

Институт философии, теологии и истории святого Фомы
Католический Центр Духовного Развития "ИНИГО"

Богословие Церкви

ТЕТРАДЬ СЕДЬМАЯ



Я есмь Путь и Истина и Жизнь...

Новосибирск
2008

Я есмь Путь и Истина и Жизнь...

Курс заочного христианского обучения. Тетрадь седьмая. Новосибирск, 2008.

Богословие Церкви: учение о Спасении, нравственное и социальное учение

Редактор: д. Владимир Дегтярев

Авторы:

Статья «Бог-Спаситель»

Владимир Дегтярев

Статьи «Христианское учение о нравственности», «Социальное учение Церкви»

Оксана Овчинникова

© Институт философии, теологии и истории святого Фомы
© Католический Центр Духовного Развития "ИНИГО"



Бог-Спаситель

Очерк христианской сотериологии

Наша беседа о догмате Богочеловечества, помещенная в предыдущей тетради, завершилась утверждением принципиального единства *христологии* (учения о Христе) и *сотериологии* (учения о Спасении). Мы познаем Иисуса, а в Нем Бога – прежде всего, как нашего личного Спасителя. С другой стороны, Бог открывается в Иисусе Христе, дает познать Себя, в первую очередь, в качестве Спасителя. Говорить о Спасении – значит по-прежнему говорить о личности Иисуса Христа. Он есть *Путь, Истина и Жизнь*. В Нем – источник Спасения. Он Сам составляет его содержание. Он же – единственный Посредник Спасения, как «исполнения» человеческого существования в Боге. В этом случае оказывается, что сотериология – это та же христология, но представленная под углом зрения миссии Иисуса, пришедшего на землю «нас ради и нашего ради Спасения». В начале и конце любого сотериологического учения – все та же Личность Иисуса.

Вместе с тем, Откровение Иисуса приходит к нам не только в книгах Нового Завета. Мы уже знаем, что вся Библия – это Книга о Боге, открывшемся во Христе. В равной мере Библия – это Книга о дарованном нам Богом Спасении. Поэтому наш разговор мы начнем с обращения к Священной Истории Израиля. Вспоминая уже известный нам материал предыдущих тетрадей, мы распознаем в Боге *Яхве*, т.е. в Боге Авраама, Исаака и Иакова, черты Спасителя – те черты, которые абсолютным образом проступили в Личности Иисуса Христа.

Яхве – Бог Спасения

Что такое Спасение?

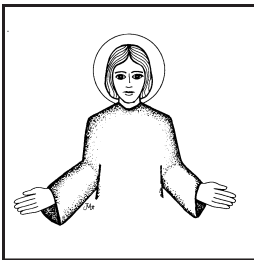
В Библии, как и в нашей повседневной речи, слово «спасение» имеет простой и понятный смысл. Спасение – это вызволение от опасности, грозящей гибелью. Акт спасения, в зависимости от характера конкретной опасности, имеет отношение к защите, освобождению, искуплению (выкуп за раба, которому даруется свобода), исцелению (от смертельной болезни), к победе (над неблагоприятными обстоятельствами), к обретению мира (или освобождению от вражды), к достижению полноты жизни...¹



Контрольное задание

Согласно мнению некоторых современных теологов, всё богословие, а в особенности – христология (учение о Христе), являются в некотором смысле сотериологией (учением о Спасении). Согласны ли Вы с этим мнением? Обоснуйте свою мысль.

¹ См. «Словарь Библейского богословия» под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Брюссель 1974. Стр. 1110. В дальнейшем изложении мы также будем использовать материалы этого издания, помещенные под рубриками «Спасение», «Благодать», «Грех», «Оправдание».



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Представления о божестве, спасающем верующих в него, были свойственны всем религиям древности. Специфичным для веры Израиля, однако, является убеждение в том, что инициатива Спасения исходит исключительно от Самого Бога Яхве. Вера иудеев в Единого Бога обусловлена не религиозными, этическими или философскими изысканиями людей. У истоков религиозного опыта Израиля мы находим слово, обращенное Яхве к Его народу; и это слово приходит совершенно непредвиденным образом. Оно предшествует человеческим поискам Спасения; оно – полностью и исключительно – представляет собой свободный дар Бога; оно же всегда подтверждается конкретным Божьим действием в истории. Таким образом был призван Авраам (прототип Богоизбранного народа). Библия ничего не сообщает о его поисках «истинного Бога», предшествующих призванию. Господь Сам «нашел» его, повелел идти в неведомую ему землю, пообещал ему многочисленное потомство... Таким же образом Бог вывел из Египта народ рабов, прежде даже не помышлявший об освобождении, и заключил с ним Завет (Союз) на Синае. Эта Божия инициатива представляет собой исходный пункт веры, культа, бытового благочестия и этики Израиля, а также начало самого существования «двенадцати колен Израилевых» в качестве «народа Божия». Отсюда происходит и понимание Израилем собственной, изобилующей «случайностями» истории как единого процесса, направляемого Божьим замыслом Спасения, или Его Провидением. Бог открывается Своему народу как Спаситель по преимуществу. Он – единственный, кто осуществляет Спасение в реальной земной истории, которая, таким образом, становится Священной Историей или Историей Спасения. О Боге, как Спасителе, свидетельствует само Его имя *Яхве*, открытое Моисею: Бог – это «Тот, Кто есть; Тот, Кто реально присутствует [для нашего Спасения]».

Библейские священнописатели находят в прошлом своего народа многочисленные примеры дарованного Богом Спасения. Так был спасен Ной от вод Потопа (Прем 10,4). В отдаленные времена патриархов Господь спасал жизнь Аврааму, Лоту (Прем 10,6), Иосифу, а затем – братьям Иосифа через его же посредство (Быт 45,5). Позднее «спасение Божие» испытывал весь народ Израиля. Как только он оказывался в критическом положении, Бог спешил ему на помощь посредством стечения провиденциальных обстоятельств, иногда доходящих до чуда, как в случае перехода через Красное («Черное») море или перехода через Иордан на пути в Землю Обетованную. Бог посылал Израилю вождей – судей, а впоследствии – царей, спасавших его от чужеземного порабощения, обновлявших традиции подлинного благочестия. Образцом «спасителя», безусловно, был царь Давид. Бог «спасал» его, «куда бы он ни шел» (2 Цар 8,6.14), а через него спасал Свой народ от врагов (2 Цар 3,18), как Он уже делал это раньше через Саула (1 Цар 11,13), Самуила (1 Цар 7,8), Самсона (Суд 13,5), Гедона (Суд 6,14) и прочих «судей» (Суд 2,16.18). При каждой грозящей ему опасности Израиль обращался к Яхве, «чтобы спастись» (Иер 4,14), в убеждении, что нет иного Спасителя кроме Бога (Ис 43,11; Ос 13,4). Очень часто Бог Яхве именовался непосредственно «Спасителем» (Ис 63,8; 1 Макк 4,30).



Контрольное задание

Как понималось «спасение», даруемое Богом, в Ветхом Завете? Актуально ли это понимание для Вашей жизни, для жизни современного общества вообще?

Бог-Спаситель



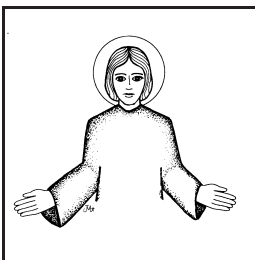
Постепенно мысль богодухновенных авторов все глубже проникала в сущность приходящего от Бога Спасения. При этом на первый план выходили две основополагающие категории, которыми характеризовалась позиция человека по отношению к Богу и позиция Бога по отношению к человеку. Речь идет о грехе и благодати.

Грех и благодать

Ветхозаветные выражения, которыми описывается природа человеческого греха, заимствованы из практики межчеловеческих отношений. Это – «упущение», «беззаконие», «мятеж», «несправедливость», «разврат». В более позднем учении иудейских раввинов грехи часто отождествлялись с «долгами». Это же выражение использовал и Иисус Христос (например, в молитве «Отче наш»: *и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим...*). В самом общем смысле грешник определяется как тот, «кто делает злое перед очами Божьими»; как тот, кто непослушен Богу, не любит Бога, не считается с Ним, желает строить свою жизнь «отдельно» от Бога, не по Его заповедям, а по желаниям сердца своего; а также как тот, кто творит зло и несправедливость по отношению к другому человеку («ближнему»). Более точно понять сущность греха, различить ее многообразные нюансы, можно лишь в контексте всей библейской истории. В конечном счете, Священная История взаимоотношений Бога с Его народом – это ничто иное, как история неустанно возобновляемых Богом попыток оторвать человека от его греха, от его привязанности ко греху. Тем самым, человеческий грех «высвобождает» Божию благодать, о которой мы расскажем чуть позднее.

Уже в самом начале Книги Бытия мы находим повествование о грехе пары первых людей – Адама и Евы (Быт 3), а также о его последствиях (Быт 4). Здесь грех представлен, прежде всего, как непослушание, как сознательное нарушение данного Богом постановления. За этим внешним актом скрывается некий психологический процесс, раскрывающий «механику» практически каждого греха, совершаемого людьми. Адам и Ева, поддавшись внушениям змея, захотели «*быть как боги, знающие добро и зло*». Они пожелали «поставить себя на место Бога», установить собственную шкалу нравственных ценностей. Они попытались «взять собственную судьбу в свои руки», распоряжаться собой и окружающим миром по своему усмотрению, отрицая свою зависимость от Того, Кто их сотворил, извращая изначальное отношение, связывающее их с Богом. Между тем, это отношение не сводилось к одной лишь зависимости, а предполагало взаимную любовь, близкую дружбу. Бог ни в чем не отказал человеку, сотворенному «*по образу и подобию Божию*»; Он ничего не оставил лишь одному Себе, не исключая и жизни вечной. Человек же усомнился в щедрости Создателя, стал рассматривать Его как соперника, как завистливого и своекорыстного господина. Тем самым человеческое представление о Боге оказалось глубоко извращенным: любящий Творец и Спаситель совершенно исчез из поля человеческого сознания; а то, что по самой своей природе было смертельным для человека, показалось ему «*вожделенным и приятным для глаза*». Человек сам «бежал от лица Божия», сам не захотел близости с Ним, а последующее изгнание из рая стало лишь подтверждением уже принятого им решения.

Грех, как непослушание Богу, как добровольное Его отвержение, спровоцировал тяжкие конфликты между людьми. Адам обвиняет в происшедшем свою «помощницу» Еву, жена оказывается в порабощении у мужа, чтобы, в свою очередь, манипулировать им; сын Адама и Евы Каин совершает первое убийство, лишая жизни своего брата Авеля, а на земле водворяется «право кулака», воспетое одним из потомков Каина, Ламехом (Быт 4,24).



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Этот рассказ, составленный «яхвистом», впоследствии лег в основание христианского учения о «первородном грехе», которому подвержены все без исключения люди. В Ветхом Завете, однако, это учение не изложено с достаточной отчетливостью, да и рассказ о грехопадении первой пары людей стоит, в известной мере, особняком: на него почти нет прямых ссылок в других ветхозаветных текстах. С другой стороны, священнописатели неоднократно выражают свое убеждение во всеобщности греха. Грех, как тотальное отчуждение от Бога, является чуть ли не «естественным состоянием» человека. *«Господь с небес призрел на сынов человеческих, чтобы видеть, есть ли разумеющий, ищущий Бога. Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного»*, - восклицает Псалмопевец (Пс 14(13),2-3). Человек, не знающий Бога, не ищущий Его и Его воли, непременно согрешит. Но и для верующего человека опасность греха всегда остается актуальной. Эта мысль выражается в текстах Ветхого Завета многократно и на все лады. Так в сочинении «элохиста» своего рода аналогом грехопадения Адама является «первородный грех Израиля», выразившийся в поклонении «золотому тельцу» (Исх 32).

Подобно Адаму, выведенный из Египетского рабства Израиль был осыпан Божьими благодеяниями. Бог совершил для его освобождения множество чудес и знамений, сделал его Своим «первенцем», Своим Собственным народом среди всех народов земли. И всё это – не за какие-то заслуги, а единственно в силу дара Своей бескорыстной любви. Но, несмотря на все доказательства Божией верности, Израиль находит Господа слишком далеким, не верит в Его любовь, сомневается в Его помощи и заступничестве. *«Сделай нам бога, который шел бы перед нами»*, - просит народ Аарона. И это – в то время, когда Бог вступает в союз с народом, вручая Моисею «скрижали Завета»! Израиль желал бы такого «бога», который всегда был бы «под рукой», чей гнев можно было бы успокаивать жертвоприношениями; такого «бога», которого можно было бы «брать с собой» по своему усмотрению, вместо того, чтобы следовать за *Ним* и повиноваться *Его* велениям. Израиль не хочет «идти с Богом», он хочет, чтобы «Бог шел с ним». В дальнейшем тот же грех непослушания, нежелания доверять Богу, отдавать себя Ему многократно повторялся на протяжении всей Священной Истории. Поселившись в Земле Обетованной, Израиль, наряду с поклонением, воздаваемым Яхве, поклоняется и «ваалам». Избранный Богом народ не считает, что «одного Бога довольно»; он не понимает, что нужно служить лишь Ему одному; желая удовлетворить свои «прихоти» (ср. Числ 11,4), он ищет «обходных путей», пренебрегает Божьими заповедями, находит себе иных «господ».

