

## КРЕЩЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК СОТРУДНИК В ПРИМИРЯЮЩЕМ ДЕЙСТВИИ БОГА В МИРЕ

Понятием «примирение» постулируется наличие вражды. Где нет вражды, там неприменим и неоправдан термин «примирение». Апостол Павел, единственный новозаветный библейский писатель, употребляющий этот термин (*καταλλάγη*), упоминает в нескольких местах своих писаний об этой вражде (*ἐχθρα*), упраздняемой примирением. «Плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим. 8, 7). Из другого места посланий апостола Павла видно, что враждебность он отождествляет с «расположением к злым делам» (Кол. 1, 21). В соответствии с этим апостол Иаков называет враждой против Бога «дружбу с миром» (4, 4). Во всех этих случаях понятие «вражда», метонимически несколько модифицированное, обозначает общее состояние человека-грешника, его отношение к Богу. «Себялюбцу,— поясняет Московский Патриарх Сергей,— всякий, кто полагает предел его хотению, представляется врагом»<sup>1</sup>. Обоими апостолами мысль о такой вражде выражена сильно, ясно и вдохновенно, но нельзя не заметить, что само выражение не свободно от метафоричности. В частности, здесь не может быть речи о прямо понятой обоюдной вражде, ибо Бог не враждует. Объясняя слова апостола Павла «примиритесь с Богом», св. Иоанн Златоуст пишет: «Не сказал примирите с собой Бога, поелику не Бог враждует против нас, но мы»<sup>2</sup>. «Ты врага суша мя зело возлюбил еси»,— поет Православная Церковь в воскресном каноне 8-го гласа. В послании к Ефесянам, в тексте (2, 14—15), оригинальная греческая конструкция которого выглядит не совсем ясной, то же слово «вражда» одни экзегеты считают приложением к выражению «средостение ограды», другие связывают со следующим — «закон заповедей». Как бы то ни было, метафорическо-метонимический характер выражения «вражда» здесь еще более очевиден. Эти обстоятельства надо, по-видимому, учитывать и при раскрытии понятия «примирение» и в трактовке темы о примиряющем действии Бога в мире. Если слово «вражда», как мы видим, обозначается состояние греха, то примирение следовало бы понимать, как освящение человека жертвой Христовой, как наступление Царства Божия внутри нас, ибо антитезой греха является святость. Этому, конечно, ни в малейшей мере не противоречит понимание примирения в более узком и прямом смысле этого слова. Имею в виду три, обычно отмечающиеся экзегетами, неразрывно связанные между собой аспекта примиряющего действия Бога в мире: мир между людьми, внутренний мир (в совести человека) и мир человека с Богом. Но это все входит в понятие святости, являясь или несотъемлемыми компонентами этого состояния, или прямыми результатами его, или тем и другим вместе.

Таким образом, о примиряющем действии Бога в мире естественно говорить как о действии, освящающем, нравственно претворяющем человека. Христос принес нам не прощение грехов только, но освобождение от них и новую жизнь. «Новотвориши земныя, Создателю, перстен быв...»,— поет в богослужебном каноне Великой субботы Православная Церковь, мысленно предстоя в этот день живоначальному гробу Христову. Тогда же читается у нас отрывок из книги пророка Иезекииля о видении поля, усеянного костями человеческими: «Кости сухие! слушайте слово Господне...» и т. д. Воскресение Христово воспринимается Церковью как животворящая сила, гроб Христов предстает церковному сознанию как начало новой жизни, источник нашего воскресения.

Разумеется, нравственный процесс — процесс обновления жизни — не может совершаться в человеке помимо его самого. Христос Своей смертью и воскресением совершил наше спасение в силу тех таинственных связей между Ним, Новым Адамом, и человечеством, которые установились через воплощение. Во Христе Спасителе человек таинственным образом черпает силы для новой жизни. Постигнуть до конца объективное содержание дела Христова и формулировать исчерпывающим образом соотношение в процессе нашего спасения элементов Божеского и человеческого невозможно, но говорить об активном отношении человека к делу своего спасения совершенно необходимо. Ведь Евангелие — это не только свидетельство о Христе, но и призыв к человеку.

