 44, 54

Каноническая территория 55, 56

Католичество, католицизм, католический 7, 10 сл., 16 сл., 24, 27, 28, 33, 36 сл., 50 сл., 56, 57, 60, 61, 78, 79, 80, 102, 103, 108, 117, 118,

119, 123, 124, 155, 180, 198, 213, 217, 222, 223, 224, 250, 256, 260, 264, 267, 268, 270, 271, 274, 278, 285, 288, 291, 303, 332, 337, 351, 359, 362, 370, 375, 383, 384, 387, 389, 390, 393, 394, 395, 397, 400, 402, 407 сл., 412, 414, 416, 417, 419, 422, 423, 424, 429, 430, 431, 437, 438, 441, 442, 444, 446, 451, 454, 462, 463, 467, 469, 471, 477, 479

Кафоличность, кафолический (также: соборный, универсальный) 21, 24, 88, 95, 110, 112, 117, 118, 124, 232, 244, 285, 245, 251, 263, 270, 273, 285, 373, 374, 379, 389, 393, 394, 397, 403, 411, 422, 426, 431, 435, 437, 440, 443, 444, 449, 451, 469, 470, 476

Кенозис 135, 236, 240, 241, 285, 316, 318

Комплекс власти 423, 462

Комплиментарность 469

Контрреформация 28, 213, 409

Конфессия, конфессиональный 7, 8, 10, 11, 12, 17, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 46, 50, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 70, 75, 76, 82, 89, 90, 94, 101, 103, 107, 108, 109, 111, 112, 122, 134, 137, 150, 194, 202, 214, 222, 242, 250, 259, 278, 288, 289, 291, 299, 303, 310, 338, 371, 373, 374, 376, 393, 399, 400, 404, 406, 412, 416, 419, 423, 424, 426, 427, 428, 429, 437, 441, 442, 443, 444, 445, 456, 458, 459, 461, 462, 467, 470, 471, 472, 473, 477, 479

Конфессионализм 25, 27, 28, 469, 470

Крещение 36, 39, 55, 66, 74, 76, 109, 113, 118, 142, 147, 152, 155, 156, 157, 193, 226, 228, 243, 248, 260, 257, 273, 284 сл., 298, 299, 313, 331, 346, 356, 357, 402, 411, 414, 434, 441, 449, 450, 452, 453, 459

Культура, культурный 9, 12, 13, 18, 22, 35, 39, 54, 55, 56, 59, 82, 102, 124, 134, 154, 215, 270, 279, 289, 294, 308, 330, 344, 348, 349, 350, 351, 352, 357, 361, 364, 371, 373, 380, 397, 406, 407, 410, 411, 412, 414, 421, 422, 423, 427, 431, 432, 436, 437, 438, 439, 442, 444, 456, 464, 467 сл., 472, 476 сл.

Логос-Слово 24, 97, 98, 161, 194, 235, 240, 241, 340, 349, 381, 397, 456 сл., 469, 472

Лютеранство, лютеранский 7, 14, 18, 36 сл., 57, 61, 81, 89, 96, 103, 118, 275, 308, 338, 366, 383, 384, 390, 391, 393, 395, 409, 416, 422, 433, 442, 444, 445, 460

Мариология 127

Мера веры, также опыт веры 21, 40, 67, 224, 254, 278, 318, 335, 360, 370, 371, 406, 408, 423, 431, 433, 435, 443, 444, 450, 454, 460, 461, 469

Метанойа 116, 117

Модернизм 20, 51, 59, 256

Монтанизм 213

Неоколониализм церковный 39, 433

Неопротестантизм, неопротестантский 38, 291

Отчуждение, отчужденность 30, 39, 47, 52, 54, 91, 92, 111, 122, 184, 199, 223, 293, 310, 311, 357, 375, 432, 433, 434, 459, 470

Парадокс, парадоксальность, парадоксальный 52, 57, 60, 87, 90, 95, 125, 136, 139, 151, 170, 186, 256, 281, 309, 310, 325, 333, 334, 346, 361, 362, 366, 372, 375, 376, 377, 407, 412, 424, 458, 463, 464, 465, 471, 472, 478, 479, 480

Паранеза 66, 145, 146, 155, 247, 248, 294

Пассионарность 468

Патернитет 42

Плюрализм 18, 20, 22, 23, 58, 350, 352

Постмодернизм 22, 44, 59, 421

Почитание святых 393, 445

Православие, православный 7 сл., 12, 13, 16, 17, 19, 24, 27, 29, 30, 32 сл., 42, 44, 46 сл., 53 сл., 59 сл., 73, 76, 78, 79, 80, 85, 87, 89, 90, 102, 103, 105, 108, 112, 115, 123, 124, 141, 155, 180, 198, 200, 201, 216, 222, 250, 254, 260, 264, 267, 268, 270, 271, 276, 278, 279, 284, 285, 286, 288, 291, 303, 338, 351, 355, 359, 370, 375, 376, 379, 380, 383, 384, 387, 388, 389, 393, 394, 395, 399, 407, 409 сл., 414, 416, 417, 419, 421 сл., 427, 430 сл., 436 сл., 441, 442, 444, 445, 448, 450, 451, 453, 459, 464, 467, 468, 469, 471, 473, 477, 479

Предание (также и традиция) 12, 13, 17, 18, 21, 24, 25, 30, 34, 68, 72, 108, 116, 119, 120, 122, 123, 124, 146, 181, 183, 184, 225, 227, 233, 246, 261, 279, 283, 286, 299, 305, 318, 319, 328, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 355, 357, 359, 364, 368, 369, 370, 371, 373, 381, 395, 397, 404 сл., 413, 422, 432, 437, 439, 456, 461, 464, 468, 469, 478, 479, 480

Преемственность апостольская (также: сукцессия) 24, 40, 42, 43, 51, 68, 69, 110, 251, 261, 266, 267, 270, 291, 330, 384, 388, 389, 395, 447, 451, 453

Прозелитизм 38, 40, 55

Просвещение 18, 19, 25, 51, 53, 54, 81, 102, 149, 414, 416, 421, 425, 436

Протестантизм, протестантство, протестантский 7, 9, 10, 11, 16, 18, 19, 23, 25, 33, 34, 35, 38, 45, 46, 48, 51 сл., 56, 60, 62, 78, 80, 81,

102, 103, 108, 110, 112, 118, 119, 123, 155, 175, 180, 198, 203, 222, 233, 224, 250, 256, 259, 260, 266, 268, 271, 276, 285, 287, 288, 291, 303, 317, 338, 351, 355, 373, 374, 378, 383, 384, 387, 388, 389, 390, 395, 397, 398, 400, 401, 403, 404, 409, 410, 412, 414, 416, 417, 419, 422, 424, 430, 432, 433, 435, 439, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 459, 460, 461, 462, 463, 467, 468, 477, 479

Рационализм 19, 20, 21, 61, 103

Редукция, см. также «закон редукции» 124, 278, 364, 368, 370, 373, 408, 409, 422, 436, 443, 456, 468, 476

Ренессанс 149

Реформация 9, 10, 18, 19, 20, 28, 38, 46, 50, 51, 52, 53, 76, 80, 81, 95, 97, 99, 102, 110, 118, 149, 155, 176, 180, 206, 211, 213, 216, 217, 219, 221, 222, 250, 254, 263, 264, 266, 268, 274, 275, 279, 283, 331, 361, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 382, 383, 384, 385, 387, 390, 394, 399, 400, 401, 402, 403, 408, 409, 411, 414, 416, 417, 422, 424, 425, 431, 435, 436, 442, 445, 448, 450, 454, 459, 460, 461, 462, 463, 468, 477

Рукоположение, также хиротония 40, 42, 44, 68, 264, 265, 288, 291, 389, 451, 452

Сакраментализм 101, 446

Сектантство 123, 260, 279, 316, 430, 442

Символизм 20, 64, 101, 102, 274, 275, 284, 368

Символ Веры 35, 130, 132, 136, 139, 144, 276, 278, 305, 343, 387, 388, 393, 406, 445,