Именно в поклонении идолам («карикатурам на Бога») обвиняют Израиль посланные к нему пророки. Их взору открывается и еще одна – социальная – сторона греха. Насилие, грабительство, несправедный суд, ложь, прелюбодеяния, клятвопреступления, убийства, ростовщичество, пренебрежение правами человека (особенно – правами социально слабых членов общества) – таковы последствия отпадения от Единого Бога Яхве. *«Ибо преступления наши многочисленны пред Тобою, и грехи наши свидетельствуют против нас; ибо преступления наши с нами, и беззакония наши мы знаем. Мы изменили и солгали пред Господом, и отступили от Бога нашего; говорили клевету и измену, зачинали и рождали из сердца лживые слова. Исуд отступил назад, и правда стала вдали, ибо истина преткнулась на площади, и честность не может войти. И не стало истины, и удаляющийся от зла подвергается оскорблению»*, - читаем мы в Книге Исаии (Ис 59,12-15). *«Нет ни истины, ни милосердия, ни Богопознания на земле. Клятва и обман, убийство и воровство, и прелюбодейство крайне распространены, и кровопролитие следует за кровопролитием»*, - вторит Книга Осии (Ос 4,1).

Пророки начинают всё яснее осознавать, что человеческий грех есть оскорбление Бога. Не то, чтобы человек и в самом деле мог нанести Богу какой-то ущерб. *«Но Меня ли огорчают они? гово-*

Бог-Спаситель



рит Господь; не себя ли самих к стыду своему?» (Иер 7,19). Бог дает нам заповеди не для Своего, а для нашего блага. Вместе с тем, Он любит Свой «образ и подобие», т.е. человека, а потому всякий, кто покушается на это, возлюбленное Богом существо, огорчает и Самого Создателя. Царь Давид, отобравший жену у Урии Хеттеянина, а его самого отправивший на верную смерть (2 Цар 12), вероятно полагал, что этим нисколько не покушается на «права Бога», а всего лишь ущемляет права своего подданного, да к тому же иноплеменника. Однако же пророк Нафан от имени Яхве возвестил царю, что тот «пренебрег» Самим Господом, а потому будет должным образом наказан. Грех направлен в самое сердце Божией любви (к народу, конкретному человеку) и, тем самым, непосредственно затрагивает Бога. Отсюда – и скорбь Бога, Его действительное страдание: *«Мой народ променял славу свою на то, что не помогает... Ибо два зла сделал народ Мой: Меня, источник воды живой, оставили, и высекли себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды»* (Иер 2,11.13). Человеческий грех причиняет боль Богу, как неблагодарность ребенка причиняет боль заботливому отцу, или как неверность жены ранит любящего супруга: *«видел ли ты, что делала отступница, дочь Израиля? ... И после того, как она все это делала, Я говорил: `возвратись ко Мне`; но она не возвратилась... Возвратись, отступница, дочь Израилева, говорит Господь. Я не изолью на вас гнева Моего; ибо Я милостив»* (Иер 3,6-7.12). Итак, грех, в существе своем, есть отказ человека от личных, построенных на любви отношений с Богом. Грех есть пренебрежение Божией любовью. Бог же глубоко страдает от того, что Он не любим. Именно в силу Своей любви к человеку Господь становится «уязвимым»¹.

Для пророков Израиля, для многих других его сынов становилось всё очевиднее, что сложившаяся ситуация не может быть изменена одними только внешними средствами, скажем, появлением

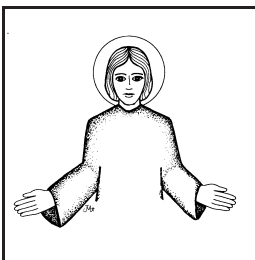


Контрольное задание

Поясните библейское понимание греха.

¹ В церковном богословии, начиная с патристического периода, мысль о страданиях Бога в Его Божественном естестве, вне воспринятой Им человеческой природы, как правило отвергалась. Подобные взгляды были даже осуждены как ересь под именем *теопасхизма*. С другой стороны, идея «вечного и неизменного» Бога, остающегося абсолютно невозмутимым, замкнутым в Своем всеблаженном бытии, была, скорее, навеяна представлениями греческой философии, нежели Откровением Библии. Впрочем, и у Отцов Церкви иногда встречаются иные высказывания. Так Ориген в споре с язычником Цельсом утверждал, что хотя Логос Сам по Себе и не подвержен страданиям, но, зная, что они присущи человеку, способен в полной мере сочувствовать ему. «Итак, что же это за страдание, которым Он страдал за нас? Это страдание любви. А Отец, Сам Бог вселенной, разве и Он некоторым образом не страдает? Или ты не знаешь, что когда Он приближается к людям, то испытывает человеческие страдания? Отец вовсе не чужд страданию. Когда мы призываем Его, Он сочувствует нам и испытывает боль вместе с нами». Аналогичным образом ученик Оригена Григорий Чудотворец, как и св. Иллариус из Пуатье, приводили следующие соображения. Неспособность к страданию свидетельствовала бы об ограниченности и несвободе Бога. Бог должен обладать способностью страдать, но Его страдание добровольно, а не навязывается Ему извне, с неизбежностью. В Своем страдании Господь владеет Самим Собой. В сущности, страдание – это слава Бога, Его триумф.

Со своей стороны, мы можем утверждать, что, согласно Библии, Бог любит нас ревностной любовью, а с любовью могут быть сопряжены и страдания. Безусловно, Бог Сам в Себе остается всеблаженным, но и ситуация твари не оставляет Его равнодушным. По отношению к нам Он ведет Себя как «Бог верный». Он желает добра каждому из Своих созданий и испытывает боль с каждым из них.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

очередного «спасителя», могущего доставить Божию народу очередную победу над иноплеменными врагами. Настоящее Спасение следовало понимать куда глубже: оно должно было касаться не только политического статуса Израиля, не только его материального процветания. Спасение невозможно мыслить без коренного обновления человеческого сердца (в Библии «сердце» – это средоточие человеческой личности, центр ее мышления, чувства и воли). И такое обновление становится возможным, ибо Божия благодать несравненно сильнее, чем человеческий грех.

В иудейском Священном Писании основополагающее отношение Бога к человеку характеризуется существительным *хен* (от глагола *ханан* – «оказывать милость или благоволение»). Именно это слово было переведено на греческий (в Септуагинте) как *харис*, которому, в свою очередь, соответствует русское «благодать»¹. В своем первичном значении *хен* означает милость, благорасположение, по собственному почину оказываемое вышестоящим лицом нижестоящему. То же отношение Творца к Своему творению передается и с помощью иных, близких по содержанию терминов: *хесед* («милость [к своим]»), «постоянное благоволение [к своим]»), *рахамим* («милосердие», «сердечная привязанность»)², *emet* («верность [данным обещаниям]»), *ахаба* («любовь»). Оказывать человеку совершенно незаслуженное им благоволение, щедро давать и прощать, изливать на человека Свои многочисленные дары, неизменно выполнять данные ему обещания, с сочувствием склоняться к самым бедным и обездоленным – вот подлинный образ Бога, вот то определение, которое Он дает Сам Себе на страницах Библии: «Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный» (Исх 34,6). Связь Бога с человеком не сводится к случайному, мимолетному отношению. Бог заключает с людьми Союз-Завет и, тем самым, делает их Своими «домочадцами», творит из них Свою общину. Бог Сам по Себе в высшей степени «человечен». «Человечность» есть неотъемлемая составляющая Его существа: «Я Сам приучал Ефрема ходить, носил его на руках Своих, а они не сознавали, что Я врачевал их. Узами человеческими влек Я их, узами любви, и был для них как бы поднимающий ярмо с челюстей их, и ласково подкладывал пищу им» (Ос 11,3-4).

Мощь и сила Божией благодати, Его непоколебимая верность в любви, несмотря на всю человеческую неверность, – все это дает надежду на окончательную победу над грехом, надежду на освобождение человека от греховного рабства. Такое освобождение может по праву носить имя «Спасения». С другой стороны, пророки Израиля со всей ясностью осознают, что Спасение человека не может совершиться без участия самого человека. Если грех, по сути, есть отказ от любви к Богу, то изглажен, снят, прощен он может быть лишь в той мере, в какой человек сам, добровольно согласится обратиться к Богу, вернуться к Нему, снова полюбить Его. Бог ждет от человека обращения, страстно желает его; потому-то Он называет Себя «Богом ревнителем» (Исх 20,5; Втор 5,9), ибо ревность есть следствие любви. Но тут-то и оказывается, что, даже желая вернуться к Богу, человек не в состоянии сделать это своими силами. Отказаться от конкретных грехов и, тем более, от самой «сущности греха», т.е. жизни «вдали от Бога», «не по-Божьему», в «разладе с Богом» есть дело весьма нелегкое, более того, в полной мере неосуществимое. Слишком уж глубоко въелись в человеческое естество

¹ Ср., например, Быт 6,8: «Ной же обрел благодать (евр. *хен*; греч. *харис*) пред очами Господа».

² В прямом смысле еврейское слово *рахамим* есть «множественное усилительное» от *рахем*, означающего «материнское чрево» или «материнская утроба». В повседневной речи этим понятием выражали чувства женщины к своему младенцу (например, 3 Цар 3,26 – «жалость»), а также чувства людей к ближайшим родственникам – братьям, вышедшим из одной с ними «утробы» (например, Быт 43,30 – «любовь»). Там, где то же понятие применяется к Богу, имеется в виду Его «физическое» чувство к человеку, глубинная связь между Богом и человеком, затрагивающая их сокровенное естество. Бог есть истинный Отец (Пс 103(102),13) и Мать (Ис 49,14-15; 66,13) человека, а Его отношение (*рахамим*) к Своему дитяти выражается в русском тексте Библии словами «благоволение», «милосердие», «любовь», «жалость», «человеколюбие». Иногда используется и слово «благоутробие»: см., например, Ис 63,15.

Бог-Спаситель



греховные обычаи и привычки; еще глубже укоренились они в человеческом обществе. Человек же есть существо общественное, он не может порвать связи с обществом, к которому с рождения принадлежит¹. Отсюда следовало, что обращение к Богу или покаяние не может быть чисто человеческим предприятием. Оно само рассматривалось как дело Божией благодати: «*Обрати нас к Тебе, Господи, и мы обратимся*» (Плач 5,21). Так и Псалмопевец (в псалме 51(50)), исповедуя Богу свой грех, просит «омыть» и «очистить» себя, «сердце чистое сотворить в нем», что равносильно прямому вмешательству Бога, Его непосредственному творческому акту. Дар обращения, действительного обновления человека и народа пророки относили к будущим временам окончательного (эсхатологического) Спасения.

Обетования эсхатологического Спасения

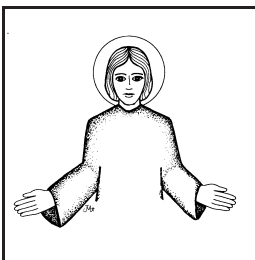
Порой эсхатологическое Спасение мыслилось все еще «по-земному»: как возвращение рассеянному Израилю его земли, возвышение Израильского государства, его материальное процветание. Но пророческая мысль – по крайней мере, в ее самых высоких и трепетных прозрениях – видела, наряду с этими «внешними» дарами благодати, нечто неизмеримо большее. Идея Спасения отождествляется с грядущим Царством Бога, с установлением на земле Боговластия, но само это Царство будет чем-то принципиально иным, нежели прежде существовавшие державы. Оно будет построено на совершенно иных отношениях людей с Богом и людей друг с другом, в него войдут лишь израильтяне с очищенным и преображенным сердцем («Святой остаток»). Вот как пишет об этом пророк Иеремия: «*Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: 'познайте Господа', ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не воспомяну более*» (Иер 31,31-34). Бог Сам будет искать Своих рассеянных овец (ср. Иез 34), Он даст человеку «новое сердце и новый дух», идентичный Его Собственному Духу (ср. Иез 36,26-27). Это и будет «Новый Завет (Союз)», чьи заповеди поместятся не на «каменных скрижалях», а в сердцах людей. Таким образом все отчетливее проступала важнейшая мысль: Спасение – это не только некая совокупность даров, полученных от Бога. **Спасение – это Сам Бог.** «Спаستись» – значит «быть-с-Богом



Контрольное задание

Поясните библейское понимание благодати. Как соотносятся между собой «грех» и «благодать»?

¹ Это обстоятельство представлялось библейским пророкам, как и всем людям той эпохи, самоочевидным. В древности о человеке не мыслили вне его принадлежности к конкретному народу, родовому клану, семье. Полное имя человека складывалось из его личного имени, имени отца, имени рода, племени и народа. Всё это в совокупности составляло «определение» человека.



Я есть Путь и Истина и Жизнь

и в-Боге», что станет возможным, когда Бог приблизится к человеку, теснейшим образом соединится с ним: *«И заключу с ними завет мира, завет вечный будет с ними..., и поставлю среди них святилище Мое на веки. И будет у них жилище Мое, и буду их Богом, а они будут Моим народом»* (Иез 37,27-28).

С другой стороны, любящий нас, желающий заключить с нами Новый Завет Бог есть существо духовное, а потому невидимое. С точки же зрения пророков, Спасение Божие должно иметь наглядно-осязаемый, «материальный» характер. Тем самым в поле их зрения появляется фигура Посредника – того, кто одновременно находится и «по стороне Бога», и «по стороне людей»; того, в ком «невидимое Божие» становится явленным и видимым.

Ветхозаветные посредники Спасения

Священнописатели четко отличают трансцендентного Бога Яхве от языческих богов, имеющих видимый облик: *«Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо [гада,] ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли; и дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды [и] все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им...»* (Втор 4,15-19). В то же время, Бог в высшей степени реален, Он присутствует в мире и действует в нем. Каким же образом это возможно?