В «формуле согласия», осуждающей учение «сннергистов», отрицается способность человека «своими собственными силами принимать Бога и в некоторой, хотя слабой и ничтожной, степени действовать с Ним, содействовать и помогать Его воздействию».

<sup>1</sup> Православное учение о спасении. Варшава, 1927, с. 28.

<sup>2</sup> Migne. P. G. t. 61, col. 478.

Нам, православным, понятны те возражения, которые может вызвать самый термин «синергизм». Уж слишком несоизмеримы те величины, которые он обозначает, для того, чтобы ставить их рядом и говорить об их взаимодействии. Но ведь Божество и природа человеческая также несоизмеримы; Церковь, однако, с твердостью исповедует наличие в двух естествах во Христе, ибо в том и заключается спасительная тайна боговоплощения, что человеческое сохраняется; человек вознесен до небес, но не поглощен, не уничтожен огнем Божества. Учение о двух естествах и двух волях — это утверждение достоинства человека.

В деле спасения Божеское и человеческое тоже несоизмеримы. У нас нет «заслуг», которыми бы мы приобретали право на спасение, и спасение не плата за дела, а дар Божий. Но подается этот дар не всем безразлично, и человек активен в своем отношении к нему. Дар, подлинно благой и совершенный, не может осуждать за пассивность того, кто через него усыновляется Богу. «Имеющий власть над всем, по преизбытку чести, уделенной человеку, предоставил быть в нашей власти чему-то такому, над чем каждый сам единственный господин», — говорит св. Григорий Нисский о свободе «произволения», «...Одних неодушевленных и бессловесных можно чужою волею приводить к чему угодно»<sup>1</sup>. Сколь ни дерзновенно выражение «сотрудничество с Богом», оно имеет для себя основание в апостольском и святоотеческом благовестии, и мы пользуемся им, не забывая о несовершенстве наших слов и образных выражений. Под этим словом естественно разуметь всякую благую активность человека, ибо источник всякого блага есть Бог.

Сотрудничество спасаемых с Богом имеет место и в процессе их собственного освящения и в освящающем воздействии их на других. И тот и другой вид своего сотрудничества с Богом христианин осуществляет в союзе с братьями во Христе. Таким богоучрежденным благодатным союзом является Церковь. Апостолы призвали людей верить и креститься, т. е. вступать в этот союз, ибо человек спасается не в разобщенности с другими, не «в одиночку», а в теле церковном, глава которого Христос — «Спаситель тела» (Еф. 5, 23). Христианин не может поэтому сказать своим братьям во Христе: вы мне не нужны для спасения, ибо меня спасает Христос. Это было бы равнозначно недооценке спасительного значения Церкви, в коей единый Ходатай нашего спасения связал нас благословенными узами взаимозависимости, дабы составлять нам единый живой организм, каждая клетка которого была бы активной участницей общей жизни и дела Божия. Человек вступает в Церковь для такого соучастия в жизни, предначиняемой Христом, «из Которого все тело, составленное и совокупаемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для создания самого себя в любви» (Еф. 4, 16).

В Церкви обильно исходит из нее членов освящение, подающее мир душам их. Сошествие Святого Духа на Апостолов в день Пятидесятницы, т. е. момент основания Церкви, в православном богослужении воспевается как акт, призывающий к единству не только отдельных людей, но и нации для согласного прославления Всесвятаго Духа (кондак праздника).

