

Одесские богословские чтения
Выпуск 4

**ОТКРЫТЬ ЧЕЛОВЕКА
ЧЕЛОВЕКУ**

**ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
НА РУБЕЖЕ СТОЛЕТИЙ**

Одесса 2008

УДК 215:26(477.74)
ББК 86.37(4Ук-4Од)7-4
О-417

Серия:
«Одесские богословские чтения»

Одесские богословские чтения. Выпуск 4: Открыть человека человеку. Христианская антропология на рубеже столетий. /Ред.. А. Доброер, о. Ц. С. Напюрковский OFMConv. – Одесса 2008. - 116 с.

Перевод: Кирилл Войцель, Александр Доброер

Под общей редакцией
Александра Доброера

This book was published through generosity of
RENOVABIS benefactors

© о. А. Антон
© о. В. Бугель
© К. Войцеховская
© о. П. Коломейцев
© о. В. Кусьнеж
© о. И. Пещюх
© К. Сигов
© о. А. Чая

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
-------------------	---

БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ДОСТОИНСТВА ЧЕЛОВЕКА

<i>о. Владимир Кусьнеж</i> Человек как образ и подобие Божие	8
<i>о. Игорь Пецюх</i> Богословская интерпретация «достоинства человека».....	26

ИДЕНТИЧНОСТЬ НОВОГО ЧЕЛОВЕКА В НОВОМ ЗАВЕТЕ - ТРЕХГОЛОСЬЕ

<i>Калина Войцеховская</i> Человек оправданный.....	42
<i>о. Антон Адам</i> Новый человек.....	59
<i>о. Петр Коломейцев</i> Человек преобразенный.....	71

АНТРОПОЛОГИЯ НА ПОРОГЕ XXI ВЕКА

<i>о. Валериан Бугель</i> Антропология (для и не только) людей доброй воли.....	78
<i>Константин Сигов</i> Человек перед лицом «последних вещей».....	89
<i>о. Анджей Чая</i> Человек в объятиях Божиего милосердия.....	101
Список авторов.....	116

ПРЕДИСЛОВИЕ

Человек – загадка. И каждая эпоха пытается разгадать ее по-своему. Безусловно, что и XXI век должен дать свой ответ на вопрос «Что такое человек?».

«Открыть человеку человека. Вызовы богословию Центральной и Восточной Европы». Под таким девизом в 27-30 сентября 2005 г. в Одессе и Ялте прошел Третий Форум богословов Центральной и Восточной Европы. В нем приняли участие около семидесяти православных, католических и евангелических богословов, историков и философов из Украины, Польши, России, Белоруссии, Словакии, Чехии, Австрии и Туркменистана. Форум был приурочен к 60-летию Ялтинской конференции, на долгие десятилетия расколовшей мир на два враждующих лагеря. Поправление человеческого достоинства, формирование нового человека – homo soveticus – стало основой идеологии стран социалистического лагеря.

Поэтому не случайным оказался тот факт, что тема человека стала одной из центральных тем Форума. Ибо от того, как мы определим его, зависит и то, каким мы будем видеть мир вокруг нас. Папа Иоанн Павел II говорил, что сегодня мы нуждаемся в новой антропологии, которая вернула бы человеку понимание собственного достоинства, своего высокого предназначения и открыла бы те реальные духовные возможности, которые человек до сих пор еще не готов реализовать.

Современное общество должно наново открыть для себя фундаментальную истину: человеческая личность в своей основе имеет образ Божий. Уважение и защита этого образа является гарантией уважения достоинства каждого человека.

В один из дней Форума состоялась богословско-философская конференция, посвященная проблемам антропологии. Представители православной, католической и лютеранской традиций обсудили библейские основания антропологии, конфессиональные особенности христианской антропологии, проблемы христианской антропологии XXI века. В четвертом выпуске «Одесских богословских чтений» мы публикуем материалы этой конференции.

**БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКОЕ
ОБОСНОВАНИЕ
ДОСТОИНСТВА ЧЕЛОВЕКА**

ЧЕЛОВЕК КАК ОБРАЗ И ПОДОБИЕ БОЖИЕ

Библейская перспектива

Одним из самых важных элементов христианской антропологии является идея человека, сотворенного по образу и подобию Божию. Библейская укорененность этой темы широко известна из описания сотворения человека в двух первых главах Библии. Нашей задачей будет не столько представить основательный экзегезис соответствующих текстов – объем и цель этого реферата не позволяют этого сделать – сколько понять богословские и практические импликации этого фундаментального убеждения библейских авторов о глубокой сущности человеческого существа.

Ветхий Завет

Следует начать с начала, то есть с анализа двух описаний сотворения человека в Быт 1-2, которые “задают тон” всей библейской рефлексии над человеком. Старшее описание, традиционно называемое ягвистическим, утверждает, что «создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2,7). Более позднее описание, которое принадлежит к священнической редакции Моисеева Пятикнижия, размещает создание человека в последней фазе гексаэмерона, в последнем из шести дней творения, и повествует об этом так: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они

над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1, 26-27).

Хотя священническая версия во многом отличается от более ранней - отсутствием антропоморфизмов в описании Бога, своим космологическим интересом и отсутствием деталей самого процесса сотворения - оба эти описания представляют человека не просто как звено процесса творения. Человек является особенным и неповторимым Божиим творением, качественно иным по отношению ко всему другому миру. В гексамероне человек создан последним, поэтому и говорится о нем как о венце творения. Но еще более красноречиво, чем внутренняя хронология священнического рассказа, об исключительном значении человека свидетельствует торжественность повествования. До сих пор Бог творил как бы спонтанно, одним Своим словом, по одной схеме, произнося «да будет» - и стало так. Сотворение же человека предваряет преамбула, своего рода внутренний монолог Бога: «Сотворим человека...», особой торжественности которому придает множественная форма глагола *bara'* – создавать. В ягвистическом повествовании человек создается из того же вещества, что и животный мир: из земли. Как и животные, человек назван «живым творением», или дословно «душею живою», *nephesh chayyah* (ср. Быт 1, 7 и 1, 19). Но лишь Адам становится живым существом получая – если уже следовать за антропоморфизмами библейского автора – непосредственно из Божиих уст «дыхание жизни», *nishmat chayyim*. Тем самым жизненная сущность человека происходит непосредственно от Божиего дыхания, которое ставит ее выше других живых существ и обеспечивает глубинную связь с Творцом¹.

Лучше всего эта связь человека с Богом выражена в утверждении о том, что Бог сотворил его по Своему образу и подобию (*b'šalmenû kidmûtenû*, Быт 1,26). Слово *šelem* обычно означает материальный образ, копию (ср. 1 Цар 6,5.11), в том числе языческие идолы (ср. Иез 7,20), а *d'mût* указывает на сходство с каким-нибудь образцом

¹ Ср. R. Koch, Mensch, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch* (ed. Johannes B. Bauer). Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, ss. 997-1012 (тут сс. 999-1000).

(ср. 4 Цар 16,10; Иез 1,5)². Предлог *b^e* указывает на то, что сходство с Богом не чисто внешнее и случайное, но имеет характер более глубокий и важный³. Употребленные здесь сроки близкие по значению, поэтому, в принципе, их можно считать синонимами. Но если плеоназм в Быт 1,27 «сотворил Бог человека по образу Своему; по образу Божию сотворил его» еще сильнее подчеркивает значимость момента и исключительную роль человека, то в предшествующем стихе два близкие по значению слова «образ» и «подобие» были употреблены, очевидно, с другой целью. Чтобы смягчить жесткую конкретность и реализм термина *šelem*, во избежание ошибочной мысли о том, что человек является как бы копией Бога, автор добавляет ограничение: «по Нашему подобию, как (*k^e*) кто-то подобный Нам»⁴. Человек не является воспроизведением Бога на земле (как это было в случая царя в некоторых восточных религиях), он лишь подобен Ему. Речь не может идти о физическом сходстве, так как Бог не рождает человека – Он творит его. Тогда о каком же подобии говорит Библия, и что конкретно кроется за определением «образ Божий»? Ответ будет содержать несколько пунктов.

1. Человек как Божий наместник на земле

Мы уже вспоминали, что на Древнем Востоке царя часто считали образом божества на земле. Как следствие царь осуществлял свою власть над народом от лица этого же божества. Эта логика просматривается и в описании сотворения человека. Как икона Бога человек является Его полномочным представителем на земле. Божий замысел относительно человека от начала был именно таким: призвать его для существованию господства над остальным тварным миром. Человек является подлинным венцом творения, звеном между Богом и остальным миром. Он получает от

2 Ср. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament. Tome II. L'homme*. Desclée et Cie, Tournai, 1956, pp. 7-8.

3 Ср. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*. Pallottinum, Poznań, 1962, s. 193.

4 Именно так понимают значение этой фразы некоторые авторы. См., напр., J. Bolewski, *Stworzenie w perspektywie Bożego macierzyństwa*. In: *Salvatoris Mater* 1(2000), ss. 74-92 (76).

Творца в дар землю, чтобы использовать ее и преобразовать ее в соответствии со своими потребностями: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт 1, 28). Адам, давая имена живым существам, осуществляет свое господствующее положение по отношению к миру иных живых существ (ср. Быт 2,20). К теме верховенства человека над миром обращается религиозная поэзия Израиля и дидактическая литература. В этом смысле, наверное, лучшим примером является 8 Псалом. Он являет собой гимн величания Господа через возвеличивание человека как совершенного Божиего творения. Хотя по сравнению с мирозданием человек ничтожен (стихи 4-5), своим величием своей она почти не уступает небесным существам (в. 6)⁵. Он увенчан славой и честью, то есть одарен царскими атрибутами, символом привилегированного положения⁶. О призвании человека, образа Творца, к господству над земным творением говорят также авторы более поздний книг Ветхого Завета (ср. Сир 17,4; Прем 9,2-3).

Для язычника земля была наполнена божествами, а природа – святые рощи, холмы – была средой, в которой боги, если не проживали, то, по крайней мере, проявляли свое присутствие. Язычник представлял окружающий его мир священным, и потому не мог быть полноправным властелином этого мира. Религия Израиля, открыв человеку трансцендентного Бога и представив весь космос как зависимый от Бога, дала людям путь к господству над миром. В свете вышесказанного необходимо задуматься над стереотипом, согласно которому лишь в эпоху рационализма, эпоху науки и техники, человек стал самостоятельным по отношению к силам природы и сделался подлинным хозяином на земле. Признавая Бога единственным своим Господом, человек утверждает собственное величие и свое исключительное положение относительно тварного мира. Как показывает практика, отвергая личного Бога-Творца, наш современник, - как это не парадоксально, - легко может вернуться к языческим воззрениям на природу. Общеизвестными являются пантеистические тенденции движения Нью Эйдж. Сегодня для многих экология становится новой

5 Именно небесным существам, а не Богу, как переводит это на польский Роман Брандштетер.

6 Ср. P. van Imschoot, *op. cit.*, с. 10.

религией. Благое само в себе и даже жизненно необходимое нашей планете, это движение, если проигнорирует учение Священного Писания об исключительном призвании человека, может выродиться – и кое-где вырождается – в фанатичную уверенность в том, что человек является вредителем в этом мире, а сам мир приобретает при этом в их глазах божественные черты.

Книга Бытия описывает сотворение мира как единый творческий акт Бога, после которого Бог отдохнул. Более поздние книги Ветхого Завета, такие как Книга Сираха или Книга Премудрости, не считают, однако, седьмой день временем бездеятельности Творца. Призванный к существованию в самом начале, мир продолжает существовать, так как Бог поддерживает его. Как об этом говорит Псалом 103, все земные создания живут благодаря заботе Бога о них, постоянному присутствию Его духа, Который поддерживает это существование и постоянно обновляет лицо земли. Бог не прекратил своей творческой деятельности, Он имманентно присутствует в событиях нашего мира. В этом *creatio continua* человек является непосредственным помощником Бога. Руками человека, его волей, целеустремленностью, его любовью к работе и добросовестностью Бог «пользуется», чтобы преобразить лик земли. Каждый ремесленник, будь то кузнец или гончар, вкладывая душу в предмет своего труда, не просто зарабатывает на свое содержание: он поддерживают предвечное творение (ср. Сир 38,27-34). Принадлежа к низшим прослойкам общества, будучи людьми простыми и не входящими в почетные собрания (ср. Сир 38,33), они, однако, наделенные величественной миссией быть наместниками Бога в заботе о судьбе мира.

2. Божие око на сердце (ср. Сир17,8)

Божие подобие состоит в факте личного существования человека, в его способности думать и принимать самостоятельные решения. Как и Бог, человек является личностью. Его чисто человеческие способности: язык, интеллект, воля - знаменуют его божественное происхождение. Конечно, если оставаться строго в рамках первых глав книги Бытия, такое толкование является

надинтерпретацией вдохновенного текста, который *expressis verbis* не выражается в таких терминах. Библейские авторы, за исключением хронологически последних книг Ветхого Завета, верные семитскому способу мышления, не развивали теорий о сущности человека и его личностной структуру. Они описывают человека в перспективе Божественного Промысла о мире, в его отношении к Богу. Не абстрактное понятие личности с присущими ей самосознанием, умом и т.п. интересуют автора описания происхождения человека, а его место в этом мире и роль в Божиих планах. Однако, священническое описание сотворения мира, хотя и акцентирует трансцендентность Бога, все же наделяет Его чертами личности, Которая мудро и суверенно распоряжается миром. Поэтому не будет неуместным сделать такое предположение: библейский автор усматривает подобие человека Богу в том, что отличает его от остальных живых существ, а именно в его способности мыслить и принимать самостоятельные решения⁷.

Эти идеи, которые в книге Бытия содержатся как бы в зародыше, развивает литература мудрых Ветхого Завета. Характерной в этом смысле является книга Иисуса, сына Сирахова. Мудрец Израиля, воспевая величественную песню в честь Бога-Творца (Сир 16,24-17,14), более подробно останавливается на самом совершенном творении: «Господь создал человека из земли, и опять возвращает его в нее. По природе их облек их силою и сотворил их по образу Своему» (Сир 17,1.3). Автор явственно обращается к описанию сотворения человека из Книги Бытия. Из контекста (Сир 17,4) следует, что человек как образ Бога наделяется частью Божией силы, которая позволяет ему властвовать над остальными живыми существами.. Сразу же, кроме власти над птицами и животными, автор перечисляет другие дары, которые человек получил от Творца: дар смысла, языка, способность рассуждать, выбирать между добром и злом (Сир 17,6-7). Кроме этого, Бог «положил око на сердца их, чтобы показать им величие дел их» (7). По всей видимости, речь здесь идет о врожденной (данной Богом) способности человека самостоятельно познавать Творца через Его творение, а познав – прославлять Его. Эта тема была популярной в иудаизме на заре христианской эры, ее развивает

7 Ср. P. van Imschoot, *op. cit.*, с. 9.

Апостол Павел в Послании к Римлянам, когда обвиняет язычников в идолопоклонничестве. Они способны силой своего разума, через одно лишь созерцание тварного мира, прийти к познанию единого Бога Творца. Но, держась языческих предрассудков, они становятся виновными перед Богом и заслуживают его осуждения (Рим 1,18-32). Все, что в человеке есть собственно человеческого и что возвышает его над миром животных: разум, нравственность, открытость навстречу трансцендентному, - все это является своего рода участием человека в Божественной природе, и неотъемлемым аспектом богоподобия человека.

Как две личности человек и Бог могут вести диалог. Несмотря на то, что человек лишь прах земной, он является Божиим партнером на земле. Он тот, к кому Бог может обратиться на “ты” и *vice versa*⁸. В материальном мире человек является единственным существом, способным говорить с Богом, которого Бог Сам выбрал, более того – вложил в него желание такого диалога. Заглушая в себе тоску по Богу, ограничивая себя жизнью в мире без Бога, человек отрицает нечто очень важное в самом себе.

В заключение укажем, что прекрасный синтез этого аспекта «иконичности» человека дает Иоанн Павел II в энциклике *Dominum et Vivificantem*. Папа перечисляет конститутивные характеристики человеческой природы, среди которых на первое место выдвигает разум, совесть и свободу. Из этих трех составляющих человека вытекают три его основные способности: способность личного общения с Богом, способность к дружбе с Богом и способность к Завету с Ним⁹.

3. Призванные к бессмертию

Популярной темой Ветхого Завета является немощ человеческого существа, неясность его судьбы, что более всего проявляется в смертности человека¹⁰. Человек сотворен из праха земного и возвращается в землю после смерти. В этом его судьба ни чем не отличается от судьбы

8 Ср. R. Koch, *Mensch*, с. 1000.

9 Согласно M. Przanowski, “Kto zwycięży? Ten, kto potrafi przyjąć dar”. *Antropologia encykliki Jana Pawła II “Dominum et Vivificantem”*. In: *Studia Theologica Varsaviensia* 2(2001), ss. 87-117 (94-99).

10 Ср. P. van Imschoot, *op. cit.*, сс. 1-2.

животных (ср. Иов 34, 14-15; Пс 145,3-4; Сир 40,1-11). Эфемерность человеческого существования Священно Писание передает с помощью выразительных образов травы, которая высыхает в лучах солнца (Ис 39,6-7; Пс 89,5-6; Иов 14,2), веянии ветра и быстротечной тени (Пс 38,6-7; 102,12), полевых цветов (Пс 102,15-16). Эти метафоры на основе контраста подчеркивают величие и всемогущество Бога.

Однако Ветхий Завет содержит – правда в значительно меньшей степени – тексты, которые говорят о бессмертии человека, и связывают это бессмертие с тем, что человек является образом Божиим.

В описании Эдема привлекают внимание своей выразительной символикой два дерева – дерево жизни и дерево познания добрая и злая. Абсолютный запрет вкушать плоды касается лишь этого второго дерева. Плоды дерева жизни, согласно замыслу Бога, должны были служить человеку. Нарушив Божию заповедь, первые люди утратили рай, а с ним также и доступ к плодам дерева жизни. Все исследователи единодушно соглашаются с тем, что символически дерево жизни означает бессмертие. Означает ли это, что в Божиих планах было предусмотрено бессмертие человека? Как нам кажется, автор говорит не о физическом бессмертии. Уже по самой своей природе, как существо, сотворенное из земного праха, человек физически смертен. На это, в частности, указывает Быт 3,19. Здесь смерть человека представлена не как следствие его грехопадения, а как нечто естественное для человека: «возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься». На подлинный смысл дерева жизни указывают слова Бога, сказанные после грехопадения Адама и Евы: «Вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт 3,22). Бог от начала приуготовил человеку как милостивый дар бессмертие, которое, однако, следует понимать иначе, чем просто отсутствие физической смерти. Предание, толкуя эти строки из Библии, говорит о духовной смерти человека после грехопадения, но самая книга Бытия не выясняет до конца природы дара бессмертия и не связывает его непосредственно с тем, что человек является образом Бога. Более поздняя библейская традиция восполняет эти «белые пятна».

«Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего», говорит Книга Премудрости (2,23). Человек воссоздает в себе образ (eikôn, в греческой Библии то же слово, что и в Быт 1,26) Бога потому, что, как и Он, человек нетленен, не уничтожим. Из контекста, где автор говорит о том, что смерть пришла в мир через зависть диавола, следует, что автор говорит о бессмертии человека. Причем вечность, приуготовленная человеку, будет свободным от всякого страдания блаженным состоянием, к которому следует стремиться. Это описание жизни после смерти кардинально отличается от классического ветхозаветного представления о печальной судьбе людей в Шеоле, где от человека остается одна лишь тень, лишенная радости существования. Другие же немногочисленные тексты, которые говорят о воскресении с мертвых в конце мира (Дан 12,2-3; 2 Мак 7,14), не акцентируют взаимосвязь между воскресением и подобием человека своему Творцу.

4. Не убий!

Святость человеческой жизни является прямым следствием того, что человек сотворен по образу Божию. И действительно, Быт 5,3 так говорит о рождении у Адама сына Сета: «и родил сына по подобию своему и по образу своему». Речь идет не просто о том, что Сет воссоздает черты своего отца. Быт 5,3 употребляет, с незначительным лишь изменением, одно и то же выражение, что и Быт 1,26: bidmûtô k^ešalmô. Можно это понимать так, что Сет воссоздает в себе то из Адама, что Адам воссоздает из Бога, и таким образом Божий образ запечатлен в любом из потомков Адама. После смерти, образ Бога в конкретном человеке продолжается в его потомстве. Поэтому Бог после потопа предупреждает людей, которые должны дать начало новому человечеству: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукой человеческою: ибо человек создан по образу Божию» (Быт 9,6). Посягательство на человеческую жизнь означает в определенном смысле посягательства на самого Бога!

Нося в себе образ Бога, человек не может уже полностью принадлежать самому себе и претендовать на абсолютную автономию: хочет он того или нет, Бог имеет

полное право распоряжаться жизнью человека как Своей собственностью. Цивилизация, в которой мы живем, довольно противоречиво относится к человеческой жизни. С одной стороны, она признается безоговорочной ценностью; общее направление прогресса ведет к улучшению качества жизни, увеличению долголетия, снижение детской смертности и т.д. С другой же стороны, человеческая жизнь, в особенности в критических ее проявлениях (неродившиеся дети, умственно неполноценные, безнадежно больные и т.п.) часто оценивается, исходя из ее эффективности, и цена ее оказывается очень низкой. Человеческая автономия входит в конфликт с фундаментальными библейскими установками. Моральные барьеры оказываются слабыми перед соблазном потреблять с дерева познания добра и зла и самостоятельно решать, что есть добро, а что зло.

5. “Мужчину и женщину сотворил их” (Быт 1,27)

Наше воспитание и наша цивилизационная обусловленность толкают нас к тому, чтобы связывать с образом Божиим человека как индивидуума в его обособленности и индивидуальности.

Тем не менее, одним из аспектов человека как образа и подобия Бога является общественный характер человеческого существования. Книга Бытия, говоря о сотворении человека, употребляет слово *'adam* для определения всего человеческого рода, и переводить его скорее следует не «мужчина», а «человек». В самом деле, Бог сказал: «Сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и т.д. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1, 26-27). В Ветхом Завете это слово встречается 510 раз и чаще всего означает людей вообще, а не конкретное лицо. Даже в более раннем описании сотворения человека во второй главе Книги Бытия, где *'adam* указывает на личность первого человека и выступает практически как собственное имя, выражение *'adam 'ayin* означает “не было людей” (Быт 2,5)¹¹.

¹¹ Cp. P. van Imschoot, op. cit., c. 1.

Общественный характер человека проявляется, прежде всего, в том, что по Божией воле он разделен на два пола: мужской и женский. Если первое, более раннее описание сотворения показывает человека с самого начала как природное единство мужчины и женщины, которые должны вместе властвовать над землей, то второе, ягвистическое, повествование акцентирует последовательное сотворение: сначала мужчины, а потом из части его тела – женщины. Мужчина без женщины, согласно второму описанию, выглядит незавершенным, или точнее неисполненным. Несмотря на то, что Адам живет в раю в полной гармонии со своим Творцом, сам Бог утверждает тот факт, что «нехорошо человеку быть самому» (Быт 2,18). Мужчина не может найти для себя достойного помощника среди животных, лишь женщина, «плоть от плоти» его, вызовет у Адама восхищение. Человек нуждается в обществе, присутствии себе подобных, он реализует себя в контакте с другими людьми. Единство жизни мужчины и женщины с целью продолжения рода, как это показывает первое описание («плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю», Быт 1,28), более того, - общность их супружеской жизни («и оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть», Быт 2,24) составляют интегральную часть Божиего Промысла о человеке.

Многие богословы, в особенности Отцов Церкви, интриговало соответствие между способом Бога говорить о Себе во множественном числе («по образу Нашему и подобию») и «множественностью» человеческого рода («мужчину и женщину сотворил их»)¹². Во множественном числе имени Бога иногда усматривали скрытую тайну Пресвятой Троицы. Многие авторы проводят параллель между способом бытия Троицы в Себе и общественным характером существования созданного по Ее образу человеческого рода¹³. Бог един и множественен в Себе, и человечество, будучи множественным, состоит из мужчин и женщин, которые, соединяясь, становятся одним. В этой перспективе существенным образом общественный характер существования человека также является проявлением «иконичной» природы этого же человека.

12 Ср. Bolewski J., *op. cit.*, s. 76.

13 Так, в частности, считают Барт и Мольтман (согласно Bolewski J., *op. cit.*, ss. 76-77).

Новозаветная перспектива

Принимая во внимание заданную ограниченность реферата, сфокусируемся здесь лишь на одном аспекте: как Новый Завет интерпретирует идею первых двух глав Книги Бытия о человеке как образе и подобии Бога. Оказывается, новозаветные авторы не часто напрямую ссылаются на эту ветхозаветную идею. Делая это, они актуализируют ее для нужд христианской общины. Апостол Павел, поучая христиан в Коринфе относительно правил поведения на молитве, обращает внимание на необходимость женщине покрывать голову, а мужчине оставаться с непокрытой головой, поскольку – аргументирует Апостол – мужчина есть образ и слава Бога, женщина же – слава мужчины, так как при сотворении была взятая от мужа. Покрытая голова является внешним знаком зависимости от мужчины. Апостол Павел ссылается сразу на два описания сотворения человека из Книги Бытия, но опускает тот факт, что согласно Быт 1,26-27 не только мужчина, но и женщина является образом Божиим. Общеизвестно, что Павлу предъявляли обвинения в том, будто он закрепляет подчиненное положение женщины («жене глава – муж», 1 Кор 11,3). Не вдаваясь здесь в детали дискуссии, отметим, что, в самом деле, в этом тексте Апостол народов далек от сегодняшнего представления о равноправии полов. Тем не менее, нужно добавить, что здесь речь не идет о рабской зависимости женщины от мужчины, а скорее об установлении определенной иерархии: Бог глава Христу, Христос – мужчине, а мужчина – женщине (1 Кор 11,3). Апостол Павел справедливо находит прообраз такой иерархии во втором описании сотворения человека, где женщина сотворена из мужского ребра, чтобы стать для него достойной помощницей¹⁴.

14 Анахроничными представляются попытки доказать, что в Быт 2,21-24 мужчина и женщина представлены как равноправные в современном смысле этого понятия. Ветхий Завет. Особенно в законнической своей части, свидетельствует о подчинении женщины мужчине и описание Быт 2 является выражением этого подхода. Другое дело, что соседний текст Быт 1 дает прекрасный пример равноправия и одинакового достоинства женщины и мужчины. Не стоит повторять очевидных сегодня утверждений, что Ветхий Завет не дает в готовом и логически завершенном виде богословия человека. В нем присутствуют различные взгляды на человека, иногда даже противоречивые.