Бог является в условиях пространства и времени: иногда – под покровом природных стихий; иногда – в виде Ангела (*Ангел Яхве* или *Ангел лица Яхве*), принимающего человеческий облик. Бог пребывает в Иерусалимском храме в Своей «славе» (евр. *кабод*, а в раввинистической традиции – *шехина*), отождествляемой со «светоносным облаком», с «сиянием». Бог пребывает в Своем Священном имени *Яхве*. Бог открывает Себя в Законе (*Торе*), пророческом слове (*дабар*), в постигаемой разумом премудрости (*хокма*), мощи духа (*руах*), сходящего на избранников Божьих. Посредником эсхатологического Царства Божия в Книге Даниила становится фигура таинственного «Сына Человеческого», «подобного человекам», но принадлежащего к «Небесному миру», несущего в себе ангельские и даже Божественные черты.

Древнему Израилю были ведомы и фигуры человеческих посредников Божия присутствия, действия и спасения. Ими, прежде всего, были царь, священник, пророк. И если большинство иудеев I столетия ожидало Царя-Мессию из рода Давида, то некоторые группы связывали восстановление Боговластия и дар окончательного Спасения со служением истинного Священника или последнего Пророка. В четырех отрывках из Книги Исаии (Ис 42,1-9; 49,1-9; 50,4-9; 52,13 – 53,12) Посредником эсхатологического Спасения назван Слуга (Отрок) Господень. Именно Его добровольная жертва освободит людей от рабства греху, сделает возможным их внутреннее преобразование. Именно через Него станет реальным Новый Завет: *«Я, Господь, призвал Тебя в правду, и буду держать Тебя за руку и хранить Тебя, и поставлю Тебя в завет для народа, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме - из темницы»* (Ис 42,6-7).

Все ветхозаветные ожидания, все древние предчувствия осуществились в Иисусе Христе. Это Он есть Ангел Завета (ср. Мал 3,1), небесная Премудрость (Слово) и Сын Человеческий. Это в Нем, как в Храме, почил «слава Божия» (*шехина*) в день Преображения. Это Он явил Себя истинным Царем, Пророком и Священником. Это Он прошел Свой жизненный путь как смиренный Слуга Господень и Своей жертвенной смертью принес нам исцеление. Наконец, именно в Его лице мы встречаем не только человека, но Бога. Тем самым исполняется прозрение древних пророков: Спасение – это не «что-то», а Сам Бог, пребывающий в теснейшем общении с людьми.

Бог-Спаситель



Ветхий Завет подводит вплотную к Откровению Христа, предвосхищает его, некоторым образом включает его в себя. И все же, истину Богочеловечества нельзя вывести из одних лишь текстов Ветхого Завета. «Человеческие посредники Спасения» (цари, пророки, священники) никогда не отождествлялись с Богом. Никто из иудеев не отождествлял с Богом грядущего Мессию, пришествия которого так страстно ожидали. Единство Бога-Спасителя с сотворенным Посредником Спасения стало плодом исключительно-свободного Божьего решения, Его ничем не обусловленного самоопределения. Чтобы оно могло стать познаваемым, доступным нашему сознанию, должно было произойти «событие Иисуса Христа» во всей его единичной, реально-исторической конкретности. Церковь I столетия исповедала Иисуса как Бога-Спасителя и человека-посредника в одном Лице не потому, что предавалась теоретическим размышлениям над текстом Ветхого Завета, не потому, что обратилась к философским умозрениям о Боге. Она лишь приняла свидетельство апостолов, продиктованное опытом живого общения с Иисусом из Назарета, Который открылся в Воскресении как Пасхальный Христос.

Непредвиденная, не имеющая никаких исторических прецедентов, но, вместе с тем, неожиданным образом исполняющая древние обетования идентификация Божьего дара Спасения с фигурой конкретного человека Иисуса есть абсолютная Новость. Бог – Этот суверенный Творец истории – явил Себя в личности, перипетиях земной жизни и посмертной судьбе Иисуса из Назарета в качестве окончательного Спасения всех людей. Это было *«угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины. Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех. Таково было в свое время свидетельство»* (1 Тим 2,4-6).

Иисус Христос – Спаситель всех людей

Все без исключения Книги Нового Завета свидетельствуют о Христе, как Спасителе всех людей. Отдельных авторов, однако, отличает свой собственный подход к теме Спасения, свое собственное понимание роли Христа-Спасителя. Три основных точки зрения представлены в писаниях синоптиков, апостола Павла и апостола Иоанна. Мы рассмотрим их в ходе последующего изложения.

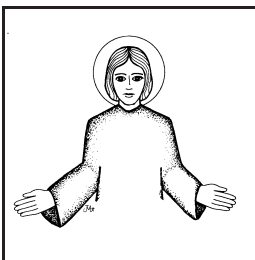
Спасение во Христе согласно синоптикам

Матфей и Лука считают нужным подчеркнуть роль Христа, как Спасителя, уже начиная с рассказов о Его детстве. В этой связи Матфей указывает на само имя «Иисус», т.е. «Яхве спасает» (Мф 1,21: «и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их»), а Лука прямо именует новорожденного Младенца «Спасителем» (Лк 2,11). Священник Захария возвещает приход в мир



Контрольное задание

В чем сходство и в чем различие между ветхозаветным пониманием Спасения и христианским «Спасением во Христе»?



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

обещанного пророками Спасения (Лк 1,69.71.77), а старец Симеон видит его в лице Младенца-Иисуса (Лк 2,30-32: «ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля»). Проповедь Иоанна Крестителя приуготовляет путь Христу-Спасителю: «и узрит всякая плоть спасение Божие» (Лк 3,6).

Иисус проявляет Себя Спасителем с первых же шагов Своего земного служения. Он спасает больных, исцеляя их, и одержимых, освобождая их от рабства демонам. Он спасает Петра, идущего по воде, и учеников, застигнутых бурей (Мф 8,25; 14,30). Однако спасение достигается не без личного участия самого спасаемого. Чтобы спастись, необходимо верить в Иисуса и в Его способность спасать. Больных спасает вера – их собственная или тех, кто ходатайствует за них (Лк 8,48; 17,19; 18,42). С другой стороны, Иисус упрекает только что спасенных Им от опасности апостолов в маловерии (Мф 8,26; 14,30). Иисус пришел на землю, чтобы «не погублять души человеческие, а спасать» (Лк 9,56; 19,10). Спасение и есть цель Его жизни. Притом богодухновенные авторы дают понять, что принесенное Иисусом Спасение не сводится к избавлению от телесных страданий и от внешних опасностей. По-настоящему «спасенным» можно считать лишь того, кто пережил внутреннее обновление, кому была дана благодать покаяния. Так спасаются блудница (Лк 7,48-50) и мытарь Закхей (Лк 19,9): они покаяться и подтвердили свое раскаяние конкретными делами, а Иисус простил им грехи.

Таким образом оказывается, что самой большой угрозой, от которой необходимо «спасаться», является грех, понимаемый в смысле пророческих текстов Ветхого Завета – как жизнь вдали от Бога или жизнь «без Бога». В сущности, так и живут все люди. Они – заблудшие овцы (Лк 15,4-7; Мф 15,24), но к ним пришел Иисус, чтобы вернуть их в Божие стадо, сделать их подданными Божьего Царства. Итак, спасается тот, кто с верой принимает Благою Весть о Царстве и соглашается вступить на путь покаяния. Тот, кто не захочет своевременно покаяться, непременно погибнет (Лк 13,3.5). Сам путь покаяния отнюдь не легок: в жизнь ведут «тесные врата», и лишь «немногие находят их» (Лк 13,23-24; Мф 7,13-14). Всякий, кто однажды станет на этот путь, не должен сходить с него до смерти (Мф 24,13). Предложенный путь есть, по сути, путь самоотречения ради Христа; путь отказа от своеговольного «я» ради исполнения воли Божией. В полной мере совершить такой поворот, очевидно, не в силах человека. «Так кто же может спастись?» - спрашивают встревоженные апостолы, на что Иисус отвечает: «человекам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф 19,25-26).

В конечном счете, суть Спасения выражается в форме парадокса: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф 10,39). Сам Иисус первым исполняет это требование, причем в буквальном смысле и до конца. Он добровольно идет на смерть, ибо такова воля Отца (Мф 26,39.42). Он, столько раз спасавший других, не желает спасти Себя Самого (Мк 15,30-31: «других спасал, а Себя не может спасти»). Тем самым Он и вошел в полноту Спасения, явленного в силе Воскресения. По мысли евангелистов, точно так же должен поступать каждый, кто примет Благою Весть о Спасении, кто решится искать Спасения в вере в Иисуса и последовать проложенным Им путем.

Земной Иисус рассказывал людям о пути Спасения и Сам прошел этот путь вплоть до последней черты. Воскресший и прославленный Иисус есть абсолютный Спаситель каждого человека. Бог поставил Его «Начальником и Спасителем» (Деян 5,31; 13,23). Ему предоставлена вся полнота власти на небе и на земле (Мф 28,18). Земной Иисус спасал людей в физическом смысле: исцелял их от болезней. Теперь те же чудеса творятся призыванием Его имени. «Нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись» (Деян 4,9-12; 14,3). По этой причине послепасхальная проповедь апостолов об Иисусе есть «путь Спасения» (Деян 16,17) или «слово Спасения», первоначально обращенное к иудеям, а затем – и ко всем народам (Деян 11,14; 13,26.47; 28,28). Люди не могут спасти себя сами, их спасает благодать Христа (Деян 15,11). Но для того, чтобы

Бог-Спаситель



Спасение в действительности совершилось в жизни конкретного человека, необходим его отклик на проповеданное Слово. Первое условие – это вера в Господа Иисуса (Мк 16,16; Деян 16,30-31), а для уверовавших необходимы покаяние и Крещение (Деян 2,37-38). Община уверовавших и крещенных, спасшихся «от рода сего развращенного» (Деян 2,40) – это и есть предсказанный пророками «Святой остаток», Церковь – Община Спасения (Деян 2,47). Спасение совершается уже сегодня, «здесь и сейчас», но в полной мере раскроется в момент будущей Парусии или Второго Пришествия Христа, во «времена отрады» (Деян 3,19-21), дожидаться которых – долг каждого верующего. Однако это ожидание не может быть пассивным. Период до Второго Пришествия должен быть заполнен трудами – неустанным свидетельством о Христе, делами покаяния, любви и помощи ближнему.

Спасение во Христе согласно апостолу Павлу

Среди новозаветных авторов именно апостол Павел предлагает наиболее разработанное и всестороннее учение о Спасении. Оно же легло в основу последующих изысканий церковной мысли на ту же тему. С другой стороны, богословие Павла теснейшим образом связано с его личным духовным опытом; оно во многом определяется спецификой его собственного пути ко Христу. Поэтому, прежде чем перейти к изложению сути Павловой сотериологии, нам необходимо обратиться к некоторым фактам его биографии.

От Савла к Павлу

Сам Апостол представлял себя так: «я Иудеянин, Тарсянин, гражданин небыизвестного Киликийского города» (Деян 21,39). Тарс I века был городом весьма прославленным¹. В 64 г. до н.э. он стал столицей римской провинции Киликия. Население его было достаточно разнородным. Здесь жили киликийцы, хетты, греки, ассирийцы, персы, македоняне, евреи. Здесь сходились древние цивилизации Ближнего Востока и Греции с их культурой, религией и философией. В числе прочего, Тарс был известен своей академией, где преподавались все известные тогда дисциплины. Здесь же существовала синагога (по-видимому, даже не одна) и еврейская религиозная школа.

Семья Савла, как и многие другие еврейские семьи, находилась в близком контакте с окружающей языческой цивилизацией. Но сам Павел впоследствии подчеркивал, что он не «эллинист»², ус-

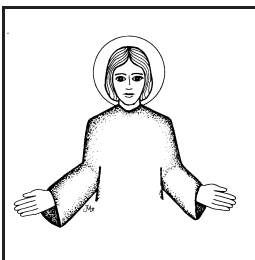


Контрольное задание

Выразите в нескольких пунктах основные положения учения синоптиков о Христе-Спасителе и Спасении.

¹ Этот город располагается на юге Малой Азии, на территории современной Турции.

² «Эллинистами» тогда назывались евреи диаспоры, чьим родным языком был греческий (ср. Деян 6,1 и 9,29). Священное Писание иудаизма они читали в греческом переводе. Существовало несколько таких переводов, сделанных в еврейской диаспоре, самым распространенным из которых была Септуагинта. В отличие от «эллинистов», палестинские иудеи говорили на арамейском языке, а Писание читали в древнееврейском подлиннике.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

воивший чужую культуру, а «Еврей от Евреев, по учению фарисей... по правде законной – непорочный» (Флп 3,5-6). Иными словами, род Савла, проживая в диаспоре, сохранил знание родного языка и религиозные устои своих предков.

Юный Савл был воспитан в духе строгой фарисейской традиции. Вероятно, он готовился стать учителем Закона или раввином (Деян 22,3). В то же время, будущего Апостола народов отличала не только иудейская ученость. Он свободно выражал свои мысли на греческом, еврейском и арамейском языках. Как явствует из его Посланий, ему был не чужд язык философии, юриспруденции и медицины. Иначе говоря, Савл был очень образованным человеком по тогдашним меркам. Сам он подчеркивал свою ревность в изучении «Божественных наук»: «и преуспевал в Иудействе более многих сверстников... будучи неумеренным ревнителем отеческих преданий» (Гал 1,14). С юных лет он был очень религиозным человеком, выделялся пламенной приверженностью вере в ее фарисейской трактовке. Однако ту же приверженность он впоследствии посчитает фанатизмом.