Человек вступает в Церковь через крещение. «Все мы одним Духом крестились в одно тело», — говорит апостол Павел (1 Кор. 12, 13). Не останавливаясь здесь на церковном учении об этом таинстве, отметим лишь, что Православная Церковь смотрит на дело Христово, как на избавление человека от гления (*φθορά*), — в богослужении нашем это один из доминирующих мотивов, — и на крещение как на начало новой жизни, требующей от человека активности и подвига. По словам св. Григория Богослова, через крещение заключается «завет с Богом о вступлении в другую жизнь и о соблюдении большей чистоты»<sup>2</sup>. В «Великом огласительном слове» св. Григорий Нисский говорит: «Совершаемое возрождением претворение нашей жизни не будет претворением, если останемся в том же состоянии, в каком и теперь... Ибо, что спасительное возрождение приемлется для обновления и предложения естества нашего, явно это всякому... Итак, если, по слову пророка, измывшись в сей таинственной бане, стали мы чисты произволением, омыв лукавство от душ (Ис. 1, 16), то соделались лучшими и претворились в лучшее. Если же баня послужила тому, а душа не свергла страстных нечистот, напротив, жизнь по тайнодействию сходна с жизнью до тайнодействия, то, хотя смело будет сказать, однако же скажу и не откажусь, что для таковых вода останется водою... Не знаешь разве, что человек не иначе делается сыном Божиим, как только когда становится святым»<sup>3</sup>. «Духовная благодать, — говорит св. Киприан Карфагенский, — которая в крещении равно приемлется верующими, потом поведением и действиями нашими или умножается или уменьшается, подобно тому, как в Евангелии семя Господне равно сеется, но, по различию почвы, иное истощается, а иное умножается в разнообразном изобилии, принося плод в тридцать, шестьдесят или сто раз больше»<sup>4</sup>. Та же мысль о нравственно-очистительном смысле крещения выражается в древней молитве, которую у нас священник читает пред совершением этого таинства. В ней он просит Бога, чтобы вода крещения стала для

<sup>1</sup> Migne. P. G., t. 45, col. 77.

<sup>2</sup> Migne. P. G., t. 36, col. 368.

<sup>3</sup> Migne. P. G., t. 45, col. 101.

<sup>4</sup> Migne. P. L., t. 3, col. 1197—1198.

крещаемого «водой освящения, ...просвещением души, баней пакибытия, обновлением духа, сыноположения дарованисм, одеянием нетления, источником жизни...» Далее в молитве таинства говорится: «Даждь претворится в ней крещаемому, во еже отложити убо ветхаго человека, тлеаемаго по похотем прелести, обещаяся же в новаго, обновляемаго по образу Создавшаго его, да быв сраслен подобно смерти Твоея крещением, общник и воскресения будет; и сохранив дар Святаго Твоего Духа, и возравств залог благодати, примет почесть горняго звания, и сопритчется перворожденным, написанным на небеси, в Тебе Бозе и Господе нашем Иисусе Христе». Что здесь особенно важно отметить, так это упоминание о том, что человеку необходимо возрастить «залог благодати», полученный в таинстве.

В свете всего вышесказанного нам должно быть ясно, что, по свидетельству отцов древней Церкви, крещенный не становится пассивным орудием благодати Божией. Наоборот, он от начала и до конца активен. По образному выражению св. Кирилла Иерусалимского, «благодать так же нуждается в верующем, как писчая трость или стрела в действующем»<sup>1</sup>. Вместе с Христом спасаемый идет по пути Христову, соучаствуя в Его кресте и воскресении. Христос — начаток и первенец, за Христом идут уподобившиеся Ему. О таких сказал Господь: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12).

Сотрудничество человека с Богом — понятие вместе условное и реальное. С одной стороны, всё от Бога, следовательно, и самое наше сотрудничество. Когда мы «сотрудничаем» с Ним, Он же действует в нас. Однако это Его действие не подавляет нашей свободы. По опыту каждый христианин знает, что это так. От наших усилий зависит и наше благое воздействие на окружающих и самая наша конечная участь (Мф. 11, 12). Если бы было иначе, к нам не были бы обращены евангельские призывы. В практическом плане нам это представляется простым и самоочевидным. Но выразить какой-либо формулой взаимодействие сотрудничающих таким образом двух несоизмеримых сторон принципиально невозможно. Можно лишь сказать, что Бог действует в мире через людей, свободно подчиняющих свою волю воле Божией. Об этой свободе подчинения говорят и слова молитвы: «Да будет воля Твоя!»