В этой интерпретации ветхозаветной истории Апостол Павел не отличается от своих современников. Заметим также, что если в дисциплинарном или бытовом плане Апостол остается верен своей эпохе, то достоинство мужчины и женщины перед Богом он трактует одинаково: «Ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе» (1 Кор 11,11; ср. Гал 3,27-28).

Послание Иакова также упоминает о том, что человек создан по Божию подобию, но не делает из этого никаких существенных выводов. Упоминание о Божием подобии (Иак 3,9) нужно автору в паренетическом контексте, где он говорит о необходимости укрощать свой язык. Проклипать других – грех, потому что каждый человек сотворен по образу и подобию Божию, говорит Апостол Иаков.

Эти два текста, кажется, единственные в Новом Завете, которые непосредственно обращаются к ветхозаветной теме человека, сотворенного по образу и подобию Божию. По всей видимости, ни один, ни второй автор не развивают при этом глубокого богословия, а упоминание о человеке, созданном по образу Божию, служит единственно аргументом нравственного поучения. Но хотя эта тема близка авторам Нового Завета, они подходят к ней особым образом, который мы постараемся здесь осветить. Тексты, - преимущественно из *Corpus Paulinum*, которые будут проанализированы ниже, - на первый взгляд тоже имеют в виду историю из Быт 1-2. Но, как окажется, при этом они не акцентируют того, что человек наделенная великим достоинством носить в себе Божий образ.

Книги Ветхого и Нового Завета рассматривают человека в первую очередь в перспективе его отношений к Богу, его ответа на Божие призвание. Главное внимание при этом Ветхий Завет уделяет призванию богоизбранного народа. На фоне истории Израиля судьба отдельного человека как бы отходит на второй план. В противоположность этому «коллективному» подходу, Новый Завет большее внимание уделяет судьбе отдельно взятого человека и его жизненным выборам. Для Нового Завета определяющим в этом отношении является утверждение о греховности человека («потому что все согрешили и лишены славы Божией», Рим 3,23, ср. Рим 7,13-25) и о необходимости искупления и спасения (ср. Рим 8,22сл). Другими словами,

антропология Нового Завета носит индивидуальный и сотериологический характер, а человек рассматривается как грешник, искупленный Жертвой Иисуса Христа.

Более подробно в Новом Завете тема сотворения человека из Быт 1-2 рассматривается в Павловых посланиях¹⁵. Нельзя, однако, не вспомнить и Евангелия. Синоптики передают нам слова Иисуса о человеке как о части Божиего творения. Иисус сравнивает его с небесными птицам и полевыми лилиями (ср. Мф 6,26-30), но подчеркивает одновременно несравненно более высокую ценность человека в глазах Бога. Однако в отношении между Богом и человеком Иисус Христос не акцентирует того, что Бог Творец, а человек – тварь. Для Иисуса более важной является неслыханная до сих пор, почти интимная, близость между Богом и людьми, такая, которая существует между ближайшими родственниками. Иисус представляет Бога как Отца не только Своего, но и каждого человека (Мф 5,16; 6,9; Лк 11,13), а про самих людей говорит как о Божиих детях (Мф 5,45; Лк 20,36). Акцентируя необходимость веры в Божие сыновство человека, Иисус не оперирует понятиями образа или подобия. Самое большее – Он говорит о необходимости быть совершенным как совершенен Отец небесный (Мф 5,48), наследуя Бога в Его доброте и любви ко всем без исключения, к добрым и злым. В частности, сам термин *eikôn* отсутствует в Евангелиях¹⁶. Вместе с тем Апостол Павел, который тоже говорит о Божием усыновлении всех христиан (Рим 8,16-17; 1 Кор 1,3; Гал 1,3-4), часто оперирует этим термином.

В Посланиях Апостола Павла тема человека как образа Бога появляется в связи с крещением. Речь не идет здесь об использовании Апостолом описания сотворения человека из книги Бытия или о прямом использовании в аргументации факта, что человек есть образ Бога. Наоборот, Апостол Павел имеет иной пункт отнесения: человека-грешника. Божий образ в нем возможен лишь после радикальной трансформации, которую дает возрождение в крещении. В этом отношении характерными являются

15 То есть из *Corpus Paulinum* в широком понимании, который включает в себя и деутеропавловы послания.

16 За исключением Мф 22,20 и параллелей у синоптиков, где речь идет об изображении императора на римских монетах.

два текста: Кол 3,5-10 и Еф 4,17-24. Эти перикопы принадлежат к паренетическим элементам Павловых посланий, причем обе имеют крещальный контекст. Автор призывает верующих совлечься «ветхого человека» и облечься «в нового человека, созданного по Богу» (Еф 4,24). Появление «нового человека», хотя и инициируется крещением, не является одноразовым, мгновенным актом. Она рождается в трудном, часто мучительном процессе обращения, умирание для греха (ср. Кол 3,5). Кто таким образом облекся в «нового человека» и следует путем обращения, тот постоянно обновляется по образу своего Творца (Кол 3,10).

В 1 Кор 15,35-58 Апостол Павел прямо ссылается на Быт 1-2 и подает свою актуализирующую интерпретацию истории о сотворении первого человека. Что характерно и, по-нашему мнению, совсем не случайно, Апостол не вспоминает здесь о человеке как образе Бога. Объясняя вопрос воскресения тел, автор обращается к ветхозаветному повествованию, а именно к фигуре Адама. Павел оставляет из образа первого человека лишь то, что он был сотворен из земли, имел смертное тело, и что все люди, потомки Адама, унаследовали от него этот «перстный» характер существования. Апостол Павел сознательно¹⁷ игнорирует здесь те детали повествования из Книги Бытия, которые напоминали бы об образе и подобии Бога в человеке. С его точки зрения, путь к уподоблению человека Творцу лежит через веру во Христа и через уподобление человека Христу, этому «последнему Адаму», Который небесное, не земное существо.

На этих примерах хорошо видно, в чем Апостол Павел оригинален по отношению к традиционному ветхозаветному взгляду на человека как на образ Божий. Уже с первых страниц Ветхого Завета человек предстает перед нами как величайшее Божие творение, в котором Бог запечатлел Свой образ. Этот образ присущ человеческой сущности, онтологически неотъемлем от нее. Первоначальный грех отнимает у человека ряд его привилегий, но не уничтожает этого фундаментального сходства с Богом.

17 Герменевтика, которую практикует Апостол Павел, является предметом широких дискуссий. Мы убеждены, что он, как и многие его иудейские современники, мог достаточно свободно, с точки зрения современной библеистики, обращаться с текстами Ветхого Завета. Для него важно было не читать эти тексты с точки зрения эпохи написания, а актуализировать их, дать их интерпретацию в свете веры во Христа.

Иначе после потопа едва ли можно было бы еще говорить о Божием образе в человеке (ср. Быт 9,6)¹⁸. Для Апостола Павла, да и для других авторов Нового Завета, отправной точкой является не идеальный человек, сотворенный Богом, а грешник, который утратил единство с Творцом и нуждается в спасении. Нет сомнения в том, что эти авторы хорошо знакомы с книгой Бытия. Тем не менее им кажется более важным подчеркнуть греховную сущность человека, чтобы в этом свете еще ярче проявилось величие Христова искупления. Именно поэтому мы и не встречаем в Новом Завете более глубокого богословия, построенного на утверждении о том, что человек сотворен по образу и подобию Божию. Вместо этого мы имеем богословие преображения в Божий образ и – чаще – в образ Христа. Богоподобие является не столько данностью, вложенной в человека, сколько заданием, перспективой. Эта перспектива становится реальностью для каждого, кто совлеч с себя «ветхого человека», умер для греха, и возродился для жизни в Иисусе Христе.

Говоря об образе Бога, книги Нового Завета в первую очередь имеют в виду не человека вообще, а конкретно Иисуса Христа. Преображение человека по Богу рассматривается главным образом с христологической перспективы: христианин призван уподобляться Христу. Апостол Павел в гимне величания божественного достоинства Христа, в «котором было все сотворено», называет Его «образом (eikôn) Бога невидимого» (Кол 1,16, ср. 2 Кор 4,4). В упомянутом фрагменте Послания к Колоссянам Апостол развивает богословие, близкое богословию Логоса Апостола Иоанна. Иисус Христос, будучи первенцем всякого творения, имеет власть над этим творением, как над духовным (невидимым, в небе), так и над телесным (видимым, на земле). Его Кровью Бог может вернуть миру гармонию, утраченную из-за грехопадения человека. Подобно Павлу, автор Послания к Евреям называет Христа отблеском славы Бога и образом (charaktêr) Его существа (ср. Евр 1,3). Поскольку из всех книг Нового Завета Послание к Евреям наиболее

18 Небиблейской традиции (напр., самаританский мидраш во Втор 34,7) известен мотив, согласно которому Адам после грехопадения в Эдеме утратил Божий образ.

«насыщено» ссылками на Ветхий Завет, некоторые исследователи усматривают здесь параллель с Прем 7,15-26. Там Премудрость Божия, названная отблеском вечного света и образом (eikôn) Божией благодати. В таком случае Христос обладает чертами Божией Премудрости, в частности Божией благодати, которая поддерживает существование всего творения¹⁹.

Рассматривая преобразование человека в образ Христа, Апостол Павел делает это в двух плоскостях: эсхатологической и исторической. Относительно эсхатологической перспективы, характерными являются три павловых текста: Рим 8,18-30, Флп 3,20-21 и уже упоминавшийся отрывок 1 Кор 15,35-53. Окончательное преобразование человека отнесено в будущее, когда спасение уже не будет предметом упования (ср. Рим 8,24), а достигнутой реальностью. После воскресения из мертвых все верующие во Христа, совлекись смертного тела первого Адама, обретут тело духовное, и таким образом преобразятся в образ последнего Адама, Небесного Человека, Иисуса Христа (1 Кор 15,45-49). Подобное упование на окончательное преобразование тел верующих во Христа по образу Его прославленного Тела выражено в Флп 3,20-21. Произойдет это не сейчас, а лишь тогда, когда верующие достигнут своей подлинной отчизны - неба. Обратим внимание также на мотив избрания: эсхатологическое преобразование во Христе не произойдет со всеми и каждым, но только с теми, кого «Бог предузнал» и кому «предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим 8,29). Критерием этой избранности, гарантией грядущего преобразования человека является его настоящая жизнь по Духу, а не по плоти, единство с Иисусом Христом (ср. Рим 8,1-17).

Несколько иначе подходит к данной теме Апостол Павел в 2 Кор 3,18. Этот стих завершает перикопу 2 Кор 3,1-18, главной темой которой является апология апостольской миссии Павла. Апостол описывает светлую перспективу для тех, кто уже не живет по закону смерти и осуждения (то есть по закону Моисеевней Торы), а живет по закону жизни – Нового Завета; не согласно

19 В эллинистическом иудаизме (в частности у Филона), как и в Книге Премудрости, описания Божией Премудрости и Божественного Логоса очень похожи.

мертвой букве, а по Христову Евангелию Верующие во Христа уже сейчас словно в зеркале отражают Господнюю славу и преображаются в Его образ ко все большей славе (ст. 18). До сегодняшнего дня не смолкают дискуссии о том, кто скрывается за титулом *kyrios* и в чей именно образ преображаются христиане: в образ Бога или образ Христа? Мы убеждены, речь идет здесь об Иисусе Христе²⁰. Жизнь по Евангелию делает нас все более подобными Господу и большими участниками Его славы.

Тема человека как образа и подобия Бога является, по всей видимости, многоаспектной, и едва ли здесь возможен совершенный синтез библейского учения. В конце концов, многогранность библейских высказываний лишь отображает многогранность самого человека, который находится в постоянном напряжении между тем, к чему он призван, и тем, кем он является; между заложенным в нем стремлением реализовать в себе все лучшее, и грехом, который мешает этому. В частности, жизнь христианина не может не быть путем, на котором он, цитируя Апостола. Павла, переживает перемену «от славы в славу» (2 Кор 3,18): от славы Божиего творения, которое носит в себе образ Творца, к еще большей славе искупленного и спасенного человека. Сейчас образ Божий омрачен грехом. Возрастая во Христе, уподобляясь к Ему, человек все более становится самим собою, становится человеком согласно пред вечному Божию замыслу.

20 Contra V.P.Furnish, *II Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1984, ad locum. Господь в ст. 18 Тот же, что и в ст. 16, а там идет речь именно об обращении к Иисусу Христу. Более подробную аргументацию можно найти в нашей неопубликованной работе *Comment l'ancienne Alliance est-elle ancienne ? Une lecture de 2 Co 3,6-18*. Travail présenté pour l'obtention du Diplôme Supérieur d'Etudes Bibliques sous la direction de M. Quesnel, Institut Catholique de Paris, 2001.

БОГОСЛОВСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «ДОСТОИНСТВА ЧЕЛОВЕКА»

Вступление:

Тема моего выступления порождает закономерный вопрос: для чего богословам обращаться к проблеме человека и человеческого достоинства. Не является ли этот антропологический поворот фактической изменой самому богословию – науке о Боге, а не о человеке? Может ли такой антропоцентризм быть оправдан с точки зрения самого богословия?

«Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного...» (Ин 3,16). Кажется, что Сам Бог отводит человеку центральное место в Своем домостроительстве спасения.

Христос «ради нас людей и нашего ради спасения сошел с небес» и начал Свой кенозис. Движимый любовью к людям, которые часто были как овцы, не имеющие пастыря¹, Он не взирал на собственные потребности, но шел проповедовать Царствие Божие и исцелять всякий недуг и всякую немощь².

Движимые той же любовью, первые христиане шли проповедовать Слово Божие, поскольку ничто не имеет такого благотворного влияния на человека как Евангелие.

1 Мф 9,36

2 Мф 4,24; 8,6; 8,16; 8,28; Мк 1,32-34; 6,55-56; Лк 8,17-19

Позднее они стали основывать школы, больницы, приюты для бездомных. Это христиане стали причиной падения рабовладельческого строя, оказывали содействие улучшению условий работы на шахтах и заводах, а также условий содержания узников в тюрьмах. Они защищали детей от коммерческой эксплуатации на заводах Запада и от сакральной проституции на Востоке.

Сегодня они одаряют сочувствием больных и несут им сокрытого в таинствах Христа. Они развивают наиболее современные направления медицины. Они заботятся о слепых и глухих, о сиротах и вдовах, о бедных и покинутых. Они сострадают обездоленным и голодным, страдающим физически и духовно.

Очевидно, что не все христиане посвящали свою жизнь такому служению, но многие именно так и поступали. Об их жертвенном служении сегодня помнят не только христиане. Зачем они поступали так, ради чего? Именно потому, что они смотрели на человека с Божией перспективой. В глазах Божиих, каждый человек: мужчина, женщина, ребенок, человек с ограниченными возможностями, узник, воин или политик – все они сотворены по образу и подобию Божию, все они наделены внутренней неотъемлемой ценностью, присущей каждому человеческому существу.

В сегодняшнем своем выступлении я хотел бы сосредоточиться на теме человеческого достоинства в ее богословском измерении, указывая на источники христианского учения в человеке, а также на основные моменты истории спасения.

Библейская перспектива

Абсолютно естественно, что Священное Писание не говорит о достоинстве человека языком современных понятий и категорий. Но оно дает нам определенные основания, благодаря которым можно сформулировать более развернутое учение о правах и достоинстве человеческой личности. Основания общественного и морального порядка народа Израиля были сформулированы на основе Завета между Богом и его творением. В Своем милосердии к слабым и бедным людям Бог явил свою «справедливость», а в ответ потребовал от их исполнения Его

заповедей. Сохранение этого закона предполагает уважение к жизни и истине, сохранение достоинства личности и супружества, неприкосновенность частной собственности. А к бедным и угнетенным Бог приказывает относиться с особым вниманием. Таким образом, с одной стороны, Бог одаривает нас своими милостями, а с другой, ожидает от нас, что мы будем относиться к ближнему с такой же духовной открытостью, милосердием и верностью. Таким образом, человеческим правам соответствуют обязанности и ответственность.

В Ветхом Завете пророки подчеркивают необходимость всем сердцем и всею душою³ стараться исполнять нравственные законы Завета. Поэтому они выступают с протестом против социальной несправедливости, питая надежду на грядущее пришествие Спасителя.

Когда пришел Иисус, то центральным содержанием Его проповеди стало Царствие Божие – новое и окончательное, которое Он принес в Своем лице. Вон требовал вот Своих учеников покаяния. Вон проповедовал им новую праведность, которая позволит им наследовать Небесного Отца⁴, а во всех людях видеть братьев и и по-братски к ним относиться. Иисус стал на сторону бедных и отверженных; осуждал черствость сердец гордых и богатых, которые все свое упование полагают на свое имущество. Словом и примером Иисус являет образец «бытия для другого». Особенно в Пасхальной тайне мы видим, что Его жизнь являет собой полное самопожертвования и дар для других. Он, «будучи образом Божиим» (Флп 2, 6), не использовал возможность употребить полноту своих Божественных и человеческих прав, но отказался их навязывать, умалил Самого Себя (2,7). Стал послушным до смерти (2,8), Он ради людей пролил Свою кровь, и установил Новый Завет (Лк 22,20).

Апостольские послания показывают Церковь Христовых учеников, как новое творение, осуществленное силою Святого Духа. Силой Его благодати люди одарены достоинством усыновленных детей Божиих. Если речь идет об отношении к другим людям, то плодами Духа у христиан являются любовь, мир, доброта, радость, терпение, кротость.

3 Иер 31,31-39; Иез 36

4 Мф 5,48; Лк 6,36

С другой стороны, это внутреннее моральное обращение исключают вражду, несогласие, противостояние, злобу, ссоры, разделения, зависть, убийства⁵.

Святоотеческое и современное учение Церкви

Исходным пунктом святоотеческой антропологии является анализ библейского описания сотворения человека. Отсюда и ведущая мысль о богоподобии первого Адама, вершине творения и управляющего вселенной. «Только лишь человек – пишет святой Иоанн Златоуст – сотворен из двух начал: высшего и низшего – души и тела». Поэтому он является обитателем двух миров, «так как сверху у него есть душа, а снизу тело. Он в себе связует оба эти мира, служит помостом между ними между этими двумя мирами, так как имеет с ними общего Творца, Который сотворил и земное и небесное»⁶.

Воспринимая человека как существо, которое объединяет в себе все творение, земное и небесное, духовное и материальное отцы Церкви видели в нем воплощение микрокосмоса, или «малую вселенную»⁷. Подобная идея присутствовала уже в античной философии. Но если в греческой философии учение о малом и большом космосе было связано с идеей имманентности, то христианское богословие эту идею связывало именно с богоподобием.

Другой отличительной чертой богоподобия человека является его царское достоинство и власть над земным тварным миром. По мысли Иоанна Златоуста, человек властвует не только над растительным и животным миром, но и над всем видимым космосом, потому что «ради человека были сотворены земля, море, солнце, луна и звезды⁸...». Царственное достоинство человека дает ему полномочия управлять различными видами творения и сохранять принцип Божественной иерархии. Потому что человек является не только последним, но и высшим Божиим творением, которому предназначено место в центре тварного мира. Как отражение величия Творца,

5 Гал 5,19-23

6 Иоанн Златоуст. Творения. 1902. Т. 8. Кн. 2. С. 634-635

7 Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1899. Т. 2. Кн. 1. С. 122

8 Иоанн Златоуст. Творения. Т. 4. Кн. 1. С. 60.

человек наделен также творческими способностями, а главное его предназначение – быть вместе с Богом. Святоотеческая антропология будет утверждать, что с момента грехопадения произошло затмение или искажение Божиего образа в человеке. Адам согрешил и не исполнил своего призвания, не сумел прийти к преобразению в Боге всего тварного мира⁹. Но даже эта драма человеческого не отменяет богоподобия человека и его достоинства. Так, для Иоанна грех это *авоци* - хаос, беспорядок, который требует фундаментального исцеления, исполнения первоначального замысла. Святой Афанасий Великий вслед за святым Ирением так сформулировал ключевой антропологический тезис: «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать богом». Здесь делается ударение на онтологический характер участия в Божественном посредством категории образа. Человек является не только моральным отражением того, что Божие, но, в соответствии с учением Григория Нисского, человек «родственен Богу», что в свою очередь открывает и предрасполагает его к обожению – глубочайшему соединению с Богом.

Духовный опыт подвижников учит нас, как можно и нужно в каждом человеке видеть «Божий образ». «Совершенный монах – пишет Нил Синайский – почитает после Бога всех людей будто самого Господа». Предание свидетельствует, что выдающиеся святые отцы всегда смотрели на другого человека оптимистически, и представляли максималистское видение человеческой природы. Как подлинныя врачеватели душ, они не обращали внимания на те искажения, которые бросались в глаза другим, но знали как раскрыть сокрытый образ «нового творения»¹⁰.

«Я образ несказанной твоей славы, хотя и ношу язвы греховные» – поется в византийском заупокойном богослужении.

* * *

Из этого краткого представления святоотеческого периода позвольте сделать большой хронологический скачек к современному учению Церкви, выраженному в научании Римских Первосвященников и Учительства Церкви.

9 Włodzimierz Łoski. Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego. Warszawa 1989. С.117.

10 Paul Evdokimov. Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Kraków 1996. С. 31-32.

Истина о человеческом достоинстве непрестанно присутствует в современном учении Католической Церкви. О достоинстве, которое проистекает из равенства всех людей перед Богом, писал уже Лев XIII в своей энциклике *Regum novarum*¹¹. Там он говорит, что работодатели должны уважать в своих работниках личное достоинство¹², физический труд не может быть унижением для человека, но наоборот – дает человеку возможность достойно жить и содержать собственную семью. В пример он ставил самого Иисуса Христа, который хотя и был Божиим Сыном, не стыдился заниматься физическим трудом плотника¹³. Обоснованием человеческого достоинства для Льва XIII было то, что человек сотворен по образу и подобию Божию. Достоинство, таким образом, является незыблемым и неотъемлемым Божиим даром, от которого никто не может отказаться. Никому также непозволительно попирает человеческое достоинство¹⁴.

Папа Пий XI учил, что работа, которую выполняет человек, не является обычным товаром. В ней следует учитывать человеческое достоинство рабочего. Его преемник Папа Пий XII, начало понтификата которого совпадает с периодом Второй мировой войны, времени небывалого унижения человеческого достоинства, развил и укрепил учение Церкви о человеческой личности. Человек сотворен по образу и подобию Божию, искуплен Иисусом Христом и призван к принять наследие Божиюму как Его чадо. Это есть главное основание его достоинства и всех его прав¹⁵.

В наше время Учительное Служение Церкви также часто выступает в защиту человеческого достоинства и человеческих прав. Прежде всего, здесь следует упомянуть учение Римских Понтификов: Иоанна XXIII (*Pacem in terris*), Павла VI (*Populorum progressio*), Иоанна

11 RN 32

12 RN 14

13 RN 20

14 M. Sadowski. *Ze studiów nad papieską koncepcją godności człowieka (1891-1991)*, // M. Maciejewski. M. Marszałek (red.), *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Wybrane problemy badawcze*, Wrocław 2002, с. 418.

15 F. J. Mazurek. *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)*, Lublin 1991, s. 44.

Павла II (*Redemptoris hominis, Dives in misericordia, Laborem exercens, Centesimus Annus*, многочисленные проповеди и речи).

Особого внимания заслуживает учение Второго Ватиканского Собора, и особенно пастырская Конституция о Церкви *Gaudium et spes*, пункт 12 и дальнейшие (посвященные вопросу достоинства). Так же и Кодекс Канонического Права¹⁶ и Кодекс Канонов Восточных Церквей много внимания посвящают вопросу достоинства¹⁷, обязанностям и правам всех верующих в Церкви¹⁸.

Продолжением и развитием этой тематики стал документ Международной Богословской Комиссии, озаглавленный «Достоинство и права человеческой личности», опубликованный в 1984 году. Этот документ, среди прочего, обращает внимание на то, что в современном церковном учении можно выделить два целостных подхода к данной проблеме. Первый можно условно назвать «восходящим». Он касается естественного права людей, основан на рациональных утверждениях и аргументах, дополнительно усиленных истиной Евангельского Откровения. В этом направлении человек представляется не как объект или орудие, которым могли бы манипулировать другие, но как промежуточная цель. Его благо рассматривается, с одной стороны, как самодовлеющая ценность, а с другой – как ценность в отношении к Абсолютному благу. Так как человек наделен душой, умом, совестью чувством ответственности, то он призван к активному участию в общественной жизни. Поэтому человеческие отношения должны дать реальную возможность реализоваться этому фундаментальному достоинству каждого человека, протекая в атмосфере справедливости и доброжелательности, а по возможности также и удовлетворять потребности общества

«Нисходящим» можно назвать другое доктринальное направление, которое также мы находим в церковном учении. Согласно этому направлению на основу человеческого достоинства следует смотреть в свете Божиего Слова, принимая во внимание состояние человеческой природы и тайну Пасхальной Жертвы. Благодаря Божиему вторжению

16 кан. 208 – 223 (CIC)

17 кан. 595 §2; 616 §2; 908; 381 §1.

18 кан. 7-26; 399-409.

в человеческую историю, все люди обрели достоинство чад Божих, все стали соучастниками высочайшей праведности и были одарены любовью. Это христологическое обоснование человеческого достоинства станет предметом наших размышлений позднее. Здесь достаточно будет подчеркнуть, что «принцип взаимности», который в многих религиозных и философских системах является основой человеческих прав, у нас находит христологическое значение благодаря словам Иисуса: «Будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд (...) И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк 6,36.31)¹⁹.

Богословие истории спасения

1. Человек как творение

Для лучшего понимания человеческой личности особое внимание следует обратить на богословие истории спасения, рассматривая связи между этим богословием и нашим человеческим достоинством. Это последнее приобретает свое значение, если посмотрим на него в свете творческого Слова (Ин 1,3) воплощенного Сына Божиего (1,14), Который был предан за грехи наши, и воскрес для нашего оправдания (Рим 4,25).

Итак, взглянем на человека, как на Божие творение. Здесь открываются те мудрость, сила и Божия милость, о которых так часто упоминает Священное Писание²⁰, и по отношению к которым наш разум не может оставаться равнодушным²¹. Ибо, когда мы взираем на человека, как на Божие творение, то можем увидеть соответствие, между богословием с одной стороны и метафизической и нравственной философией с другой.

В библейском взгляде на творение особое значение приобретают три аспекта. Исторически человек является единством духа, души и тела²². Он не только результат всеобщей эволюции материи, но и следствие Божиего действия, поскольку сотворен по образу и подобию Его (Быт 1, 27). Человек не

19 Godność i prawa osoby ludzkiej A-I-2.

20 Быт 1-3

21 Рим 1,20

22 1Кол 5,23

сводится к телесному измерению; человек это также разум, который ищет истину, совесть и ответственность, которые побуждают его к добру соответственно возможностям продиктованным свободной волей. Все это вместе взятое составляет основание достоинства всех людей, и в каждом человеке это достоинство должно всеми уважаться.