Савл, ставший апостолом Павлом, назовет себя «неумеренным ревнителем», гонителем всего, что могло бы нарушить вековые устои иудаизма. Его главными противниками стали те, кто исповедывал Иисуса из Назарета Христом и Спасителем. Савл знал, что «этот человек» был казнен по приговору законной иудейской власти. Но дело было не только в самом факте Его казни. И в прежние времена некоторые праведники Израиля погибали от рук своих единоверцев и соплеменников. В данном же случае решающим был сам характер смерти Иисуса: Он был распят на древе креста, т.е. считался проклятым с точки зрения Закона (Втор 21,23: «проклят пред Богом [всякий] повешенный на дереве»). Следовательно, Бог вынес Плотнику из Назарета Свой приговор, и Он никак не мог быть обетованным Мессией, тем, кто придет во славе Господней, чтобы вершить суд и правду. Тем не менее, число Его последователей умножалось день ото дня, несмотря на то, что с момента Его казни уже минуло несколько лет. Ученики Распятого свидетельствовали о Нем с небывалой силой, как они сами уверяли, под воздействием Духа Святого. Это странное явление не могло ускользнуть от внимания религиозных вождей израильского народа. Они расценивали происходящее, как массовое обольщение, как дьявольскую атаку на основы религии Единого Бога. Неудивительно, что преследование верующих в Иисуса Христа постепенно стало приобретать все большие масштабы, причем в числе наиболее активных гонителей оказался молодой фарисей и, видимо, судебный чиновник на службе у Синедриона Савл из Тарса. «Я думал, что мне должно много действовать против имени Иисуса Назорея...», - говорил позднее Павел (Деян 26,9).

Первое знакомство с Павлом в Книге Деяний тесным образом связано с началом жестокого гонения на христианскую общину в Иерусалиме. Савл участвует в убийстве одного из благовествовавших в Иерусалиме диаконов по имени Стефан (Деян 6,8 – 8,3). Автор «Деяний», не колеблясь, выводит на сцену будущего апостола именно в этом, неприглядном контексте. Впоследствии и сам Павел не раз засвидетельствует, кем он был до того, как Христос призвал его к служению (ср. Гал 1,13). Он будет защищать и проповедовать Того, против Кого выступал. Его неоднократно подвергнут бичеванию за веру во Христа и проповедь Его имени, он будет побит камнями, а, в конце жизненного пути, казнен через отсечение головы. Он ни на секунду не отступит от своего Господа, будет безусловно верен своему призванию. Однако всему этому еще только предстоит случиться... Пока же Савл «терзал церковь, входя в дома и влача мужчин и женщин, отдавал в темницу» (Деян 8,3), будучи уверен, что поступает в совершенном согласии с Законом, что опасную ересь только так и можно остановить. Он преследовал христиан всюду, где только мог, принуждая их отречься от Христа, хулить Его имя. Он требовал самых суровых наказаний для упорствующих (Деян 26,9-11; 22,4). Узнав, что христианская община образовалась и в древнем городе Дамаске, «Савл... дыша угрозами и убийством на учеников Господа, пришел к

Бог-Спаситель



первосвященнику и выпросил у него письма в Дамаск к синагогам, чтобы, кого найдет последующих сему учению, и мужчин и женщин, связав, приводить в Иерусалим» (Деян 9,1-2). Он не собирался «каяться», менять свои намерения и образ действий: ведь, по его убеждению, он исполнял свой религиозный долг, делал угодное Богу, творил Его волю. Вот тут-то в дело вмешался Сам Господь.

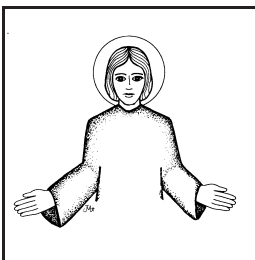
По дороге в Дамаск произошло нечто совершенно неожиданное (см. Деян 9,3-6). Около полудня путников внезапно «осиял великий свет с неба», «превосходящий даже сияние солнца» в это время суток. Свет заблестал, охватив все вокруг, а Савл, как и те, кто был с ним, пал на землю. Голос, услышанный только Савлом и обращенный именно к нему, спросил: «Савл, Савл! что ты гонишь Меня?». «Кто Ты, Господи?» – последовал его ответ. Ошибиться было практически невозможно: «Я Иисус, Которого ты гонишь».

Следует думать, что переживший видение Савл почувствовал себя словно бы в другом измерении, всё происшедшее явилось ему в ином свете. Сознание собственной греховности перед Богом, неправоты, бессилия предстали пред его взором со всей очевидностью, ярко и отчетливо: «Господи! что мне делать?». Что же делать человеку со всем тем скарбом злодеяний, которые он почитал за праведность? Но «Господь сказал ему: встань и иди в город; и сказано будет тебе, что тебе надобно делать».

Ослепшего от сияния Божественного света Савла до Дамаска довели его спутники. Там он, оставившись в гостинице, провел время до своего Крещения в посте и молитве: «три дня он не видел, и не ел, и не пил». Что же происходило с ним тогда? Вероятнее всего, тоска, смятение, презрение к себе самому не давали ему покоя, но ощущение прощения и любви Бога были сильнее. Савл бесповоротно убедился в том, что Иисус, Которого он гнал, есть Христос и Спаситель мира. Он не пришел к такому выводу путем размышлений, путем собственных исканий истины. Истина открылась ему как бы вопреки его собственной воле, в личной встрече с Распятым и Воскресшим, путем внезапного озарения.

Савл был поражен любовью Христа и Его милосердием. Господь не мстил ему, не грозил, а предлагал прощение и помощь, как невольному падшему человеку. Иисус предлагал ему обрести почву под ногами, шагать уверенно: «встань и стань на ноги твои». Он предложил ему участвовать в Его Собственном деле, деле Спасения: «возвещать имя Мое [т.е. Иисуса] перед народами и царями и сынами Израилевыми» (Деян 9,15). И Савл всем сердцем откликнулся на этот зов. Почувствовав себя любимым и прощенным, он возвестил любовь и прощение Господа всем людям, до которых смог и успел добраться. До того Савл верно следовал путем фарисейской святости. Теперь ради Христа он оставил всё, что прежде казалось ему важным и ценным. Всё то, что он прежде считал священным, всё, к чему он стремился, рассыпалось в прах при встрече со Христом. Савл заново родился, родился для новой жизни. Отныне он посвятил себя делу Христа, пошел к языческим народам, чтобы «открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу». Он принял все тяготы миссионерского служения, а, в конце концов, и мученическую кончину.

Наставляемый Святым Духом, он переосмыслил Священное Писание и окончательно убедился в том, что обетованный Мессия уже пришел в мир. Свое призвание – стать проповедником и свидетелем Иисуса – Павел сознавал ясно, он не считал нужным идти в Иерусалим, к Двенадцати апостолам, для подтверждения своих полномочий (ср. Гал 1,18). Никогда не ссылаясь в своих проповедях на авторитет Двенадцати, настаивая на своей независимости от них, Павел фактически поставил себя вровень с апостолами – учениками Иисуса, видевшими Его земное служение и непосредственно слушавшими Его слово. Для этого у Павла были очень серьезные основания. Ведь Воскресший Христос явился ему лично и поручил ему евангелизацию язычников. Позднее Павел будет настаивать, что



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

возвещаемое им Евангелие¹ принято «не от людей» и не «измышлено» им самим. «Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа» (Гал 1,11-12). Вместе с тем, он не игнорировал и ставшее ему известным предание Церкви. «Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу. Ибо я наименьший из Апостолов, и недостоин называться Апостолом, потому что гнал церковь Божию...» (1 Кор 15,3-9).

Павел охотно свидетельствовал о своем прошлом, о прощении, дарованном ему Господом, проявившим подлинное терпение по отношению к нему. Он видел в собственном призвании к апостольству незаслуженный дар свыше. Разве тот, кто прежде «гнал Церковь Божию», мог рассчитывать на подобный дар, мог заслужить его? Возможно, именно поэтому Апостол язычников оставил за собой только свое второе, латинское имя – *Paulus*, т.е. «маленький», «небольшой», «незначительный», используя его греческую форму – *Paulos*, подразумевая притом: «я наименьший из Апостолов»².

Грех и оправдание

Павел очень остро ощущал как собственную греховность, так и греховность всех людей без исключения. В первых главах своего Послания к Римлянам (Рим 1,18 – 3,20) Апостол народов последовательно «разбирается» сначала с языческим миром, погрязшим в нравственных пороках, а затем с миром иудейским, неспособным в действительности жить по данному через Моисея закону. И язычники, и иудеи навлекли на себя безоговорочное Божие осуждение: «Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся» (Рим 2,12). Грех, по Павлу, есть активная сила, владеющая людьми. Эта сила по своей сути враждебна Богу и Его Царству. Иногда «сила греха» даже персонифицируется, отождествляясь с личностью сатаны – «бога века сего» (2 Кор 4,4). С другой стороны, грех есть внутреннее состояние человека, как бы его «естественный» образ жизни. Проявления греха апостол Павел называет «делами плоти». Согрешил уже первый человек Адам (Рим 5,12-19). Через него грех вошел в мир, не исключая и материальной вселенной (Рим 8,20). Вместе с грехом в мир вошла и смерть, которую Павел понимает не только как «физиологическое событие», но, прежде всего, как абсолютное отделение от Бога, вечное «расставание» с Ним, полное

¹ В данном случае слово «Евангелие» означает исповедание Иисуса Христа, Распятого и Воскресшего, Господом и Спасителем. Эта основополагающая истина веры была усвоена Павлом не благодаря свидетельству кого-то из людей, а вследствие пережитого им по дороге в Дамаск мистического опыта. Это не исключает, однако, что какие-то сведения о Христе, главные положения Его учения, как и свидетельство о первых явлениях Воскресшего, Павел почерпнул в общении с другими исповедниками веры, с другими христианами. Одним из первых наставников Павла был, вероятно, Анания, возглавлявший христианскую общину Дамаска. Он же и крестил Павла, как об этом свидетельствует Книга Деяний (Деян 9,10-19).

² Не совсем ясно, когда и при каких обстоятельствах Апостол язычников принял то имя, под которым он стал известным – «Павел». Здесь существуют три версии.

1. *Paulus* прежде было прозвищем Савла, отличавшегося маленьким ростом.

2. Савл принял имя Павла после того, как под влиянием его проповеди произошло первое громкое обращение: Христа принял проконсул Сергей Павел, управлявший островом Кипр. В Книге Деяний именно с этого момента Савл начал именоваться Павлом (ср. Деян 13,4-12).

3. Обратившись ко Христу, Савл принял имя «Павел», как «наименьший из Апостолов», который прежде «гнал Церковь Божию» (см. 1 Кор 15,8-10).

Возможна, впрочем, и некая комбинация вышеназванных причин.

Бог-Спаситель



осуждение. В том же Послании к Римлянам Павел пространно описывает эту ситуацию человека, «проданного греху» (Рим 7,14-24). Правда, человек еще способен «находить удовольствие» в добре, и даже «хотеть» его, однако он абсолютно ничего не в состоянии «сделать». Человек сам по себе не способен к покаянию, он не осознает настоящей нужды в нем, как не осознавал этой нужды Савл вплоть до чудесной Встречи по дороге в Дамаск. Потому-то все люди неизбежно обречены на вечную смерть, которая есть «возмездие» за грех, «конец» или «завершение» греха (Рим 6,21-23). Никто из людей не сможет рассчитывать на «оправдание» на Божьем суде, никто не сможет обосновать там свою невиновность. «Весь мир становится виновен перед Богом», - подводит черту Апостол (Рим 3,19).

И вот, в этой совершенно безнадежной ситуации, Бог оправдывает нас Сам, не по нашим делам и заслугам, но исключительно Собственным деянием в Иисусе Христе.

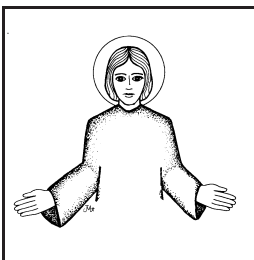
Понятия «правда», «праведность», «оправдание» очень часто встречаются в Посланиях апостола Павла. Эти же термины были весьма распространены как в ветхозаветной, так и в фарисейской традиции. В ней «правда» и «праведность» указывали на внутреннюю правоту той или иной личности, на обоснованность ее взглядов, дел и поступков. Общепринятым было утверждение, согласно которому абсолютно «праведным», т.е. всегда правым, может быть только один Бог¹. Относительно «праведным» мог считаться и человек: в той мере, в какой его образ действий находил признание в глазах Бога, встречал одобрение с Его стороны. Целью предлагаемого фарисеями духовного пути было как раз достижение праведности. Быть праведным, т.е. признанным Господом «кандидатом» на получение Спасения в Его Царстве, означало тщательнейшим образом исполнять предписания Закона (*Торы*), разумеется, в той трактовке, которую ему придали сами фарисеи. Притом считалось, что, в принципе, Закон может быть исполнен в полном объеме и так, как того желает Бог. Следовательно, идеал праведности объявлялся вполне достижимым для человека, полагающегося лишь на собственный разум и свободную волю. «Быть праведниками – в наших силах», - так думали фарисейские учителя, хотя, в то же время, признавали, что на практике «добиться праведности» очень даже непросто.

Со своей стороны, Павел решительно отвергал возможность обретения подлинной праведности через верное следование заповедям Торы. Как вытекает из его Посланий, «оправдание через Закон» невозможно по двум причинам: 1) никто и никогда (кроме Иисуса) не исполнял Закон совершенным, угодным Богу образом, ни в чем не погрешая против него; 2) человек внутренне не стремится к истинной праведности; если же таковое стремление и существует, то оно остается ущербным, во многом показным и лицемерным.

Святой и праведный Бог не мог отказаться от данных людям обетований. Во имя Своей праведности и ради нее Он все же пожелал сделать тварь такой, какой она должна быть – оправданной перед Ним, праведной. Каким же образом осуществилась эта Божия «правда»? *«Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса»* (Рим 3,21-26).