Синоптики, синоптический 64, 121, 126, 127, 129, 134, 141, 143, 159 сл., 170, 171, 173, 174, 178, 180, 313, 328

Смысл, также смысл Креста 13, 24, 25, 28, 32, 34, 69, 70, 74, 80, 82, 86, 89, 90, 92, 95, 105, 108, 112, 116, 117, 120 сл., 127, 133, 138, 139, 149, 151, 154, 161, 172, 173, 174, 175, 178, 179, 184, 188, 189, 198, 200, 211, 212, 220, 231, 236, 241, 257, 262, 263, 266, 268, 269, 270, 271, 285, 289, 293, 299, 303, 312, 316, 318, 321, 332, 336, 337, 340, 342, 347, 351, 353, 360, 361, 370, 371, 375, 381, 392, 400, 403, 404, 405, 408, 409, 410, 413, 418, 419, 421, 422, 424, 425, 427, 428, 430, 433, 434, 437, 444, 446, 448, 459, 461, 463, 465, 467, 472, 476, 477, 480

Ставрология, ставрологический 110, 179, 284, 285, 287, 437

Структурализм церковный 440

Субъективизм, субъективность, также персонализм 21, 29, 56, 81, 125, 154, 184, 214, 268, 275, 371, 451, 479

Таинства 44, 50, 74, 100, 113, 116, 122, 153, 192, 228, 250, 256, 259, 263, 264, 265, 266, 268, 270, 273, 274, 275, 281, 284, 285, 287, 288, 291, 294, 299, 301, 331, 340, 357, 368, 373, 374, 384, 409, 410, 446 сл., 453, 461, 468

Теология Креста 9, 62, 97, 98, 99, 101 сл., 109, 115, 117, 128, 160, 162, 172, 181, 182, 184, 221, 223, 227, 231, 232, 237, 240, 262, 269, 316, 362, 363, 365, 386, 387, 390, 396, 404, 408, 413, 430, 439, 441, 444, 446, 447, 456, 459, 479

Теодицея 19, 89, 423, 480

Триденский собор 20, 51, 213, 216, 217, 271, 424, 462, 477

Ум Христов 72, 83, 108, 112, 116, 189, 241, 262, 270, 271, 280, 285, 289, 291, 292, 317, 324, 361, 370, 371, 386, 405 сл., 412, 413, 427, 430, 431, 432, 433, 435, 437, 439, 441, 448, 450, 451, 452, 455, 457, 458, 464, 468, 470, 471, 476, 477, 478, 479

Универсальность 88, 129, 394, 397

Ферраро-Флорентийский собор 51

Харизма, также: дар Духа 51, 206, 269, 291, 300

Царство 27, 29, 72, 79, 85, 87, 109, 113, 124, 130, 136, 139, 146, 148, 150 сл., 158, 159, 174, 211, 212, 239, 244, 245, 246, 249, 252 сл., 260, 278, 280, 300, 302, 323, 338, 343, 344, 353, 364, 367, 382, 388, 402, 409, 423, 429, 437, 462, 464, 472, 480, 481,

Целибат 279, 359

Экзистенциализм, экзистенциальность, экзистенциальный 8, 12, 20, 21, 26, 28, 52, 60, 79, 101, 103, 104, 110, 118, 142, 217, 222, 276, 357, 362, 366, 406, 408, 409, 423, 428, 429, 448, 457, 458, 471, 472, 480

Экклезиология, экклезиологический 35, 41, 108, 109, 110, 115, 131, 142, 184, 185, 212, 221, 223, 257, 328, 334, 364, 367, 368, 381, 398, 475

Экклезия 117, 141, 257, 274, 280, 288, 316, 381, 382, 383, 394, 398, 400, 437, 478

Экуменический 14, 16, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 48, 49, 50, 54, 56, 59 сл., 107, 108, 111, 116, 134, 167, 217, 222, 317, 337, 352, 361, 364, 367, 368, 375, 378, 411, 415, 425, 426, 428, 429, 453, 462, 463, 467, 479

Юбилейный Архиерейский собор РПЦ 30, 34, 52, 272, 373, 417, 433, 448

Christus prolongatus 249

Communio 116, 411, 445, 446, 447

Communio vocatorum 141

Confessio 442

Confessio Augustana 372, 375, 385, 448

Congregatio fidelium 386

Congregatio sanctorum 256

Consensus quinque saecularis 25

Corpus paulinum 330

Credo 387, 445

Dienst an der Einheit 390

Ecclesia 99, 280, 232, 387

Ecclesia Crucis 105, 225, 368, 406

Ecclesia gloriae 368

Ecclesia omnium fidelium 367

Ecclesia reformata semper reformanda 374, 439

Ecclesia tecta cruce 367

Ens cognitivum 435

Ens distributivum 435

Extra ecclesiam nulla salus 291

Gemeinschaft 400, 401

Lex civilis 402

Lex spiritus 402

Magnificat 446

Nota ecclesiae 334

Petrus-Dienst 390

Primus inter pares 389

Successio verbi 395

Theologia Crucis, см. также теология Креста 15, 62, 69, 97, 98, 101, 102, 103, 105, 118, 128, 153, 159, 162, 163, 176, 184, 203, 225, 230, 232, 239, 241, 265, 270, 281, 332, 334, 335, 337, 345, 351, 362, 365, 366, 393, 405, 430, 486, 439, 441, 443, 444, 450, 475, 480

Una Sancta 396, 387, 396

Ασθένεια 69, 195

Εκκλησία 116, 244, 245, 247, 248, 256, 257, 259, 281, 302, 380, 381, 406

Θεολογία τοῦ Σταυροῦ 98

Κλήσις 150, 248, 249, 259, 437, 478

Κοινωνία 116, 141, 281, 282, 327, 332, 447

Κοινωνία παθεμάτων 447

Σταυρός 108

Μετάνοια 116, 456

Νοῦς 305, 324

Ομολογία 441, 442

Πνεῦμα 109, 168, 223, 237, 294, 295, 296, 300, 301, 305, 306, 312, 347

Σταυρός 70, 98, 177, 179, 186, 194, 230

Σῶμα τοῦ Χριστοῦ 69, 195, 246, 248

Ψυχή 140, 168, 306

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АВ – Аугсбургское Вероисповедание
ВЛФ – Всемирная Лютеранская Федерация
ЕЕЛЦР – Единая Евангелическо-лютеранская церковь России
РПЦ – Русская Православная Церковь
ЮАС РПЦ – Юбилейный архиерейский собор РПЦ
Aufl – Auflage
Bd – Band
BSLK – Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche
CA – Confessio Augustana
DS – Denziger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum
ebd. – ebenda
EKL – Evangelisches Kirchenlexikon
EPM – Evangelische Predigt-Meditationen
Ev.Th. – Evangelische Theologie (Zeitschrift)
GPM – Göttinger Predigt-Meditationen
H – Heft
KuD – Kerygma und Dogma (Zeitschrift)
LThK – Lexikon für Theologie und Kirche
NIDNTTh – New International Dictionary of New Testament Theology
NZStH – Neue Zeitschrift für Systematische Theologie
Op. cit. – Opera citata
ÖR – Ökumenische Rundschau (Zeitschrift)
P. – page, pagina
PG – Patrologiae cursus completus, series Graeca (J. P. Migne)
PL – Patrologiae cursus completus, series Latina (J. P. Migne)
QD – Quaestiones disputatae
RB – Revue biblique
s. – sequens
S. – Seite
TRE – Theologische Realenzyklopädie (Berlin)
ThBLNT – Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament
ThRNF – Theologische Revue. Neue Folge
ThZ – Theologische Zeitschrift
US – Una Sancta (Zeitschrift für ökumenische Begegnung)
WA – Weimarer Ausgabe der Werke M. Luthers
ZNW – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZThK – Zeitschrift für Theologie und Kirche

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

(остальная приводится в соответствующих местах)

А. Интерпретация Креста в Новом Завете (см. также: В. Общее о theologia Crucis)

Антоний (Блум), митр. Крестный путь Христов // Крест Христов. Умилительные слова о крестных страданиях Спасителя. Приход храма Святого Духа сошествия. М., 2007. С. 42-70.