Вторым характерным элементом библейского поведения о сотворении человека является то, что люди были созданы как разнополюые существа²³. Это стало основой для их супружеского союза в взаимном даре любви и уважения – друг другу и детям, родившимся от этой любви. Семьи объединяются в большие группы, сообщества и общины, в которых должно господствовать такое же уважение к человеческой личности. Так как мы все сотворены Богом и одаренные одними и теми же основными свойствами, то все мы – члены единого человеческого рода и обладает одинаковым достоинством. «Из социального характера человека проистекает зависимость между успешным развитием человеческой личности и ростом самого общества. Ведь началом, предметом и целью всех общественных установлений является и должна быть человеческая личность, поскольку она по своей природе неизбежно нуждается в общественной жизни»²⁴.

Третьей чертой человека, как Божиего творения, является та миссия, которая поручена ему Творцом, а именно миссия владычествовать над всем творением²⁵. Человек, как «распорядитель» вселенной, многообразно развивает собственное достоинство: через техническое творчество, искусство, науку, культуру, философию и т.п.. Во всем этом должна также присутствующая забота о человеческих правах, поскольку любая деятельность должен осуществляться таким образом, чтобы каждый имел свою равную часть в распределении ответственности, обязанностей и благ. Поэтому соборная Конституция *Gaudium et spes* подчеркивает, что «чем более возрастает могущество людей, тем шире простирается их ответственность — причём это касается как отдельных лиц, так и сообществ»²⁶.

23 Быт 1,27; 2,24

24 GS 25

25 Быт 1,26

26 GS 34 См. Также: “*Godność i prawa osoby ludzkiej*», A-II-1

2. Человек, ослабленный грехом

На втором этапе истории спасения, - как пишет Апостол Павел в Послании к Римлянинам (1, 21), - мы встречаемся с действием греха: «познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце». Поправ Божию праведность и справедливость в отношении братьев, люди, вопреки всякому здравому смыслу, избрали эгоизм и дух насилия, отдав предпочтение неправедно нажитому богатству, отвергли ответственность и склонились к разного рода порокам. Такое поведение порождает в сердце духовное ослепление, которое Церковь распознает как утрату «чувства греховности». К сожалению, мы можем констатировать, что это довольно распространенное явление среди современного общества. Эта ужасная моральная пустота может привести к тому, что и практическая реализация человеческих прав, так же, как и теоретические их усовершенствования, могут оказаться абсолютно неэффективными. Так как очень часто люди прилагают колоссальные усилия для изменения «структур греха» – без наименьшего намека на необходимость покаяния и перемены человеческих сердец. Мы не должны забывать, что такие структуры наиболее часто являются результатом личной вины, корень которой восходит к первородному греху. Если мы говорим о «грехе мира», то имеем в виду сумму личных грехов, а не какую-то абстрактную категорию. Именно в силу греха и его последствий, то есть через постоянную эгоистическую сконцентрированность на самом себе, современный человек подвергается различным соблазнам: чем большими техническими и экономическими возможностями он обладает, тем чаще забывает, что Бог установил его распорядителем. А не полноправным хозяином; тем чаще он создает неправедные и репрессивные структуры.

Возвещая учение о грехе, Церковь призывает людей к сердечному покаянию: оставить всякую неправедность и как можно полнее реализовать праведность. Эта праведность должна признавать Бога Отцом, а людей – братьями. Если мы так будем смотреть на учение Церкви о человеческой греховности, то это станет существенным вкладом в развитие достоинства человеческой личности. Обобщенный

взгляд на учение Церкви о человеческой греховности разрешает увидеть, что она напоминает о грехе и его влиянии на формирование греховных общественных структур не для того, чтобы «загнать нас в угол» пессимизма, но для того, чтобы искать путей восстановления человеческого достоинства через Божию благодать. Таким образом «греховная природа» получает верную направленность на спасение, искупление и преображение.

В принципе, эта греховная природа человека, - даже если речь идет о самом закоренелом преступнике, - никогда не лишена своего достоинства и своих прав, и никогда не следует считать ее несостоятельной и к какому-нибудь положительному действию в общественной жизни²⁷. Она несет в себе Божий образ, хоть и искаженный, но который всегда может быть исцелен Божественной благодатью. Но и до этого исцеления человек сохраняет свое достоинство и свои права.

Поскольку христиане не живут лишь земным, переходящим миром, то они и призваны работать для улучшения нравственного состояния этого мира. Мы призваны к этому даже тогда, когда - подобно Христу – в этой жизни нас будет ожидать только крест и страдания. Именно через это уподобляется распятому и воскресшему Христу каждый, кто трудится для утверждения справедливости, приуготовляет эсхатологическое Божие Царствие²⁸.

3. Человек, спасенный Христом

Значение богословского взгляда на человеческую историю становится очевидным, когда мы посмотрим на последствия спасения, принесенного человечеству Иисусом Христом. Через Свои страдания, смерть и воскресение Христос даровал людям спасение, благодать, силу любить. Он сделал нас способными к участию в жизни Пресвятой Троицы. Через все это Спаситель животворит, очищает и укрепляет те благородные намерения, которыми человечество старается сделать свою жизнь более гуманной и подчинить этой цели весь мир²⁹.

27 Рим 2,14

28 *Godność i prawa osoby ludzkiej A-II-2*

29 GS 38

Всеми этими дарами, правами и ответственностью Христос наделяет человеческую природу, преображенную спасительной благодатью. Вместе с тем Он призывает всех через веру, которая действенна любовью (Гал 5,6), стать соучастниками Его пасхальной тайны. Ибо в том мы познали любовь Божию, что Он положил за нас душу Свою; и мы призваны полагать души наши за братьев наших (1 Ин 3,16) не поддаваясь собственному эгоизму, зависти, скряжничеству, разнообразным неестественным желанием, демонстрационному богатству, алчности глаз и гордости житейской (1 Ин 2,16).

Когда Апостол Павел в своих посланиях говорит о смерти для греха и жизни во Христе, он советует своим адресатам избегать высокомерия и заносчивости, но думать скромно, по мере веры, какую каждому Бог (Рим 12, 3). Как члены христианской общины, они должны с уважением относиться к разнообразным дарам и призваниям, по справедливости относясь к каждому³⁰. Апостол призывает своих адресатов быть братолюбивыми и предупреждать друг друга в почительности (Рим 12, 10). Христиане должны быть единомысленны между собою, не высокоумствовать, но последовать смиренным, не воздавать злом за зло и стараться со всеми жить в согласии – таковы главные постулаты Павлова учения (Рим 12,16-17; 6,1-14; 12,3-8).

Поучения, реальные жизненные примеры христиан и, прежде всего, само Пасхальное Таинство Иисуса Христа укрепляют усилия тех людей, которые стараются созидать более справедливый и честный мир в соответствии с требованиями человеческого достоинства. Христианство критически относится ко всяким деформациям: будь то попытка созидать мир, опираясь на радикальные утопии, или на средства, которые противоречат Евангелию. Христианство также открывает перспективу выхода из ограничений, собственных исключительно человеческим усилиям. Потому что Евангелие создает новые, специфично христианские основания человеческого достоинства, и открывает людям – Божиим детям и братьям Воскресшего Христа – новые широкие горизонты.

30 Рим 12,4-8

Христос всегда присутствует в истории человечества. «В начале было Слово (...). И все через Него начало быть» (Ин 1,1.3). Он есть образ Бога невидимого – первоначальный всего творения, и Им создано все, что на небе и что на земле (Кол 1,15)³¹. Своим Воплощением Он одарил человеческую природу достоинством, которое не имеет себе равных. Сын Божий особым образом соединился с каждым человеком³². Во время Своей земной жизни Он стал соучастником нашей человеческой жизни во всех ее аспектах кроме греха. Через Свои духовные и телесные страдания во время голгофской муки Он вошел в жизнь каждого человека. Но Его переход от смерти к воскресению является тем новым даром, который может быть дарован всем людям. В воскресшем Христе мы находим начатки нового человека, который может быть преображен к жизни с великими возможностями.

Поэтому каждый христианин в глубине собственной души и в практике повседневной жизни должен подчиниться требованиям новой жизни и вести себя соответственно требованиям христианского достоинства. С особым вниманием он станет относиться к другому, уважая его достоинство и права³³. Соответственно закону Христа³⁴ и новой заповеди любви³⁵, он не будет стремиться лишь к обеспечению личных интересов, но будет избегать эгоизма³⁶.

Используя земные блага, христианин должен делать все, чтобы просияла слава Божиего творения, освобождая его от рабства тления³⁷; чтобы это творение служило справедливости через блага человеческого достоинства, братской общности и свободы³⁸. И хотя сегодня в силу нашей греховности мы еще носим образ перстного человека, но уже благодаря божественно новой жизни мы должны обречься в образ небесного человека (1 Кор 15, 49), который должен возрастать в нас ради блага всех людей³⁹.

31 См. также: 1Кор 8,6; Евр 1,1-4

32 ДКЦ 22; Redemptor hominis, 8.

33 Рим 13,8-10

34 Гал 6,2

35 Ин 13,34

36 1Кор 13,5

37 Рим 8,19-25

38 GS 39

39 Godność i prawa osoby ludzkiej A-II-3

Выводы

Богословское учение Церкви о человеческом достоинстве подает нам два основоположных критерия моральной оценки, которые должны стать обязательными для всех и всегда. Первый из них - признание и сохранение человеческого достоинства всеми обществами. И речь не идет здесь лишь о том, чтобы воздерживаться от действий, которые явственно унижают это человеческое достоинство. Речь идет о создании таких условий, чтобы человеческое достоинство могло быть надлежащим образом принято и пользовалось уважением⁴⁰.

Второй критерий моральной оценки содержится в том факте, что сам человек не может отречься от своего достоинства, поскольку он несозидает его, но получает в дар от Творца. Поэтому обязательство действовать в тех этических границах, которые определяет человеческое достоинство, возложено на самого человека. И никакая государственная власть не в праве нарушать эти границы⁴¹.

Относя эти указания к политической действительности, можно сказать, что человеческое достоинство требует такой политической системы, в центре которой находится человек и его потребности. В общественной жизни следует уважать и развивать достоинство человеческой личности, её целостное призвание и благо всего общества (GS 63). Эта обязанность лежит как на частных, так и на общественных учреждениях. Все они должны деятельно бороться против социального и политического порабощения, охраняя основные права человека (GS 29).

40 Т. Borutka. J Mazur. A Zwoliński. *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999. С. 46.

41 J. Mazur. *Od kerygmatu do Ewangelii życia. Dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*, Radom 2003. С. 260-261.

**ИДЕНТИЧНОСТЬ НОВОГО
ЧЕЛОВЕКА В НОВОМ
ЗАВЕТЕ - ТРЕХГОЛОСЬЕ**

ЧЕЛОВЕК ОПРАВДАННЫЙ

(традиция западного реформированного христианства)

Кажется, что о евангелическом и католическом понимании оправдания сказано практически всё в Совместной декларации, подписанной 31 октября 1999 г. В четвертой главе основного документа (СД) положение оправданного человека представлено таким образом, что его могут принять христиане обоих исповеданий (№ 28)¹, далее излагается *stricte* евангелическое понимание греховности оправданного в соответствии с принципом Реформации “*simul iustus et peccator*” (№ 29)² и католический подход к этому

1 «Мы вместе исповедуем, что в крещении Святой Дух соединяет человека с Богом, оправдывает и действительно обновляет человека. Но оправданный человек все же должен всю свою жизнь постоянно полагаться на безусловно оправдывающую благодать Бога. Он предан власти беспрестанно атакующего греха (см. Рим 6:12-14) и не освобожден от пожизненной борьбы с противящимися Богу греховными эгоистическими похотями ветхого Адама (см. Гал 5:16; Рим 7:7-10). Оправданный, он должен ежедневно испрашивать у Бога прощение, как указывается на это в молитве Господней (Мф 6:12; 1 Ин 1:9), он постоянно призван к обращению и искуплению и ему вновь и вновь гарантируется прощение». Совместная декларация относительно учения об оправдании, пер. Р. Дизер.

2 «Лютеране понимают это состояние христианина, как “праведника и грешника одновременно”. Верующие полностью праведны, поскольку Бог прощает им их грехи через Слово и Таинства и гарантирует им праведность Христа, принимаемую верой. Во Христе грешники оправданы перед Богом. Однако взирая на себя сквозь закон они признают, что остаются полностью греховными. Грех все еще живет в них (1 Ин 1:8; Рим 7:17,20), ибо они постоянно обращаются к ложным богам и не любят всецело Бога, как того требует их Творец (Втор 6:5; Мф 22:36-40). Это противостояние Богу также есть грех. И все же поработавшая власть греха сокрушена заслугой

вопросу (№ 30)³. Этого оказалось недостаточно, поэтому к тексту было добавлено приложение, дополнительно определяющее позиции по вопросу, вызывающему возражения как лютеранской, так и католической сторон, в особенности в том, что касается описания состояния оправданного человека как в то же время праведного и грешника. Обе стороны признают, что «мы действительно внутренне обновлены действием Святого Духа и навсегда остаемся зависимыми от его действия в нас. “Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое” (2 Кор 5,17). В этом смысле, оправданные не остаются грешниками. Однако мы ошибались бы, говоря, что мы без греха (1 Ин 1,8-10; ср. СД № 28). “Ибо все мы много согрешаем” (Иак 3,2). “Кто усмотрит погрешности свои? От тайных моих очисти меня” (Пс 18,13). Молясь, мы можем лишь говорить, как мытарь: “Боже! будь милостив ко мне грешнику!” Ко всем нам обращено предостережение: “да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его” (Рим 6,12). Эти слова напоминают нам о посто-

Христовой. Не грех “правит” христианином, но Сам Христос, с Которым он связан верой. Так христиане уже в этой жизни могут вести отчасти праведную жизнь. Несмотря на грех христианин более не отстранен от Бога, ибо в ежедневном возвращении в крещение человек, родившийся заново в крещении и Святом Духе, получает прощение грехов. Итак, этот грех не приносит более проклятия и вечной смерти. Когда лютеране говорят, что оправданные являются также и грешниками, и что их сопротивление Богу есть грех, они не отрицают, что вопреки греху они не отделены от Бога и что этот грех покорен Христом. В этих утверждениях они согласны с римо-католиками, несмотря на разницу в понимании греха в оправданном человеке». Там же.

3 «Католики считают, что благодать Иисуса Христа, даруемая в крещении, омывает от всего, что есть грех в собственном смысле этого слова и что достойно осуждения (Рим 8:1). Однако в человеке остается происходящая от греха склонность (похоть) ко греху. Поскольку, в соответствии с убеждениями католиков, человеческий грех всегда несет в себе личностный элемент, отсутствующий в этой склонности, католики не считают склонность ко греху грехом в собственном смысле. Таким образом они не отрицают, что эта наклонность не соответствует первоначальному замыслу Бога о человеке и что она восстает против Бога и враждует с Ним всю человеческую жизнь. Исполненные благодарности за избавление во Христе, католики подчеркивают, что эта наклонность не заслуживает наказания вечной смертью и не отделяет оправданного человека от Бога. Но когда человек добровольно отделяет себя от Бога, то возвращение к исполнению заповедей не является достаточным, но он должен получить прощение и мир в таинстве примирения посредством слова прощения, даруемого ему по примиряющей с Богом заслуге Христовой». Там же.

янной опасности, которую таит в себе для христианина сила и действенность греха. Соответственно, в этой мере лютеране и католики могут понимать христианина *simul iustus et peccator* (одновременно праведным и грешным) без ущерба для различия в их подходе к тематике, поднятой в №№ 29 и 30 СД»⁴.

Таким образом, с евангелической точки зрения, рассуждения о положении оправданного человека не могут сводиться к достижению человеком состояния праведности. К этому необходимо добавить убеждение об одновременном с состоянием оправданности/праведности состоянии греховности человека. В формуле *simul iustus et peccator* отражены два характерных для евангелической антропологии элемента: оправдание/праведность это дар Христа, данный извне, принимаемый верой, а также греховность, проистекающая из испорченной первородным грехом человеческой природы. Сочетание этих элементов производит то, что положение оправданного человека одновременно представляется в двух измерениях: в вечном (*iustus*) и временном (*peccator*), а также то, что оправдание, хотя и понимаемое как однократный и исчерпывающий акт, также является динамичной действительностью.

Чтобы прояснить эту специфику евангелической антропологии, на первый взгляд кажущейся парадоксальной, необходимо обратиться к учению об оправдании в богословии Реформации. Принципиальный элемент теологии оправдания – вера, посредством которой принимается спасение/оправдание и которая приносит оправданному уверенность в спасении; оправданный человек может радоваться спасению, быть новым творением, усыновленным чадом Божиим и примириться с Богом. Формулируя – в конкретной исторической и культурной ситуации – свое учение об оправдании верой, Лютер хотел противопоставить это учение чрезмерному подчеркиванию тезиса о возможности достичь спасения добрыми делами. Оправдание грешника происходит не благодаря добрым делам, но только благодаря вере, которая есть принятие милостивого и милосердного приговора Бога. Без дел только вера может принять и почтить Слово Божие, и, таким образом, душа

4 Текст Приложения цит. по: R. Karwacki, *Uzgodnienia w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu*, Siedlce 2000, с. 52

нуждается только в Слове, чтобы достичь жизни и праведности, и через Слово душа обретает оправдание в самой вере, а не в делах. Человек не делит с Богом его славу и дар спасения. «Если бы душа могла быть оправдана иначе, ей не нужны были бы ни Слово, ни вера. Истина в том, что вера не могла бы сосуществовать с делами (...), пусть с величайшими, которые бы, наряду с верой, вели человека к оправданию»⁵.

Так понятая вера, т.е. оправдывающая вера, не является какой-то активной силой, но пассивной позицией человека по отношению к Богу (характерная для лютеран *iustitia passiva*); она не есть человеческая добродетель, какое-либо свойство, но только то, что можно было бы назвать позицией принятия: человек может принять Слово Божие, довериться ему и верить в него, предать ему всё свое существо. Формула, согласно которой вера признается/вменяется как/в праведность, не означает обожествления веры, вера не воспринимается как нечто абстрактное, абсолютная ценность сама по себе. Она – лишь элемент, благодаря которому человек способен приобрести праведность Христа⁶ и, приняв эту праведность, без страха предстать Богу. При этом вера изначально понимается в категориях личной связи Бог – человек, как доверие (*fiducia*) милосердию Божию и делу искупления, как нечто отличное от *potitia*⁷ и тождественное схоластической *fides informis*. Если, веруя, грешник доверяет тому, что милосердие Божие и спасение Христа лично его достигают, то в этом случае происходит оправдание. Вера здесь выражается в формулировке *pro me (за/ради меня)*⁸. Речь идет о том, чтобы обозначить субъективный, индивидуальный момент в оправдании; Лютер говорит об «использовании личного местоимения в собственном значении» – ни к чему вера в то, что Христос умер за грешников, если я не верю, что он умер за меня⁹. Достижение этого особого отношения с Творцом, возникающего благодаря вере, согласно виттенбергскому Рефор-

5 P. Chaunu, *Czas reform*, Warszawa 1989, с. 355

6 L. Grane, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterańskiej*, Bielsko-Biała 2002, с. 56

7 CA 20

8 Ср.. А.А. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika*, Kraków 1998, с. 95

9 L. Grane, цит, с. 56

матору, является исполнением первой заповеди¹⁰. Таким образом, вера с одной стороны должна исходить из субъективного опыта Бога, а с другой стороны уверенность в спасении должна основываться на более надежном, чем субъективизм, фундаменте. Этим фундаментом является спасительное дело Христа. Такое «дуалистическое» соединение личного фактора и элемента, выходящего за пределы человеческого опыта, можно считать характерным для евангелического понимания веры. «Но та вера, которая оправдывает, не является только лишь знанием истории о рождении Христа, о Его страданиях и т.д. (что знают и демоны), но это уверенность или уверенное упование сердца, когда всем своим сердцем я считаю верным и истинным обетование Божье, в котором мне через Посредника Христа, предлагаются прощение грехов, благодать и полное спасение (...) Только вера, которая взирает на обетование и знает, что по этой причине не должно быть сомнений, что Бог прощает, потому что Христос умер не напрасно, и т.д. и это преодолевает ужасы греха и смерти»¹¹.

Из веры, принимающей оправдание, следует уверенность в спасении оправданного человека. Тот, кто в вопросе о спасении доверяет Христу, а не себе, может быть уверенным в спасении, поскольку Христос не постыжает. В этом контексте вера есть, в некотором смысле, уверенность, понятая как бесконечное доверие, основанное на истинности и исполнении данного Богом обетования прощения грехов и жизни верующим грешникам. «Вера есть живое благоразумное доверие благодати Божией, настолько достоверной, что за нее можно тысячу раз умереть, и это доверие делает нас радостными, неустрашимыми, миролюбиво настроенными к Богу и всему творению». Вера, сосредоточенная на Христе дает возможность быть уверенными в спасении, оправданный не должен трепетать и бояться, ибо он объят благодатью Христовой, принимаемой верой (которая сама в свою очередь есть дар Христа)¹²; он может радоваться примирению с Богом, Богосыновству, нравственному исцелению и возрождению, всему тому, что следует из приобретенной праведности.

10 Там же, с. 57

11 АСА IV, 48; III, 27.

12 T. J. Zieliński, *Iustificatio impii. Usprawiedliwienie sola fide jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii*, Warszawa 2002, с. 245

Iustus

Как упоминалось выше, оправданный это тот, кто через веру обрел примирение с Богом, Богосыновство, уверенность в спасении, радость, свободу вместе с нравственным возрождением и праведностью *sensu stricte*. Давайте присмотримся по порядку к этим «дарам оправдания»

Апостол Павел среди следствий оправдания называет подлинное отношение с Богом, т.е. мир с Богом: «Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа» (Рим 5,1). Это означает, что в отношениях человека и Бога наступает переход из состояния враждебности в состояние мира. Благодаря оправданию осуществляется полное примирение, возникают тесные узы, связывающие Бога и человека. Поскольку грех уже наказан, наказание за грех претерпел Христос на кресте, а человеку была вменена праведность Христа, то Бог не может возлагать на человека новые санкции. Примирение между Богом и человеком было заключено именно на Голгофе, и там было восстановлено предназначенное от начала мира состояние/отношение между Богом и человеком.

Следующее, описываемое Павлом следствие оправдания – усыновление Богом человека: «дабы нам получить усыновление» (Гал 4,5), «ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса» (Гал 3,26). Оправданный получает статус приемного сына Божия, статус, отличный от *status naturalis*, который следует из сотворения и естественного рождения. Статус чада Божия, приобретенный в результате оправдания, есть сверхъестественный дар, происходящий посредством нового рождения не «по хотению человека», а «по воле Бога». Это состояние чаще всего определяется выражением «новое творение»¹³. Метафора усыновления указывает на особую близость между оправданным и Богом, а также подчеркивает новое качество отношений Бог – человек, основанных исключительно на любви, а не на отношениях строгого Судии и виновного подсудимого. Бог становится бесконечно любящим, чутким, близким и верным Отцом, с которым верующего связывают внутренние узы, тождественные любви, которой Бог возлюбил своего

13 Ср. там же, с. 238

Единородного. Таким образом, оправданный может сказать, что «он возлюблен так, как возлюблен Иисус»¹⁴. Эти новые «семейные», отцовско-сыновние отношения не может разрушить даже грех.

Также оправданный человек приобретает уверенность в спасении (*Glaubensgewißheit*). Как было сказано выше, эта уверенность основывается на убеждении, что дело спасения/оправдания есть исключительно независимое от человека дело Божие. Уверенность в спасении не может основываться ни на чем, что находится во власти человека, но только на том, что находится вне человека, а именно, на спасительном деле Христа и на дарованной/вмененной человеку внешней/чуждой праведности Христа (*aliena iustitia Christi*), а также на Слове, согласно которому и в жизни, и в смерти человек может положиться на Бога, и ничто не может отлучить его от Бога (ср. Рим 8,31-39). Оправдание и проистекающая из него уверенность в спасении есть «объективная ценность дела Распятого, и, прежде всего, в силу его крестной жертвы, она дает уверенность, что нам дарована его любовь, и что мы приняты в его благодать»¹⁵. Однако «быть уверенным» не означает «чувствовать себя уверенным», ибо уверенность в спасении не имеет ничего общего с чувствами и переживаниями, исходящими из человека. Знание, что нас с Богом связывают неразрушимые узы, основано не на человеческих чувствах, а на Слове, подтверждающем, что так оно есть в действительности. Таким образом, уверенность в спасении не зависит от различных преходящих эмоциональных состояний человека, от его экзистенциальных страхов, также от страха смерти, поскольку оправданный уверен, что Христос ее победил. Да, смерть встречает христианина на его жизненном пути, пробуждает в человеке понятный с психологической точки зрения страх, однако необходимо пройти мимо нее, но не она является окончательной целью пути.

Огромное значение для положения оправданного человека имеет радость (ср. Пс 16,11; 118,15; Гал 4,27). Оправданный радуется пребыванию в Боге во времени и в вечности. Радость о спасении тесно связана с описанной выше уверенностью в спасении; ее источник также находится вне человека, и это, разумеется, крест Христов.

14 Там же, с. 239

15 Packer, *Knowing Christianity*, Guildford 1995, с. 67

«Крест, то есть Христос в своей спасительной силе, является действующей причиной радости оправданного»¹⁶. Кроме того, радость о спасении связана с благодарностью за этот ценнейший дар, а радость и благодарность за оправдание/спасение приводят к послушанию воле Божией.