Иисус Христос действительно был Праведником, т.е. до конца угодным Богу человеком. Он делал только то, чего Бог от Него ожидал. Он умер, проявляя послушание Богу, чтобы Бог был про-

¹ Или в отрицательном смысле: Бог – единственный, кто никогда не может быть не прав.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

славлен. И Бог засвидетельствовал Его праведность, воскрешая Его из мертвых, прославляя, посылая во имя Его Святого Духа. Однако Воскресение Иисуса Христа имело целью не только Его, но и наше оправдание (Рим 4,25). Но как «заслуга» Иисуса Христа могла быть распространена на нас? Может быть, Бог, совершенно оправдавший Иисуса, решил и нас считать оправданными «ради Сына Своего»? По Своей милостивой снисходительности согласился «не вспоминать» о наших грехах и поступать с нами, как если бы мы были невиновны? Фарисейская традиция, к которой Павел принадлежал до своего обращения, отрицала такую возможность. Согласно учителям Израиля, Бог в принципе не может благоволить к грешнику (язычнику или иудею, не соблюдающему Закон). Всякий прежде совершенный грех должен быть обязательно «искуплен». Грешнику, решившему покаяться, необходимо сначала «умилостивить» Бога, чтобы в дальнейшем рассчитывать на благоволение с Его стороны. Формами «умилостивления» у фарисеев являлись долготелная верность заповедям, «дела благочестия и покаяния» (посты, долгие молитвы, милостыня и т.д.), предписанные Торой и приносимые добровольно храмовые жертвы, принятые и исполненные обеты и т.п. Павел так же был убежден, что человеческий грех не может быть просто «забыт», а непременно должен быть «искуплен». Однако средства, предлагаемые его бывшими единомышленниками-фарисеями, казались уверовавшему во Христа Павлу слабыми и ничтожными. И тогда его взор естественным образом обратился к событию Креста.

Характер смерти Иисуса, претендовавшего на звание Пророка и Мессии, глубоко шокировал фарисея Савла, как и большинство его современников-иудеев. Такой же шокирующей Крестная смерть оставалась и в глазах апостола Павла. Но трактовка происшедшего однажды на Голгофе совершенно изменилась. Христос был «предан за грехи наши» (Рим 4,25); Он умер на Кресте, чтобы был исполнен приговор, вынесенный греху Божьим законом. Он принял на Себя проклятие, адресованное Законом грешному человеку: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, ибо написано: проклят всяк, висящий на древе» (Гал 3,13). Притом на Кресте умер не просто праведный человек. По Павлу, Крестную смерть принял предвечно сущий Сын Божий, ради нашего Спасения ставший человеком Иисусом: «но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных» (Гал 4,4-5). «Как закон, ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти» (Рим 8,3). По еще более смелому выражению, «Бог Сына Своего соделал грехом для нас, чтобы мы стали праведностью Божией в Нем» (2 Кор 5,21). Во всем происшедшем следует видеть высшее проявление Отчей любви. Бог возлюбил нас, «когда мы были еще грешниками» и Его «врагами» (Рим 5,6-10). Не некий праведный человек «умилостивил» Бога. Это Бог «умилостивил» Сам Себя, чтобы сделать возможным Спасение людей вопреки их пораженной грехом воле. На Кресте было истреблено тяготевшее над человечеством греховное бремя (Кол 2,14-15); Кровию Креста Бог примирил с Собою всех (Кол 1,20), упраздняя отделявшую Его от людей преграду. Потому-то Павел видит в Голгофском Кресте высшую Божественную мудрость; потому-то он «рассудил знать» только Христа Распятого (1 Кор 2,2). Для иудеев Распятый – по-прежнему «соблазн», а для уверовавших – «сила Божья и Божия премудрость» (1 Кор 1,23-24)¹.

Бог-Отец дал возможность Своему Сыну заслужить для нас оправдание. От нас же требуется, прежде всего, уверовать в этот Божий дар. Тогда и Бог, «ради Христа» и «во Христе», будет поступать с нами, как с праведниками: «Воздаяние делаемому вменяется не по милости, но по долгу. А не

¹ В стихе 1 Кор 1,23 («мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие») апостол Павел использует греческое слово *скандалон*, буквально означающее: «ловушка», «западня», «соблазн», «преткновение», «препятствие». Вероятно, то же слово можно соотнести по смыслу и с русскими словами, образованными от того же греческого корня: «скандал», «скандалный», иначе говоря, нечто крайне шокирующее.

Бог-Спаситель



делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность» (Рим 4,4-5). Тот же Бог во Христе даст нам способность занять ту жизненную позицию, которой Он от нас ожидает, поможет нам относиться к Нему так, как подобает, короче говоря, сделает нас не только «как бы праведными», а праведными в действительности, т.е. «святыми чадами Божьими» (Рим 8,12-17). В Святом Духе, дарованном нам умершим и воскресшим Христом, мы (верующие) можем противостоять всепоглощающей власти греха. Мы «мертвы» для греха, а он – для нас, ибо грех был уничтожен на Кресте. Подобным образом Павел интерпретирует и таинство Крещения, видя в нем подобие Смерти и Воскресения Господа, форму нашего приобщения к этому событию (Рим 6,2-11). В конечном итоге, христианин оправдывается и становится праведным не собственным усилием, а по благодати Божией, источник которой – в Голгофской Жертве Иисуса.

Закон и благодать

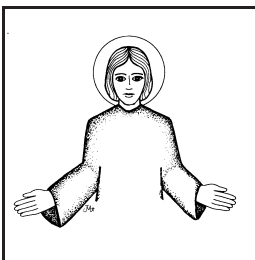
«Благодать» (греч. *харис*) – это одно из ключевых понятий, очень часто появляющееся на страницах Посланий апостола Павла. Как мы уже знаем, этим словом в Септуагинте передавалось еврейское понятие *хен*. Однако термины *хен* и *харис* имеют и собственные смысловые нюансы. *Хен* означает незаслуженное благорасположение вышестоящего лица к нижестоящему, а первичное значение слова *харис* (как и соответствующего ему латинского *gratia*) – это «прелесть», «красота», «чарующее обаяние», «радость» и «удовольствие», а уже во вторую очередь – «расположение», «милость», «дар».

«Благодатью» для Павла, в первую очередь, является дело Спасения, совершенное для нас Богом во Христе, тот дар жизни вечной, который стал возможен благодаря воскресению Распятого. Апостол народов склоняется перед неслышанной щедростью и безмерной красотой этого дара. «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки, аминь» (Рим 11,32-36), - восклицает он. Павел охотно делится этим своим восхищением со своей паствой и адресатами своих Посланий. Желая побудить коринфских христиан к щедрости, Апостол напоминает им «благодать Господа нашего Иисуса Христа...», что Он, будучи богат, обнищал ради вас» (2 Кор 8,9).

«Благодатью» является действие Бога в истории, Его спасительный замысел, охватывающий всех людей, но исполняемый ведомыми одному лишь Господу путями. По Своей благодати Бог призвал народ Нового Завета, состоящий не только из иудеев, но и из бывших язычников (Рим 9,24). Павел глубоко переживает то обстоятельство, что ветхозаветный народ Божий в большинстве своем не пошел за Христом. Конечно, в этом виноваты сами иудеи, их упрямство, их слепая приверженность к «праведности от Закона». Но и среди иудеев «по избранию благодати, сохранился остаток. Но если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью» (Рим 11,5-6). Однако в последние, эсхатологические времена «весь Израиль спасется...», ибо дары и призвание Божие непреложны» (Рим 11,26.29).

«Благодать» идентична отпущению грехов, которое дается всякому человеку, уверовавшему в искупительную силу Крестной смерти Иисуса. Оправдание предоставляется «даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умиловления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде» (Рим 3,23-25).

«Благодать» идентична жизни в Святом Духе. Сам дар Духа дается по вере и благодаря Крещению, и он тоже есть «благодать». Это Дух освобождает человека от власти греха. В Духе уверовавший приносит «плод святости»: «ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

ваш есть святость, а конец - жизнь вечная» (Рим 6,22). Действием Духа мы становимся такими, какими нас хочет видеть Господь, а именно – детьми Божьими, Его сыновьями и дочерьми (Рим 8,14-17).

Наконец, благодать проявляется во множестве конкретных даров (*харизматов*). Бог «украшает» ими человека, обогащает его духовно. «Непрестанно благодарю Бога моего за вас, ради благодати Божией, дарованной вам во Христе Иисусе, потому что в Нем вы обогатились всем, всяким словом и всяким познанием, - ибо свидетельство Христово утвердилось в вас, - так что вы не имеете недостатка ни в каком даровании, ожидая явления Господа нашего Иисуса Христа», - пишет Павел верующим города Коринфа (1 Кор 1,4-7). Теми же дарами христианин может служить ближним, участвовать в созидании церковной общины. Апостол специально перечисляет «харизматы», необходимые для жизни Церкви: «И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, то, имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли, - в учении; увещатель ли, увещевай; раздаватель ли, раздавай в простоте; начальник ли, начальствуй с усердием; благотворитель ли, благотвори с радушием» (Рим 12,6-8).

Свою собственную миссию апостола Павел считает исключительно даром благодати. Господь избрал его «благодатью Своею» (Гал 1,15). Потому-то он теперь может представляться: «Павел, раб Иисуса Христа, призванный Апостол, избранный к благовестию Божию» (Рим 1,1), в первую очередь, среди язычников (Гал 2,9; Рим 15,15-16). А о своей работе он говорит следующим образом: «Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание, а другой строит на нем» (1 Кор 3,10). Все свои достижения Павел приписывает благодати и только ей: «Благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор 15,10). Сознание полученного дара позволяет ему мужественно переносить собственную ограниченность, физические недомогания, внешние тяготы: «Господь сказал мне: `довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи`. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа, ибо, когда я немощен, тогда силен» (2 Кор 12,9-10).

Все, что Павел говорит о себе самом, относится и к каждому христианину. Размышляя о даре благодати во Христе, сознавая себя носителем благодати, верующий испытывает чувство своеобразной гордости. Он не станет хвалиться своими заслугами и свершениями; он, однако, с удовольствием засвидетельствует всё то, что Бог сделал в нем и через него. Он поймет, что отказ от прежних грехов и пороков, новый образ жизни, обретенные праведность и святость – это не его «успех», а безвозмездный дар Божией благодати, результат ее сокровенного действия в человеческой душе. Благодать дается человеку «извне», но именно в благодати человек становится самим собой.

Понятие «благодать» очень часто выступает в Посланиях Павла в сочетании с понятием «закон». Во всех этих случаях Апостол имеет в виду закон Моисея в его фарисейской интерпретации. «Благодать» явно противопоставляется «закону». Оба термина являются для Павла едва ли не антонимами. «Благодать» упраздняет «бремя закона», освобождает уверовавшего от его пут. «Благодать» есть конец «закону», христиане призваны жить «по благодати, а не по закону».

Мы уже знаем, что, с точки зрения фарисеев, Моисеев закон заключал в себе всю полноту Откровения, в нем видели абсолютное выражение Божией воли. Разумеется, позиция, занятая апостолом Павлом, не могла восприниматься фарисеями иначе, чем крайняя ересь. Но и иудео-христиане I столетия, сгруппировавшиеся вокруг апостола Иакова, «брата Господня» (родственника Иисуса из Назарета), оценивали значение ветхозаветного законодательства достаточно высоко. Консервативно

Бог-Спаситель



настроенные христиане из иудеев опирались, вероятно, на следующие аргументы. Во-первых, все заповеди и обряды Торы имеют Божественное происхождение, а потому никто не вправе их отменять. Во-вторых, Сам Иисус во время Своей земной жизни исполнял заповеди Закона, хотя и не так, как фарисеи, а в Своей собственной, истинной интерпретации. Кроме того, Он возвещал Царство Божие исключительно иудеям и иудейским прозелитам. Отсюда делался вывод, будто полноценным христианином может быть лишь тот, кто формально присоединился к Израилю через обряд обрезания и принял на себя обязательство исполнять все предписания Закона.

Правда, на Иерусалимском соборе (ок. 51 г.) между иудео-христианами, с одной стороны, и Павлом – с другой, было заключено соглашение. Миссионерские труды Павла среди язычников получили признание, от верных «языческих» Церквей не требовалось исполнения иудейских обрядов (ср. Деян 15,1-31; Гал 2,1-10). Однако этим проблема отнюдь не была исчерпана. По всей видимости, обе спорящие стороны оценивали постановления Собора по-разному, истолковывали их в свою пользу. Для иудео-христиан, близких к Иакову, «брату Господню», отношения с христианами из язычников должны были строиться по уже известной из иудаизма модели отношений между «истинными» (обрезанными) иудеями и «боящимися Бога» язычниками. Верующие из язычников оставались в глазах Иерусалимских исповедников Иисуса «христианами второго сорта». Для того, чтобы стать «настоящими христианами», им все же требовалось принять обрезание и соблюдать Закон. Тот же Закон запрещал общение иудея с язычником, даже с «боящимся Бога». Это исключало возможность Евхаристического общения христиан-евреев и христиан-язычников, возможность их Причащения от одной Чаши.

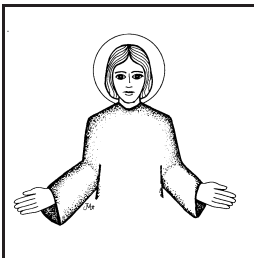
Со своей стороны, Павел понимал решения того же Собора в духе полного равенства всех верующих во Христа. Во Христе «нет уже Иудея, ни язычника» (Гал 3,28), все равны в своем достоинстве детей Божиих. Общность Евхаристической трапезы является при этом чем-то само собой разумеющимся. Еврей, конечно, может придерживаться установлений Закона, в которых был воспитан, однако это не делает его «лучшим», «достоинейшим». И иудеи, и язычники спасаются исключительно по благодати, данной во Христе, «даром», по вере в Христа Распятого, а не благодаря верности закону Моисея.