Брокгаус. Крест, распятие на кресте // Библейская Энциклопедия. Paderborn, 1999. С. 512-514.

Григорий (Лебедев), еп. Толкование на Евангелие от Марка. М., 1991.

Иннокентий Херсонский, свт. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа // Сочинения. Издание Единецко-Бричанской епархии. 2006. С. 3-296.

– Распятие // Крест Христов. Умилительные слова о крестных страданиях Спасителя. М., 2007. С. 3-20.

– На Кресте // Там же. С. 20-41.

Иоанн Шанхайский, свт. О чем молился Христос в Гефсиманском саду // Догмат искупления [сборник статей Митр. Антония и о Митр. Антонии]. М., 2002. С. 151-162.

Кассиан (Безобразов), еп. Страсти и Воскресение // Путь на Голгофу – путь к Воскресению. М., 2007. С. 358-496.

Кирилл (Гундяев), митр. О Богочеловечестве // Слово пастыря. М., 2004. 2-е издание. С. 82-85.

– Молитва Спасителя в Гефсиманском саду. Там же. С. 338-341.

– Иисус Христос перед Пилатом. Распятие. Там же. С. 354-359.

– Крестная смерть Спасителя. Там же. С. 360-363.

– Об искуплении. Там же. С. 392-395.

Кирилл (Павлов), архим. О страданиях Спасителя // Путь на Голгофу – путь к Воскресению. М., 2007. С. 299-321.

Одюссо Ж. – Леон-Дюфур К. Крест // Словарь библейского богословия под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель, 1990. С. 501-504.

Платон (Левшин), архиеп. Святилище Истины. Слово в Великую Пятницу (1767 г.) // Крест Христов. Умилительные слова о крестных страданиях Спасителя. М., 2007. С. 408-419.

Филарет (Дроздов), свт. Слово в Великую Пятницу (1806 г.) // Крест Христов. Умилительные слова о крестных страданиях Спасителя. М., 2007. С. 334-343.

– Тайна слова. Слово в Великую Пятницу (1813 г.) // Там же. С. 353-367.

– Слово в Великий пяток. 7 апреля 1816 г. // свт. Филарет. Житие. Избранные проповеди и письма. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. С. 71-87.

Becker J. Die Deutung des Todes Jesu in Johannes // Das Evangelium nach Johannes. Bd. 2. Gütersloh (2. Aufl.) 1984. S. 401-407.

– Der joh. Passionsbericht. Ibid. S. 531-539.

Bornhäuser, K. Die Einleitung zur Leidensgeschichte // Das Wirken des Christus durch Taten und Worte. Gütersloh (2. Aufl.) 1924. S. 194-196.

– Die Leidensgeschichte. Ibid. S. 197-202.

– Die Kreuzigungsgeschichte. Ibid. S. 203-250.

Clowney, E. The message of 1 Peter: way of the cross. Downers Grove. Illinois, Inter Varsity Press, 1989.

Conzelmann, H. Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten // Zur Bedeutung des Todes Jesu. Hrsg. von Fr. Vierung. Gütersloh, 1968. S. 37-53. = History and Theology in the Passion Narratives of the Synoptic Gospels. Interpretation 24 (1970) 178-197.

Creutzburg, D. u. R. Markus 10, 35-45 // EPM 1990/91 I, 107-110.

Geense, A. Markus 10, 35-45 // GPM 1985. H. 2, 173-180.

Genthe, J.-H. Markus 8, 31-38 // EPM 1990/91 I, 82-85.

Gnilka, J. Mk 8, 27-33 // Das Evangelium nach Markus. Benziger Verlag 1979. 2. Teilband, S. 10-21.

– Mk. 8, 34-9,1. Ebd., S. 21-29.

– Mk. 10, 32-45. Ebd., S. 95-107.

Guerra F. Morte di Cristo e sofferenza dei cristiani nella Prima Lettera di Pietro // La Sapienza della Croce XI (1996)225-239.

Delling G. Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung. Göttingen, 1972.

Deney, J. The Death of Christ. Its Place and Interpretation in the New Testament. Second edition. A. C. Armstrong & Son. New York, MCMIII.

Dunn J. D. G. Christ crucified // The Theology of Paul the Apostle. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, 1998. P. 207-233.

Karnetzki, M. Markus 8, 31-38 // GPM 1985. H. 2, 139-145.

Koch, E. Johannes 19, 16-30 // EPM 1990/91 I, 120-121.

Kraus, H.-J. Johannes 13, 1-15 (34-35) // GPM 1985. Heft 2, S. 187-194.

Kühn, G. H. Jesus in Gethsemane // Ev. Th. 12 (1952-3) 260-285.

Lohse, E. Die Geschichte des Leidens und des Sterbens Jesu Christi. Gütersloh, 1964.

Luz, U. Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament // Ev.Th. (1974)116-141.

Mesters, Ē. Būt atgriezta pie sava dvēseļu gana un sarga // Календарь Евангелическо-лютеранской церкви Латвии на 1987 год. Рига. С. 92-95.

Müller, U. B. Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium. Erwägungen zur Kreuzestheologie im Neuen Testament // KuD(1975)49-71.

Schlatter, A. Das Evangelium nach Matthäus 10, 28-39. (Berlin 1952. S. 138-141).

– Die Evangelien nach Markus und Lukas. Lukas 12, 49-53. (Berlin 1961, S. 298-299).

Schlichting, W. Art. Kreuz // Biblisches Wörterbuch. Hrsg. von Fr. Grünzweig u. a. Brockhaus, 1988. S. 225-227.

Schneidacker, W. Markus 8, 31-38 // EPM 1978/79 I, 118-122.

Schneider, G. Jesus-Nachfolge und Jüngerschaft // Das Evangelium nach Lukas. Bd. 1-2. Gütersloh (2. Aufl.) 1984. S. 233-234.

– Die Zeit der Entscheidung. Ibid. S. 291-293.

– Die Leidensgeschichte. Ibid. S. 435-439.

– Die Bedeutung des Todes Jesu. Ibid. S. 447-449.

Scott, J. J. Крест, Распятие (Cross, Crucifixion) // Теологический энциклопедический словарь. Под ред. У. Элвелла. Ассоциация «Духовное возрождение». М., 2003. С. 591-593.

Weber, H.-R. Kreuz. Überlieferung und Deutung der Kreuzigung Jesu im neutestamentlichen Kulturraum. Stuttgart/Berlin, 1975. = The cross: tradition and interpretation. Michigan. Grand Rapids. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975.

Wengst, K. Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation. Neukirchen-Vluyn (2. Aufl.) 1983.

Б. Богословская мысль и личность апостола Павла

Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.- СПб., 1999.

Барон Йозеф, еп. Краткое методическое руководство по изучению богословия апостола Павла // Рукопись лекций. СПб., 2006.

Басле М.-Ф. Апостол Павел. «Феникс»: Ростов-на-Дону, 1999.

Бикерман Э. Д. Евреи в эпоху эллинизма. М.: «Мосты культуры». Иерусалим: «Гешарим», 2000.

Владимиров А. Апостолы: гностико-эллинистские истоки христианства. Беловодье: М., 2003.

Глубоковский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1897 (переиздания).