Это послушание, прежде всего, выражается в исполнении заповедей Божиих и в творении добра. Всё это для оправданного – нечто естественное, но имеет совершенно иное основание, нежели «добрые дела» и попытки исполнить Закон, предпринимаемые без веры, до события оправдания. Как было сказано, для принятия оправдания необходима истинная вера, а истинная вера не может быть мертвой и не может оставаться абстрактным понятием, не относящимся к внешней действительности. В «Книге согласия» истинная вера описывается словами “*sola fides nunquam sola*” (только вера, никогда не остающаяся в одиночестве). Истинная, живая вера, приносит плод, подобно доброму дереву, приносящему добрые плоды. Плоды веры описывает апостол Иаков (Иак 2,14-26), который, как и Павел, имеет в виду ту же оправдывающую веру, но представляет ее в другом аспекте. Добрые дела, будучи плодами этой веры, не предназначены для того, чтобы снискать благосклонность Бога, в противном случае они были бы проявлением греха эгоизма, пытались бы упразднить заслуги Христа и претендовали бы на спасительное значение, стараясь сравняться с делом Христа. Оправданный человек получил от Бога всё, что ему следовало получить – спасение, мир, радость, Богосыновство, а потому он не должен беспокоиться о чем-то еще. Всё же любовь Божия вызывает в человеке стремление ответить Богу взаимностью, проявить благодарность, и это склоняет человека творить то, чего от него ожидает Бог (Еф 2,10). По причине оправдания, в человеке рождается новое послушание, основанное на любви, радости, уверенности в спасении, а не на страхе или желании стяжать благодать. В своем «Комментарии на Послание к Римлянам» Лютер ясно отмечает, что мы оправдываемся не благодаря исполнению добрых/праведных дел, но именно благодаря тому, что мы становимся праведными, нам дается способность совершать праведные дела. «Ибо Бог желает спасти нас не внутренней (*domestica*) праведностью и мудростью, но внешней (*extranea*) праведностью и мудростью»¹⁷.

16 Там же, с. 76

17 WA 56, 166-169

Живая вера, в данном случае понимаемая психологически как внутренняя жизнь человека, требует «продолжения» во внешнем поведении, в делах человека. Происходит некоторое изменение перспективы – вера уже более не является «исключительным благом», заключающимся в добрых делах, но становится причиной блага, «обитающего» в делах¹⁸. В этом контексте дела также могут быть признаны заданием, поставленным перед человеком по причине его призвания, и названы делами «лютеранской этики призвания». Здесь важно само определение призвания, которое понимается как «место воплощения веры», а такими местами являются области жизни, в которых христианин должен служить ближнему: в семье, обществе и т.п.

Оправданный человек обретает свободу служить Богу в качестве соратника в деле творения. Это означает, что, служа ближним в различных областях, и пребывая в общении с Богом, оправданный включается в дело создания мира¹⁹, и его человеческие дела силой веры превращаются как бы в дела Божии (несмотря на элемент человеческого греха). В своем произведении «О свободе христианина» Лютер призывает к тому, чтобы христиане были друг к другу Христами, тем более что и сам Христос также призывал людей к подражанию себе. «Как Христос, будучи Богом и всё имея, стал человеком, так и вера, обладая всем, а именно, всемилостивым Богом, воплощается в любви к ближнему»²⁰.

Творя добро и соблюдая заповеди, что есть следствие оправдания и в то же время подражание праведности Христа, единственного исполнившего Закон, нельзя забывать о действии Святого Духа: «Человеческая воля не имеет силы без помощи Духа Святого производить праведность Божью, то есть праведность духовную. Поскольку плотский человек ничего не принимает от Духа Божьего»²¹. Утверждение, что человек ничего не может без Святого Духа, следует понимать в категориях некоторого «сотрудничества» человека с благодатью. Как было сказано выше,

18 L. Grane, цит., с. 192

19 WA 7,35-38

20 WA 40,1,417,15слл. и 427,11слл.

21 CA 18

человек, исполняющий заповеди без помощи благодати и Святого Духа, грешит, поскольку «не может дерево худое приносить плоды добрые». Без помощи святого Духа человек никакими делами не может исполнить первые три заповеди, а кто нарушил хотя бы одну заповедь, виновен во всем (ср. Иак 2,10; Гал 3,10). Исполнение требований Писания оказывается часто очень трудным, но Дух Святой дает необходимые для их исполнения веру, надежду и силы. Можно спросить, действительно ли оправданный должен стараться исполнять Закон, если христианин был от Закона освобожден (Рим 3,28; 8,2; Гал 3,2.5.11.13)? Выше мы уже говорили о различных основаниях и мотивах исполнения Закона грешником и оправданным. Оправданный не может чувствовать себя освобожденным от послушания Закону, вопреки сознанию, что он никогда не сможет полностью исполнить его требования. Для оправданного Закон и его соблюдение имеют совершенно другое измерение, чем для грешника. Раньше Закон показывал человеку его греховность и указывал на оправдывающего Христа. Теперь же оправдывающий Христос указывает верующему/оправданному на Закон, чтобы тот при помощи Святого Духа постиг и старался исполнить обязанности оправданных/праведников, насколько это возможно в этом мире.

Вопрос о праведности, об исполнении Закона, о новой нравственности оправданного проясняет еще один «парадокс» евангелического понимания оправдания, представляемого и как однократный акт, и как процесс; и как нечто постоянное, статичное, неизменное, пребывающее, и как нечто динамичное. Формула «оправдание ради Христа без заслуг» описывает не только начало оправдания (акт, однократное событие), но и всю жизнь христианина (процесс). «Христос не перестает быть Посредником после того, как мы были обновлены»²².

Обычно в евангелическом учении подчеркивается «точечный/моментальный» аспект оправдания: оправдание есть акт прощения грехов, дарование человеку праведности, событие, в котором Бог наделяет «даром новой жизни во Христе» (СД 22). Оправдание как приписывание грешнику праведности не может пониматься в категориях преобразования. Такой подход таит в себе угрозу постепенной

22 АСА III, 41

подмены Христовой праведности возрастающей праведностью человека. Всё же, как было сказано, праведность Христа обновляет всего человека, она есть приходящая извне совершенная праведность, которая не нуждается в том, чтобы ее «укрепляло» внутреннее человеческое благочестие. «Тот факт, что праведность находится вне меня – extra me – не делает ее несовершенной, но напротив, именно в этом осуществляется замысел Творца о людях, – утверждает Лютер²³. – Сам по себе вне Христа я – грешник. Вне себя во Христе я – не грешник»²⁴. Однако следует сказать, что взгляды Лютера не исключают элемента преобразования. Для Лютера фактор преобразования есть просто следствие акта приписывания человеку совершенной праведности Христа²⁵. Хотя оправдание совершенно и полно с самого начала, всё же исцеление и возрождение человека происходит постепенно²⁶. «Как хороший врач Бог постепенно исцеляет грешника; как великий художник Он постепенно посвящает человека в тайны своего искусства; как стратег грандиозной битвы с грехом, Он превращает христианина в хорошего солдата Бога (...) При этом цель Бога – наше совершенство, происходящее не из этого мира. Бог держит нас в напряжении до последнего вдоха»²⁷.

Таким образом, праведность человека, дарованная ему в момент оправдания, это совершенная праведность Божия (iustitia Dei/iustitia Christi), и именно она делает человека праведным в очах Бога, имеющего право судить грешника. «Грех человека оскорбляет праведность и святость Божию. Божественная справедливость требует удовлетворения. В теологии Лютера Христос – милостивый дар Отца, а Голгофский крест – место и знамение жертвы, принесенной свыше. Бог как инициатор спасения предназначил ее и совершил. Однако на Голгофе гнев Божий обрушился на Христа, а человек был помилован. Итак, крест есть знак суда и благодати, греха и Божия милосердия. Диалектика милосердия и гнева есть диалектика креста»²⁸. Оправдывая

23 L. Grane, цит., с. 58

24 WA 38, 205,28

25 Ср. T.J. Zieliński, Doktryna usprawiedliwienia w tradycji anglikańskiej, RT ChAT 2000/1 с. 80

26 P. Chaunu, Czas reform, Warszawa 1989, с. 363

27 H. Strohl, Luther jusqu'е 1520, Paris 1962, с. 172 сл.

28 M. Uglorz, Miłosierdzie Boże – usprawiedliwienie z łaski, RT ChAT

человека, Бог взирает на заместительную жертву умило- стивления Христа и прощает человеку вину ради Христа (*propter Christum*). Таким образом, как упоминалось выше, оправдание грешника не следует из его собственных сил и заслуг, но приходит извне в качестве вменяемой ему чуждой праведности, что прекрасно выражается в изречении: «Ради Христа мы считаемся праведными»²⁹. Кроме того, будучи оправданными, «мы разрешаем, - пишет Лютер, - чтобы кто-то другой, а именно Бог, действовал в нас»³⁰.

Оправдание происходит благодаря приговору Бога, а потому этот акт включает в себя «форенсический» элемент (от *forensis*), т.е. грешник, который подлежал суду (*forum*) был помилован и оправдан, освобожден от тяготевшей над ним вины. Поэтому часто эту евангелическую концепцию называют судебной, форенсической или же концепцией вмененной праведности. Элемент вменения (*imputare*) рассматривается в двух измерениях: негативном – Бог не считает человека лично неправедным, и в позитивном – Бог дарует человеку оправдание и приписывает ему праведность Христа³¹, которая, напомним еще раз, ни качественно, ни количественно не отличается от той праведности, которую имеет Христос³².

Благодаря оправданию восстанавливается утра- ченное единство с Богом, а человеку возвращается свой- ственное ему призвание – жить в мире с Творцом. Можно рассуждать, приводит ли оправдание к состоянию до первородного греха, к некоему первобытному состоянию? Конечно, в эсхатологической перспективе – да (несмотря на то, что христианская концепция истории спасения это линейная концепция и усматривает в истории путь ведущий к созданию новой земли и нового неба и к преобразению человека), однако в этом мире, искаженном грехом, дости- жение этого первобытного состояния невозможно. Как образно писал Лютер, «мы, как больные, которых лечит врач. Мы действительно больны [грешны], но в надежде здоровы. Выздоровление начинается уже сейчас, однако

1992/1, с. 122

29 WA 39, I, 83

30 WA 40, I, 41

31 Ср. WA 56,22,24-29; 287, 15-24

32 L. Grane, цит., с. 55

еще далеко до совершенного исцеления; но, как убеждает нас Врач, некогда наступит совершенное исцеление»³³. Итак, в этом мире нет возможности совершенно избавиться от греха, а тем более освободиться от его последнего следствия – смерти.

Здесь на поверхность выходит священоисторический аспект формулы *simul iustus et peccator*, удачно истолкованной О. Кульманом в контексте вечности и временности как принцип «уже и еще нет» (*schon und noch nicht*).

Peccator

Как следует из приведенных выше рассуждений, грех является частью посюсторонней жизни даже оправданного. Грех – причина того, что человек, вопреки оправданию, остается грешником. Это кажется довольно нелогичным, особенно в контексте форенсического понимания оправдания: праведный это ведь тот, кто не нарушает закон, а грешник – тот, кто наоборот нарушает закон. А в акте оправдания этот грешник становится праведным перед Богом (*coram Deo*) благодаря праведности Христа. Здесь видны три основные элементы. Первый, это определение *coram Deo* – перед Богом, что означает, что оправдание не следует переводить в категории человеческой праведности – *coram hominibus*. Второй элемент – объединение вечности, эсхатологического измерения и временности. Это напряжение позволяет признать факт, что благодать Божия выходит за пределы всякого понимания, что она есть сила, которой Бог в своей непостижимой любви, принуждает грешного, но «оправданного праведного» человека войти в уготованное пред веками Царствие и жить вместе с Богом мгновение его вечного присутствия. Наконец, третий принципиальный элемент – целостное видение человека как полностью оправданного и полностью грешного, без всяких подсчетов, чего больше – праведности или греховности.

Здесь можно изменить порядок обсуждения указанных элементов и сосредоточиться на третьем и втором аспектах оправдания. Лютеранская антропология и учение об оправдании основаны на целостности:

33 Cp. R. Hermann, *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“*. Eine systematische Untersuchung, Gütersloh 1930, с. 16

человек целиком грешник (*totaliter peccator*), но и целиком оправдан (*totaliter iustus*). В принципе *simul iustus et peccator* речь идет не о двух частичных аспектах, но о единстве (*Totalitätsaspekte*). Лишь тогда, когда весь человек постигнет себя как грешника (*totus homo peccator est*), ему может быть дарована праведность Христа, которая также всего человека делает праведным³⁴.

Как было сказано, оправдание не изменяет греховной природы человека. Если бы произошло такое изменение, оправданный не мог бы молиться словами молитвы Господней: «И прости нам долги наши», ибо зачем же в очередной раз просить простить грехи, если это произошло при оправдании, принятом верой? Таким образом, совершенное оправдание следует понимать в эсхатологической перспективе, поскольку смерть как предельное событие открывает перед человеком новые горизонты дарованной Христом веры³⁵.

Оправдывающий Бог уже теперь (*schon*) устраняет некоторые последствия греховности, устанавливая с человеком вечные спасительные отношения, но оправданный вместе со всем человечеством погружен в бездну греха и должен будет терпеть бедствия, с этим связанные, доколе Бог не завершит исполнение своего спасительного замысла. Факт, что оправданный, пусть даже самый святой, человек по-прежнему остается грешником, является частью домостроительства Божия спасения. В конце концов, чем глубже освящение человека, тем острее он постигает свою греховность, и тем больше он прилепляется ко Христу и полагается на него. Апостол Павел ясно говорит, что даже оправданный сражается с действительностью греха, ожидая окончательного искупления в будущем, пребывая в настоящем в единении со Христом. Так, в оправданном человеке остается напряжение, описанное Лютером в словах “*non in re sed in spe*” (не в действительности, но в надежде), что значит, что спасительные обетования Божии в полноте осуществляются в последние времена.

34 Cp. E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1998, c. 186

35 WA 39/I, 563, 14,

Poenitens

«Религия Лютера, - пишет Штроль, - это религия человека, убежденного в собственном неустранимом бессилии»³⁶. Однако это также религия человека, испытывающего Божию любовь, причин которой он понять не может и постоянно чувствует себя ее недостойным, на которую он не может претендовать или иметь на нее право, но может только проявлять ограниченную благодарность. Поэтому часто формулу Лютера дополняют элементом покаяния: *semper simul peccator, iustus et poenitens*.

Стоит особо подчеркнуть этот часто забываемый аспект покаяния: «Глупо учение, недооценивающее значение первородного греха. “Уже не я делаю то, но живущий во мне грех” – это утверждение приводит к очень вредной ошибке: крещенные или исповедовавшиеся сейчас же воображают, что они без греха (...) Грех пребывает в духовном человеке, как об этом свидетельствует исповедь св. Павла: “живущий во мне грех”, чтобы человек упражнялся в поисках благодати, старался смирить гордыню, уменьшить высокомерие. Тот, кто не старается ревностно изыскать грех, достоин осуждения, даже если он не совершает никаких других грехов»³⁷.

Кажется, что евангелическая интерпретация оправдания воспринимает существование и силу греха как нечто чрезвычайно реальное, «осязаемое». Вызванный Законом страх перед справедливым и святым Богом – часть Божия действия, чуждого грешной природе внешнего человека. Это действие Бога направлено ко спасению, поскольку Бог есть целиком любовь и «для того страшит, чтобы предоставить место утешению и возрождению, поскольку самоуверенному сердцу, не рассуждающему о гневе Божии, отвратительно утешение», как писал Меланхтон³⁸.

Конечно, ни Лютер, ни Меланхтон не хотели пробуждать страх и тревогу, но объяснить, просто и образно, спасительное дело Бога, ведущего к обращению, покаянию, обновлению и спасению. Подчеркивание человеческого греха и бессилия не должно становиться патологией. Напротив, осознание силы греха ведет к исцелению,

36 H. Strohl, цит., с. 101

37 WA 56,189-190

38 Za: M. Uglorz, *Miłosierdzie Boże...* цит. с. 123

поскольку является необходимым условием доверия Христу³⁹. Реформаторы часто сравнивали познание греха с обнаружением зияющей, глубокой и смертельной раны, но это открытие, к счастью, не ведет к смерти, но к поискам Врача (Христа) и лекарства (оправдания). Однако для выздоровления необходимо пассивно и послушно подвергнуться лечению, отказываясь от попыток самолечения. Человек не может исцелиться собственными средствами, не может придать своей жизни смысл, не может освободиться от вины. Лютеранская антропология помогает «больному» понять эту истину и учит, что всё, что человек может сделать собственными силами, это только совершить грех.

С другой стороны, евангелическому пониманию оправдания угрожает представление о некотором «равнодушии Бога ко греху», что проистекает из того, что мало кто так остро сознает реальность греха и серьезность его последствий, и в особенности справедливого суда Божия, как сознавал сам Лютер. Можно пренебрегать необходимостью покаяния, подкрепляясь утверждением, что грешное поведение человека всего лишь следствие его греховной природы, при этом теряя сознание того, что грех уничтожает повеление Бога, и, таким образом, отделяет от Бога и производит наказание. Но человек грешит не потому, что этого хочет Бог, а потому, что человек грешен. Однако, поскольку человек грешен в самых элементарных ситуациях, то он должен грешить во всем, что он делает⁴⁰. Согласно лютеранской антропологии, в этом мире человек постоянно находится на поле битвы между Богом и сатаной. Но человек – не нейтральный наблюдатель. Напротив, он обязательно вовлекается в битву по одной или по другой стороне, из-за чего его воля не может быть названа свободной. Грех – вот что предаёт человека и его волю во власть сатане. Хотя сатана вовсе не является опасным противником для Бога, ибо Бог может одним словом сокрушить его могущество, всё же диавол опасен для человека. Отсюда – упорное подчеркивание бессилия человека перед грехом и необходимости благодати. Без благодати воля человека сражается на стороне сатаны и желает зла, а потому всё, что человек делает – грех. Вопреки оправданию, в человеке, признанном

39 J.T. Zieliński, *Iustificatio impii*, цит., с. 34

40 L. Garne, цит. с. 181

праведным, продолжается битва, борьба духа с плотью, человека духовного и человека плотского. Эту борьбу не следует понимать по-манихейски, но в контексте учения Павла о войне между ветхим и новым человеком⁴¹.

Евангелическое видение человека одновременно оправданного и грешного вовсе не так сильно определяется «изысканием греха» и не так пессимистично, как кажется на первый взгляд. Наоборот. Полное, совершенное и однократное оправдание устраняет проблему потери жизни и спасения даже в том случае, если оправданный человек совершает грех, что неизбежно в этом мире. «Несмотря на грех, христианин более не отстранен от Бога, ибо в ежедневном возвращении в крещение человек, родившийся заново в крещении и Святом Духе, получает прощение грехов. Итак, этот грех не приносит более проклятия и вечной смерти»⁴². Оправдывая грешника, Бог устанавливает с ним вечные, нерушимые отношения; грех не имеет абсолютной власти над оправданным человеком, поскольку правда Христова сильнее человеческой слабости. Итак, оправданный находится в состоянии, совершенно свободном от вины и от враждебности к Богу, и, лишь в ограниченной степени, от греха и его последствий, прежде всего от смерти. Несмотря на то, что оправдание еще не (*noch nicht*) изменяет грешную природу человека, несмотря на то, что он по-прежнему остается грешником, он всё же является «новой тварью» и уже (*schon*) теперь радуется пребыванию в нерушимом единении и мире с Богом, Бого-сыновству. Однако окончательное освобождение человека и усовершенствование спасения наступит в эсхатологическое время, когда бесповоротно будут уничтожены грех и смерть.

41 T.J. Zieliński, *Iustificatio impii*, цит., с. 261

42 СД 29.

НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК

(традиция западного католического
христианства)

Человек находится в фокусе внимания антропологии. В нем сходятся все пути, служащие его развитию – индивидуальному и общественному. Так обстоят дела не только с точки зрения христианства, но и с общечеловеческой точки зрения. Человек является исходным пунктом всех стремлений человека, направленных к тому, чтобы найти для самого себя соответствующее место: как христианина и личности, живущей в этом мире.

Согласно замыслу Божию, мир стал именно тем местом, в котором человек должен исполнить свою миссию, касающуюся не только индивидуального, но и общественного блага.

Интерес к человеку не чужд христианству, поскольку мы видим человека во всей истории спасения, с первых страниц книги Бытия до эсхатологического описания полноты дел Божиих и исполнения творения. Интерес к человеку проявляют и документы Учительства Церкви, которая на протяжении своей двухтысячелетней истории не перестает обращать внимание на человека, «единственное на земле творение, которое Бог пожелал создать ради него самого»¹ и ради блага которого была основана Церковь².

1 *Gaudium et spes* 24.

2 «Однако Богу угодно было освящать и спасать людей не по отдельности,

Второй Ватиканский собор не посвятил человеку какого-то особого документа, однако в «Пастырской конституции о Церкви в современном мире» представлен важный синтез антропологии. В № 3 говорится, что «в его единстве и полноте, с телом и душой, с сердцем и совестью, с разумом и волей» будет центральным пунктом данного документа. Собор также обращает внимание на мир, являющийся для человека средой жизни и спасения. Отцы Собора также искали ответа на вопрос о том, в какой ситуации находится современный человек, страдающий и бедный, пребывающий в печали и тревоге, но также исполненный радости и надежды, и, кроме того, они старались прояснить проблемы современного мира. В качестве ответа они предлагали Христа как ключ, средоточие и цель всей человеческой истории, как основание непреходящей действительности, превосходящей всё преходящее³. Для богословской антропологии Собора характерен христосцентризм: «Тайна человека истинно проясняется лишь в тайне воплотившегося Слова»⁴.

В первой части этой Конституции Собор объясняет и напоминает об основных истинах, относящихся к человеку: о сотворении человека по образу Божию; о грехе, в котором человек злоупотребил свободой уже в начале своей истории, из-за чего утратил гармонию отношений с Богом, с самим собой, с другими людьми и со всем творением; о строении человека, основанном на единстве души и тела; о достоинстве человеческого разума и совести; о величии человеческой воли; о призвании человека к диалогу с Богом и т.д. Наиболее значительное замечание Собора, привносящее вклад в богословскую антропологию, выражено в принципе, сформулированном в № 10 и развитом в № 22, где отцы Собора освещают тайну человека в контексте тайны Христа: «Ибо Адам, первый человек, был образом грядущего, то есть Христа Господа. Христос, последний Адам, в Откровении тайны Отца и Его любви, в полноте являет человека самому человеку

без всякой взаимной связи между ними, но составить из них народ, который признавал бы Его в истине и свято служил Ему Одному». *Lumen gentium* 9.

³ Ср. *Gaudium et spes* 10.

⁴ *Gaudium et spes* 22.

и ясно показывает ему его наивысшее призвание. Поэтому не удивительно, что выше указанные истины в Нем находят свой источник и достигают своей вершины. “Образ Бога невидимого” (Кол 1,15), Он есть и совершенный человек, Который восстановил сынам Адама подобие Божие, искаженное первородным грехом. Так как в Нем человеческое естество было воспринято, но не поглощено, тем самым оно и в нас было возведено в наивысшее достоинство»⁵. Как отсюда явствует, речь идет не о содержательном развитии богословской антропологии, но, прежде всего, о принципе, который должен применяться в католическом учении о человеке. Христос, открывающий Отца и Его любовь, возносит нас в достоинство детей Божиих и дарует нам познание достоинства нашего призвания, переживаемого во всей человеческой целостности. Собор указывает на Иисуса Христа, в котором явлено совершенное человечество. «Всякий, кто следует Христу, совершенному человеку, и сам в большей мере становится человеком»⁶. Необходимо подчеркнуть, что возрастание во Христе и со Христом означает возрастание в человечестве. Быть христианином не значит удаляться от того, чтобы быть человеком, но становиться человеком всё более полно.

Папа Иоанн Павел II в энциклике *Redemptor hominis* также уделяет внимание искупленному человеку и ситуации, в которой находится современный человек. Папа, ссылаясь на Собор, пишет: «Второй Ватиканский Собор, тщательно рассматривая “современный мир”, достиг самого важного в земном мире – то есть человека; Собор, идя по стопам Христа, сошел в самую глубину человеческих помышлений, коснулся той внутренней тайны человека, которая на библейском, да и не только на библейском языке обозначается словом “сердце”»⁷. Иоанн Павел II, размышляя о миссии Христа-Искупителя мира, задумывается и о достоинстве человека, вознесенного благодаря воплощению Сына Божия. Цитируя текст Второго Ватиканского собора, он говорит: «Ибо Он, Сын Божий, через Своё воплощение некоторым образом соединился с каждым

5 Lądaria L., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, WAM, Kraków 1997, с.26.

6 *Gaudium et spes* 41.

7 Иоанна Павел II., *Redemptor hominis* 8.

человеком. Человеческими Своими руками Он трудился, человеческим разумом Он мыслил, человеческой волей действовал, человеческим сердцем любил»⁸.

Один из важных факторов, который в настоящее время оказывает влияние на правильную оценку человеческой личности, является уважение к достоинству и правам человека во всех областях общественной, экономической, культурной и религиозной жизни. Католическая богословская антропология не изолирована, она находится в тесной связи с другими богословскими трактатами, поскольку взаимоотношения человека и Бога понимаются с точки зрения исполнения человека в Боге, не только в настоящем, но и в эсхатологической перспективе.

Согласно документу Собора о религиозной свободе, «люди в наше время всё яснее осознают достоинство человеческой личности¹, и растёт число тех, кто требует, чтобы в своей деятельности люди обладали и пользовались собственным разумением и ответственной свободой»⁹. По мнению папы Иоанна Павла II, Церковь в наше время очень ценит всё то, что Второй Ватиканский собор сказал в Декларации о религиозной свободе; эта декларация «убедительно показывает, что Господь Иисус Христос, а затем и Его Апостолы, возвещая истину, которая не есть человеческая, но Божия (“Мое учение не Мое, но Пославшего Меня” (Ин 7, 16), то есть Отца), действовали со всей силой духа, и сохраняли вместе с тем глубокое уважение к человеку, к его разуму и воле, сознанию и свободе. Так что учение о великом достоинстве человеческой личности становится частью евангельской проповеди уже просто через уважение к человеческому достоинству, - уважение, необязательно выражаемое на словах»¹⁰. Человек становится решающим и центральным понятием

8 *Gaudium et spes* 22.

9 *Dignitatis humanae* I. Cp. Bonora, A., *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie. „Communio”*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, 2/1982/, nr 2, s.16-23., Bartnik, C., *Chrystus jako kamień węgielny człowieczeństwa według Jana Pawła II.*, „*Ateneum Kapłańskie*”, 73/1983/, z.3, s.423-432., Bołoz, W., *Personalistyczne uzasadnienie norm moralnych w nauce Soboru Watykańskiego II.*, „*Studia Theologica Varsaviensia*“, 21/1983/, nr 1, s.94-109., Haring, B., *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des Christlichen Lebens*. T.1. Freiburg-Basel-Wien 1980, s.25, 262, 274-276.

10 Иоанн Павел II., *Redemptor hominis* 12.