Сотрудничество крещенного человека с Богом имеет своим объектом прежде всего душу самого крещенного. Освящение человека — не механический процесс, и оно невозможно без такого сотрудничества. Если освящение человека равнозначно примирению его с Богом, то надо сказать, что мир с Богом человек обретает через борьбу с грехом. У апостола Павла призыв к примирению тесно связывается с призывом к такой борьбе (2 Кор. 6, 14—18). Примирение с Богом не может иметь места при примиренческом отношении к греху. Мир с Богом и мир постыдный (εἰρήνη αἰσχρά), разлучающий нас от Бога<sup>2</sup>, несовместимы. Мир с Богом — это брань с грехом. О необходимости самого активного, требующего напряжения всех духовных сил участия человека в деле своего спасения говорит все учение Христа, вся апостольская проповедь, с ее «императивами»: «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Флп. 2, 2); «Представьте члены ваши в рабы праведности (τῆ δικαιοσύνης)» (Рим. 6, 19); «Примиритесь с Богом» (2 Кор. 5, 20); «Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святую (ἁγισθῶμεν) в страхе Божиим» (2 Кор. 7, 1); «Преуспевай в правде (δὴ δικῆς δικαιοσύνης)» (1 Тим. 6, 11); «Ищите же прежде Царства Божия и правды (τῆ δικαιοσύνης) Его» (Мф. 6, 33); «Царство Небесное силою берется» (Мф. 11, 12).

Участвуя в деле примирения, христианин не только совершает свое спасение, но и служит примирению других с Богом, сам становится источником освящения, проводником святости, согласно словам Христовым: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой» (Ин. 7, 37). Соучаствуя таким образом в освящении мира, христианин как бы продолжает служение Христово, творит дела, коими сам уподобляется Богу.

Участье христиан в Божием воздействии на мир многообразно. Оно совершается через богослужение и молитву, через проповедь Евангелия («слова примирения»), через личное поведение и добрый пример, через миротворческую деятельность как в условиях повседневной жизни, так и в области международных отношений, в трудах на благо всего человечества. На христианах лежит также особый долг попечения о благостоянии Церкви Христовой, об утолении соблазна церковных разделений, об укреплении единства христиан.

Примиряющее действие Бога, в котором участвуют члены Церкви, распространяется и за пределы ограды церковной, ибо весь мир нуждается в освящении, и все люди призываются к нему. По слову Апостола, сама тварь, стенающая и мучающаяся донныне, ожидает откровения сынов Божиих (Рим. 8, 19).

В отдельных видах нашего соучастия в освящающем действии Бога особая роль принадлежит в Церкви тем, кто облечен полномочиями свыше на продолжение апостольского служения. Самые выражения θεοῦ συνεργοί, συνεργοῦντες в Павловых посланиях в ближайшем смысле относятся к апостолам. «Мы соработники у Бога, а

<sup>1</sup> Migne. P. G., t. 33, col. 473.

<sup>2</sup> Преп. Максим Исповедник.

вы Божия нива, Божие строение» (1 Кор. 3, 9). Однако из слов того же Апостола видно, что в созидании тела Христова участвуют все члены Церкви, «при действии в свою меру каждого члена» (Еф. 4, 16). Во Христе все призваны к усynoвлению и в широком смысле слова все члены Церкви участвуют в «служении примирения».

Основой примиряющей деятельности христиан в мире является Божественная любовь, «изливающаяся в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5), и побуждающая нас в каждом другом человеке видеть брата. Она распространяется на всех людей. Непримириое отношение к греху и неправде никоим образом не влечет за собой враждебного отношения к грешнику и заблуждающемуся. Христос умер за грешников и врагов (Рим. 5, 10), можем ли мы враждовать с ними? «Не предпочитай согласия истине,— говорит св. Иоанн Златоуст,— постой за нее мужественно, даже до смерти, но и в этом случае не враждуй душой»<sup>1</sup>. Любящие мир и насаждающие мир наиболее приметным образом участвуют в примиряющем служении Христа и от Него Самого получают название сынов Божиих (Мф. 5, 9).