Иннокентий Херсонский, свт. Жизнь святого апостола Павла // Сочинения. Издание Единецко-Бричанской епархии. 2006. С. 297-381

- О святом апостоле Павле. Лекция девятая // Там же. С. 653-658.
Ирией Лионский. Против ересей. Книга 3-я. Гл. VII и XIII.
Казанский В. В. Савл, но Савл, он же и Павел (Деяния 13:9а). «Библия для всех» : СПб., 1998.
Лэдд Д. Э. Павел // Богословие Нового Завета. «Библия для всех» : СПб., 2003. С. 425-650.
Моррис Л. Сочинения Павла // Теология Нового Завета. «Библия для всех» : СПб., 1995. С. 18-104.
Райт Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел: Был ли Павел из Тарса основателем христианства? ББИ св. апостола Андрея. М., 2004
Ренан Э. Жизнь Иисуса. Апостолы. Минск, 1991.
Фаррар Ф. В. Жизнь и труды св. апостола Павла. СПб., 1888 (несколько изданий).
Сантала Р. Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников. «Библия для всех» : СПб., 1997.
Феофан Затворник, свт. Толкование Посланий св. Апостола Павла по трудам святителя Феофана Затворника, составленное священником *Н. Рудинским*. Русский Хронограф : М., 2002.
Швейцер А. Жизнь и мысли. (Мыслители XX века). «Республика»: М., 1996.
- Amiot, F.* L'Enseignement de Saint Paul. Paris, 1968.
Baron, J. Ecclesia crucis des Apostels Paulus – Hermeneutik der Einheit. Eine staurologische Perspektive. Potificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in urbe – 2000. Romae 2005. PP. 47-106.
Benoît, P. La Loi et la Croix d'après S. Paul // RB 47 (1938) 481-509.
Brockhaus, U. Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen. Wuppertal, 1972.
L. Cerfaux. La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul [nouvelle edition] Paris 1965.
Cousar, Ch. B. A Theology of the Cross. The Death of Jesus in the Pauline Letters. Minneapolis (1990).
Dunn, J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan (Cambridge, U. K.) 1998.
Eichholz, G. Die Theologie des Paulus im Umriß. Neukirchen-Vluyn (4.Aufl.) 1983.
Gnilka J. Paulus von Tarsus: Apostel und Zeuge. Herder, 1996.
Güttgemanns, E. Der leidende Apostel und sein Herr. Göttingen, 1966.
Kertelge, K. Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus // Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (QD 74). Herder, 1976. S. 114-136.

Käsemann, E. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus // Paulinische Perspektiven. Tübingen, 1969. S. 61-107.

– The Pauline Theology of the Cross // Interpretation 24(1970)151-177.

– Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13 // ZNW 1942, 33-71.

Link, H.-G. Leiden bei Paulus und in der Gegenwart // Ev.Th. 33(1974)1-3.

Kuss, O. Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche. Regensburg (1971).

Ortkemper, F. J. Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus. Stuttgart, 1967.

Sanders, E. P. Paul and Palestinian Judaism // A Comparison of Patterns of Religion. London, 1977. P. 447-508.

Schneider, J. Die Passionsmystik bei Paulus. Leipzig, 1929.

Schweizer A. Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart. Tübingen 1911.

Söding, Th. Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie. Tübingen, 1997.

В. Общее о *theologia Crucis*

Августин (Никитин), архим. Голгофский Крест – орудие искупления рода человеческого // Искупление. Материалы второго международного симпозиума христианских философов. СПб., 1999. С. 137-142.

Александр (Милеант), еп. Тайна Креста // Путь на Голгофу – путь к Воскресению. М., 2007. С. 3-12.

– Агнец Божий, взявший на Себя грех мира. Там же. С. 12-14.

– Что Спаситель говорит о Своих крестных страданиях. Там же. С. 14-18.

– Как учили апостолы об Искупительной Жертве Спасителя. Там же. С. 19-26.

– Значение Креста Христова в нашей жизни. Там же. С. 26-29.

Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком? // Искупление. Материалы второго международного симпозиума христианских философов. СПб., 1999.

Антоний (Блум), митр. Неделя Крестопоклонная // [http: www. benjamin. ru./logos/bloom/0135. html](http://www.benjamin.ru/logos/bloom/0135.html) (18.04.06).

Антоний (Храповицкий), митр. Слово на Великий Пяток // Догмат искупления [сборник статей Митр. Антония и о Митр. Антонии], М., 2002. С. 67-75.

– Размышления о спасительной силе Христовых Страстей. Там же. С. 76-84.

– Догмат искупления. Там же. С. 7-66.

Ахунов В. М. В царстве Креста // *Теология*. Издание Санкт-Петербургской евангелической Богословской Академии. 2008 (3). С. 94-101.

Баранов И. – Хрушкова А. ст. Крест // *Католическая энциклопедия*. М., 2005. Т. 2. 1352-1359.

Барсов Н. И. ст. Крест // *Христианство*. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 832-836.

Беневич Г. О возможности и невозможности всеобщего спасения // *Искупление*. Материалы... С. 143-155.

Бонавентура. Путеводитель души к Богу. Перевод с латыни, вступительная статья и комментарий В. Л. Задворного. М., 1993.

Булгаков С., прот. Агнец Божий. Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем Александром Менем. М., 2000.

Василик. В. Предисловие научного редактора // *Искупление*. Материалы второго международного симпозиума христианских философов. СПб., 1999. С. 11-18.

Власихин А. А. «Αλάθεια» Бога и христианская этика // *Теология*. Издание Санкт-Петербургской евангелической Богословской Академии. 2008 (3). С. 49-71.

Гийе Ж. Сын и Отец // *Символ 7* (1982). С. 40-59.

Глубковский Н. Н. ст. Кеносис // *Христианство*. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 381.

Гох П. Мотив и смысл смерти Иисуса: доля Евангелия от Иоанна в философском понимании искупления // *Искупление*. Материалы... С. 212-224.

Григорий (Габбе), еп. О догмате искупления по Митрополиту Антонию // *Догмат искупления* [сборник статей Митр. Антония и о Митр. Антонии]. М., 2002. С. 144-150.

Иванов К. Умилоствление и гнев // *Искупление*. Материалы... С. 156-164.

Иеремияс И. Страдания // *Богословие Нового Завета*. Часть первая. Провозвестие Иисуса. М., 1999. С. 301-324.

Иларион (Алфеев), иг. Боговоплощение // *Духовный мир преподобного Исаака Сирина* (серия: Византийская библиотека). Издание второе. «Алетейя»: СПб., 2002. С. 69-79.

– Молитва перед Крестом. Там же. С. 162-170.

Исаак Сирин. О созерцании тайны Креста ... (Беседа 11-ая) // *Преподобный Исаак Сирин*. О божественных тайнах и о духовной жизни. Перевод с сирийского, предисловие и примечания игумена Илариона (Алфеева). М., 1998.

Иннокентий (Павлов), иг., Искупление в свете библейского богословия // Искупление, Материалы... С. 165-170.

Иоанн Кронштадтский, праведный. О Кресте Христовом. М., 2007.

– Гефсиманская скорбь Спасителя мира // Догмат искупления [сборник статей Митр. Антония и о Митр. Антонии]. М., 2002. С. 173-176.

Иоанн Сан-Франциский, архиеп. О Рае и Кресте // Избранное. «Святой остров» : Петрозаводск, 1992. С. 432-433.

Калитин П. В. ст. кенотизм // Русская философия. Словарь. «Терра» : М., 1999. С. 223.

Кальвин Ж. О терпеливом несении креста, что является частью самоотречения // Наставление в христианской вере. Книга III. Том второй. Гл. VIII. Перевод А. Д. Бакулова. Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета. 1998 г. С. 165-175.

Каспер В. Христология кенозиса // Бог Иисуса Христа. ББИ св. апостола Андрея. М., 2005. С. 249-260.

Кураев А. «Христос – Спаситель»: взгляд с Востока и с Запада // Протестантам о Православии. Изд. 9-е. «Христианская жизнь» : Клин, 2006. С. 121-145.