Принципиальные разногласия, разделившие Павла и его «иудействующих» противников, не могли быть преодолены посредством простого компромисса. Впоследствии иудео-христиане развернули в общинах, основанных Павлом, самую настоящую кампанию по его дискредитации. Павла обвиняли в самозванстве, в нежелании считаться с авторитетом «истинных апостолов», в двурушничестве, честолюбивых амбициях и т.д. и т.п. Апостолу народов то и дело приходилось оправдываться. Такими «оправданиями» наполнено, в частности, его Второе Послание к Коринфянам. Да и направляясь в Иерусалим на праздник Пятидесятницы в 58 г., Павел имел все основания сомневаться, что местные христиане устроят ему радушный прием (ср. Рим 15,30-32; Деян 20,22-23; 21,17-26).

Почему же Апостол язычников считал «проблему Закона» столь важной, почему он не жалел ни времени, ни сил, отстаивая свою правоту? Почему, защищая свои принципы, был готов на такие большие жертвы?

Заметим, что Павел отнюдь не отрицал Божественного происхождения закона Моисея, называл его «духовным и святым» (Рим 7,12.14), видел в нем одно из преимуществ Израиля перед языческими народами (Рим 9,4), признавал его полезность в прошлом, как «детоводителя ко Христу», как средство воспитания Богоизбранного народа во времена, когда Бог еще не открылся во всей полноте (Гал 3,23-25).

Вместе с тем, Апостол ясно видел и слабость Закона, его ограниченность. Благочестивые иудеи ищут «праведности от Закона», полагают, что скрупулезным исполнением его заповедей можно угождать Богу и рассчитывать на заслуженную награду от Него. Они уверены, что исполнение Закона – это и есть те отношения, которые Бог предложил человеку, а никаких иных просто не может быть. Но



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

таков ли в действительности замысел Божий? Павел настаивает, что Закон сам по себе не может спасти «плотского», «преданного греху» человека, ибо он дает лишь знание добра, но не силу творить добро (Рим 7,14-20), знание греха, но не силу победы над грехом (Рим 3,20; 7,7; 1 Тим 1,8-11). Вместо того, чтобы освобождать людей от зла, он лишь выявляет их вопиющую греховность, и, парадоксальным образом, еще больше погружает их во зло (Рим 3,20; 4,15; 5,13; 7,5.7-13). На практике, ищущие праведности в Законе иудеи (Рим 9,31) и не знающие Закона язычники находятся в «одной лодке» (Рим 2,17-24; 3,1-20): и те, и другие творят злые дела, не знают любви Бога и Его прощения.

Безусловно, огромное влияние на Павла оказал его собственный опыт, пережитый им собственным путем ко Христу. Ведь он сам был «ревнителем Закона», «по правде законной – непорочный» (Флп 3,6). Что же дала ему подчеркнутая верность Закону? Он так и не смог узнать в Распятом Иисусе из Назарета обещанного Богом Мессию вплоть до прямого вмешательства свыше, он стал злобным фанатиком, кровавым гонителем Иисуса и Его детей. К тому же Павел очень остро ощущал, что доскональное исполнение многочисленных заповедей и предписаний не только не способствует более близким отношениям с Богом, но и мешает им. В этом случае Бог выглядит не любящим Отцом, а неумолимым Судией, готовым безжалостно покарать любое нарушение. В сердце верующего, стремящегося к «праведности по закону», постоянно живет страх: а вдруг еще что-то осталось неисполненным или было исполнено ненадлежащим образом? Кроме того, у Апостола народов существовал еще один, более сильный аргумент, который сводился к следующему. Можем ли мы настаивать на безусловной ценности Закона, искать в нем изъявление Божьей воли, если в мир пришел куда лучший Учитель – посланный от Бога и Христа Святой Дух? (ср. Гал 3,1-5).

Действие Святого Духа ощущалось апостолом Павлом, как и вообще первыми христианами, очень живо. В той Церкви были обычными дары молитвы на «иных языках», вдохновенной пророческой проповеди, чудотворения. Дух Святой – это Дух Сына, Дух Иисуса Христа (Гал 4,4-6), наставляющий учеников «на всякую истину», удостоверяющий, что отныне все они – дети Божии (Рим 8,14-17). Самый же главный дар Духа есть «вера действующая любовью» (Гал 5,6). Это Святой Дух дает силу жить «по-Божьему», ту силу, которую никогда не может дать Закон. И Павел перечисляет «плоды Духа»: «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона» (Гал 5,22-23). Истинная святость заключается не в фарисейской регламентации всех сторон жизни, а в свободном отдании действию Духа, в разрешении Духу руководить собой на всех жизненных путях (Гал 5,16-18).

Между тем, дар Духа дается Богом совершенно бескорыстно, «даром», а не в качестве награды за предыдущую верность Закону. Дух в равной мере изливается и на иудеев, и на язычников, что доказывает их абсолютное равенство перед Богом, равенство в достоинстве детей Божиих (Гал 3,26-29). Схождение Духа Святого стало возможным благодаря совершенно бескорыстной Божьей любви к человеку, высшим проявлением которой стала Крестная Смерть Христа. Там, на Голгофе, Сын Божий отождествил Себя с грешниками, принял на Себя лежащее на грешниках проклятие (2 Кор 5,21), в том числе, и проклятие, налагаемое Законом на всех его нарушителей (Гал 3,10-14). Веровать в значимость этой Жертвы, принимать Распятого как своего Господа (Господина своей жизни) – это и есть «новая праведность», «праведность во Христе, а не от дел Закона» (ср. Флп 3,9). Верующий в Распятого и Воскресшего уже оправдан Богом, примирен с Ним (2 Кор 5,16-21; Рим 3,28; 4,5; Гал 2,16).

Встанем, однако, на секунду, на точку зрения оппонентов Павла, попытаемся понять причину их собственного упорства, те мотивы, которые побудили их к жесткой полемике против Апостола народов. «Никто не отрицает, что любовь к Богу, Иисусу, послушание Святому Духу должны стоять на первом месте, - могли бы сказать они. - Но разве праведность христианина может сводиться к одному

Бог-Спаситель

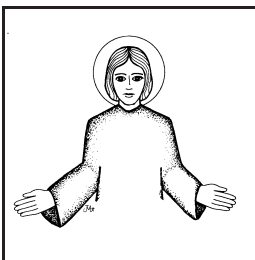


лишь внутреннему убеждению в том, что Иисус – это Мессия, Сын Божий, Господь и Спаситель? Разве любовь к Иисусу может сводиться к одним эмоциям? Разве Сам Иисус не сказал: “Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди” (Ин 14,15). Но о каких “заповедях” идет речь? Иисус учил не только словом, но и личным примером. Известно, что во время Своей земной жизни Он был предан закону Моисея, исполнял его предписания, пусть и не так, как это делали лицемерные фарисеи, а так, как того хотел Сам Бог, Его Небесный Отец. Можем ли мы забыть слова Христа: “Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном” (Мф 5,17-19)? В Священном Писании ясно говорится, что заповеди Моисеева закона – это “заповеди вечные”, а потому каждый, кто хочет до конца быть с Иисусом, должен стремиться исполнить их в полном объеме. Для язычников, уверовавших во Христа, конечно, можно сделать уступку. Однако они никогда не достигнут настоящего христианского совершенства. Те из них, кто стремится к подлинной праведности, должны жить, как живут иудеи, как жил Иисус. В Законе описаны дела благочестия, которых ждет от нас Бог. Чего же стоит вера, не подтверждаемая такими делами? Ведь “вера без дел мертва” (Иак 2,20).

А как христианину различать “доброе от худого”, дозволенное от недозволенного? Павел, этот сомнительный апостол, утверждает, будто такое наставление мы получаем непосредственно от Святого Духа. Но ведь “голосом Святого Духа” можно посчитать и произвол собственного сердца. Как отделить истинное вдохновение Духа от самообольщения? Мы знаем, что закон Моисея был дарован Богом, при участии Его Духа. Он-то и есть критерий истины. Всё согласное с Законом – истина, а противоречащее ему – ложь. Желание исполнить Закон, жить по Закону, несомненно, продиктовано Святым Духом. Дух Святой принес людям Закон, Он же теперь побуждает и к верности ему. Павел же фактически учит пренебрегать Законом. Он показывает очень плохой пример. Что же будет, если за ним последует Церковь? Будет разрушена твердая, данная Самим Богом основа благочестивой жизни, наступит хаос. Да и потом, может ли человек, действительно посланный Богом, имеющий Святого Духа, относиться с такой враждебностью к Закону? Нужно еще разобраться, какой именно “дух” вдохновляет Павла...». Так или примерно так могли рассуждать «братья, пришедшие от Иакова» (ср. Гал 2,11), выдвигавшие против Апостола язычников тяжкие обвинения.

У Павла, безусловно, было что ответить противникам. В его Посланиях незримо присутствует воображаемый оппонент, с которым Апостол ведет полемику. Воздавая должное уважение иудейскому Закону, Павел признавал и то, что далеко не всё в нем имеет одинаковую ценность. «...Весь закон в одном слове заключается: люби ближнего твоего, как самого себя» (Гал 5,14). «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. Ибо заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не пожелай чужого и все другие заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим 13,8-9). Ритуальные же, обрядовые, юридические установления Моисеева закона были характерны для ветхозаветной эпохи Истории Спасения, и ныне уже не могут считаться обязательными. Пасхальная Тайна всё решительно преобразила, представила в новом свете. Нравственный идеал ветхозаветного законодательства остается неприкосновенным, что же касается правил благочестивой жизни, то тут действует «новая закваска», «молодое вино, вливаемое в новые мехи» (ср. Мф 9,17).

Так учил Апостол народов, оставаясь в полном согласии с духом учения Иисуса из Назарета. Павел, конечно, мог бы подписаться под словами Иакова, брата Господня: «Вера без дел мертва». Однако под «делами» Апостол язычников понимал дела любви, верность нравственным заповедям.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Павел высоко ставил и значение добродетелей, в воспитании которых активное участие принимает сам человек (ср. 1 Фес 4,3-8). Что же касается благочестивых обычаев, обрядов, ритуалов, то тут он доверялся Святому Духу и Его водительству, не считая нужным копировать «иудейский образ жизни». Павел, разумеется, не отрицал, что Иисус из Назарета жил как иудей: Сын Божий, став человеком, «подчинился Закону» (Гал 4,4). Однако Воскресший Христос – это Господь всех народов, а не только Мессия Израиля. Закон Моисея был когда-то дан Израилю, а новые дети Божии из числа язычников вовсе не обязаны становиться иудеями, чтобы прийти ко Христу.

Как иудей, Павел продолжал соблюдать некоторые обрядовые предписания Закона даже после своего обращения, особенно если этого требовали соображения единства Церкви (ср. Деян 18,18; 21,23-24). Однако попытки иудео-христиан «иудаизировать» основанные им общины вызывали у него вполне законные опасения. Пока еще малоискушенные в вопросах веры духовные дети Павла могли бы подумать, что самое существенное в новой религии – это жить по-иудейски. От них бы ускользнуло главнейшее в христианстве – Жертва Иисуса и открывшаяся благодаря этой Жертве безусловная любовь Бога. «Не отвергаю благодати Божией; а если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал 2,21). «Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати, а мы духом ожидаем и надеемся праведности от веры. Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал 5,4-6). И Апостол язычников не щадил ни времени, ни слов, ни усилий, чтобы достучаться до сердец своей паствы, чтобы донести до них свое, продиктованное Святым Духом видение Бога и Его путей: «О, несмысленные Галаты! кто прельстил вас не покоряться истине, вас, у которых перед глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распятый? тогда, не зная Бога, вы служили богам, которые в существе не боги. Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им?... Наблюдаете дни, месяцы, времена и годы. Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас... Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос! Хотел бы я теперь быть у вас и изменить голос мой, потому что я в недоумении о вас» (Гал 3,8-10; 4,10-11.19-20).

Представим на минуту, что могло бы произойти, если бы восторжествовала не точка зрения апостола Павла, а точка зрения его противников? Христианская Церковь так и не смогла бы реализовать свой вселенский потенциал, вместить в себя множество культур и народов. Она оставалась бы обычной сектой в лоне иудаизма, и Благая Весть о Спасении так и не достигла бы миллионов людей.

Споры в первохристианской Церкви имели огромное значение для судеб человечества, для отношений человека и Бога, но, все же, они остались в прошлом. Значит ли это, что тема «закона и благодати», поднятая апостолом Павлом, представляет ныне для нас лишь исторический интерес? Это, конечно же, не так. На протяжении многих веков вопрос соотношения «закона и благодати» поднимался вновь и вновь, хотя и в новых условиях, новых обстоятельствах. Временами он даже выходил на первый план.

Что такое Закон в широком смысле? Это – свод правил, общеобязательных норм, прежде всего, нравственных, но также и ритуальных, обрядовых, канонических. К Закону можно отнести и совокупность выработавшихся веками правил религиозной жизни, навыков благочестия. Какая-то их часть записывается в специальных книгах (Кодексе Канонического Права, Постановлениях Соборов, Катехизисе и т.д.), а какая-то передается путем живого предания, от поколения к поколению. По мере своего развития христианская Церковь постепенно облекалась в одежды догматов, канонов, обрядов, общепринятых правил угодного Богу поведения. Они, по существу, играли в ней ту же роль, что и закон Моисея для иудаизма. Иногда и сами христиане именовали себя «людьми закона». Так в XV-XVII веках на Западной Руси православные христиане официально назывались «людьми греческого закона», а христиане-католики – «людьми римского закона». Порой определенным группам хри-

Бог-Спаситель



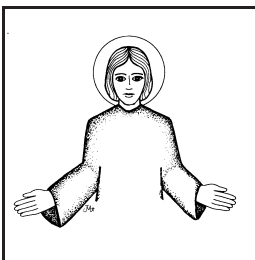
стиан казалось, что сформировавшийся в течение многих веков «закон» более несовместим со свободой детей Божиих, препятствует вольному изъявлению Святого Духа. Тогда возникали движения за реформы в Церкви, но и вновь образовавшиеся реформированные общины со временем вырабатывали собственный «закон», который становился для их членов обязательным. Присоединяясь к какой-либо христианской общине, мы неминуемо принимаем и свойственный ей «закон», подчиняемся принятым в ней правилам, сложившимся традициям выражения веры и благочестия.