для понимания всей земной действительности¹¹. Проблема достоинства человека может стать общим основанием для диалога верующих и неверующих¹². Само по себе акцентирование достоинства личности еще не означает, что обе стороны согласны в понимании его значения и смысла. Однако можно предположить, что с точки зрения чисто человеческого познания этот общий интерес к человеку оказывается хорошей основой для более глубокого осмысления используемых понятий и для взаимопонимания. Подчеркивая значение человеческой личности, можно найти общие элементы, признаваемые верующими и неверующими. Ясно, что человеческая природа объединяет всех людей на уровне человеческого бытия¹³. Уважение к человеку и его личному достоинству становится основой для диалога Церкви со всеми людьми. II Ватиканский собор свидетельствует: «Всё то, что было сказано нами о достоинстве человеческой личности, о сообществе людей, о глубоком смысле человеческой деятельности, составляет основу отношений между Церковью и миром и базу для их взаимного диалога»¹⁴.

На последнем соборе Католическая Церковь ясно декларировала свое желание и готовность вести диалог со всеми людьми, открытыми для взаимного объяснения позиций и желающими подлинного единения всех людей. В Пастырской конституции о Церкви в современном мире написано: «По почти согласному мнению и верующих, и неверующих, всё, что есть на земле, предназначено для человека, представляющего собою средоточие и вершину

11 Согласно *Gaudium et spes* 12: „Secundum credentium et non credentium fere concordem sententiam, omnia quae in terra sunt ad hominem, tamquam ad centrum suum et culmen, ordinanda sunt.“

12 В этом реферате под понятием „верующие“ в первую очередь понимаются христиане, принадлежащие к католической Церкви. Под понятием „неверующие“ или „атеисты“ понимаются люди, которые не живут в общении с Богом и поступают так, словно бы Бога не было.

13 Согласно *Gaudium et spes* 14: „Единый телом и душою, человек в своём телесном составе собирает в себе элементы мира материального, и через него они достигают своей высшей точки и возносят голос в свободной хвале Творцу.“⁵ Следовательно, человеку не должно презирать телесную жизнь: напротив, он обязан ценить своё тело, сотворённое Богом и предназначенное воскреснуть в последний день, считать его благим и достойным чести.“

14 *Gaudium et spes* 40.

всего»¹⁵. Из этого следует, что во взаимном диалоге важное значение имеет утверждение, что человек составляет средоточие и вершину всей земной действительности, при этом данная истина является общепринятой¹⁶. Бог относится к человеку как к партнеру. Отцы Собора представляют Бога как выходящего навстречу людям и призывающего их к сотрудничеству¹⁷. Из любви к людям Бог основал Церковь, являющуюся зачатком и началом Царства Божия, возвещающую благовест о спасении¹⁸. Согласно учению Собора, отношение Бога и человека можно рассматривать в категориях диалога. Бог, не переставая быть тайной, открывается человеку, отдает себя в его распоряжение и становится близким человеку. Между Богом и человеком нет отношений субъекта и объекта, но отношение «Я – Ты». Папа Павел VI в энциклике *Ecclesiam suam* говорит: «Также и откровение, то есть сверхъестественное отношение, установленное самим Богом с людьми, можно понимать как диалог, в котором Слово Божие обращается к человечеству в тайне своего воплощения, а позже в Евангелии... история спасения человечества передает именно этот длинный и сложный диалог, который Бог чудесным образом установил с людьми и разнообразно поддерживает. В этом как бы собеседовании Христа с людьми Бог открывает нечто о самом себе, о тайне своей жизни, о своей единой природе в трех Лицах»¹⁹.

Из документов Собора следует, что причину, по которой Бог относится к человеку как к партнеру диалога, следует искать в достоинстве человека как личности. В Декларации о религиозной свободе написано: «Бог призывает людей служить Ему в духе и в истине, а потому они принимают обязательство в своей совести, но не испытывают принуждения. Ведь Бог учитывает достоинство созданной Им человеческой личности, которая должна руководствоваться собственным суждением и пользоваться свободой»²⁰.

15 *Gaudium et spes* 12. Cp. Olejnik S., *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*. Warszawa 1979, с.548-549, Bołoz W., *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej*. Tuchów 1991, с.61-72.

16 Cp. Bołoz W., *Personalistyczne uzasadnienie norm moralnych w nauce Soboru Watykańskiego II*, „*Studia Theologica Varsaviensia*“, 21/1983/, nr 1, с.94.

17 Cp. *Dei verbum* 1.

18 Cp. *Lumen gentium* 5.

19 Павел VI., *Ecclesiam suam* .45.

20 *Dignitatis humanae* 11. Термин «достоинство» (лат. *dignitas*) встречается

Размышляя об учении западной Церкви относительно достоинства человека, следует также обратиться к высказываниям пап до Второго Ватиканского собора. Одно из значительных объяснений – изречение Иоанна XXIII в энциклике *Pacem in terris*, где папа рассматривает достоинство человека в двух плоскостях – он пишет о естественном и сверхъестественном достоинстве²¹. В западном богословии также встречается различие онтологического и нравственного достоинства²², а также онтологического и экзистенциального²³. Богослов, занимающийся нравственным богословием, скорее, рассматривает достоинство человека целостно. Однако в контексте диалога верующих и неверующих он более подчеркивает естественное измерение человеческой личности. Свящ. Винцентий Гранат изложил взгляды Иоанна XXIII на человеческую личность в утверждении, что достоинство каждого человека особым образом состоит в том, что его существование, его существование укоренено в сверхъестественной области и выражается как бытие чадом Божиим, другом Бога, как Того, Кто есть вечное благо²⁴.

Второй Ватиканский собор рассматривал вопрос достоинства человеческой личности в нескольких документах: в Догматической конституции о Церкви *Lumen gentium*, в пастырской конституции о Церкви в современном мире *Gaudium et spes*, а также в Декларации о религиозной свободе *Dignitatis humanae*. Отцы собора подчеркивали всеобщее равенство достоинства, отмечая при этом: «между всеми царит истинное равенство в отношении достоинства и общего всем верующим труда по созиданию

в документах II Ватиканского собора 88 раз, чаще всего в отношении к человеческой личности. Он также встречается и в другом контексте.

21 Ср. Иоанн XXIII., *Pacem in terris*, 9. „Porro in quovis humano convictu, quem bene compositum et commodum esse velimus, illud principium pro fundamento ponendum est, omnem hominem personae induere proprietatem, hoc est, naturam esse, intellegentia et voluntatis libertate praeditam, atque adeo, ipsum per se iura et officia habere, a sua ipsius natura directo et una simul profluentia. Quae propterea, ut generalia et inviolabilia sunt, ita mancipari nullo modo possunt.“

22 Ср. Pavan P., *L'uomo nel Concilio Vaticano II.*, „Seminarium“ 1980, .32, nr 1, c.110.

23 Ср. Butler Ch., *Teologia Soboru Watykańskiego II.*, Paris 1971, c.195 сл.

24 Ср. Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej.* Poznań 1985, c.560.

Тела Христова»²⁵. В догматической конституции о Церкви понятие «достоинство» применяется также по отношению к Богородице: «Она облечена высшим долгом и честью быть Родительницей Сына Божия, а потому — возлюбленной Дщерью Отца и святилищем Святого Духа»²⁶.

Достоинство свойственно человеку как основная ценность. С ним связаны дела и мотивы поведения человека. Личность стремится вести полноценную жизнь во всех областях и в различных отношениях, также в отношениях с Богом, своим Творцом. Достоинство как проявление сущности и существования человека неразрывно связано с его свободой. Оно дано человеку в его сотворении по образу Бога и видно, прежде всего, в способности «познавать и любить своего Творца»²⁷. Эта способность развивается разумом, совестью и волей. С точки зрения собора, разумная природа человека отличается от способности к эмпирическому научному познанию. Ум не ограничивается познанием явлений, но может действительно постичь познаваемую действительность²⁸. Совесть — «самое потаённое ядро человека, его святая святых, где он остаётся наедине с Богом, Чей голос звучит во глубине его души»²⁹. Из этого следует, что свобода как сознательное и неограниченное действие, тесно связана с сознанием собственного достоинства. Человек способен поступать сознательно, свободно и ответственно не испытывая каких-либо внешних влияний. Человек, живя в мире, выходит за его пределы. Поскольку он сотворен по образу Божию, он наделен достоинством личности: он не только нечто, но некто. Он одновременно является существом духовным и телесным. «Единый телом и душою, человек в своём телесном составе собирает в себе элементы мира материального, и через него они достигают своей высшей точки и возносят голос в свободной хвале Творцу»³⁰. Единство души и тела настолько глубоко, что можно признать душу «формой» тела.

25 Lumen gentium 32.

26 Lumen gentium 53: „Virgo enim Maria (...) hoc summo munere ac dignitate ditatur ut sit Genitrix Dei Filii.“

27 Gaudium et spes 12.

28 Ср. Gaudium et spes 15.

29 Gaudium et spes 16.

30 Gaudium et spes 14.

Сопротивляясь материализму и интерпретируя личность как образ Божий, отцы Собора подчеркивают первенство духовной жизни, благодаря которой человек напрямую соотносится с Богом. Посредством духа материальная действительность человека и весь мир достигают своего назначения в соответствии с творческим замыслом Бога.

Познание Бога и любовь к Нему не противоречит достоинству человеческой личности. Напротив, призвание к участию в жизни Бога составляет первостепенное обоснование достоинства человека. Согласно Собору, «ведь и существует он лишь потому, что сотворён Богом благодаря любви, и всегда храним благодаря любви. И по истине он в полной мере живёт лишь тогда, когда свободно признаёт эту любовь и предаёт себя в руки своего Творца»³¹. Папа Иоанн Павел II учил, что человеку следует снизить в себя самого, углубиться в самопознание, чтобы «открыть дыхание Бога и следы Абсолюта. Из внутреннего сосредоточения, из победы над хаосом внешнего мира возникает диалог с самим собой и диалог с Богом. Этот диалог ведет на вершины аскезы и мистики»³².

Благодаря любви Христовой человек познает истину о самом себе. Труд в подлинном значении этого слова - это труд над самим собой, над познанием самого себя, это постоянное формирование самого себя. Это формирование нельзя отделить от сотрудничества с Иисусом Христом³³. Достоинство человеческой личности выражается в духовном делании, в соработании с Богом, в процессе которого формируется человеческий дух³⁴. Человеческая личность актуализируется в диалоге с Богом и с другими людьми. Осуществление человека и развитие общества взаимосвязаны. Предметом и целью общественного устройства должна быть личность³⁵. Поэтому

31 *Gaudium et spes* 19.

32 Иоанн Павел II., *Allocutio Trentacinque anni*, 18. maja 1978, AAS 71/1979, с. 623.

33 Ср. Jan Paweł II., *Przemówienie do kleryków, nowicjuszy i służby liturgicznej. Częstochowa, 6 czerwca 1979*. В: *Nauczanie papieskie*. Т.2. Ч.1. Poznań 1990, с.656-659.

34 «"Дух" означает, что человек от самого сотворения призван к своей сверхъестественной конечной цели, и что душа его способна быть беспричинно вознесенной к общению с Богом». ККЦ 367.

35 *Gaudium et spes* 25.

«социальный порядок и его прогресс должны постоянно оборачиваться во благо личности, то есть уровень объективных условий должен подчиняться уровню личностей, а не наоборот»³⁶. Права человека следуют из достоинства каждого человека, сотворенному по образу и подобию Божию. Второй Ватиканский собор подчеркивает, что «нужно, чтобы человеку было предоставлено в распоряжение всё то, в чём он нуждается, чтобы вести подлинно человеческую жизнь: например, пища, одежда, жилище, право свободно выбирать свой жизненный статус и создавать семью, а также право на воспитание, на труд, на доброе имя, на уважение, на получение надлежащих сведений, право поступать согласно верным правилам своей совести, право на защиту своей частной жизни и на справедливую свободу, в том числе и в религиозных вопросах»³⁷. Подчеркивается, что ситуация, в которой эти права предоставляются не всем в равной мере, противоречит замыслу Божию. Собор однозначно отвергает индивидуалистическое понимание прав человеческой личности: «Настоятельное требование, диктуемое глубокими и быстрыми изменениями в положении вещей, таково: никто не должен потворствовать сугубо индивидуалистической этике»³⁸. Достоинство человеческой личности требует, чтобы каждый в соответствии с собственными возможностями вносил вклад в общее благо. Можно утверждать, что отцы Собора понимают права человека в контексте солидарности человеческого рода, при этом исходя из того, что Богу дорог как каждый отдельный человек, так и всё человечество. Из учения Собора следует, что понимание достоинства личности может стать основой для диалога Церкви и мира. Отцы Собора не только указывали на достоинство каждого человека, но также на достоинства брака и семьи³⁹ и на связь личного достоинства человека с построением мира во всем мире⁴⁰.

36 Gaudium et spes 26.

37 Gaudium et spes 26.

38 Gaudium et spes 30.

39 Gaudium et spes 47-48.

40 Cp. Gaudium et spes 78: „Firma voluntas alios homines et populos eorumque dignitatem reverendi studiosumque fraternitatis exercitium ad pacem construendam omnino necessaria sunt.“

Из учения Католической Церкви следует требование принятия достоинства человеческой личности, ибо оно составляет, собственно, ценность человеческого бытия. Достоинство личности – врожденное, постоянное, всеобщее, оно объективно и в то же время динамично⁴¹.

Человек превосходит достоинством все, что сотворено – мир вещей и животных. Сотворенный по образу Божию, человек поставлен «владыкой над всеми земными тварями, чтобы управлять и пользоваться ими, прославляя Бога»⁴². Однако развитие цивилизации несет с собой искушение использовать добытые блага в эгоистических интересах против других. Таким образом, человеческая деятельность «превращается в орудие греха»⁴³. Всё же злоупотребление не лишает ценности человеческий труд как таковой. Экономические и общественные связи, а также средства коммуникации создают условия для соединения человечества в единую семью. По мнению отцов Собора, достигнутый человеческим трудом прогресс, служит «материальной базой для человеческого совершенствования»⁴⁴ и может способствовать упорядочению сообщества. К заповеди подчинять себе природу в Пастырской конституции о Церкви присоединен другой богословский аспект творения, а именно воссоединение всей твари со Христом и усовершенствование ее в Царствии Божии. Этой цели содействуют люди, которые, «добывая средства к жизни для самих себя и для своей семьи, осуществляют свою деятельность так, что она идёт на пользу обществу»⁴⁵. Таким образом, своим трудом они восполняют дело Творца и способствуют осуществлению в истории божественного замысла. Однако следует подчеркнуть, что деятельность превращается в служение Богу только тогда, когда она совершается в духе Христовом. Здесь очевидной становится связь антропологии и эсхатологии: «Дух освобождает трудящихся, чтобы те, “отвергнув себялюбие и собрав воедино для жизни человеческой все силы земные, люди стремились к будущему, в котором само человечество станет приношением, угодным

41 Ср. F. Mazurek, Prawo do pracy w encyklice. В: Laborem exercens. Powołany do pracy. Komentarz. Ред. J.Krucina. Wrocław 1983 с.203.

42 Gaudium et spes 12, 34.

43 Gaudium et spes 37.

44 Gaudium et spes 35.

45 Gaudium et spes 34.

Богу». Таким образом, труд становится частью эсхатологического предания себя Христом Отцу»⁴⁶. Труд включается в Евхаристию, в которой плоды земли «предлагаются в преславное Тело и Кровь, в вечерю братского общения и в предвкушение небесного пиршества»⁴⁷.

Ситуация человека в современном мире очень сложна и в то же время чрезвычайно далека от объективных требований морали, равно как и от требований справедливости и в еще большей степени любви ко всем членам общества. Согласно Иоанну Павлу II, смысл «владычествования» человека в видимом мире, заповеданного самим Творцом, «сводится к приоритету этики над техникой, к примату личности над вещью, к преобладанию духа над материей»⁴⁸. Если Церковь указывает человеку предельную цель, то тем самым она являет человеку истину о смысле его существования, глубочайшую истину его бытия. Церковь не только преподает эту истину человеку, но и служит посредницей в достижении этой цели⁴⁹. «Человек - вот первый и главный путь Церкви, путь, намеченный Самим Христом»⁵⁰. Человек обретает большее достоинство благодаря тому, кто он есть, чем тому, что у него есть⁵¹. Подлинное величие достоинства личности открывается в самопознании, благодаря которому человек открывается для принятия истины о своей предельной цели и обретении полноты человеческого бытия. Церковь осуществляет свою миссию в общине верующих, указывая на достоинство человеческой личности, выходя за свои пределы и обращаясь к каждому человеку. Конечно, это не означает, что на призыв Бога каждый отвечает положительно. Церковь открыта для диалога – не только религиозного, но также касающегося проблем современного человека и мира, и готова деятельно участвовать в решении этих проблем.

46 G. Langemeyer. *Antropologia teologiczna*. Kraków, изд. М, 1995, с. 160.

47 *Gaudium et spes* 38.

48 Ср. Иоанн Павел II., *Redemptor hominis*, 16.

49 Ср. ADAM A., *Pohľad na človeka v zmysle dokumentov magistéria Cirkvi*, In: *Nová evanjelizácia: Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou*. IV.ročník. Red. L.Csontos, Bratislava, Trnavská univerzita. Aloisianum. Teologický inštitút sv.Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, 1995, с. 9-13.

50 Иоанн Павел II., *Redemptor hominis*, 14.

51 Ср. *Gaudium et spes* 32, 42.

ЧЕЛОВЕК ПРЕОБРАЖЕННЫЙ

(традиция восточного христианства)

К голосу восточной традиции сегодня прислушиваются многие из тех, кто считает существующее конфессиональное трехголосье в христианстве не какофонией, или желанием переорать друг друга, а созвучным аккордом. Этот аккорд должен быть засвидетельствован нами современному секулярному и нехристианскому миру, как симфоничный лейтмотив, в силу нашей христианской обязанности нести благовествование во все концы земли.

Особенностью восточной христианской антропологии является представление о человеке, как о соратнике Богу в деле мироустройства. Бог веряет человеку весь мир, не как слуге-надсмотрщику, а, как сыну, в дар, позволяя нарекать всею имя, то есть определять суть всего, «разделяя с человеком славу творческой премудрости, коль скоро человек не может быть творцом тварей, то да станет творцом имен» (Василий Селевкийский). Сотворив человека по Своему образу, разделив с ним славу творчества, Бог ставит перед человеком высокую задачу уподобления Богу, согласно задуманному ранее плану (Быт. 1, 26-27). Эта задача, уподобления человека Богу, называется «теозис» – «обожение». Именно теозис и есть путь от человека тварного к человеку преображенному, включающий элемент свободы самостоятельных творческих усилий в сопряжении своей воли с волею Божией и, как следствие, возрастание в духе и истине. Начатый путь теозиса, прерванный грехопадением, не изменил Божиего замысла о преображении человека. Для преодоления последствий грехопадения потребовалась искупительная миссия Иисуса Христа.

Согласно восточно-христианскому богословию Искушение нельзя понимать в духе вины и оправдания. Известный стих из послания апостола Павла Римлянам, *«Посему, 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), восточными богословами понимался не как наказание всем последующим поколением за вину Адама, а как эпидемия, поразившая человечество. Читая, «в нем все согрешили», по греческому оригиналу следует понимать «через него» или «из-за него», то есть из-за болезни, поразившей человечество и пришедшей через Адама. В этом слабом месте был утерян иммунитет, дающий возможность противостоять греху, а значит и восстановлен этот иммунитет, должен быть новым Адамом, то есть Иисусом Христом.

Восточно-христианскими богословами термин «Спасение» понимается как врачевание. От греческого «сома» – «тело» происходит слово «Сотер» – «Спаситель». Слово «сома» в Новом Завете употребляется не в платоновском смысле: тело, как противоположность души, а в смысле неделимости и неразрывности человека с его душой и телом. В славянском языке мы сохраняем греческую новозаветную традицию понимания тела, как чего-то неделимого, по-белорусски «тело» называется «цело». Похожий смысл есть в английском слове body (somebody, anybody). Спасение, таким образом, есть восстановление полноты (целостности) тела. Спасение становится «исцелением». Христос-Спаситель понимается восточным богословием, как Врач – Исцелитель нашей ветхой человеческой природы. Значит, великое дело теозиса осуществимо только при наличии кенозиса Божества, удивительном чуде, не имеющие аналогов в других религиях. «Кенозис» – от греческого «умаление», «снихождение», «обнищание» – есть первая ступень к восстановлению человеческой природы, попорченной грехом. А послушание Нового Адама – Христа – исправляет непослушание ветхого Адама. Христос, таким образом, восстанавливает человеческую природу, исцеляет ее, в Себе Самом. Святые Отцы мудро усматривали здесь некий параллелизм между Адамом, Христом и человеком, вступившим на путь преобразования. То есть прежде, чем человек облечется в новую природу

(во Христа), родившись в таинстве Святого Крещения, он должен умалиться, перемениться в метанойе, покаянии. А это означает полную ревизию прежних представлений и приоритетов мира сего, и приобщение к неотмирным эсхатологическим перспективам Царствия Божия.

Свое прочтение имеет и термин «искупление». Хотя термин этот действительно юридический и означает освобождение из-под ареста под денежный выкуп, но Святые Отцы подчеркивали в этом термине именно освобождение, а не концепцию платы за первородный грех. Освобождение от пленения страстям, от порабощения греху – вот новая ступенька к преображению. Искупление – это дар свободы. Исцеленный свободный человек, как будто купленный на невольничьем рынке и отпущенный на все четыре стороны, не лишается свободы выбора, то есть собственной внутренней свободы. Он вполне способен вернуться к прежнему состоянию, не осознав своего исцеления и освобождения. Необходима полная перемена всего восприятия и образа мыслей, самого духа в человеке. Стяжание Духа Святого и соединение с ним и будет полным преобразованием человека. Подлинное же освобождение наступает тогда, когда человек соединяет свою свободную волю, с волей Божией, то есть приражается подлинного бытия.

Согласно православной традиции тождественность человека Новому Завету характеризуется исцелением и освобождением человека. Следствием этого может быть полное преобразование всего человека, которое наступит только через обретение подлинного бытия. Подлинное бытие – это, конечно же, жизнь во Христе. Поэтому святой праведный Иоанн Кронштадтский свою книгу озаглавил именно так. Удивительная была эта жизнь, вызывавшая так много сомнений и скептических замечаний. Его образ жизни, поведение и богослужебную практику пришлось рассматривать специально созданной комиссией священного синода. Хорошо хоть, что эти чиновники были достаточно духовными людьми, чтобы избежать соблазна запретить отцу Иоанну его почти скандальную деятельность. Хотя что в этом странного? Ведь Сам Господь был достаточно скандальной личностью – «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1Кор. 1.23). «Соблазн» – по-гречески «скандалон».

Отличительной чертой преображенного человека является особенное отношение к миру и людям, живущим в мире. Это отношение можно назвать эсхатологическим. В противоположность индивидуалистическому эгоистическому сознанию, или корпоративному, построенному на принципах группового эгоизма, эсхатологическое сознание позиционирует личность как участника Царствия Божиего. В этом смысле преображенный человек весьма плохо вписывается в национально-патриотический или этнический контекст общества. Царство Божие, как закваска, сквашивающая все тесто, преодолевает все индивидуалистические и групповые рамки, все классовые, национальные и расовые различия. Преображенный человек не может считаться патриотом в земном смысле этого слова; он конечно гражданин, но иного небесного гражданства, ибо, как говорил Господь: *«Царство Мое не от мира сего»* (Ин. 18,36). Главной энергией, мотором, динамическим центром этого Царства является любовь. Степень любви в человеке – это степень его аутентичности новому гражданству.

Новомученик иеромонах Онисим (Поль), расстрелянный в Новороссийске в 1930 году; одну из глав своей книги *«Остров достоверности»* (этим «островом» он считал именно любовь) так и назвал: *«Любовь как условие возможности Царствия Божия»*. *«Есть типы людей, – писал о.Онисим, – как и отдельные личности, которые в замысле Божиим о мире мистически прилажены друг к другу. Они соответствуют один другому, как кристалл отвечает свету, цветок – солнцу, древо – ветру и т.д. Их взаимная любовь, начиная с самого общего – с особенного отношения всего мужского пола ко всему женскому полу, включая далее мистическую близость целых народов и кончая личным дружеством замыкает тот круг, ту систему, в которой открывается Бог. Сюда же относится даже близость сердцу человека той или иной природы. Вообще говоря, условие возможности Царствия Божия есть всеобщая любовь двух видов: во-первых, любовь всех ко всем и, во-вторых, как бы сверх этого, дружественная любовь к близким сердцу. Только через такую полноту любви возможно вместить Божию любовь, именуемую благодатью, и достичь жизни в истинном богопознании»*. В таком понимании любви человек обретает гармонию

и соразмерность с собой, окружающими людьми, природой и Богом. Здесь каждый для другого – не «инобытие», а «одно», не средство, но цель.

Преображение должно коснуться, прежде всего, восприятия других и окружающего мира. Это своего рода терапия видения. Понизив ось координат своего «Я», человек утрачивает возможность делить остальных людей на «приятных» и «неприятных». В крайнем случае, «другие» будут делиться на «любимых» и «особенно любимых». Но вершиной перемены отношения к «другим» людям будет уподобление Спасителю, Который каждого любит больше всех остальных.

Преображение это еще и мистическая одаренность, трезвое, но глубинное общение с Богом в Духе Святом. А также освящение человека, невозможное без очищения души и тела. Поэтому особое место в православии занимает аскетика, которая вовсе не означает технологию умерщвления плоти, а подразумевает особое отношение человека к своим потребностям. Довольствоваться малым, необходимым. Постоянно помнить, что есть единое на потребу. Прежде искать Царствия Божия и правды Его, зная, что все остальное приложится. Эти привычные истины, никем не оспариваются, но только современный мир строится другим образом. Человек, сокращающий свои потребности, бросает вызов обществу потребления, тормозит развитие производства, которое ориентировано на наиболее полное удовлетворение все возрастающих потребностей. Душеприказчики митрополита Антония Сурожского не могли приступить к разбору его бумаг, потому что местные власти не верили, что владыка не оставил завещания. Трудно поверить, что епископ – князь Церкви, имеет из имущества два подрянника и живет на зарплату сторожа. За свое служение митрополит Антоний не брал денег и жил в сторожке Лондонского храма.

Характерно, что для восточного христианства факт греха не имеет такого большого значения, как наличие страстей, губительных для души: чревоугодия, блуда, сребролюбия, гнева, печали, уныния, тщеславия и гордыни. Именно страсти уродуют человека и порождают грехи. Отношение к грешнику соответствует отношению к больному, требующему исцеления. Ненавидь грех, ненавидь

страсти греховные, но любви грешника. В современном мире – иной идеал. Факт греха является общественно осуждаемым только в случае, если он имеет антисоциальный или криминальный характер, если же он не вредит никому лично, и не опасен для общества, то его можно и не замечать. А помыслы человека вообще вещь неприкасаемая, учить кого-либо бороться с помыслами, все равно, что начать борьбу со свободомыслием. Толерантность ко греху, скрывает равнодушие к человеку. Пусть себе создают однополые браки, и равнодушные швейцарцы голосуют «за». Наркоманам в Голландии бесплатно выдают дозу наркотического снадобья, чтобы избежать криминального наркобизнеса, пусть наркоманы помирают раньше времени. А легкие наркотики и проституция там давно легализованы. Кальвин бы не потерпел такого.