– Крестопоклонная неделя. <http://arnaut-kanal.narod.ru/kuraev> 106. html (18.04.06).

Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Слово(а) на пассии. Девятое – Восемнадцатое // Путь на Голгофу – путь к Воскресению. М., 2007. С. 74-140.

Мак-Грат А. Доктрина спасения во Христе // Введение в христианское богословие. Одесса, 1998. С. 344-374.

Маккавейский Н. Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. «Пролог» : Киев, 2006.

Мейендорф И., прот. Бог пострадал во плоти // Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 77-100.

– Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии // Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005. С. 207-233.

Н. А. «Крестоборческая ересь»? О сотериологии Митрополита Антония (Храповицкого) // Догмат искупления [сборник статей Митр. Антония и о Митр. Антонии]. М., 2002. С. 177-192.

Никитин С. ст. Крестное знамение // Католическая энциклопедия. М., 2005. Т. 2. 1365-1367.

Ноговицин О. Возможность зла в христианском вероучении // Искупление. Материалы... С. 182-188.

Паскаль Б. [Иисус Христос] // Мысли. № 730-736. «Азбука-классика»: СПб., 2005. С. 284-291.

– [Безумие Креста]. Там же. № 827-828. С. 327.

Писарев Л. И. ст. Кирилл Александрийский // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 748-750.

Пономарев П. П. ст. Кеносис // Христианство. Энциклопедический словарь. М., (1995). Т. 3. С. 378-381.

Райри Ч. Великое спасение // Основы богословия. СПб, 2000. С. 325-397.

Райхенбах Б. Ранами Его мы исцелились // Искушение. Материалы... С. 240-255.

Ранер К. Богословие смерти и воскресения Иисуса // Основание веры. Введение в христианское богословие. ББИ св. апостола Андрея. М., 2006. С. 364-392.

Сахаров П. ст. Крестный путь // Католическая энциклопедия. М., 2005. Т. 2. 1367-1370.

Светлов П. Я. Значение Креста в деле Христовом. Киев, 1893.

Скуполи Лоренцо. О тайне воплощения Предвечного Слова... (Гл. двадцать вторая) // Брань духовная, или Наука о совершенной победе самого себя. СПб., 2009. С. 81-83.

– О рассмотрении страданий Иисуса Христа... (Гл. пятьдесят первая) // Там же. С. 134-136.

– О пользе... (Гл. пятьдесят вторая) // Там же. С. 136-139.

Сомов А. ст. Крест Господень // Католическая энциклопедия. М., 2005. Т. 2. 1359-1362.

Стюарт М. Свобода, необходимость и искушение // Искушение. Материалы... С. 256-280.

Суинберн Р. Грех // Искушение. Материалы... С. 281-288.

Тареев М. М. Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа. М., 1901

Троицкий С. В. ст. Искушение // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 374-376.

Трубецкой Е. Н. Мировой смысл // Смысл жизни. «Фолио»: М., 2000. С. 72-80.

– Горизонтальная линия жизни и ее оправдание. Там же. С. 81-88.

– Вертикальная линия жизни и ее оправдание. Там же. С. 88-93.

– Оправдание страдания. Там же. С. 93-100.

Трубецкой С. Н. Богосознание Иисуса Христа. б) Иисус как Мессия. V–VII // Учение о Логосе в его истории. «Фолио»: М., 2000. С. 477-487.

Урс Бальтазар Х., фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. ББИ св. апостола Андрея. М., 2006.

– «Распятого же за ны ...» // Символ 7 (1982). С. 7-18.

– Все дороги ведут к Кресту. Там же. С. 19-30.

– Святые – Крест истории. Там же. С. 31-39.

– Страсти Слова // Целое во фрагменте. «Истина и Жизнь» : М., 2001. С. 304-314.

Феофан Затворник, свт. Необходимость воссоединения с Богом для спасения. (Письмо 21) // Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? В общем издании: Брань духовная... СПб., 2009. С. 238-241.

– Продолжение о искупительном восстановлении падшего человека (Письмо 22) // Там же. С. 242-246.

Фиддес П. Искупление, прощение и природа Бога. // Искупление. Материалы... С. 198-211.

Филарет (Вознесенский), свт. О страданиях Господа за род человеческий // Догмат искупления [сборник статей Митр. Антония и о Митр. Антонии]. М., 2002. С. 163-167.

– Слово в Великий Пяток. Там же. С. 168-172.

Флоровский Г., прот. Распятие, Воскресение и искупление // Путь на Голгофу – путь к Воскресению. М., 2007. С. 50-61.

Фома Кемпийский. О подражании Христу (перевод с латинского К. П. Победоносцева). «Жизнь с Богом» : Брюссель, 1983.

Хокема Д. Искупительное страдание и ... // Искупление. Материалы... С. 225-239.

Хрушкова А. – Баранов И. ст. Крест // Католическая энциклопедия. М., 2005. Т. 2. 1352-1359.

Шмеман А., прот. Воздвижение Креста // Воскресные беседы. М., 2008. С. 160-164.

– Крестопоклонная. Там же. С. 238-241.

Эриксон М. Этапы служения Христа // Христианское богословие. СПб., 1999. С. 656-664.

– Теории Искупления. Там же. С. 667-681.

– Основная тема Искупления. Там же. С. 682-700.

– Масштабы Искупления. Там же. С. 701-714.

Agostino, Sant'. La Croce. A cura di Danatella Pagliacci. Città Nuova, 2005.

Althaus, E. Das Kreuz Christi = Theologische Aufsätze. Gütersloh, 1929. S. 1-50.

Althaus P. Die Theologia crucis // Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh, 1962. S. 34-42.

Barth, H.-M. Das Kreuz als Kriterium. Luthers Kreuzestheologie und das Kruzifix-Urteil // MD 2/96. S. 23-28.

Bartsch, H. W. Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern // ThZ 20 (1964).

Baur, J. Weisheit und Kreuz // NZSThR 22(1980)33-44.

- Bayer, O.* Art. Kreuz IX. Dogmatisch // TRE 19(1990)774-779.
 – Passion und Wissen. Kreuzestheologie und Universitäts-wissenschaft // KuD 39(1993)112-122.
- Behr J.* The Paschal Foundation of Christian Theology // St Vladimir's Theological Quarterly 45:2 (2001) 115-36.
- Beer, Francis, De.* La Croix selon l'Esprit. Aux sources d'un charisme. Strasbourg, 1978.
 – Jésus vers sa croix. Strasbourg, 1978.
- Benoît, P.* Passion et résurrection du Seigneur. Paris, 1966.
- Bernardus, St.* In feria IV hebdomadae sanctae. Sermo de passione Domini // PL 183. P. 263-270.
- Blinzer J.* Der Prozeß Jesu. Regensburg (4. Aufl.) 1969.
- Bordoni, M.* La croce nella struttura epistemologica del sapere teologico // Sa-pienza della Croce IV (1989)13-29.
- Bousset, W.* Platons Weltseele und das Kreuz Christi // ZNW 14 (1913) 273ff.
- Branderburger, E.* Art. Σταυρός // ThBLNT. S. 817-826 = Art. Cross [The New International Dictionary of New Testament Theology, ed by Colin Brown]. Vol. 1 (1975) 397-403.
- Brown C.* Art. Cross. Ibid. P. 404-404.
- Bühler, P.* Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluß an Luthers theologia crucis. Tübingen, 1981.
- Calvinus, Joannes.* De crucis tolerantia, quae pars est abnegationis // Institutio religionis christianae (ex ed. 1559) // Opera quae supersunt omnia. Ed. Guilielmus Baum et alii. Brunsvigae, 1864. Vol. II. Col. 515-523.
- Caroll, J. T., Green, J. B.* The Death of Jesus in early Christianity. Reabody, Massachusetts, 1995.
- Cottin, J.* Théologie de la croix et esthétique contemporaine // Revue de théologie et de philosophie 128(1996)253-272.
- Delling G.* Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung. Göttingen, 1972.
- Dillistone F. W.* Jesus Christ and His Cross. Studies on the Saving Work of Christ. Philadelphia. The Westminster Press, MCMLIII.
- Eccermann, K. W.* Luthers Kreuzestheologie. Zur Frage nach ihrem Ursprung // Catholica 37(1983)306-322.
- Fisichella, R.* Il segno dell'amore // Per dare ragione della fede. Pontificia Università Lateranense [2006]. P. 107-140.
- Forsyth, P. T.* The Cruciality of the Cross. Wipe & Stock Publishes. Eugene Pasadena, 1996.
- Fritzsche, H. G.* Theologie des Kreuzes // Lehrbuch der Dogmatik. Teil III: Christologie. Berlin, 1975 (1. Aufl.). S. 263-291.