Этот «закон», хотя и возникший исторически, сложился однако под воздействием Святого Духа, под Его водительством, а потому требует уважения, внимания, серьезного отношения. Можно ли пренебрегать им, ссылаясь на мнимую «свободу во Христе», «свободу в Духе»? В жизни Церкви бывают разные эпохи, отличающиеся друг от друга периоды. Вполне естественно, что действие Святого Духа не ощущается ныне так же, как в апостольские времена. Характерно, что значение «внешнего закона» в христианской Церкви постоянно нарастало, по мере того, как непосредственные проявления Духа становились всё слабее. Пусть «закон» можно сравнить с костылями, необходимыми человеку, не очень уверенно стоящему на ногах. Но кто из нас сегодня настолько «летает на крыльях Духа», что вовсе не нуждается в «костылях»?

«Закон» предостерегает нас от зла, указывает идеал добра, учит общаться с Богом. И все-таки, не он является источником нашего Спасения. Не в нем заключена сила, позволяющая исполнить предписанные им заповеди. Не им обеспечивается желанная награда. Формальное следование ему еще не делает «святым и праведным». Дар Божией любви остается абсолютно бескорыстным и незаслуженным, и он дается всякому человеку, вне зависимости от «дел закона». Закон, сколь бы «свят и духовен» он ни был, не может встать между Богом и человеком. Тем более он не должен превращаться в «дубину», в причину ненависти к окружающим нас «грешникам» или к христианам, придерживающимся «иногo закона». Поступать так – значит уподобляться «непорочному по правде законной» злобному фанатику Савлу, а не кроткому Павлу, провозвестнику прощения и любви. Именно этот урок преподает Церкви Апостол народов. Именно в этой немудреной истине следует видеть его духовное завещание христианам всех времен¹.

¹ Согласно мнению ряда современных теологов, Закон (в широком смысле) и Евангелие благодати представляют собой две взаимодополняющих «Божественных методики», применяемых Господом в Священной Истории. Обе они равно необходимы для нашего Спасения, а потому остаются актуальными во все времена. Обе они присутствуют в проповеди Иисуса Христа, Посланиях апостола Павла и других Новозаветных произведениях. Обе они находят свое отражение и в пастырской практике Церкви. Их различия иллюстрирует следующая табличка:

ЗАКОН	ЕВАНГЕЛИЕ
Бог предъявляет требования	Бог одаривает милостью
Бог ставит человеку условия, при исполнении которых тот может спастись	Бог возвещает человеку безусловное Спасение
Бог поучает человека основам праведности	Бог обещает человеку вечное счастье
Бог настаивает на исполнении Своих требований	Бог уговаривает человека не грешить
Бог обвиняет человека	Бог оправдывает человека
Бог угрожает человеку судом	Бог избавляет человека от суда
Бог издает обвинительный приговор	Бог возвещает прощение
Бог требует от человека аскезы и самоограничения	Бог освобождает человека от внешнего и внутреннего принуждения
Бог грозит и обличает	Бог успокаивает и утешает
Бог пробуждает в человеке тревогу относительно возможности его Спасения	Бог ободряет человека на пути Спасения



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Христос – Новый Адам

Сотериология апостола Павла увенчивается учением об Иисусе Христе как Новом Адаме – Родоначалнике нового человечества. Это учение изложено в Первом Послании к Коринфянам (1 Кор 15,21-23.42-50) и Послании к Римлянам (Рим 5,12-21). Апостол народов ярко противопоставляет два прототипа, определяющих образ человеческий. Первый Адам – земной, плотский, душевный. Второй Адам – небесный, духовный. Он есть «дух животворящий». Начало земной истории и ее завершение соответствуют друг другу. Перед нами – два образа творения, но целая пропасть отделяет второе от первого, духовное от плотского, небесное от земного. Ответственность за плачевное состояние мира и человечества возлагается Апостолом на первого Адама:

«Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили», - читаем мы в Послании к Римлянам (Рим 5,12). Именно этот стих лег в основу более позднего церковного учения о первородном грехе, которому от рождения причастны все без исключения люди. Однако в оригинальном тексте Послания всё обстоит не так однозначно.

Использованный здесь оборот *εφ' ου* может иметь в греческом языке целый ряд значений. Среди них:

1) «Из-за [которого все согрешили]». В этом случае первый Адам является непосредственным виновником греха всех своих потомков. Именно этот смысл передан в большинстве традиционных переводов Нового Завета известным нам выражением: «в нем [в Адаме] все согрешили».

2) «Ибо [все согрешили]». В этом случае Павел утверждает, что все без исключения люди виновны столь же, сколь и Адам; они проявили ту же личную неверность Богу, так же отвергли Его и т.д.

3) «Вследствие [чего все согрешили]». В этом случае Адам является «косвенной причиной» греха своих потомков: он создал такую ситуацию, в которой всеобщий грех стал возможен. По мнению многих современных библеистов, именно этот вариант перевода точнее всего выражает мысль апостола Павла.

Первый Адам «впустил в мир» смерть, он «пробил для смерти брешь» или «открыл ей калитку». Смерть «воцарилась... и над несогрешившими подобно преступлению Адама» (Рим 5,14). Именно обреченность каждого человека смерти, «рабство смерти» стало непосредственной причиной всех последующих личных грехов, а пришедший позднее Закон лишь яснее обнаружил это ужасающее состояние: «Жало же смерти - грех; а сила греха – закон» (1 Кор 15,56). Ситуацию могло изменить лишь прямое вмешательство Бога: «Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!» (1 Кор 15,57). Добровольно принявший смерть Иисус первым из людей победил смерть. Он воскрес и, тем самым, стал «первенцем из умерших» (Кол 1,18), начатком «эсхатологического урожая», т.е. свободного от рабства смерти и греху человечества (1 Кор 15,20-22).

В сущности, Павел выводит на сцену первого Адама для того, чтобы с тем большей решительностью противопоставить ему Адама Второго. Своим послушанием Он восполняет ущерб, нанесенный человеческому роду грехом Адама, причем принесенное Им умилоствление оказывается несравненно более действенным (в Рим 5,15: «преизбыточествует»). *«Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа. Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие»* (Рим 5,17-19).

Здесь Павел имеет в виду не столько земного Иисуса из Назарета, Которого он лично не знал, сколько Христа Пасхального, открывшегося ему в мистическом опыте. «Второй» Адам есть и «Последний» Адам. Он – «Господь с неба» (1 Кор 15,47); и Тот, Кто принес Себя в Жертву, и Тот, Кто грядет во славе.

Бог-Спаситель



Противопоставление первого и второго Адама распространяется Апостолом и на всех верующих. В каждом христианине сосуществуют два человеческих я: «ветхий» или «плотской» человек, и «новый», «духовный» или «внутренний» человек (ср. Рим 6,6; 7,22-25; 1 Кор 2,14-16; 15,42-54; 2 Кор 4,16; Гал 6,7-8; Кол 3,8-11; Еф 3,14-19; 4,20-24). Оба «Адама» ведут беспощадную борьбу за обладание нами. Один из них уподобляет нас образу «перстного и грешного» первого Адама, а другой – образу Адама Небесного. Дух Небесного Адама – это Святой Дух, запечатлевающий верующих во Христа. Поэтому каждый христианин носит в себе «образ Христов», который «растет и обновляется» по мере духовного созревания человека (2 Кор 4,16).

Как раз к этому «новому», созданному по образу Христа человеку Павел относит свое знаменитое изречение: *«кто во Христе, тот новая тварь»; древнее прошло, теперь все новое»* (2 Кор 5,17). Уподобление Христу Пасхальному достигается в земной жизни участием в Его страданиях – через терпеливое перенесение скорбей ради Господа и через собственное аскетическое усилие, «распинающее плоть (я «ветхого» Адама) со страстями и похотями» (Гал 5,24). Сам Павел с полным основанием может воскликнуть: *«Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос»* (Гал 2,19-20).

«Сораспявшийся» Христу верующий уподобится Ему и в Его воскресении, однако это произойдет в эсхатологическом будущем. Согласно Павлу, мы, хотя и «оправданы верой», хотя и являемся «наследниками Спасения», но, пока, спасены только в надежде (Рим 8,24). Бог уже «определил нас к получению Спасения» (1 Фес 5,9), но сам дар Спасения откроется только в последнее время, причем наши усилия должны умножаться по мере приближения «дня оного» (Рим 13,11; 2 Фес 1,10; 2 Тим 1,12.18; 4,8; Евр 10,25). Апостол Павел призывает ожидать последнего явления Спасителя, Который завершит Свое дело, «уничуженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Флп 3,20-21) и окончательно упразднит смерть: *«Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу... Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится – смерть... Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем»* (1 Кор 15,22-26.28).

Спасение во Христе согласно апостолу Иоанну

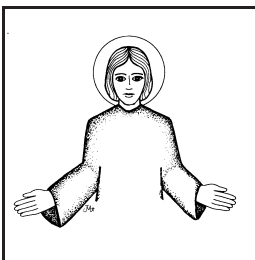
Сотериологическое учение Иоанна, выраженное в его Евангелии и Посланиях, как и в случае апостола Павла, стоит в тесной связи с личным духовным опытом автора. Но если для Павла ключевыми являются понятия «благодати», «оправдания» и «спасения», то для Иоанна – понятия «любви», «пребывания» и «жизни».

Спасение есть цель пришествия в мир Сына Божия (Ин 12,47: *«Я пришел не судить мир, но спасти мир»*; ср. Ин 3,17). Оно же является весомым доказательством любви Бога к человеку и миру,



Контрольное задание

Выразите в ряде пунктов основные сотериологические идеи апостола Павла. Переживаете ли Вы лично в своем христианском опыте описанную апостолом Павлом «диалектику закона и благодати»? Приведите конкретные примеры.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

свидетельством безмерного характера этой любви: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3,16; ср. 1 Ин 4,9-10). Бог Сам захотел пребывать среди людей, жить с нами и в нас. Вот почему «Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин 1,14). Вот почему Сын Божий взошел на Крест и тем прославил Отца. Следствием Христовой Пасхи стало излияние Святого Духа, Которым Бог пребывает в человеческих сердцах прямым и непосредственным образом. Он пребывает с человеком и под Евхаристическими видами хлеба и вина, «материально» и «физически» соединяясь с его плотью (ср. Ин 6,48-58).

Однако желание Бога пребывать среди нас и в нас может осуществиться лишь в той мере, в какой мы сознательно и добровольно захотим пребывать в Нем. Сам Иисус постоянно призывает учеников пребывать в Нем и Его любви. Связь между Христом и любящим Его учеником – того же рода, что и связь между Отцом и Сыном. Она зиждется на взаимной любви и свободном послушании: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудете в любви Моей. Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви» (Ин 15,9-10). Бог созидает Свою обитель в душах любящих Его людей: «кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин 14,23). Тот же смысл имеет и знаменитая метафора виноградной лозы: *«Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой - виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода. Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам. Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне. Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают. Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам. Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками»* (Ин 15,1-8).

Итак, для Иоанна «быть христианином», «быть спасенным», «быть святым» означает пребывать в Сыне Божием, Иисусе Христе. Пребывает во Христе тот, кто принимает Святое Причастие («Плоть и Кровь» Господа; см. Ин 6,27-56), имеет дар Духа (1 Ин 3,24; 4,13), поступает так, как поступал Иисус (1 Ин 2,6), не грешит (1 Ин 3,6), с верой принимает Его слово и исполняет Его заповеди (Ин 14,15-23; 1 Ин 3,24). В основе всего этого, однако, лежит любовь. Безусловно, для апостола Иоанна любовь к Богу не сводится к простому послушанию и верности долгу. Скорее, любовь – это фундаментальное состояние или расположение человека, охватывающее все стороны его существа. Она включает в себя и эмоциональную (чувство), и интеллектуальную (мистическое созерцание) и практическую (дела любви к Богу и братьям по вере) составляющие. Сам Иоанн, названный в церковной традиции «апостолом любви», прекрасно знал, о чем говорил. Человеческая любовь к Богу стала возможной благодаря тому, что Бог «позволил Себя любить» – это Он первым возлюбил нас. Если другие священнописатели свидетельствуют о том, что «Бог любит», то Иоанн непосредственно отождествляет Божию сущность с любовью: *«Бог есть любовь»* (1 Ин 4,8.16). Истинное пребывание в Боге, любовь к Нему делают возможными и любовь между людьми, между братьями и сестрами по вере: «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиротворение за грехи наши. Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга. Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас» (1 Ин 4,10-12). Любовь должна подтверждаться реальными делами, лишь в этом случае она заслуживает именоваться любовью. Такая, доказываемая реальными поступками любовь является еще одним критерием подлинности пребывания в Боге: «Ибо таково благовествова-

Бог-Спаситель



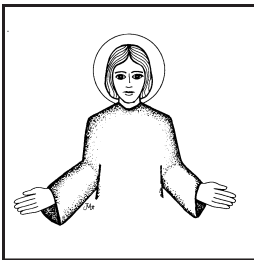
ние, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга... Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти. Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей. Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев. А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, - как пребывает в том любовь Божия? Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин 3,11.14-18; ср. 1 Ин 4,20-21). «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13,34-35). Тот, кто любит Христа и пребывает в Нем, не подлежит суду: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин 5,24). Потому-то «совершенная любовь изгоняет страх [будущего осуждения]» (1 Ин 4,17-19).