Преображенный человек входит в конфликтное противоречие с обществом, в котором господствует индифферентизм, релятивизм, эгоизм, потребленчество, материализм, толерантность. И в целом, со всем тем, что мы называем цивилизацией. Христианство – это универсалистский проект, противоположный просвещенческому проекту, приведшему к превалированию материального над духовным. А значит глубоко антицивилизационный проект. Но это не значит, что это нереализуемый проект.

**АНТРОПОЛОГИЯ
НА ПОРОГЕ XXI ВЕКА**

АНТРОПОЛОГИЯ (ДЛЯ И НЕ ТОЛЬКО) ЛЮДЕЙ ДОБРОЙ ВОЛИ

Одна из важнейших характеристик современной европейской (а также американской) цивилизации – преимущественная ориентированность на человека. Это заметно на многих уровнях: идет ли речь о провозглашении свободы со ссылкой на права человека, о защите личной неприкосновенности индивида в обществе, о подчеркивании значения самореализации каждого человека, об обеспечении соответствующего уровня жизни, о рационалистическом превознесении достижений техники или о позитивном законодательстве и нормах, которые, в конечном счете, являются созданием человека. В то же время, часто глубоко обоснованно, говорится о том, что эта ориентированность на человека может приводить к фундаменталистскому антропоцентризму, индивидуализму, субъективизму и гедонизму, к пропаганде того, что в терминологии Иоанна Павла II называется «культурой смерти» и «цивилизацией успеха». Как показывают, в частности, социологические исследования, такого рода явления не являются «лишним багажом» только экономически и политически развитых обществ, но и присущи – быть может, даже в большей степени – развивающимся странам, при том не только европейским.

Мыслящий человек не может не заметить, что фоном и основанием этих исторических процессов является забота о человеке, часто проявляющаяся в страхе человека за самого себя, т.е. за человека очень конкретно – и нередко

чрезвычайно редуцированно – понятого. Богослов же не может ограничиться просто констатацией факта, что современный распространенный и модный образ человека не слишком отвечает тому, кем является и должен быть в глазах Бога человек. Ведь богословие, по сути, это не столько человеческая речь, «слово-о-Боге», сколько, прежде всего, попытка систематического и доксологического размышления о «слове Бога о самом себе», то есть о том, как Бог открыл себя, обращаясь к человеку. Конечно, в настоящее время в образе церковного воззрения Евангелия можно заметить влияние современной культуры¹, но всё же необходимо отметить, что всегда в центре соборного исповедания неразделенной зримой Церкви находится положение о том, что Бог во Христе сделал «ради нас людей и ради нашего спасения». Поэтому богословие не может отказаться от того, чтобы при написании словесной иконы «Того, Кто есть» (Исх 3,14б) (согласно раввинистическому толкованию – который есть для конкретного человека здесь и сейчас) сразу не добавить попытки дать ответ на вопрос ветхозаветного псалмопевца: «Что есть человек, что Ты помнишь его?» (Пс 8,5).

При всей возвышенности своей темы богословие не может забыть о своем адресате, т.е. о конкретном человеке, живущем здесь и сейчас, в конкретной культуре, переживающем свои «радости и надежды, скорби и тревоги» (ср. GS 1), а также ожидающем (пусть не всегда осознанно) радостной вести о себе самом как нуждающемся в спасении. Здесь хотелось бы остановиться на двух вещах, которые, как правило, мы не замечаем или не посвящаем им достаточного внимания.

Первая проблема – предположение, что у нашего слушателя (или собеседника) есть действительно «добрая воля» к тому, чтобы не только общаться с нами как глашатаями христианской вести, но даже к том, чтобы выслушать (и получить) то, что мы ему предлагаем. С психологической точки зрения здесь можно говорить о «проекции собственного намерения» или о приписывании другому уровня собственной религиозности. Но нельзя остановиться

¹ Некоторый перенос акцента, напр., заметен при сравнении высказывания св. Иринея Лионского «человек живущий есть слава Божия» и Иоанна Павла II: «человек есть путь Церкви».

только на психологической плоскости, понятой широко и включающей область воли и эмоций; подобная проекция происходит и в область религиозного познания, т.е. касается способности разума, просвещенного верой. В особенности у богословов и священников старшего поколения, воспитанных на тезисе Тертуллиана „*anima naturaliter christiana*”², заметен подход, который можно охарактеризовать как попытку пробуждения у современного человека самосознания «анонимного христианина». Однако проблема в том, что при таком подходе не замеченными остаются две (казалось бы) «малозначительные подробности»: 1) этот тезис был сформулирован тогда, когда религиозная потребность человека в целом не подвергалась сомнению – ни теоретически, ни практически; 2) в святоотеческом богословии преобладало динамическое видение человека (становящегося и возрастающего) и спасения (вселенского процесса, стремящегося к исполнению)³. Можно сказать, что позже, когда антропология стала более статичной, схоластика пыталась спасти эту вторую богословскую интуицию с помощью известного лозунга “*homo saraх Dei*”, который не понимался только в качестве описания однократного «события» - актуализации веры. В историческо-культурно-антропологическом контексте, «продукт» которого можно определить как “*homo sovieticus et postsovieticus*” (если несколько расширить терминологию проф. Й. Тишнера⁴), следует в первую очередь стараться распространить сознание, что *anima naturaliter religiosa (est)*, и только после этого – введя необходимое различие между естественной и сверхъестественной верой – можно показать человека *saraх esse seipsum in Christo*.

2 Ср., напр.: LUKASZYK R., „*Anima naturaliter christiana*”, в: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin : TN KUL, 1985, s. 603-604.

3 Ср. также: LANGEMEYER G., *Antropologia teologiczna*, Kraków : wydawnictwo M, 1995, s. 81-86;

4 Ср., напр.: PIECUCH J., „<Chrześcijaństwo jest dopiero przed nami>. Józefa Tischnera diagnoza postkomunistycznego katolicyzmu”, in: *Potrzeba wartości. Wykłady otwarte zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 2004*, ред. M. Worbs, Opole : RW WT UO, 2004, s. 63-74. Этот термин, заимствованный из заглавия книжки Александра Зиновьева (*ZINOWIEW A., Homo sovieticus*, London : Polonia, 1984), прижился в Польше после издания публикации Й. Тишнером труда *Etyka solidarności oraz ; Homo sovieticus*, Kraków : Znak 1992.

Вторая вещь, которая в определенном смысле развивает и дополняет приведенные выше утверждения, состоит в том, что необходимо помнить о средневековой гносеологической аксиоме: “*Quidquid recipitur, modo recipientis recipitur*” (= Всё познаваемое познается сообразно познающему). Признавая эту аксиому, необходимо, образно говоря, спуститься значительно ниже, чем просто до осознания разницы между ситуацией, напр., в Польше и в других странах бывшего советского блока, где не только не было возможности для свободной деятельности Церковей, но и, как следствие, на протяжении десятилетий не было систематической катехизации. Прежде всего, следует осознать, что ищущий человек (не говоря даже о человеке незаинтересованном в евангелизации), у которого не только нет личного опыта веры, но даже в его обыденном окружении нет никого, кто бы воплощал в жизнь требования веры, такой человек неизбежно будет сравнивать слышимое от нас со своим опытом, т.е., выражаясь богословски, будет истолковывать веру на основании того, что, по сути, верой не является, что не есть вера в собственном смысле слова. Более того, на протяжении поколений его прежнее мировоззрение признавалось (единственным) нормальным и истинным. Кроме того, здесь необходимо добавить, что для большинства молодых граждан бывшего СССР, воспитанных на «научном мировоззрении», вера есть, прежде всего, субъективное, т.е. ненаучное убеждение в существовании чего-то, чего научно нельзя доказать, которая отвлекает от действительности и ограничивает человека в его (практически) бесконечном развитии.

Здесь можно попытаться подытожить приведенные выше замечания и попробовать ответить на вопрос: каково господствующее видение человека у людей, которых мы привыкли называть «людьми доброй воли»? Изначально этот доклад должен был прочитать люблинский архиепископ Юзеф Жицинский, который собирался высказаться здесь в духе публикации «Во что верит тот, кто не верит?»⁵. Однако, поскольку в мои задачи не входит реферирование

5 ECO U., MARTINI C. M., *W co wierzy ten, kto nie wierzy? Udział biorą także Emanuele Severino, Manlio Sgalambro, Eugenio Scalfari, Indro Montanelli, Vittorio Foa, Claudio Martelli, Kraków : WAM, 1998.*

чужих мыслей и публикаций, я попытаюсь сделать короткий набросок возможных ответов на поставленный выше вопрос. На основании опыта моей работы в секуляризованном чешском обществе ответ на вопрос об «антропологии» людей доброй воли, т.е. как видят человека ищущие, но не верующие в личного Бога люди, представляется следующим.

Подход к человеку, усилия, направленные к его развитию, а также обоснование жизненных установок строятся на основе следующих принципиальных моделей: 1) антропологический оптимизм (убежденность в возможности постоянного развития человека; вера в его прогресс «вопреки всему»; грехи и зло воспринимаются как «ошибки» на пути эволюции); 2) антропологический редуционизм (человек редуцируется до биологического, психологического, социального уровня); 3) антропологическая таинственность (человек понимается как до конца необъяснимая действительность; иногда это сопрягается с постулатом уважения личной необъяснимости другими людьми); 4) антропологический аксиологизм (человек воспринимается как существо, стремящееся к ценностям, которые, хотя и способствуют его самотрансцендированию, всё же, чаще всего, понимаются как имманентные по отношению к посясторонней действительности).

Отсюда понятно, почему я не исхожу из данных конкретных социологических (или психологических) исследований. Не только потому, что эти результаты в каждой из стран Восточной Европы отличались бы друг от друга⁶, но, прежде всего, потому, что сами эти результаты являются лишь полуфабрикатом, нуждающимся в дальнейшем приготовлении, в интерпретации. Интерпретация же данных должна в первую очередь принимать во внимание вопрос – какая философская концепция человека и науки стоит за тем или иным видением человека? Только для примера позволю напомнить, что там, где по-прежнему доминирует характерная для Нового Времени редукция человека до

6 Кроме того, одинаковые исследования во всех странах этого региона, касающиеся одного периода, не проводятся. На тему признаваемых и осуществляемых ценностей у жителей Европы (исключая территорию бывшего Советского Союза) см., в частности: ZULEHNER P. M., DENZ H., *Wie Europa lebt und glaubt : Europäische Wertestudie*, Düsseldorf : Patmos Verlag, 1994, особенно s. 15-54.

(само)сознания или индивидуального разума, а науки – до познания окружающего мира природы⁷, там интерпретация результатов исследований будет диаметрально противоположной истолкованию, предпринятому там, где априори не отрицается сверхъестественное измерение человека в общине и научность дисциплин, занимающихся изучением человека в этом аспекте.

Попытка ответить на вопрос, как видят человека ищущие люди, конечно, не исчерпывает тематику моего доклада. Поскольку же в заглавии помещено словосочетание «люди доброй воли», я постараюсь показать, какие трудности встречаются проповедникам благой вести при передаче христианской антропологии именно на примере объяснения этого понятия. Большая часть жителей Центральной (и отчасти также Восточной) Европы имеют, по крайней мере, смутное представление о том, как празднуется Рождество Христово. Видимо во всех христианских Церквях на Рождество читается перикопа из второй главы Евангелия от Луки о рождении Мессии в Вифлееме Иудейском. При этом звучат слова ангела «...и на земле мир в людях доброй воли»⁸. В греческом подлиннике в соответствующем месте (Лк 2, 14) говорится не о людях «доброй воли», но о людях «благоволения, угождения» (букв. «доброты») – разумеется, у Бога. В разговорном древнегреческом (т.н. койне), на котором написаны книги Нового Завета, слово *eudokia* может также означать добрую волю человека, и это вторичное значение использовал ученый Отец Церкви Блаженный Иероним при создании своего авторского перевода библейского текста на латынь, известного под названием Вульгата (т.е. народная версия). Поскольку же Вульгата легла в основу латинских литургических текстов (в том числе читавшихся на богослужении отрывков Библии), то в западных переводах на народные языки этот вариант дошел до нашего времени (напр., в западной версии литургического гимна «Слава в вышних Богу, и на земле мир людям доброй воли»).

На этом мы завершим отступление об истории проблематики. Как было сказано, здесь речь идет о библейской формулировке, т.е. тексте как нельзя более богословском,

7 Ср., напр.: LANGEMEYER, цит., s. 129-130.

8 Перевод отличается от Синадального. – Прим пер.

высказывающемся о Боге и человеке с точки зрения откровения, к которому сам этот текст также принадлежит. В популярных комментариях можно найти замечание, что «людьми доброй воли» - в иудаистской традиции – являются верующие и исполняющие Божию волю. Однако контекст этого стиха говорит, что слова ангелов были обращены к пастухам, которые, в общем-то, у благочестивых иудеев не пользовались хорошей репутацией (это были наемные охранники, защищавшие стада от воров и разбойников и часто сами поступавшие, как бандиты). В данном стихе бросается в глаза не только противопоставление «вышних» и «земли», но и второе противопоставление: благоволение Бога к людям не обусловлено их доброй волей, являющейся, скорее, следствием, но истинный мир приходит свыше, а не от людей вследствие провозглашенного кесарем “рах гомана” во время переписи населения (с чего начинается вторая глава Евангелия от Луки). Таким образом, ключевыми понятиями становится пара «мир» - «благоволение». Поскольку первое слово выражает, в соответствии с еврейским «шалом», не только политический мир, но и внутреннее успокоение, доброе расположение, удовлетворение, а также общественное благо и, наконец, религиозный мир с Богом, спасение, то при окончательном толковании этого стиха следует принимать во внимание и такой перевод: «люди спасительного Божия благоволения», т.е. те, кого Бог любит вопреки теперешнему (временному) отсутствию у них «доброй воли» настолько, что дает им спасение, свою спасающую любовь⁹.

В начале моего доклада, после представления его заглавия, могло показаться, что ключевая категория «люди доброй воли» есть, по крайней мере, нечто многозначное; у некоторых могло родиться обоснованное сомнение, можно ли вообще с научной точки зрения говорить об особой антропологии некой группы людей. Теперь, после того, как мы рассмотрели библейское послание о людях доброй воли, стало ясно, что этот доклад, прежде всего, должен пробуждать размышления (возможно, дискуссию) на тему, как помочь

9 SCHNEIDER G., Das Evangelium nach Lukas : Kapitel 1-10, Gütersloh : Echter, 1992; BROWN R. E., The birth of the Messiah : a commentary on the infancy narratives in the Gospels of Matthew and Luke, London 1993; ERNST J., Evangelium nach Lukas, 2. Auf., Regensburg : Pustet, 1984.

людям, живущим здесь и сейчас, открыть полноту собственного человеческого естества. Речь идет не о том, чтобы дать некий «простой, дешевый и непременно действенный рецепт» того, как (чудесным образом) сделать так, чтобы все «люди злой воли» тотчас увидели, что (и каким образом) они являются «объектом» Божия благоволения и сделались людьми, чья «добрая воля» отныне будет признаваться и по достоинству цениться. Нет, следует всерьез относиться к свободе человека, таинственно пораженного грехом. Скорее, следует искать пути к расширению тоски человеческого сердца до тех пор, пока оно не будет в состоянии постичь абсолютную Божественную бесконечность.

В этом контексте возникает вопрос о «языке» (в смысле образа мышления, высказывания и конкретной системы понятий) нашего «открывания человеку его самого», т.е. о языке нашей евангелизации и проповеди¹⁰. Я намеренно не прибавил: «и богословия», поскольку оно, как любая наука, обладает установившейся системой понятий определенного значения и способа их употребления. Конечно, можно исходить из предпосылки, что, поскольку цель евангелизации – это включение в церковную общину, для которой свойственен специфический «язык», то лучше сразу научить возможных слушателей «церковному жаргону» и после этого продолжать их специфически понятое интеллектуальное образование, используя катехизисы – готовые ответы на готовые вопросы. Однако практика показывает, что такой подход к евангелизации не очень действенный. Более того, такой подход опасен по двум причинам: 1) он сводит человеческое познание и познание человека только до рамок, предусмотренных в такого рода катехизации; 2) с этим связано практическое антропологическое раздвоение у новообращенных в том случае, если они захотят продолжать развиваться в областях, не имеющих прямого отношения к религии.

Гораздо лучшим представляется подход, который можно бы назвать «иконическим» или «символически-таинственным». Речь идет о том, чтобы показать, что

¹⁰ Относительно некоторых филологических аспектов религиозного языка см., в частности: BAJEROWA I., PUZYNNINA J., „Język religijny II”, в: Encyklopedia Katolicka, t. 8, Lublin : TN KUL, 2000, s. 19-20; PANNENBERG W., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 372-384.

в человеческих чаяниях, часто неудовлетворенных, обращенных к конечным вещам и ценностям, часто присутствует ожидание бесконечного, а в непрестанных трудах познания и преобразования действительности скрывается потребность обретения смысла человеческого бытия. Тогда нетрудно будет добавить именно богословскую интерпретацию этого факта – Бог есть тот, к кому обращены эти стремления человека, носящего внутри себя особое отношение к Творцу, именуемое «образом». Это отношение, как подчеркивает восточное богословие, направленно к обретению подобия Творцу¹¹. Такой взгляд на вещи не только не ведет к раздвоению между религиозным и профанным, но способствует включению в целостное мировоззрение, по крайней мере, некоторых научных концепций человека. Для примера можно отослать к Третьей Венской Школе Психотерапии, известной как логотерапия или ноотерапия, в которой категории личностного трансцендирования (выход из себя к тому, что превосходит человека) и сознательного переживания потребности в смысле жизни играют настолько важную роль, что приводят к целостному видению человека, аналогичному трихотомическому видению человека в богословской антропологии восточных Отцов¹².

11 Подробнее на эту тему см., в частности: HRYNIEWICZ, „Człowiek – istota otwarta na uczestnictwo w Bogu“, in: *Bóg naszej nadziei* : Szkice teologiczno-ekumeniczne, t. 1, Opole : Wydawnictwo Św. Krzyża, 1989, s. 129-140; тот же, „Współczesna antropologia prawosławna“, in: *Bóg naszej nadziei*, s. 157-159; тот же, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata: Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej* - t. 3, Lublin : TN KUL, 1991, s. 89-90; EVDOKIMOV P., *Kobieta i zbawienie świata*, , Poznań : W drodze, 1991, s. 66-76; тот же, *Prawosławie*, Warszawa : IW PAX, 1986, s. 73-76; ŁOSSKI W., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa : IW PAX, 1989, s. 100-109; ŠPIDLÍK T., *Spiritualita kresťanského Východu* : Systematická príručka, Rim : Kresťanská akademie, 1983, s. 71-78; ZOZULAK J., „Človek podľa Božieho obrazu a podoby“, *Orthodox revue* : časopis pro pravoslavnou teologii, sv. 4-5, vyd. Orthodoxia, Praha 2001, s. 70-75; KIJAS J., *Przeobstwienie człowieka i świata*, Kraków : Wydawnictwo Naukowe PAT, 2000, s. 137-141; WARE K., *Cestou orthodoxie*, Praha : Sít', 1996, s. 56-59; VOPATRŇY G., *Hesychasmus jako tradiční kresťanská spiritualita* : Pohled na človeka a duchovní život z pravoslavné perspektivy, vyd. L. Marek, Brno 2003, s. 12-13; HRYNIEWICZ W., NOSSOL A., „Antropologia V,9“, в: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin : TN KUL, 2000, s. 696-697; ср. также: PANNENBERG, там же, s. 43-47.

12 Подробнее см., в частности: FRANKL V. E., ... *A přesto říci životu ano*. Psycholog prožívá koncentrační tábor, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996; тот же, *Vůle ke smyslu. Vybrané předášky o logoterapii*, Brno :

Подобным образом можно подходить к вопросу целостного восприятия некоторых специфических, важных и чреватых последствиями ситуаций в жизни человека и Церкви, которые богословы называют «знамениями времени». Принадлежат к исторической мировой и мирской действительности, они заметны всем, в том числе неверующим. Однако, будучи знамениями, они указывают на божественное и прямо отсылают к сверхъестественному, в то же время присутствуя здесь и сейчас. Благодаря этому, знамения времени становятся словно мостом между миром людей верующих и миром ищущих, не лишенных доброй воли, конечно при условии, если эти знаки будут соответствующим образом истолкованы. Одним из таких знамений, несомненно, является развитие средств коммуникации и появление своеобразной «культуры пребывания в общении», что открывает перед нами пространство для иконического осмысления данного факта. Человек, призванный к существованию словом Бога, испрашивает помощи у того, кто ведет к полноте и совершает дело спасения и искупления, т.е. у Духа Святого. Уже сама по себе ущербность и ограниченность человека, а также его греховная слабость являются своего рода эпиклезой, призыванием Божественной помощи. Однако человек, сам будучи созданным по образу Слова, способен произнести слово, обращенное к Господу, посредством чего углубляется общение с Богом. Человек также способен вслушиваться в слова других людей и спешить к ним на помощь. Более тысячи лет тому назад эту особенность человека гениально выразил св. Кирилл Туровский, сравнивая людей, одаренных словом, с овцами («словесная овца»¹³),

Cesta, 1994; tenže, Člověk hledá smysl : úvod do logoterapie. Část 1, Zkušenost z koncentračního tábora. Část 2, Základní pojmy logoterapie, Praha : Psychoanalytické nakladatelství, 1994; тот же, Lékařská péče o duši : základy logoterapie a existenciální analýzy, Brno : Cesta 1996; тот же, Teorie a terapie neuróz : Úvod do logoterapie a existenciální analýzy, Praha : Grada 1999; POPIELSKI K., Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia, Lublin : RW KUL, 1994, особенно s. 31-165; тот же (ред.), Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji, Lubin : RW KUL, 1996, особенно s. 25-182; тот же (ред.), Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoterorii i logoterapii, Lublin : RW KUL, 1987, особенно s. 27-203; LÄNGLE A., Smysluplně žít : aplikovaná existenciální analýza, Brno : Cesta 2002.

13 HRYNIEWICZ W., Staroruska teologia paschalna w świetle pism. św. Cyryla Turowskiego, Warszawa : Verbinum, 1993, s. 172, и примечание

способными произнести разумное слово, которым было даровано слово Божие о воплощенном Слове, и которые ищут смысла (логоса – слова) своего существования в овчарне Божественного Пастыря.

Я сознаю, что мой доклад всего лишь указывает на пространность проблематики, касающейся усилий, направленных на то, чтобы наш способ высказываться о Боге и человеке лучше помогал людям открывать глубину своего естества и призвания.

72 на с. 183 (речь идет о тексте молитв в четверг из сборника «Молитвы на всю седмицу», ed. В. И. Григорович, Православный Собеседник (1857), nr 1, стр. 235-260, и nr 2, стр. 273-351); ср. также вариант того же выражение «словесныя уньца» (одаренные разумным словом тельцы) в «Слове о поновлении въскресения, и о артусе, и о фомине испытании ребр господень» - см. Мельнікаў А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд. 2-е выд., Мн., 2000.

ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД ЛИЦОМ «ПОСЛЕДНИХ ВЕЩЕЙ»

эсхатология Сергея Аверинцева (1937-2004)¹

Позвольте поблагодарить организаторов этого форума в Одессе и Ялте. Встреча здесь с нашими коллегами из Центральной Европы 60 лет спустя после Ялтинской конференции имеет очевидный актуальный смысл. Разрешите также упомянуть иной смысл и более широкий контекст этой встречи в Крыму.

1 Краткие сведения о себе С.С.Аверинцев резюмировал в curriculum vitae? Написанном на английском языке: « Serquei S. Averintsev was born on 10.12. 1937 in Moscow, graduated from the Philological Faculty of Moscow Lomonosov University in 1961 and obtained a higher degree from the Department of Classical Philology in 1968. 1969-1971 delivered at the Historical Faculty of Moscow University lectures on relevance of Patristic philosophy for understanding of the Byzantine Art; the lectures where stopped by an intervention of the Communist authorities as a “religious propaganda”. Worked in the Institute of World Literature of the Academy of Sciences, Moscow, at the Department of Greek and Roman Literature (1981-1992 Head of the Department). Since 1992 Professor of Moscow Lomonosov University; since 1994 Professor for Russian Literature of Vienna University. A Doctor h. c. of Ecclesiastical Studies (the honorary degree being granted 1992 by the Pontifical Oriental Institute, Rome); a Member of the Academie Europaea, London, of the Universal Academy of Cultures, Paris, and of the Pontifical Academy of Social Sciences, Rome. Honorary Doctorates also of the Mohyla Academy, Kiev, Ukraine; of the Sofia University, Bulgaria; of the European University of Minsk, Belarus. The State Prize of Russia for scholarly research 1991 and 1996; the “Triumph”-Prize for literature 1992; the Leopold-Lukas-Prize for the “efforts towards national and religious reconciliation” 1995. 1989 A. was elected to be an MP (“a People’s Delegate”) and joined the group close to Andrei Sakharov. Later he was a member of Serquei Kovalyov’s Humans Rights Committee, dissolved 1996. Wife and children: Natalia Averintseva; Maria (b. 1976), Ivan (b. 1979).”

Здесь на протяжении всего первого тысячелетия от Рождества Христова единое христианство восходит к апостольским временам. Все вы слышали о предании, согласно которому в Крым был сослан в конце первого века папа римский Климент: его мозаика украшает святительский чин в алтаре киевского собора св. Софии – образ расположен рядом с образами святителей Григория Назианзина, Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Златоуста.

Вы помните также кто был последним римским папой, претерпевшим мученическую кончину – св. Мартин², сосланный в VII веке византийским императором в Херсон. Письма св. Мартина в Рим хранятся в Ватикане (их изучал Уго Ранер); а могила его сохранилась в Крыму. Мы посетили могилу св. Мартина в Севастополе среди руин Влахернской базилики этим летом вместе с о.Патриком де Лобье (проф. Латеранского университета). Могила св. Мартина была в первом тысячелетии важным местом паломничества (подобно пути к св. Иакову в Компостель). А сегодня эта могила – открытая рана. Она заброшена. Человек перед этой могилой – актуальнейший для нас образ человека перед лицом последних вещей³. Пускай это предисловие послужит эпиграфом к изложению моей темы, затрагивающей ряд недавних событий.