Gherardini, B. La theologia crucis, chiave ermeneutica per la lettura e lo studio di M. Lutero // La Sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso internazionale. Roma, 13-18 ott. 1975. Vol. I. Torino, 1976. P. 541-573.

– Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma. Roma, 1978.

Goradetsky, N. The humiliated Christ in modern Russian thought. London, 1938.

Grelot, P. «Aujourd' hui tu seras avec moi au paradis» // RB (1967) 196-214.

Grillmeier, A. Der Logos am Kreuz. Zur christolog. Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. München, 1956.

Guillet, J. Jésus devant sa vie et sa mort. Paris, 1971.

Houston, T. Characters around the cross. Mars Europe, 1986.

Jaspert, B. Das Kreuz Jesu als symbolische Realität. Ein Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog // ZThK 88(1991)364-387.

Jüngel, E. Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen (5. Aufl.) 1986.

– «Auch das Schöne muß sterben». Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis // Wertlose Wahrheiten. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. München, 1990. S. 378-396.

Kasper, W. Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns «Der gekreuzigte Gott» // Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott». Hrsg. von M. Welker. München, 1979. S. 140-148.

– Zur Sachfrage: Schöpfung und Erlösung. Replik auf Jürgen Moltmann. Ibid. S. 157-159.

Kähler, M. Das Kreuz. Grund und Maß der Christologie (1911) // Schriften zur Christologie und Mission // ThB 42 (1971) 292-350

Kern, U. Theologia crucis als Fundamentalkritik // ThZ 50 (1994) 62-70.

Kitamori K. Theology of the Pain of God. 1946, Япония.

Klein, G. Das Ärgernis des Kreuzes // Ärgernisse. Konfrontationen mit dem Neuen Testament. München, 1970. S. 115-131.

Köpf, U. Art. Kreuz IV. Mittelalter // TRE(19)733-761.

Körnter, U. H. J. «Alles war nur ein Spiel?» Legitimität und Grenzen dramatischen Denkens in der Theologie // NZSTh 38(1996)198-218.

Kosuke Koyama. The Crucified Christ Challenges Human Power // Your Kingdom Come. Mission Perspectives. Report of the World Conference on Mission and Evangelism. Melbourne, Australia. 12-25 May 1980. P. 157-170.

Kreck, W. Zum Verständnis des Todes Jesu // Ev. Th. 28(1968)277-293

Kuhn, H.-W. Jesus der Gekreuzigte in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts // ZThK 72(1975)1-56.

– Art. Kreuz II. Neues Testament und frühe Kirche (bis vor Justin) // TRE 19(1990)713-725.

Leon-Dufour, X. Le dernier cri de Jésus // Études (1978)667-682.

Lewis, G. R. Бесстрастие Бога (Impassibility of God) // Теологический энциклопедический словарь. Под ред. У. Элвелла. Ассоциация «Духовное возрождение». М., 2003. С. 122-123.

Link, H.-G. Art. Kreuz V. Zur Verkündigung // ThBLNT (1986) 826-830.

Lippi, A. Lutero e la Theologia Crucis. «In Christo Crucifixus est vera theologia» // La Sapienza della Croce X (1995) 339-357.

– Soeren Kierkegaard pensatore e testimone contro la vanificazione razionale e mondana della croce. Ibid. 137-156.

Loewenig, W., von. Art. Theol. crucis // LThK 10 (1965) Herder. S. 61.

– Luthers theologia crucis. Witten, 1967 (5. Aufl.).

Luther, M. Disputatio Heidelbergae habita, 1518 // H.-U. Delius (Hrsg.). Studienausgabe. Berlin, 1979. Bd. I. P. 186-218.

– Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi, 1519. WA 2. S. 136f.

Marsch, W.-D. Logik des Kreuzes. Über Sinn und Grenzen einer theologischen Berufung auf Hegel // Ev. Th. 28(1968)57-82.

Matulis, J. Meditācija // Календарь Евангелическо-лютеранской церкви Латвии на 1984 год. Рига. С. 76-88.

McGrath, A. E. What was God doing on the cross? Grand Rapids. Michigan. Zondervan Publishing House, 1992.

– Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough. Oxford, 1985.

Mesters, Ē. Ciešanu problēma // Календарь Евангелическо-лютеранской церкви Латвии на 1989 год, Рига. С. 118-122.

Moltmann, J. Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München, 1972.

– The crucified God: the Cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology. New York. Harper Row Publishers, 1974.

– Die «Rose im Kreuz der Gegenwart». Zum Verständnis der Kirche in der modernen Gesellschaft // Perspektiven der Theologie. München, 1968. S. 112-231.

Momose, P. F. Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann. Freiburg i. Br., 1978.

Morris, L. The Apostolic Preaching of the Cross. Grand Rapids, Michigan. William B. Eerdmans Publishing Company, 1956.

– The cross of Jesus, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.

Murray, Sister Charles. Art. Kreuz III. Alte Kirche // TRE XIX (1990)726-732.

Mühlen, K.-H. Art. Kreuz V. Reformationszeit // TRE 19 (1990)762-765.

– Art. Kreuz VI. Pietismus und Aufklärung. Ibid. 765-766.

Plathow, M. Wirklichkeit – erschlossen im Kreuz. Martin Luthers Kreuzestheologie im heutigen Kontext // KuD 47(2001)180-202.

Rahner, H. Das Mysterium des Kreuzes. Zürich, 1945. S. 73-100.

Rahner, K. Art. Theologia crucis // LThK 10 (1965) Herder. S. 61.

Ratzinger, J. Der Ausgangspunkt des Bekenntnisses: Das Kreuz // Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. (10. Aufl.) München, 1968. S. 164-166.

– Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie. Ibid. S. 184-186.

– «Gelitten unter Pontius Pilatus» ... Ibid. S. 230-242.

Ro, B. R. Теология страданий Бога (Pain of God Theology) // Теологический энциклопедический словарь. Под ред. У. Элвелла. Ассоциация «Духовное возрождение». М., 2003. С. 1201-1202.

Robinson, H. W. The Cross in the Old Testament. The Westminster Press. Philadelphia, 1955.

Salamon, G. Wozu das Leid im Leben? Lahr-Dinglingen, (6. Aufl.) 1982.

Santi, G. Aspetto escatologico: il male e la sua redenzione // Agostino d'Ippona Filosofo. Lateran University Press, 2003. P. 174-181.

Schlatter, A. Jesu Gottheit und das Kreuz. Gütersloh (1913).

Schneider, J. Die Passionsmystik bei Paulus. Leipzig, 1929.

Schweizer, E. Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. Zürich, 1962.

Sesboüé, B. Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et la salut. Tome I-II. Desclée. Paris, 1988 et 1991.

Siede, B. Art. Ἑὐλον // ThBLNT. S. 816-817.

Stott, J. R. W. The Cross of Christ. Downers Grove. Illinois. Inter Varsity Press, 1986.