Профессор Э. ВОЛЬФ (Гёттинген)

## КРЕЩЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК СОРАБОТНИК В ПРИМИРЯЮЩЕМ ВОЗДЕЙСТВИИ БОЖИЕМ НА МИР

### I

Уже при формулировке темы мы находим затруднение: что означает «крещенный человек», если попытаемся определить богословское содержание этой как будто простой и само собой разумеющейся формулы? Или точнее: что это означает в общем комплексе реформаторского богословия? Как оно понимало крещение, какой степени развития и единомыслия оно здесь достигло? В последние десятилетия в Евангелической Церкви Германии проблема крещения, и в частности крещение младенцев, оживленно дискутируется, а кое-где появляется готовность допустить практику крещения как младенцев, так и взрослых. Это связано, несомненно, с тем, что в протестантизме богословская дискуссия по проблеме крещения еще ни в коей мере не окончена. Собственно говоря, вопрос учения Церкви о крещении был впервые заострен в 1943 г. Карлом Бартом в его труде «Die kirchliche Lehre von der Taufe» (Theolog. Studien 14), где он попытался дать на него ответ так же, как и в последнем фрагментарном томе своей «Церковной догматики» (Kirchliche Dogmatik, IV, 4; 1967). Мы не можем здесь проследить подробно новейшие дискуссии в современном евангелическом богословии, но мы можем взять для нашей темы в качестве исходного пункта вступительный тезис К. Барта: «Христианское крещение в своей сущности есть отображение обновления человека через его участие силой Святого Духа в смерти и воскресении Иисуса Христа и тем самым отображение его сопричисления ко Христу, к благодатному союзу во Христе, заключенному и осуществленному к общению в Его Церкви» (Theolog. Studien 14, 3). К этому тезису нам предстоит еще вернуться дополнительно. Но мы подчеркнем уже теперь, что этот тезис имеет экуменическое звучание, а также, что им уже тогда с особой настойчивостью был поднят вопрос о богословии крещения в протестантизме.

В Аугсбургском вероисповедании (Confessio Augustana), которое является основным документом реформации, в 9-й статье говорится: «О крещении исповедуем, что оно необходимо для спасения (necessarius ad salutem) и что через оное (per baptismum) предоставляется благодать (offeratur); что нужно также крестить детей, которые через таковое крещение вручаются Богу и облагодатствуются (oblati Deo recipiuntur in gratiam Dei)».

Этой формулой вместе с тезисом об (относительной) необходимости крещения для спасения и об установлении крещения младенцев реформация принимает наследие церковного предания. Перед этим говорилось об оправдании (IV), о проповедническом служении, т. е. о благовестии слова (V), о новом послушании (VI), о единстве Церкви (VII) и о ее сущности на земле (VIII). Но здесь ничего не говорится о сущности крещения. Если взглянуть и на другие высказывания о крещении в символических книгах (в Апологии, в Шмалькальденских статьях, в Катехизисе Лютера и в чинопоследовании крещения), нам не удастся из изобилия разных высказываний извлечь целостное церковное учение о крещении. Наоборот, мы найдем только ряд апорий<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Migne, P. G., t. 60, col. 611.

<sup>2</sup> Срвз. F. Schräfer, Taufe und Kindertaufe in den lutherischen Bekenntnisschriften. Kirche in Amt I, Ev. Theol. 2, 1940, S. 19—46; W. Lohmann, Glaube und Taufe in den Bekenntnisschriften der Evang. lutherischen Kirche, 1962. Многие апории в реформатских символических книгах, где Гейдельбергский катехизис главную проблему — соотношение веры и крещения — вообще исключает, тесно связывая крещение с восприятием евангельского обетования (см. W. H. Niese, «Die Tauflehre des Heidelberger Katechismus», Th. Th. 139, 1967). Этим ему удается связать выска-