1 Эсхатология и Энциклопедия

Энциклопедическая статья «Эсхатология» за подписью С. Аверинцев была опубликована в последнем, пятом томе обширной «Философской энциклопедии» в 1970 году в Москве и сразу стала событием – она не только с академической добросовестностью описывала свой предмет («учение о конечных судьбах мира и человека»), но и стала выразительным знаком конца целой эпохи «коммунистической философии истории». Строгость логической структуры «Эсхатологии», которой требовала энциклопедическая форма этой статьи, как бы служила

2 см.: Peeters P. Une vie grecque de Pape S. Martin I // *Analecta Bollandiana*, 1933, vol. 51, p. 225-262.

3 см. Konstantin Sigov. Das Problem des Bruchs zwischen Ontologie und Ethik in den Werken des Metropoliten Johannes Zizioulas und Emmanuel Lévinas in: "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 2005, decembre.

впечатляющим монументальным фоном для суда над советским режимом и приговора его смертным вождам: «Следует различать индивидуальную эсхатологию, т.е. учение о загробной жизни единичной человеческой души и всемирную эсхатологию, т.е. учение о цели космоса и истории, об исчерпании ими своего смысла, об их конце и о том, что за этим концом последует»⁴.

Повелительная интонация глагола «следует» подчёркивает властность глагола «различать» при обращении к тем весам, на которых взвешивается жизнь и смерть человека, цель и конец истории.

Сегодня трудно представить, чему была подобна сила этого «эсхатологического слова», прозвучавшего посреди столицы атеистической империи, в её подцензурно безмолвном, пустом небе, – удару колокола. На языке той эпохи, это называлось скандалом, который достиг идеологической комиссии ЦК КПСС.

Скандалный резонанс в СССР и на Западе был обеспечен последнему тому «Философской энциклопедии» тем, что наряду со статьей «Эсхатология» в нём были опубликованы такие абсолютно не марксистские статьи как «София», «Спасение», «Судьба», «Теизм», «Теодицея», «Теология», «Теология диалектическая», «Тертуллиан», «Тюбингенская школа», «Философская антропология», «Фома Аквинский», «Фома Кемпийский», «Франциск Ассизский», «Хилиазм», «Христианство» (совм. С Ю. Левадой), «Циглер Л.», «Чудо», «Шефлер», «Шпенглер О.», «Эбиониты», «Юнг, К.Г.», (совместно с Д. Ляликовым), «Язычество», «Янсенизм», «Ясперс, К.», «Бубер, М.», «Максим Исповедник» (все написанные Аверинцевым). Французские коммунисты были возмущены «некритическим отношением г-на Аверницева к теологическому материалу». Рецензия мюнхенского иезуита Петера Элена (Peter Ehlen) была переведена с английского на русский и, увы, приобщена к доносам в ЦК КПСС.

Конфликт интерпретаций этих рискованных текстов читателями на Западе и на Востоке отразил сдвиги в типах мышления эпохи холодной войны. Не без юмора

4 С.С. Аверинцев, Эсхатология// Философская Энциклопедия, т. 5, М., Советская Энциклопедия, 1970 г., с. 580; перепечатано в кн. «София-Логос. Словарь», К., Дух и литера, 2001, с. 213.

Аверинцев вспомнит в 1980 году рецензию о. Петра Элена: «Зачем человеку в Мюнхене читать советскую “Философскую Энциклопедию”? чтобы понять советскую политику, для чего же ещё! .. куда “они” там движутся... И вот достопочтенный рецензент пишет, что так, мол, и так, никто ничего не замечает, а между тем в установках советской власти наметился коренной поворот в отношении к религии и философскому идеализму, – и призывает обратить внимание на пятый том. Ну, я должен сознаться, мы долго не могли понять, как это он так всё заметил. И лишь значительно позже я понял, что он и не мог по-другому всё это увидеть»⁵.

Различие между официальным фасадом издательства «Советская Энциклопедия» и неофициальными, инакомыслящими авторами статей было до боли знакомо участникам этого «философского заговора», но вовсе не очевидно рецензентам из Германии или Франции. Западным обозревателям трудно было вообразить контекст, в котором для заполнения места, освободившегося в результате извержения из советской энциклопедии статьи о Мао Цзедуне, была срочно заказана статья о Т. Манне (тому же Аверинцеву и А.В. Михайлову). Шахматные ходы, которые велись для публикации в обход цензуры таких статей, как «Эсхатология» и «Христианство», подробно реконструирует Ю.Н. Попов, научный редактор пятого тома и виртуозный конспиратор⁶.

Я привлекаю ваше внимание к нюансам этого контекста, поскольку он необходим для анализа двух интересующих нас здесь аспектов:

1) понимания основных идей и особых акцентов, которые определили антропологию и эсхатологию Аверинцева;

2) осмысления краха ялтинской системы, краха коммунистического «эона» и его псевдоэсхатологии в споре с иудео-христианскими формами соотнесения «смысла истории» с личной и всемирной «жизнью будущего века».

5 С. Аверинцев, «Словарь против лжи в алфавитном порядке»//«София-Логос. Словарь» К., Дух и литера, 2001, с. 422.

6 Ю.Н. Попов, «Статьи С.С. Аверинцева и судьба энциклопедии в России»// Личность и традиция», К., Дух і літера, 2005 (в печати).

2 «Будущий век» – «olam haba»

Библейская эсхатология отнимает у коммунистической утопии её главную прерогативу – исключительное право на «светлое будущее».

Притягательность секулярной псевдоэсхатологии для многих интеллектуалов Запада отразил известный девиз Сартра: «Марксизм – наш непревзойдённый горизонт». Утопические идеологии, описанные Эрнестом Блохом в книге «Принцип надежды», претендовали окончательно вытеснить традиционное библейское учение о священной истории устремлённой к будущему приходу Мессии. После 1968 года казалось, что Утопия с особым размахом укрепила свою власть над умами и над народами от Кубы до Восточной Европы. Но вот в Энциклопедии, изданной под редакцией Института философии Академии Наук СССР мы читаем: «Исторические катастрофы, постигающие иудейский народ (вавилонское пленение 568 до н. э., разрушение Иерусалима римлянами в 70, подавление восстания Бар-Кохбы и кровавые репрессии против иудаизма в 135), усиливают интерес к эсхатологии: руководимая Богом история должна трансцендировать себя самоё в приходе “нового неба и новой земли” (Ис. 65,17), в наступлении “будущего века” (‘olam haba’ – талмудический термин, вошедший в формулу христианского Символа Веры: “чаю... жизни будущего века”))»⁷.

В дальнейших работах Аверинцев рельефно противопоставит две парадигмы представлений о мире: греческую модель «мир как kosmos» и библейское представление «мир как olam». С легкой руки Аверинцева для нескольких поколений интеллигенции в СССР древнееврейское понятие olam станет паролем солидарности. Исход из идеологического «Египта» совершался под освободительным знаком «будущего века» – остро актуальной, спасительной альтернативы хрущёвскому прогнозу «торжества коммунизма через двадцать лет». Ясное указание на реальную возможность такой альтернативы на рубеже 60-х и 70-х годов было отнюдь не тривиально.

7 С.С. Аверинцев, Эсхатология // «София–Логос. Словарь», К., Дух и литера, 2001, с. 214 (курсив мой К.С.).

Горизонт самых сильных и широких умов той поры был иным. Новый режим пришёл на века – это представлялось очевидной данностью, каким бы ни было чьё-то отношение к ней. Среди многих примеров ограничусь упоминанием одного из лучших, образцовых авторов той же «Философской энциклопедии». Аверинцев поясняет «мировоззренческий стиль» своего наставника в области классической философии А.Ф. Лосева забытым сегодня образом мыслей людей той поры: «И помимо всех личных страданий – чувство, что тоталитаризм пришёл на ближайшее тысячелетие, скажем так, как “тёмные века” пришли на смену античности. (Я хорошо помню этот образ мыслей по своему отцу, старому профессору биологии, который был старше Алексея Фёдоровича на 18 лет. Коммунистическая идеология была ему бесконечно чужда, но одному он верил, верил с тоской и отвращением: что она одолеет во всём мире...))»⁸.

Переориентация истории на библейскую эсхатологию бросала вызов секулярному мессианизму «авангарда человечества». Триумфальный монтаж исторического материализма утрачивал остатки декоративной убедительности и слой за слоем демонтировался. Кризис окончательно исчерпывавших себя идеологий требовал обращения к иной мыслительной парадигме. В последних строках статьи «Эсхатология» Аверинцев актуализирует традицию Владимира Соловьёва: «Одним из главных шансов современного христианства является истолкование эсхатологических „сроков”. Диалог Владимира Соловьёва „Под пальмами. Три разговора...” (1899-1900), написанный накануне бурного 20 в., открыл длинный ряд подобных истолкований. Эсхатология как самотрансцендирование ускорившегося хода истории – одна из ведущих тем современной религиозно-мистической мысли»⁹.

Точность исторического диагноза – неожиданная суть этих строк, ускользающая от внимания сегодня. Они сигнализируют о глубоком повороте, который совершался в умах на протяжении последующих двух десятилетий.

8 С.С. Аверинцев, «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева//«София–Логос. Словарь», К., Дух і літера, 2001, с. 323.

9 С. Аверинцев, «Эсхатология»//«София-Логос. Словарь», К. Дух и літера, 2001, с. 217.

«К середине 70-х годов становится всё заметнее ширящаяся волна обращений в христианство в первую очередь в кругах столичной интеллигенции и за её пределами. Меняется отношение к религии общественного мнения, а значит, беззвучно, негласно меняется реальное отношение сил в обществе»¹⁰. То, что на пороге 70-х годов выражено философской формулой «самотрансцендирование истории», во второй половине 80-х миллионы людей на множестве языков будут называть «перестройкой». Подобный перевод понятий говорит сам за себя. Историкам ещё предстоит продумать посткоммунистическую версию того хода событий, который в ином контексте Шарль Пеги назвал «деградацией мистики в политику». Ради постановки этой проблемы подчеркнём едва ли не забытую сегодня симптоматическую значимость текста «Эсхатология», который стал не только описанием, но также знаком описанной в нём реальности (вторжение «олама»).

3 Универсальная и индивидуальная эсхатология

Финал статьи «Эсхатология» Аверинцев изменит, когда столетие подойдёт к концу: в 2001 году эта изменённая версия опубликована в «Новой философской энциклопедии» (т. 4). Разграничим три порядка изменений.

1) Горизонт переменялся после исчезновения СССР; вместе с ним отдала Богу душу заживавшая чужой век «единственно верная философия истории» (истмат). Стирание культурных границ отошедшей в прошлое холодной войны повлияло на новую редакцию приведённого выше тезиса: «Эсхатология как „метаистория“, т. е. самотрансцендирование осязаемо ускоряющегося хода истории, – одна из ведущих тем религиозной мысли XX в., претерпевающая не только всевозможные внерелигиозные переработки утопического или, напротив, „дистопического“ и „алармистского“ характера, но, особенно под конец века, и повседневную вульгаризацию в т. н. тоталитарных сектах, а также во вполне секулярных средствах массовой информации и наиболее тривиальных видах искусства:

¹⁰ С. Аверинцев, «Христианство в XX веке»//«София-Логос. Словарь», К. Дух и литера, 2001, с. 295.

„апокалипсис” – сегодня избитая газетная метафора, а „Армагеддон” – нормальный мотив фильма ужасов»¹¹. Волны банализации скрыли под собой тот знак сопротивления духу времени, который перечёркивал сценарий коммунистического сериала безапелляционным словом «конец».

2) Вопросы индивидуальной эсхатологии также подвергаются вульгаризации (ср. для XIX в. спиритизм, для XX в. бестселлеры о «жизни после смерти»). Рыночный словарь создаёт иллюзию возможности стереть грань, за которой «тот свет» – продолжение эмоционального комфорта «этого света». В изменившемся «глобальном контексте» Аверинцев завершает новую редакцию статьи «Эсхатология» на иной ноте: «Ситуация серьёзной эсхатологии, оказывающейся в угрожающем пространстве между агрессией и со стороны секуляризма, и со стороны сектантского духа, – проблема для сегодняшнего религиозного мыслителя, какова бы ни была его конфессиональная (или внеконфессиональная) принадлежность»¹².

Перейдём на третий уровень.

3) Предельная насыщенность текста «Эсхатология» исключает однозначный ответ на поднятый вопрос. При сопоставлении с аналогичными статьями в западных энциклопедиях мы встречаем множество параллелей. Аверинцевский подход к трактовке и расположению материала отличает ряд специфических акцентов. Обычное разграничение индивидуальной и универсальной эсхатологии проведено без исключительного предпочтения той или другой формы, без статичного схематизма. Ключом к этому динамическому равновесию служат два принципа. Их формулировку мы находим в поздней редакции статьи, как результат «второй рефлексии» автора: «Индивидуальная эсхатология обычно более или менее существенно соотнесена с универсальной, но степень и модальность этого соотнесения в различных системах весьма различны; разнообразна и степень внимания к эсхатологической проблематике в целом, то оттесняемой на периферию и резервируемой для закрытых мистериальных сообществ

11 «Эсхатология», Новая философская энциклопедия, т. 4, М. «Мысль», 2001.

12 Там же.

как предмет наставления «посвященных», как в классическом греческом язычестве, то выходящей в самый центр предлагаемого всем вероучения, как в христианстве»¹³.

4 «Праведность межличностного общения»

В становлении индивидуальной эсхатологии особая роль принадлежит древнему Египту, а в создании всемирной эсхатологии – древнему Израилю и затем иудаизму. В древнеегипетской мысли бесповоротное решение личной судьбы осмыслено как суд: «Человек должен принести отчёт за свою жизнь, а его сердце сравнивается на весах с Правдой»¹⁴. По иному пути идёт библейская мысль, сосредоточенная не на судьбах индивида, а на судьбах «народа Божия» и всего человечества.

Христианство приносит весть о том, что эсхатологическое свершение уже началось, поскольку Христос «победил мир» (Ин. 16:33), Мессия пришёл в «последние времена» (1 Пет. 1:20). Образ эсхатона удваивается: в первом пришествии история преодолена лишь незримо, сокрыто от неверующих до второго пришествия. В Аверинцевском комментарии 1970 года сказано: «Эсхатологическое свершение перемещается во внутренний мир человека (“Царство Божие внутри вас”), однако через доктрину о втором пришествии сохраняется и для внешнего мира»¹⁵. Оппозиция внешнего/внутреннего снята в поздней редакции текста.

Приведу цитату полностью, поскольку раскрытая здесь мысль, согласно Аверинцеву, имеет центральное эсхатологическое и антропологическое значение: «Только второму пришествию предстоит выявить сокровенную реальность первого, но оно должно наступить неожиданно, в сроки, о которых верующим воспрещаются догадки и домыслы, застигая людей в рутине их каждодневного поведения (побудительный импульс к тому, чтобы вносить строгость к себе именно в эту рутину). В силу этого импе-

13 Там же (курсив К.С.).

14 С.С. Аверинцев, «Эсхатология», «София-Логос. Словарь», К. Дух и литера, 2001, с. 216.

15 С.С. Аверинцев, «Эсхатология», «София-Логос. Словарь», К. Дух и литера, 2001, с. 215.

ратив эсхатологии заметно интериоризируется, как бы переносится в духовный мир человека и его религиозно мотивированные отношения с другими людьми («Царство Божие внутри вас» – Лк. 17:21 – слова, которые в греческом оригинале и с учётом семитского лексического субстрата можно понять и «между вами», в праведности вашего межличностного общения).

«Праведность межличностного общения» как эсхатологический горизонт ведёт по ту сторону слишком схематической оппозиции индивид/мир. Откроем Евангелие от Луки 17:21 в аверинцевском переводе: «Царство Божие посреди вас»¹⁶. Здесь мы находим ключ к аверинцевской интерпретации философии Владимира Соловьёва

В свете сказанного мы можем яснее понять значение формулировки, вынесенной Аверинцевым в заглавие его программной статьи: «Онтология правды как смысловая пружина мысли Владимира Соловьёва». Здесь Аверинцев выделяет первоначальную интуицию всей философии Соловьёва, исходный принцип и лейтмотив его творчества. «Речь идёт о поразительно конкретном, предшествующем всякой абстракции переживании “правды” – того самого “добра”, оправдание которого философ предпринял в своём капитальном труде. Если, по свидетельству современника, Соловьёв „был честный, пламенный неутомимый искатель правды на земле, и он верил, что она сойдёт на землю” (слова Л.М.Лопатина), то „искание” правды и её „схождение” на землю ни в коем случае нельзя понимать иносказательно. Правду можно искать, правда может сойти, потому что во внутреннем опыте Соловьёва она не идеал, не „ценность”, а реальность»¹⁷.

Опыт этой реальности был затемнён в доминирующих идеологиях XVIII-XIX в.в.

Затемнение соответствующего опыта привело к «непереводимости» понятия правды (подробно эту проблему я описал в статье «Правда», опубликованной в книге «Словарь европейских философий: лексикон

16 С. Аверинцев, «Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмь», К. Дух и литера, 2004.

17 С. Аверинцев, «Онтология правды как внутренняя пружина мысли Владимира Соловьёва»// «София-Логос. Словарь», К. Дух и литера, 2001, с. 413.

непереводимых понятий»¹⁸). Впрочем, о библейских корнях этого опыта, а также о проблематичности его для людей XX столетия замечательно говорит в книге «Размышление о псалмах» К.С.Льюис. Льюис отмечает в трагедии Расина аутентичное понимание «правды», восходящее к библейской поэтике «закона» в псалмах. Эта парадигма существенно отличается от мыслительных схем, возобладавших в эпоху Просвещения. «Идея правды – пишет Аверинцев, – идея добра вызывает у Соловьёва не просто любовь, но влюблённость. Влюбиться в Вечную Женственность – это ещё нам понятно; но влюбиться в правду! У людей более заурядных нравственный закон вызывает другие эмоции: с ним, с этим законом, неудобно, как со строгим, уважаемым, но не очень притягательным наставником. Ну, быть задетым, когда правду обижают, – для человека порядочного долг; но как видеть в правде источник упоения? Читателя удивляет, что в трагедии Расина древние израильтянки повторяют рефрен: „О, упоительный Закон” („O charmante Loi!”). Нам это кажется завитушкой во вкусе эпохи больших париков – но ведь это очень близко настроению ветхозаветных текстов, где закон назван „утешением для человека”, „веселием сердца”, сладостью „лучше мёда” (ср. Псалом 118/119, ст. 16, 24, 50, 103, 111 и др.). Не долгом, а сладостью. Что бы там не говорил Кант»¹⁹.

Эрос правды по мысли Аверинцева запечатлен в стиле письма Соловьёва, для которого «мысль о правде – подлинное веселие сердца. Это всегда сказывается на стиле: каждый раз, когда философ возвращается к своему заветному делу „оправдания добра”, к изъяснению нравственных перспектив, загорается его красноречие, движение фраз делается лёгким, окрылённым, словно танцующим. В этом живом огне этического Эроса – обаяние всего написанного Соловьёвым, источник его силы»²⁰.

18 См. PRAVDA in: *Vocabulaire Européen des Philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil le Robert, 2004, p. 980-987.

19 С. Аверинцев, «Онтология правды как внутренняя пружина мысли Владимира Соловьёва»// «София-Логос. Словарь», К. Дух и литера, 2001, с. 414.

20 Там же.

Но и слабость, «удобопревратность» этой тенденции мысли, безоружной перед соблазном утопического максимализма, Аверинцев подвергает критическому разбору²¹. Его дистанция по отношению к образу мыслей неоромантиков и символистов более всего проявляется в трезвости оценок и суждений, том особым этосе духовной трезвости, который греки описали категорией *nepsis*²².

В предисловие к книге о Патрика де Лабье «Три града» Сергей Сергеевич Аверинцев вернётся вновь к существенному переносу акцентов в осмыслении доминантных тем Соловьёва: «Право, стоило бы нам чуть меньше говорить, *in bonam partem* или *in malam partem*, о соловьёвском видении Премудрости Божией, и чуть больше – о его же видении Божией Правды, о его взгляде из глубин мистического узрения на проблемы социальной справедливости»²³.

Возвращаясь к исходной мысли, позвольте высказать надежду: да поможет св. Мартин нашему форуму посылно развивать традицию Соловьёва и Аверинцева, открытую для диалога христиан о ключевых вопросах человека. Практический вывод, связан с образом полузабытой крымской могилы св. папы римского Мартина: я от души желаю всем нам совершить к ней паломничество. Будущий форум мог бы состояться под знаком св. Мартина.

Для тех участников нашего форума из Центральной Европы, которые мало знакомы с трудами Сергея Аверинцева, прилагаю его избранную библиографию переводов на западные языки.

21 Аверинцев упоминает псевдоэсхатологический казус Н.И. Бухарина, который признавался, что в молодости при ознакомлении с книгой Соловьёва «Три разговора» поспешил отождествить себя с выведенным там Антихристом.

22 См. Bishop Kallistos Ware, *The Inner Kingdom*. Епископ Каллист Уэр, *Внутреннее царство*, К., Дух и литера, 2004.

23 Патрик де Лобье «Три града», Санкт-Петербург, 2001, с. 6.

ЧЕЛОВЕК В ОБЪЯТИЯХ БОЖИЕГО МИЛОСЕРДИЯ

На пороге XXI века христианская антропология, желая помочь человеку вновь обрести его утраченную идентичность, прежде всего, должна особенно ясно провозглашать Божественный замысел спасения человека, т.е. искупления, являющегося откровением истины о человеке. Речь идет о провозвестии, которое есть *conditio sine qua non* действенного осуществления Церковью своей спасительной миссии в мире. Необходимо показать человеку, что Бог ему не угрожает, и что судьба человека не безразлична Богу. Вместе с автором Первого послания Петра (5, 7) следует проповедовать всему человечеству: «Все заботы ваши возложите на Него, ибо Он печется о вас». Необходимо помочь современному человеку открыть дверь перед Христом, к чему так ясно призывают Иоанн Павел II и Бенедикт XVI. Надо довести до сознания человека, что Христос стоит у его двери и стучит, желая пребывать с человеком и принести счастье (ср. Откр 3,20).

В связи с этим, насущной необходимостью является усвоение следующего тезиса антропологии Второго Ватиканского собора: «Тайна человека истинно освещается только в тайне воплотившегося Слова» (GS 22)¹. Но, следует

¹ Папа Иоанн Павел II многократно и многообразно старался распространить этот тезис. Уже в своей первой энциклике он писал: «Христос, Искупитель мира, и есть Тот, Кто проник - единственным и непо-вторимым образом - в тайну человека, вошел в его "сердце" [...] Человек, который хочет понять себя до конца [...] должен, со всеми своими

подчеркнуть, этот тезис нельзя отрывать от предложенной отцами Собора интерпретации. В том же номере *Gaudium et spes* они объясняют, что Иисус Христос являет тайну человека и его призвания, открывая Отца и его любовь; они говорят прямо: «Последний Адам в откровении тайны Отца и Его любви в полноте являет человека самому человеку и ясно показывает Его наивысшее призвание». В этом свете становится понятнее призыв папы созерцать лик Христа. В апостольском послании *Novo millennio ineunte* Иоанн Павел II многозначительно вопрошал: «Разве Церковь не призвана в любую эпоху отражать свет Христа, дабы Его Лик сиял грядущим поколениям, которым суждено жить в новом тысячелетии?» (№ 16). Это – также задача христианской антропологии.

Обращаясь к названному тезису Собора, Иоанн Павел II уже в энциклике *Dives in misericordia* обосновал ее истинность, указывая на Христа как особенно прозрачное знамение Отца, богатого милостью (ср. Еф 2,4). По мнению папы, «Иисус раскрыл - прежде всего, самым образом Своего жития и Своими деяниями - ту истину, что любовь присутствует здесь, на земле, где мы живем. И это та действенная любовь, которая обращена к человеку и охватывает все, что образует его человеческую сущность. Эта любовь проявляется, прежде всего, тогда, когда соприкасается со страданием, несправедливостью, нищетой и вообще со всеми исторически сложившимися условиями человеческого существования, которые по-разному выявляют ограниченность и хрупкость человека - как физическую, так и моральную» (№ 3).

Однако пока что в современной антропологии эта мысль Собора и комментариев к ней папы Иоанна Павла II не достаточно принимаются во внимание. Отсюда следует необходимость внимательного анализа и дальнейшей разработки этого тезиса². Здесь мы лишь предполагаем показать, каким образом тайна милостивого Отца, посылающего Сына для спасения погибающему человечеству

тревогами и сомнениями, своей слабостью и греховностью, своей жизнью и смертью, приблизиться ко Христу». (*Redemptor hominis* 8; 10).

2 Несомненно, достойна внимания статья: S. Nagy, *Problem człowieka problemem Boga*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteście Adamie?”*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 85-101.

и изливающего на род людской своего Духа, освещает нам правду о том, кем является сам человек. Это – всего лишь небольшая заметка для дальнейшего развития мысли на основании созерцания Лица Христова.

1. Метафора «двух рук» Бога

Метафору «рук Бога» ясно использует св. Ириней Лионский. В сочинении «Против ересей» (V,6,1) он говорит о Сыне и Духе как о «двух руках» Бога. Ясна также и его интерпретация притчи Христа о милосердном самарянине, в которой роль самарянина человеческого рода Ириней приписывает Христу, а роль хозяина гостиницы – Святому Духу³. Сущность спасительного действия Бога святитель описывает при помощи метафоры «живительной Божественной росы», которая оживляет виноградные отрасли, привитые ко Христу – Лозе⁴.

Подобные идеи, но по-другому выраженные, можно найти еще раньше, у св. Игнатия Антиохийского, а также в «Пастыре» Ермы. В своем «Послании к Ефесянам» (IX,2) Игнатий говорит о христианах как живых камнях здания, которое строит Отец с помощью орудия креста Христова и верви, которой является Святой Дух⁵. Ерма говорит о Церкви как башне, строящейся на водах, «основанной Словом всемогущего и преславного имени и держащейся невидимую Силою Господа». Также метафору «рук Бога» использовал еще до Иринея, Иустин Мученик в «Диалоге с Трифоном» (49,8).

3 Ириней пишет: «Господь поручает Духу Святому Своего человека, попавшегося разбойникам, над которыми Он сжалился и обвязал его раны, давая два царских динария, так чтобы мы, получая чрез Духа образ и написание Отца и Сына, с пользою употребили вверенный нам динарий, причисляя прибыль его Господу». Там же III,17,3. Ср. W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002, s. 267.

4 Он утверждает: «Посему, как необходима роса Божия, дабы нам не сжечься и не сделаться бесплодными, и где имеем обвинителя, там иметь нам и Утешителя». *Adversus haereses* III,17,3.