Taylor, V. The Cross of Christ. Eight Public Lectures. London. Macmillan & Co LTD, 1956.

Thomas a Kempis. De Imitatione Christi. Romae, 1925.

Urs Balthasar, H., von. Mysterium Paschale // Mysterium Salutis. Bd. 3/2. Einsiedeln. S. 133-326.

– Zwei Glaubensweisen // Hochland 59(1967)401-412.

– Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1: Schau der Gestalt- Einsiedeln (2. Aufl.) 1961.

Vercreyse, J. E. Der Gekreuzigte Gott. Zu Jürgen Moltmanns gleichnamigen Buch (Nota). *Gregorianum* 55(1974)369-378.

– Luther's Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation // *Gregorianum* 57(1976)523-548.

– Homo cum theologia crucis. Considerazioni sull'antropologia di Lutero nella disputa di Heidelberg // *La Sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso internazionale. Roma, 13-18 ottobre 1975. Ed. Torino 1976. Vol I. P. 588-593.*

– La teologia della croce nella storia della teologia // *Pontificia Universitas Gregoriana. Ordo anni academici 1994–1995. P. 90.*

Warren, M. Interpreting the cross. SCM Press. LTD. London, 1966.

Webster, D. D. ст. Теология освобождения (Liberation Theology) // *Теологический энциклопедический словарь. Под ред. У. Элвелла. Ассоциация «Духовное возрождение». М., 2003. С. 1188-1191.*

Welker, M. (Hrsg.). Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott». München, 1979.

Wicks, J. Luther's Theology of the Cross, 1513-18 // *Luther and his Spiritual Legacy. Wilmington. Delaware, 1983. P. 61-83.*

Г. Экуменический диалог

Антоний (Блум), митр. О Церкви. Катихизическая беседа // *Беседы о вере и Церкви. СП Интербук. М., 1991. С. 243-258.*

– По поводу выражения «неразделенная Церковь» // *Там же. С. 258-275.*

Барон Йозеф, еп. Theologia crucis и Реформация // *Крест и Христианство. Теология Креста для человека, Церкви и ее единства. «Алетейя»: СПб., 2007. С. 157-168.*

– Крест и единство // *Там же. С. 264-280.*

– «Верую... во единую, святую, соборную и апостольскую церковь...» // *Теология. Издание Санкт-Петербургской евангелической Богословской Академии. 2006 (2). С. 7-31.*

Бердяев Н. А. Вселенскость и конфессионализм // *Христианское воссоединение. Париж, YMCA-PRESS, 1933. Переиздание от 1999 г. С. 135-148.*

Булгаков С. Н., прот. Основания экуменизма. Доклад на англо-русской студенческой конференции в High Leigh, 1938 г. // «Путь», 1938-1939, № 58. С. 3-15.

Данн Джеймс Д. Единство и многообразие в Новом Завете. ББИ св. апостола Андрея: М., 1997.

Дюмон К. Церковный раскол между Западом и Востоком и протестантская Реформа // *Символ* 14 (1985). С. 67-83.

Зноско-Боровский, Митрофан, прот. Православие, Римо-католичество, Протестантизм и Сектантство. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992.

Иннокентий Херсонский, свт. Сошествия Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы. Лекция восьмая // Сочинения. Издание Единецко-Бричанской епархии. 2006. С. 648-653.

Иоанн Павел II. Окружное послание «Да будут все едино» об экуменическом диалоге. Ватикан, 1995.

Иустин (Попович), преп. Православная Церковь и экуменизм. «Паломник» : М., 2006.

Каспер В. Руководство по духовному экуменизму. М., 2008.

Киприан, свчм. О единстве Церкви // Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. «Паломник» : М., 1999.

Кураев А. Вызов экуменизма. Издательский Совет РПЦ. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2003.

– Протестантам о Православии. «Христианская жизнь» : Клин (изд. 9-е) 2006.

– Экуменический вызов и православный ответ // Иустин (Попович), преп. Православная Церковь и экуменизм. «Паломник» : М., 2006. С. 229-285.

Кураев В. И. Всеединство // Русская философия. Словарь. «Терра»: М., 1999. С. 98-103.

Мейендорф Иоанн, прот. Значение Реформации как события в истории христианства // Библиотека о. Якова Кротова. Электронная версия (2004 г.).

Михаил (Мудильюгин), архиеп. Спасение и оправдание. (Опыт краткого раскрытия православной субъективной сотериологии). Машинопись (с. 1-15).

Можейко М. А. Дуализм. Новейший философский словарь. Минск, 1999. С. 227-228.

Новосёлов М. А. Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестантстве. «Лепта-Пресс» : М., 2004.

Серафим (Алексеев), архим. *Сергий (Язаджиев)*, архим. Почему православному христианину нельзя быть экуменистом. СПб, 1992.

Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика (1883–1887 гг.) // Собр. Соч. СПб., 1911–14. Т. IV. С. 1–114.

– Догматическое развитие Церкви. В связи с вопросом о соединении церквей. Символ 14 (1985) 174-232.

– Россия и Вселенская Церковь. М., 1911.

– «О христианском единстве» (сборник трудов). М., 1994.

Суттнер Э. Х. Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. 2-е изд. ББИ : М., 2005.

Урс Бальтазар, Х., фон. Целое во фрагменте. «Истина и Жизнь»: М., 2001.

Флоровский Георгий, прот. Проблематика христианского воссоединения // Символ 12 (1984) 44-57.

Фрис Вильгельм, де. Православие и Католичество. Брюссель, 1992.

Хомяков А. С. Церковь одна // Церковь одна. «Дарь»: М., 2005. С. 3-47.

– Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях:

– По поводу брошюры г-на Лоранси. Там же. С. 48-159.

– По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа. Там же. С. 160-295.

– По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. Там же. С. 296-460.

Центр Православного просвещения. Пагубное единомыслие. Второе издание. СПб., 1997.

Шмеман А., прот. Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь... // Символ веры // Воскресные беседы. М., 2008. С. 121-125.

Яннарас Х. Истина и единство Церкви. М., 2006.

Bonhoeffer, D. Gemeinsames Leben. München, 1986.

Brunner, P. Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem // Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. 2. Bd. Berlin/Hamburg, 1966. S. 233-252.

Congar, Yves M.-J. Vraie et fausse réforme dans l'Eglise. [Unam Sanctam 20] Paris, 1950.

Ebeling, G. Der Lauf des Evangeliums und der Lauf der Welt. Die Confessio Augustana einst und jetzt // Confessio Augustana – den Glauben bekennen. 450-Jahr-Feier des Augsburger Bekenntnisses. Berichte – Referate – Aussprachen. Gütersloh, 1980. S. 52f..

Fleinert-Jensen, F. Ecclesia crucis. Erwägungen zu einer Ekklesiologie des Kreuzes in ökumenischer Perspektive // KuD 37(1991)174-189.

Garuti A. Libertà religiosa ed ecumenismo. La questione del «territorio canonico» in Russia. Cantagalli, 2005.

Geldbach, E. Ökumene in Gegensätzen. Bensheimer Hefte. Heft 66. Göttingen 1987.

Hollenweger, W. J. Kultureller Kontext // Ökumene-Lexikon. Frankfurt a. M., 1983. Sp. 726-732.

Houtepen, A. Auf dem Weg zu einem ökumenischen Kirchenverständnis. US 44 (1989). S. 29-44.

Hromadka, J. L. An der Schwelle des Dialogs. Berlin, 1964.

- Gassmann, G.* Art. Einheit. EKL. Spl. 1002-1007.
- Kinnamon, M.* (ed.). The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices. WCC Publications. Geneva, 1997.
- Larentzakis, G.* Einheit der Kirche II, orth. Sicht // Ökumene-Lexikon. Frankfurt a. M., 1983. Sp. 303-306.
- Lossky N.* (ed.). Dictionary of the Ecumenical Movement. WCC Publications. Geneva, 1991.
- Margull, H. J.* Säkularökumenismus // Ökumene-Lexikon. Frankfurt a. M., 1983. Sp. 1052.
- Meyer, H.* Einheit der Kirche I, Einigungsbestrebungen // Ökumene-Lexikon. Frankfurt a. M., 1983. Sp. 285-303.
- Merino, T.* Teologia de la cruz en el Vaticano II // Studium (Madrid) 12(1972)67-100.
- Moltmann, J.* Ecumenismo sotto la croce // La Sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso internazionale. Roma, 13-18 ottobre 1975. Ed. Torino, 1976. Vol. I. P. 526-537.
- Mulert, H.* Konfessionskunde. Gießen, 1927.
- Mussner, Fr.* Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen. Herder, 1976.
- Pannenberg, W.* Überlegungen zum Problem der Bekenntnishermenteutik in den evangelischen Kirchen // KuD 41(1995)292-301.
- Raiser, K.* Ökumene // Ökumene-Lexikon. Frankfurt a. M., 1983. Sp. 877-881.
- Hermeneutik der Einheit. Vortrag bei der Sitzung der Plenar-kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Moshi, Tansania, 15. August 1996 // ÖR 45 (1996) 401-415.
- Robinson, G.* Kultur und Evangelium // Ökumene-Lexikon. Frankfurt a. M., 1983. Sp. 725-726.
- Sartori, L.* La croce principio di vera riforma ecclesiale e dialogo ecumenico // La Sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso internazionale. 1975. Vol. I. P. 485-507.
- Slenzka, R. Schmidt, R.* Zur Krise des kirchen Lehr- und Leitungsamtes // Kerygma und Dogma 41 (1995) 160-175.
- Urs Balthasar, H., von.* Zwei Glaubensweisen // Hochland 59(1967)401-412. S. 401.
- Vercreyse, J. E.* Luther's Theology of the Cross: its Revelance for Ecumenism // Centro Pro Unione 35 (Roma 1989) 2-11, 19.

Д. Некоторые определения и документы

Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ. Москва, 13–16 августа 2000 г. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Сборник докладов и документов. СПб., 2000. С. 115-122.

– Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии // Там же. С. 108-114.

– Участие в международных христианских организациях и диалогах с т. н. «экуменическим движением» // Там же. С. 124-131.

II Ватиканский собор. Декрет об экуменизме от 21 ноября 1964 г. // Православие и Католичество. От конфронтации к диалогу. Хрестоматия. ББИ св. апостола Андрея : М., 2005. 2-е изд. С. 226-242.

Папский Совет по развитию христианского единства. Правило по применению принципов и норм по экуменизму. Град Ватикан, 1993.

Аугсбургское Вероисповедание. На немецком и русском языке. М-Лютер-Ферлаг. Ерланген, 1988.

Книга Согласия: Вероисповедание и учение лютеранской церкви. Фонд «Лютеранское Наследие» : СПб., 1996.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
-------------------	---

ОТ АВТОРА.....	7
----------------	---

Часть первая.

РЕАЛИИ НЕ ПРОСТОГО ВОПРОСА.....	17
--	-----------

Глава I. В поисках единства	17
-----------------------------------	----

Глава II. Экуменизм: «за» и «против».....	31
---	----

Глава III. Единство в Новом Завете.....	62
---	----

Глава IV. Что такое единство?	73
-------------------------------------	----

Глава V. Вездесущая реальность Креста.....	85
--	----

Глава VI. Theologia Crucis. Ее место во всем Богословии.....	97
--	----

Глава VII. Theologia Crucis. Среди проблем и возможностей диалога	105
--	-----

Часть вторая.

ЦЕРКОВЬ В НОВОМ ЗАВЕТЕ: СОБЫТИЕ И ИНСТИТУЦИЯ.....	119
--	------------

Глава VIII. Св. Писание – основа диалога	119
--	-----

Интерпретация креста

Глава IX. Синоптические Евангелия.....	126
--	-----

Глава X. Четвертое Евангелие.....	161
-----------------------------------	-----

Глава XI. Послания св. Апостола Павла	175
---	-----

Глава XII. Значение Креста у Апостола Павла.....	196
--	-----

Глава XIII. Апостол Павел: многообразие его теологии	212
--	-----

Глава XIV. Первое Соборное послание Св. Апостола Петра.....	225
---	-----

Глава XV. Послание к Евреям	233
-----------------------------------	-----

Крест – Святой Дух – Церковь

Глава XVI. Общее о Церкви.....	242
--------------------------------	-----

Глава XVII. Святой Дух, Царство Божие и «время Церкви»	249
--	-----

Глава XVIII. Вопрос об «истинности» Церкви	272
--	-----

Глава XIX. Дух – Животворящий Принцип общения	290
---	-----

Глава XX. Харизмы – дары Духа.....	300
------------------------------------	-----

Глава XXI. Обоснование Духа – совершенное дело спасения на Кресте.....	312
---	-----

Связь Духа

Глава XXII. Парадокс единства: между «лично-индивидуальным» и «универсально-целым»	325
---	-----

Часть третья.

THEOLOGIA CRUCIS: ДАЛЬНЕЙШАЯ ПЕРСПЕКТИВА ДИАЛОГА	337
---	-----

Глава XXIII. Единство и многообразие исторического бытия Христианства	337
--	-----

Глава XXIV. Крест и история: искание того же тождества – основы единства	353
---	-----

Глава XXV. «Верую ... в Единую ... Церковь»	379
---	-----

Глава XXVI. Некоторые перспективы в пользу единства духовного	395
--	-----

Глава XXVII. Об историческом, а также вечно-духовном понимании экуменизма	413
--	-----

И Т О Г И	426
------------------------	-----

ТЕЗИСЫ О ЕДИНСТВЕ	475
--------------------------------	-----

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	482
-----------------------------	-----

УКАЗАТЕЛЬ ОСНОВНЫХ РЕАЛИЙ	489
--	-----

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ	496
----------------------------------	-----

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ	497
--	-----

Архиепископ Йозеф Барон

КРЕСТ и ДИАЛОГ
Теология Креста
в свете христианского единства

Главный редактор издательства *И.А. Савкин*

Редактор *М.Н. Куденко*

Дизайн обложки *И.Н. Граве*

Оригинал-макет *Н.Н. Орловская*

Корректор *Д.А. Потапова*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,

192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.

Тел. /факс: (812) 560-89-47

E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),

aletheia@peterstar.ru (*редакция*)

www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»:

Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95

Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.

Тел. (812) 327-26-37

*Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.

Тел. (495) 915-27-97

Магазин «Гилея», Нахимовский пр., д. 56/26. Тел. (495) 332-47-28

Магазин «Фаланстер», Малый Гнезниковский пер., 12/27.

Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21

Магазин издательства «Совпадение».

Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84

Подписано в печать 09.04.2010. Формат 60х88¹/₁₆.

Усл. печ. л. 32,5. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Заказ № 3243

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ГУП «Типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия. 12



Йозеф Барон родился в 1957 г. в Литве. В 1984 г. закончил факультет иностранных языков Латвийского Государственного Университета. С 1986 г. изучал богословие в Семинаре при Евангелическо-лютеранской церкви Латвии. Служил викарием и пастором в Ленинграде и других городах европейской части РФ. В 1991 г. рукоположен в Суперинтенденты-епископы. С 2009 г. — Архиепископ. Совершенствовался при университетах Gregoriana и Angelicum в Риме. Доктор теологии. Преподает предметы Нового Завета и сравнительное богословие. Член Союза писателей «Многонациональный Санкт-Петербург».

«Напряжение между теорией и практикой диалога есть та же реальность Креста. Конфликт, чаще всего, не в разных мировоззрениях или идеологиях, а в нежелании серьезно осмыслить Христианство в том же событии Креста; но к этому событию должно присоединиться и понятие культуры взаимоотношений...»

Йозеф Барон