5 Святой Дух назван вервью (*schoinion*), посредством которой орудие креста может возносить на высоту камни, т.е. людей. Этой метафоры нет у других Отцов и в других местах у Игнатия. Отсюда Богдан Ченш (*Częsz*) делает вывод, что, вероятно, это – оригинальная метафора самого Игнатия, в которой он аллегорически выражает мысль о необходимости содействия Духа делу спасения. Ср. B. *Częsz*, *Pneumatologia Ojców Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 75.

Эта метафора «двух рук Бога» несомненно, восходит к Библии. Наряду с «мышцей Ягве» и «перстом Элогим» она относится к библейским антропоморфизмам. Чаще всего говорится о сильной и крепкой руке Ягве (ср. Исх 32,11; Числ 11,23; Втор 6,21; 7,8; 9,26; 3 Цар 18,46; 4 Цар 3,15), о крепкой руке и простертой мышце (ср. Втор 5,15; 7,19; 11,2; 26,8), а также о пребывании руки Господа на пророке (ср. Иез 3,22; 8,1; 37,1). Эта метафора описывает чудесное действие Бога при сотворении либо поддержании избранного народа.

По мнению Лоусона, Ириней развил метафору «двух рук Бога» в противоположность постулируемым в гностических системах посредническим зонам⁶. Термин «рука», таким образом, у Иринея имеет сугубо богословское значение и, как подчеркивает Мариан Бальвеж, используется для того, чтобы «не полагать субъект Божественного действия вне самого Бога»⁷. Речь шла о том, чтобы показать домостроительство спасения как действительность, создаваемую исключительно Троицей Богом. В то же время, Ириней использует библейскую метафору «рук Бога» для четкого различения Логоса и Святого Духа и их функций в деле творения. Определяя Сына Божия как Слово (*Verbum*), а Святого Духа как Премудрость (*Sapientia*), он объясняет, что прежде возникновения тварного мира, у Бога всегда был Сын, т.е. Слово, и Дух Святой, т.е. Мудрость; Сын Божий и Святой Дух суть две руки Бога Отца, действующие в творении мира (ср. *Adv. haer.* IV,20,1; V, 1,1).

На основании такого различия Божественных Лиц Ириней преодолел одностороннюю раннехристианскую христологию *logos-sarx* и *pneuma-sarx*. Вторая весьма односторонне понимала воплощение как помазание Духом. Поэтому говорилось об Иисусе как сосуде Духа и о воплощении Святого Духа⁸. В свою очередь раннехристианская христология *logos-sarx* говорила о помазании Иисуса Словом.

6 Ср. J. Lawson, *The Biblical Theology of St. Irenaeus*, London 1948, p. 119-139.

7 M. Balwierz, *Stosunek św. Ireneusza z Lyonu do innowierców*, „*Vox Patrum*” 6(1986) z. 10, s. 153; por. Częsz, art. cyt., s. 78.

8 Следы такого понимания Иисуса Христа можно обнаружить в Послании Псевдо-Ванавы (VII,3; XI,9), во II Послании Климента (IX,5) и в Пастыре Ермы (*Similitudo* V, 6,5). Ср. A. Nossol, *Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa*, в: он же, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 197.

Основанием обеих однобоких христологий было неосторожное отождествление тайны воплощения и помазания. Различая эти тайны, св. Ириней синтезировал эти два основополагающие направления библейской христологии⁹ и говорил об Иисусе из Назарета как о воплощенном Сыне Божиим, помазанном Святым Духом¹⁰.

Ниже я предлагаю принадлежащую Иринию библейскую метафору «двух рук» применить к христологии и антропологии. Она позволяет выпукло представить Божественную милость (*hanan*)¹¹, т.е. безвозмездное склонение Бога над падшим человеком, любовное самодарование Бога человеку с заботой о его спасении, а также позволяет глубже понять, в чем состоит милосердие (*hesed*) Бога к человеку¹².

9 Сравнение библейских свидетельств показывает, что Матфей и Лука мыслили иначе, чем Павел и Иоанн. Первые не задаются вопросом, каким образом Сын вечного Отца становится человеком (они не исходят из предсуществования Логоса), но стараются ответить на вопрос, как, благодаря чему человек Иисус может быть Мессией? Ср. A. Czaja, *Wcielony Boży Syn namaszczony Duchem Świętym. Pneumatologiczny wymiar chrystologii w posoborowej teologii niemieckiej*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś ten sam także i na wieki* (Hbr 13,8), red. A. Napiórkowski, Z. Kijas, Kraków 2004, s. 91.

10 Эту мысль, выделяющую Боговоплощение как таковое и помазание воплощенного Слова развили Тертуллиан, Ориген, Василий, Кирилл Александрийский и Иоанн Златоуст.

11 „*Hanan*” определяет отношения вышестоящего в общественной иерархии к нижестоящему. Она означает действие наклоняющегося человека над другим, в смысле незаслуженной, безосновной, великодушной помощи нижестоящему. Это – нечто больше, чем позиция милосердного самарянина, склонившегося над попавшим в руки разбойников человеком (ср. Лк 10,30-37). Хорошим примером милости-*hanan* является омовение ног Христом во время Тайной Вечери (Ин 13,5-10), незаслуженное смирение воплощенного Сына Божия, добровольное рабское служение своим ученикам. В Ветхом Завете такого рода самодарование Бога иногда описывалось с помощью образа отцовской или материнской любви (ср. Ос 11). Использовались также слова и образы, относящиеся к половой любви. При всей своей трансцендентности и силе, Ягве открывается как любящий Бог, как влюбленный в Израиль, мало того, как сходящий с ума от любви к избранному народу (ср. Песн).

12 Ветхозаветное „*hesed*”, переведенное в Септуагинте как „*eleos*” (милосердие, сострадание) означает обращение Бога от гнева и возобновление милости к виновному. Поэтому оно связано с „*rahamim*” (материнская жалость, прощение) и „*emet*” (верность). Однако тяжело вербализовать всю глубину содержания этого понятия. Согласно Иоанну Павлу II, [...] милосердие означало особую силу любви Божьей, превозмогающей грех и неверность избранного народа (DM 4); оно есть

2. «Блудный сын» Бога Отца

В перспективе вышесказанного, я предлагаю христологически истолковать известную картину Рембрандта, на которой изображено возвращение блудного сына из притчи Христа (ср. Лк 15,11-32). Он хорошо известен, особенно с тех пор, как его репродукции распространяли по многим церквям во всём мире в год, посвященный Богу Отцу. Рембрандт изобразил существеннейший момент притчи, т.е. когда отец обнимает сокрушенного сына, обнимает обеими руками. Богословская интерпретация подсказывает, что здесь мы видим изобразительно представленные две руки отца, словно женскую и мужскую, что указывает на то, что любовь Бога к человеку одновременно отцовская и материнская. Допускал ли Рембрандт христологическую интерпретацию, видел ли он в блудном сыне Христа? Скорее, трудно это допустить.

Сначала встает вопрос, как можно в блудном сыне видеть Иисуса Христа, который уподобился нам во всём, кроме греха? Итак, в определенном смысле с одной стороны следует обратить внимание на то, всемогущий и милостивый Бог Отец не щадит своего едиnorodного Сына ради нашего спасения (ср. Рим 8,32); он посылает Сына, делает его грехом, входя, таким образом, в противоречие с самим собой (ср. 2 Кор 5,21). Одновременно Сын в своей любви к Отцу и в силу сыновнего послушания и преданности, ради нас и за нас истощает себя, лишая себя своего Божественного великолепия (ср. Флп 2,6-8; 2 Кор 8,9), принимает образ и существование грешника (ср. Рим 8,3; Евр 12,2). Это ясно символизирует погружение Христа в Иордан, который во время Иоаннова крещения наполнился человеческим грехом, словно превратившись в сточную канаву человеческой грязи. Своей святостью Христос освятил воду, и принял на себя человеческую слабость, став проклятием греха (ср. Гал 3,13), удалился в дальние пределы удаления от Бога, чтобы претерпеть позорную смерть (ср. Мф 27,46).

безусловная верность Бога своей любви, своему завету с человеком, народом, человечеством, завету, предназначенному в вечности и заключенному во времени (ср. ДМ 9). Соответственно, «милосердие - не только часть понятия Бога; милосердие характеризует всю жизнь народа Израиля, жизнь каждого из его сынов и дочерей, оно являет собою суть их теснейшей близости с Господом, содержание их общения с Ним» (ДМ 4).

Другими словами, входя в человеческую историю, он оставляет Отца, отказывается от того, чтобы быть равным Отцу и входит в проклятие греха. Таким образом, можно сказать, что ради нас он стал «блудным сыном», с тем, чтобы через свое возвращение привести нас в дом Отца. На картине Рембрандта можно увидеть Иисуса в объятиях Бога Отца и созерцать его дело собирания потерянного человечества с концов Богооставленности.

Картина Рембрандта также в пластической форме позволяет представить глубину онтической тайны Иисуса Христа, приблизиться к тайне сотворения Нового Адама. За основу такого размышления может быть взят факт, что милосердный отец, обнимающий своими руками блудного сына, представлен с ладонями одной как бы женской, а другой – мужской. Как упоминалось, Рембрандт, вероятнее всего, хотел подчеркнуть двойной характер Божьего милосердия – материнский и женский одновременно, что совершенно оправдано, принимая во внимание библейское понимание милосердия. Однако я предлагаю взглянуть по-другому, чтобы лучше «увидеть» то, что произошло в момент воплощения, а именно в тиши назаретского дома и в лоне Марии. Я хочу показать, как сын в объятиях отца картины Рембрандта, прижатый «женской» и «мужской» руками, может стать объектом созерцания лика Христа.

В тиши назаретского дома Бог совершил новое творение. В определенный момент времени он послал своего Единородного Сына и Святого Духа в мир. Можно сказать, он приложил к этому делу обе свои «руки», но иначе, чем при первом творении, поскольку теперь он уже не убрал свои «руки». Сын принял тело, пробужденное в Жене Духом Святым (ср. Лк 1,35; Мф 1,20), и стал человеком, поселился среди нас (Ин 1,14), Он есть Эммануил, Бог с нами. В этот же момент времени, хотя и логически позже, Святой Дух сделал зачатого Иисуса из Назарета Мессией, помазал, исполнил Его Собой, так, что Иисус мог возвестить: «Дух Господень на мне» (Лк 4,18)¹³. Таким образом, в лоне Марии Бог сотворил Нового Адама, глубина

¹³ Эту мысль со времени II Ватиканского собора развивает, прежде всего, немецкий догматик Герберт Мюлен. Ср. Heribert Mühlen, *Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II*, ThG 55 (1965) 180.

тайны Которого состоит в том, что Он не только из рук Божиих, но в руках Божиих, в объятиях Бога. Справедливо подчеркивал Ириней, что Иисус – Сын Божий, помазанный Святым Духом. Всматриваясь в картину Рембрандта, можно сказать, что Иисус Христос – Новый Адам в «Божиих руках», в «двух руках» Отца: в Сыне и в Святом Духе¹⁴.

В этой перспективе лучше заметно, насколько важным для христианской антропологии может оказаться осуществление папского призыва созерцать Лик Христов. Филипп ясно услышал: «Кто видит меня, видит Отца» (Ин 14,9). Отцы II Ватиканского собора подсказывают, что в явившейся во Христе тайне Отца приливается ясный свет на человеческую жизнь и ее смысл.

3. Жизнь в «объятиях» Бога

Новый Адам в объятиях Отца, пронзительно изображенный Рембрандтом, прежде всего, открывает нам бесконечную любовь Бога к человеку. Бог своего возлюбленного Сына, Которого так любит, что непрестанно прижимает к себе своими руками, разрешает прибить ко кресту. Зачем? Каков смысл Божиего предопределения и дела? Текст Первой евхаристической молитвы о тайне примирения однозначно объясняет: «Мы были мертвы из-за греха и неспособны прийти к Тебе, но Ты дал нам высшее доказательство Твоего милосердия, ибо твой Сын, единый праведный, предал Себя в наши руки и позволил пригвоздить Себя ко кресту» Итак, в тайне Распятого Бог дает человеку доказательство своей любви к человеку. В *Redemptor hominis* (№ 9) Папа прокомментировал этот вопрос следующим образом: «Бог творения открывается как Бог искупления, как Бог, верный Самому Себе, верный Своей любви к человеку и миру, любви открывшейся уже

14 Эта мысль созвучна сирийской интерпретации события смерти Христа на Голгофе. Основой этого толкования служит образное представление сотворения человека (ср. Быт 2,21 слл.). Вывод: так, как Ева была создана из ребра Адама и стала Матерью жизни, так и Дух, как «ребро Логоса», взятый из бока Христа, есть Матерь новой жизни, собирающая всех от нее рожденных в общину Церкви. Имеется в виду параллели: Адам – Логос, Ева – Дух, дети Адама и Евы – дети Божии. Ср. V.J. Hilberath, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994, s. 135.

в первый день творения. И любовь Его не отступает ни перед чем из того, что в Нем Самом требует правда Его. И потому Сына своего не пощадил, «соделал грехом вместо нас» (2 Кор 5, 21). Если «соделал грехом» совершенно безгрешного, то для того именно, чтобы проявить любовь, которая всегда больше всего сотворенного и которая есть Он Сам, ибо «Бог есть Любовь» (1 Ин 4, 8). И прежде всего любовь преодолевает грех слабости, «суету»; любовь сильнее смерти, и всегда готова поднимать, прощать, всегда готова выйти навстречу блудному сыну, всегда ищет «откровения сынов Божиих», которые призваны к будущей славе. Такое откровение любви именуется также милосердием (Св. Фома Аквинский), это откровение любви и милосердия имеет в истории человечества одно лицо и одно имя - Иисус Христос»¹⁵.

Углубляя этот вопрос, стоит принимать во внимание усилия некоторых богословов, которые, размышляя о тайне Божия милосердия (между прочим, Г. У. Фон Бальтазар, Г. Мюлен, В. Гриневич) анализируют библейские тексты, говорящие об изменчивости (ср. Мал 3,6) или даже прямо о страданиях Бога (Быт 6,6; Иер 31,20; Ос 11,8 сл.; Ис 54,8; Пс 30,5 сл.). Эти тексты приоткрывают то, что происходит «в сердце необъятной Троицы» (ср. DM 39). По Мюлену, «Бог, кажется, пребывает, словно в болезненном конфликте с Самим Собой». Верность по отношению к Самому Себе порождает в Нем справедливый гнев против тех, кто нарушает Его Завет. Однако страдания Бога из-за попрания Его любви неизмеримо больше и глубже. В результате Божественное «сердце» обращается против Самого Себя. Бог приостанавливает приговор справедливости и являет милость к Своему народу¹⁶.

С наибольшей очевидностью это проявляется в событии Креста. С одной стороны, Отец, верный самому себе, не щадит Своего Сына, но предает Его за наши грехи (ср. Рим 8,32) и, таким образом, проявляет Свое милосердие. С другой стороны, Христос Сам предает Себя Отцу, беря на

15 Ср. W. Słomka, Miłosierdzie w chrześcijańskiej wizji człowieka, w: tenże (red.), Miłosierdzie w postawie ludzkiej. Homo meditans V, Lublin 1989, s. 68-72.

16 Ср. H. Mühlen, Das Herz Gottes. Neue Aspekte der Trinitätslehre, ThG 78(1988) 2, 144-145.

Себя грехи мира (ср. Ин 1,29), и в этом качестве есть Сам, в некотором смысле, Божие милосердие, «воплощенное милосердие» (ср. DM 2). Дух же Святой, Любовь идентичная в Отце и Сыне, в домостроительстве спасения открывается как страдание Бога «Личности». По причине отвержения Божией любви, как ее узы и плод, Он становится великим страданием Бога из-за внутреннего противоречия. Будучи любовью, Он склоняет Отца преодолеть справедливый гнев и предать Сына на смерть, а Сына, чтобы предать Себя Отцу и преодолеть удаленность от Него из-за принятого на Себя проклятия греха. Таким образом, Дух преобразует боль Божиего «сердца» в искупительную любовь. Это означает постоянную открытость Бога для спасения человечества¹⁷. Для нас же это означает ситуацию, которую св. Павел выразил словами: «А надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим 5,5).

Эта любовь, излившаяся в сердца, есть Иисус Христос, который от дня нашего крещения живет в нас, а мы – в Нем, согласно исповеданию Павла: «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2,20). Поскольку же так, то Христос – Новый Адам в Божиих руках также открывает глубинную сущность христианской идентичности, приоткрывает ее красоту и ценность.

Можно сказать, что Новый Адам, сформированный, слепленный в лоне Марии «двумя руками Бога» и объятый ими, и в таком качестве открытый во время крещения в Иордане, Иисус – Воплощенный Сын Божий – помазанный Святым Духом, через Свою Пасху предлагает всем людям участие в своем Богосыновстве и открытым для этого предложением посылает Духа, помазывает и снаряжает полнотой благодати. Благодаря этому люди могут быть усыновлены Богом, могут составить одну семью Бога. Это христиане, которые, как Христос, не только живут из Божьих рук, но и в Божьих руках, в объятиях Бога. Живущие во Христе, они формируют единое мистическое Тело вместе с ним как Главой¹⁸.

17 Ср. там же, р. 146-149.

18 В *Lumen gentium* 7 читаем: «Сын Божий в воспринятом им человеческом естестве, победив смерть своею смертью и воскресением, искупил человека и преобразил его в новую тварь (ср. Гал 6,15; 2 Кор

Тайна жизни во Христе начинается в момент крещения. Тогда, как пишет Иоанн Павел II в энциклике *Dominum et Vivificantem* (58), «Дух прививает человеку „корень бессмертия” (ср. Прем 15,3), от которого произрастает новая жизнь, то есть жизнь человека в Боге». Св. Павел учит: «и все напоены одним Духом» (1 Кор 12,13). Святой Дух привил нас ко Христу, уподобляет нас Ему, позволяет нам участвовать в Его новой жизни, в сыновнем отношении с Отцом, в Его самодаровании, святости и в Его мессианском служении (ср. *Lumen gentium* 31). Основой для этого является пробуждаемый Духом акт веры (ср. *Dei Verbum* 5). На это действие Духа указывают библейские тексты о духовном помазании, предворяющем крещение (ср. 2 Кор 1,21; 1 Ин 2,20.27) и о крещении Духом (Деян 10,44-48). Во время проповеди св. Петра в доме Корнилия Святой Дух сошел на собравшихся, и в этот момент, как позже объяснял Петр в Иерусалиме, «такой же дар дал им Бог, как и нам (апостолам), уверовавшим в Господа Иисуса Христа» (Деян 11,17). Пробуждение акта первоначальной веры есть наше новое зачатие; эта вера есть позиция личной открытости для Христа. Преподание же Христа это рождение в человеке новой жизни. Образно говоря, в момент крещения Святой Дух открывает двери человеческого сердца, запертые сатаной, и вводит в них Христа, который попирает голову змея (Быт 3,15), уничтожает вину первородного греха и дарует Свою жизнь. Отныне человек живет жизнью Христа, живет в Духе, живет жизнью Нового Адама и Новой Евы¹⁹, «„жизненное пространство” человека расширяется и возводится на сверхъестественный уровень божественной жизни. Человек живет в Боге и Богом» (*Dominum et Vivificantem* 58)²⁰. В этом качестве человек есть существо не только происходящее из Божией руки, но и пребывающее в руках Бога – Сына и Духа.

5,17). Дарованием же Духа своего, он составил таинственно из братьев своих, призванных из всех народов, свое Тело».

19 Ср.: W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, w: W. Kasper - G. Sauter, *Kirche - Ort des Geistes*, Freiburg 1976, 31; G. Greshake, *An den dreieinen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg-Basel-Wien 1998, 88-89.

20 Ср. R. H. Muszyński, *Ojcostwo Boga jako fundament międzyludzkiej wspólnoty w nauczaniu Jana Pawła II*, Kielce 2002, s. 123-127.

В этой восхитительной тайне жизни «в двух руках» Бога таится глубочайшее основание достоинства каждого христианина, проявляется сияние и красота нашего Богосыновства. Возвещение этой тайны различными способами может вдохновить потерянного современного человека, наощупь ищущего счастья. Эта тайна проясняет, насколько велик Бог, Творец человека, и какую прекрасную судьбу он предлагает всему человеческому роду. Человек, который сознает такую жизненную перспективу, не нуждается в дополнительной мотивации, чтобы выбрать христианство. А крещенный, сознавая себя как находящегося в руках Бога, не станет жить в постоянном страхе, но – восторженно, достойно и делясь с другими своим счастьем.

Эта тайна открывает нам, что всё, что человек может сделать для достижения своего счастья, происходит от Бога, из Его рук. Это очень важный момент, когда человек осознает, что путь в дом Отца не состоит в вовлеченности в какую-то автономную деятельность человека. Христианская жизнь разхвывается в диалектике принятия от Бога, и только потом разделения с другими того, что было принято от Бога. Иисус ясно говорит Петру: «Если не умою тебя, не имеешь части со Мною» (Ин 13,8). Это означает, что если человек не принимает Христова служения, он перестает быть Его учеником. Что бы мог дать Петр хромоту от рождения, если бы прежде не принял в сердце Христа? «Серебра и золота нет у меня, - сказал Петр, - а что имею, то даю тебе. Во имя Иисуса Христа Назорея, ходи» (Деян 3,6).

Эту мысль развивает вдохновленная II Ватиканским собором экклезиология *communio*, но эта идея также должна обрести свое гражданство в христианской антропологии. Она играет важную роль в формировании христианской идентичности. Речь идет о том, чтобы представить смысл и ценность активного участия (*participatio actuosa*) человека в домостроительстве само-сообщения Бога, т.е. принятия Божественного дара. *Communio sanctorum* означает общину людей, приобщающихся к Божьим дарам, т.е. к святому (полноте Божественной благодати и истины) через принятие с верой слова Божия и святых таинств. Нынешний Папа Бенедикт XVI несколько лет назад писал о Церкви как общении: «на первом плане оказывается не

собрание людей, но Дар Божий, обращающий человека к новому бытию, которого он не может дать сам себе, и к общению, которое он может получить лишь как дар»²¹. Здесь Папа включает в рассуждения свой любимый принцип первенства принятия перед действием (*Primat des Empfangens*), согласно которому человек обретает самого себя не благодаря тому, что он делает, но благодаря тому, что он принимает²². Поэтому он объясняет в другом месте: «По преимуществу Церковь не там, где организуют, управляют, проводят реформы; она в тех, кто просто верует и приемлет в ней дар веры, питающей их жизнь»²³.

Итак, необходимо позволить Богу действовать в нашей жизни, меньше рассчитывать на собственные усилия; ставить речь Бога выше какой бы то ни было *actio*. Это означает необходимость широко открыть двери нашего сердца для его пришествия и действия. Нужно разрешить Богу любить себя; он хочет нас прижать к Себе, обнимать Своими руками. Поэтому наша работа над собой, самая трудная из всех, которые только существуют, состоит, прежде всего, в том, чтобы не вырваться из «двух рук» Бога, из Его объятий.

Христос показывает необходимые условия пребывания в Божественных объятиях. Произнося в агонии на кресте 22 псалом, Он открывает, какую позицию мы должны занять и чего от нас ожидает Бог. Речь идет о доверии Богу, которого недоставало Адаму и Еве в раю. Они позволили пробудить в себе подозрительность к Творцу, и естественная связь с ним была прервана. В поисках полной свободы, с смысле совершенной независимости и самоопределения, они оказались в рабстве. И эта история постоянно повторяется в истории человеческих сердец. Христос показал, как можно выйти из этой ситуации безопасно для человеческой свободы.

21 Й. Ратцингер, Введение в христианство, Брюссель 1988, Третья часть, Первая глава.

22 Ср. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, s. 217-220.

23 Ratzinger, Einführung in das Christentum, s. 286. Цит. по: Й. Ратцингер, Введение в христианство, Третья часть, Вторая глава, § 1 («Святая и католическая Церковь»).

Искусивший прародителей, также попытался искусить Нового Адама. Устами людей, стоявших при кресте он искушал Христа с тем, чтобы вырвать Его из Божиих рук. Того, Кто на кресте простер Свои руки к Отцу, искуситель хотел обратить к себе. Христос ответил исполненной доверия молитвой, которую начали горькие слова псалмопевца: «Или, Или, лама савахфани?». И далее в сердце потекли следующие слова, словно в шепоте Богу, державшему Распятого в своих объятиях: «Ты извел меня из чрева, вложил в меня упование у груди матери моей. На Тебя оставлен я от утробы; от чрева матери моей Ты – Бог мой. Не удаляйся от меня, ибо скорбь близка, а помощника нет сила моя! поспеши на помощь мне; [...] избавь от меча душу мою и от псов одинокую мою; спаси меня от пасти льва и от рогов единорогов, услышав, избавь меня» (Пс 22,10-12.20-22).

И... избавление пришло. Воскресение Христово – лучшее доказательство того, что Бог не выпустил Его из Своих рук. Крест и воскресение Христа доказывают, что Бог Иисуса Христа, в Которого мы верим, не выпускает из Своих «двух рук» никого, кто прибегает к нему, кто не отвергает его и простирает к нему свои руки.

В перспективе такого созерцания Лица Христова, мы в то же время открываем для себя величие Марии и ее роли в нашей жизни. Эта женщина, единственная, сохраненная от пятна первородного греха ради заслуг Сына, показывает, что благодаря Христу возможно полностью довериться Богу, и что это доверие – единственная достойная позиция, с которой можно придти к полноте бытия и счастью – в руках милосердия Божия.

о. Владимир Кусьнеж (Украина) – священник Римско-Католической Церкви. Преполагает библеистику в Институте религиозных наук (Киев) и Школе апостольства мирян (Одесса).

о. Игорь Пецюх (Украина) – священник Украинской Греко-Католической Церкви. Преподаватель и духовник Украинского католического университета (Львов).

Калина Войцеховская (Польша) – евангельский богослов-библеист. Профессор Христианской богословской академии в Варшаве.

о. Антон Адам (Словакия) - священник Римско-Католической Церкви. Профессор догматического богословия в Высшей духовной семинарии в Баньской Быстрице.

о. Петр Коломейцев (Россия) - священник Русской православной Церкви. Преподаватель Библейско-богословского института св. Андрея Первозданного в Москве.

о. Валериан Бугель (Чехия) - священник Римско-Католической Церкви. Профессор догматического и экуменического богословия (Оломунец)

Константин Сигов (Украина) – православный философ и богослов. Руководитель Европейского центра гуманитарных исследований при НУ Киево-Могилянская академия, директор научно-издательского центра «Дух и Литера».

о. Анджей Чая (Польша) – священник Римско-Католической Церкви. Профессор догматического богословия Люблинского католического университета.