В отличие от апостола Павла, апостол Иоанн почти не употребляет слова «спасение», предпочитая ему понятия «жизнь» (греч. *зоэ*) и «свет» (греч. *фос*). Сам Христос есть «истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин 5,20), а также «свет», пришедший в мир (Ин 1,9; 1 Ин 2,8). Христианское свидетельство «состоит в том, что Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его. Имеющий Сына имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1 Ин 5,12). Сила жизни, явленная во Христе, побеждает и совершенно изглаживает всякий грех, без остатка «растворяет» его себе, подобно морю, растворяющему каплю воды. Правда, это относится лишь к тем, кто пребывает во Христе. Все прочие «возлюбили больше тьму, чем свет» (Ин 3,19), они «ненавидят свет», ибо боятся изобличения (Ин 3,19-21). Потому они – рабы греха (Ин 8,34). Вне Христа человек – безусловный грешник. «Если говорим, что не имеем греха, - обманываем самих себя, и истины нет в нас. Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» (1 Ин 1,8-9). Христос есть вечная Жизнь и безмерная Любовь, поэтому «Он есть умиловление за грехи наши... и за грехи всего мира» (1 Ин 2,1-2). Он – «Агнец, берущий на Себя грех мира» (Ин 1,29). Если «грех мира» состоит в нежелании знать Христа и принять от Него дар вечной жизни (Ин 3,18; 5,38; 16,9), то «пребывающий во Христе» не грешит: «Всякий, пребывающий в Нем, не согрешает; всякий согрешающий не видел Его и не познал Его» (1 Ин 3,6; ср. 1 Ин 3,9; 5,18). Впрочем, Иоанн допускает, что истинные христиане все же могут согрешать «грехом не к смерти». Он призывает увещевать таких братьев, молиться за них (1 Ин 5,16-17). Со своей стороны, «грех к смерти» разрывает связь человека со Христом, лишает его «пребывания» и «жизни». Уделом отпавшего может быть только вечная смерть.

Из всего сказанного становится очевидным, что подход Иоанна отмечен чертами известного дуализма. Как кажется, ему известны лишь крайние состояния (свет – тьма; вечная жизнь – вечная смерть; пребывание – отторжение; святость – грех) без всяких промежуточных ступеней или стадий между ними. Столь ярко описанная Павлом борьба между духом и плотью, между ветхим и новым Адамом, разворачивающаяся в душе *уже уверовавшего* человека, не находит своего отражения на страницах *Corpus Ioannicum*¹. Вероятно, это следует объяснять особенностями личного мирозерцания его автора – вдохновенного мистика и проникновенного духовидца, глубоко переживающего свое единение с Господом и столь же глубоко ощущающего весь ужас жизни вне Христа.

Теми же особенностями мировосприятия следует объяснять акцент на «осуществленности» Спасения, на его реализации «здесь и теперь», столь характерный для сочинений апостола Иоанна. Для синоптиков и апостола Павла христианам принадлежит «наследие Спасения», однако само Спасение, как дар,

¹ *Corpus Ioannicum* (лат.) – так в библеистике называется собрание новозаветных Книг, отражающих традицию апостола Иоанна: Евангелие от Иоанна, 1 – 3 Послания Иоанна, Книга Откровения (Апокалипсис).



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

будет предоставлено им лишь в жизни будущего века. Войти в права наследника сможет лишь тот, кто «претерпит до конца» (Мк 13,13), а пока уделом верных остается «надежда» (Рим 8,24-25). До момента Парусии никого, строго говоря, нельзя назвать «спасенным». Однако, согласно Иоанну, принимающий с верой Христа и Его слово, вкушающий Евхаристические Плоть и Кровь Христовы, *уже* пробудился от сна смерти и воскрес (Ин 5,25-26; 11,25-26), *уже* стал носителем жизни вечной (Ин 6,54-58; 1 Ин 5,12)¹.

У Павла процесс внутреннего преобразования христианина (его «облечения» во Христа или Нового Адама), инициированный и поддержанный благодатью, продолжается всю жизнь и никогда не может считаться завершенным. Павел уподобляет усилия верующего по самосовершенствованию «бегу на стадионе», и притом полагает, что и сам он еще не достиг цели: «Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить. Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы – нетленного» (1 Кор 9,24-25). «... Я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найтись в Нем... , чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых. Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенся; но стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус. Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп 3,8-14). Для Иоанна жизнь во Христе так же есть путь, ведущий к Богу (ср. Ин 14,6). И все же, он не «бежит» к цели, а «пребывает» во свете, в дерзновении любви чувствует себя освобожденным от грядущего Божьего суда и с благодарением принимает дар жизни вечной. За всем этим опять-таки стоит мистический опыт любимого ученика Господа, «возлежащего на груди Иисуса» (Ин 13,23; ср. Ин 19,26; 20,2; 21,7.20).

Впрочем и Иоанн различает уже совершившееся «духовное воскресение» и воскресение во плоти, которое произойдет в «последний день» (ср. Ин 5,28-29; 6,39-40.44.54; 11,24). Тогда же в полной мере будет осознано величие дара Богосыновства, которым «пребывающие во Христе» верные располагают уже теперь: «*Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими... Возлюбленные! мы **теперь** дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть*» (1 Ин 3,1-2).



Контрольное задание

Определите черты сходства и различия между сотериологией апостола Павла и сотериологией апостола Иоанна.

¹ Правда, в Послании к Ефессянам говорится о нашем Спасении (Еф 2,5.8) и воскресении (Еф 2,5-6; ср. Кол 2,11-13) как об *уже* свершившемся факте. Однако, по мнению многих современных библеистов, это Послание приобрело свой окончательный вид после смерти апостола Павла. В главных Посланиях Павла (Римлянам, 1-2 Коринфянам, Галатам) Спасение относится к грядущему времени. Таким же образом, говоря о «воскресении», Павел имеет в виду будущее воскресение умерших во плоти, а не «духовное» воскресение.

Бог-Спаситель



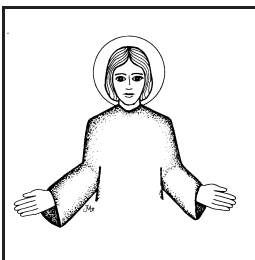
Иисус – путь к Богу

Различные сотериологические концепции, появляющиеся в Книгах Нового Завета, взаимно дополняя друг друга, составляют единое учение о Спасении. Все священнописатели подчеркивают, что Инициатором Спасения является исключительно Бог, пришедший к нам в лице человека Иисуса. Спасение есть вольный дар Божией любви, его невозможно «заслужить»; невозможно требовать его, как причитающуюся «награду» за верность закону, «хорошее поведение» и т.д. При этом между Подателем Спасения и самим Спасением нет реального различия. Бог и Его дар, Иисус и Его дело тождественны друг другу. Новый Завет ясно свидетельствует и о том, что Христос принес нам Спасение, и о том, что Он Сам есть Спасение. Христос *«сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением»* (1 Кор 1,30).

Огромное значение, как в Ветхом, так и в Новом Завете имеет образ пути. Древний Израиль – это странствующий народ Божий, идущий в Землю Обетованную. «Праведным» можно назвать человека, избегающего пути греха (Пс 1,1) и ходящего путем истины (Пс 1,6). Бог откроет ему путь жизни (Пс 18,6) и научит его правде (Пс 18,6). Мы призваны «готовить путь Богу нашему» (ср. Ис 40,3; Мф 3,3; Ин 1,23). Человек, по своему призванию, есть паломник (лат. *homo viator*).

Быть христианином – значит следовать за Христом, идти «путем Христа»: между унижением и славой, недостатком земных благ и преизобилием благодати; между Крестом и Воскресением. Бого-человек Иисус есть единственный Путь к Богу (Ин 14,6). Открывшийся в Иисусе Бог – это не только отдаленная Цель нашей жизни, но и Тот, Кто реально пребывает с нами «здесь и теперь». Он шествует вместе с нами по проложенному Им же пути. Цель пути в известной мере идентична самому пути. История жизни каждой человеческой личности, как и история всего человечества, – это путь *с* Богом (Сыном), *в* Боге (Святом Духе) и *к* Богу (Отцу). Потому-то к Спасению, как его понимают христиане, приложима формула: *уже и еще нет*. Одни новозаветные авторы ставят ударение на *уже* (*Corpus Joannicum*, в некоторой степени – «второ-Павловы» Послания), другие – на *еще нет* (синоптики, в некоторой степени – апостол Павел в своих главных Посланиях). Но и те, и другие согласны в том, что путь человеческой жизни – это путь обретения (благодаря содействию Святого Духа или благодати, через верность Христу, страдания ради Христа, аскетические усилия по «усмирению ветхого Адама») совершенства, которое следует понимать как полноту реальной, подтвержденной конкретными поступками любви. Тем самым человек приобщается к сущности Бога, Который Сам есть Любовь.

У человека не может быть двух различных по природе целей: цели реализации себя в земной жизни, и цели вечного Спасения «по ту сторону» земного бытия. Человеческое естество «исполняется» в общении с Богом. История жизни каждого из нас еще не закончена; не закончится она и в момент нашей физической смерти. Тем не менее, настоящий христианин «спасается», реализуя себя в земной жизни в послушании Христу, вместе со Христом, во Христе. Наше нынешнее общение с Богом и абсолютное общение с Ним в вечности – это одна и та же реальность, хотя и проявляемая по-разному, выступающая в различных формах. Земной путь человека – это среда Спасения, опыт Спасения, динамическое присутствие Спасения, охватывающего все стороны человеческого существования: духовную и физическую, интеллектуальную и практическую, индивидуальную и социальную. «Природа» и «благодать», «мирское» и «духовное», светская история и История Спасения не вполне идентичны друг другу, но, все-таки, составляют одно целое. Всё, что происходит с нами в повседневности, способствует нашей личной встрече с Богом, предоставляет нам шанс вступить в общение с Ним. Именно перипетии нашей личной судьбы составляют «место» нашей сопричастности Богу, приобщения к Его Божественному естеству (ср. 2 Петр 1,4). Бла-



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

годаря пришествию Иисуса вся земная история (и в личном, и в общественном аспекте) стала Бого-человеческой историей. Спасение реализуется в сотрудничестве Бога и человека, в процессе созидания «нового человечества», новых отношений между людьми или «Тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству оболъщения, но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф 4,12-16).

В то же время, наше Спасение остается для нас тайной: в той же мере, в какой тайной является Бог и Богочеловек Христос. Впоследствии богословская мысль Церкви будет раз за разом углубляться в содержание этой тайны, пытаясь «уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы... исполниться всею полнотою Божиею» (Еф 3,19). О том, как это происходило, мы узнаем в следующей части нашей беседы.

Тайна Спасения в богословской мысли Церкви

Ни восточные, ни латинские Отцы Церкви, как правило, не посвящали вопросам сотериологии отдельных трактатов. Тем не менее, сотериологическая проблематика представлена в их творениях достаточно широко, причем довольно рано обнаружилась и известная разница в подходах, и, как следствие, в предложенных выводах. Ниже мы проанализируем эти различия, остановимся на специфике двух взаимообогащающих традиций, которыми определяется лицо Вселенской Церкви.

Специфика сотериологических подходов Востока и Запада

Основные положения восточного учения о Спасении были сформулированы уже во II – начале III столетия св. Иринеем Лионским и Оригеном. Те же положения были развиты Отцами IV столетия, особенно св. Афанасием Александрийским, а затем – и Учителями Восточной Церкви последующих веков: св. Максимом Исповедником (VII в.), св. Иоанном Дамаскиным (VIII в.), Симеоном Новым Богословом (XI в.) и Григорием Паламой (XIV в.).

Сущностью Спасения в греческой традиции неизменно объявляется обожение человека (греч. *теозис*), т.е. его приобщение к Божественному естеству (ср. 2 Петр 1,4). Цель обожения может быть поставлена и достигнута исключительно благодаря Божьей благодати. По своей природе



Контрольное задание

Кратко передайте основные положения новозаветного учения о Спасении человека Богом.

Бог-Спаситель



благодать есть определенная позиция, занятая Богом относительно людей, принципиальное отношение Бога к человеку, отмеченное безграничной благостью, бескорыстной любовью, безмерной щедростью, незаслуженной милостью... Это отношение присуще всем Трем Лицам Святой Троицы (Отцу, Сыну, Святому Духу), но проявляется вовне по-разному. Каждое из Божественных лиц имеет Свои собственные функции в деле нашего Спасения.

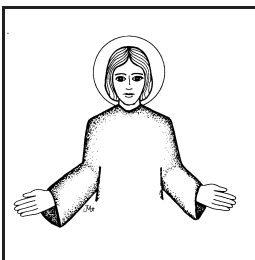
Так Отцу мы, прежде всего, обязаны благодатью Сотворения: данные сотворенному человеку дары имеют самое прямое отношение к его Спасению. Главный из этих даров – это вложенные в сотворенное человеческое естество образ и подобие Божии (Быт 1,26). Притом все восточные Отцы, начиная с Иринея, проводят различие между этими понятиями. Если «образ» (греч. *эйкон*) был дан человеку раз и навсегда, то «подобие» (греч. *хомоизис*) человека Богу было утрачено вследствие Адамова грехопадения¹. С «образом Божьим» человеку был дан дух (ср. Быт 2,7) и две его основополагающие силы – разум и свободная воля. Таким же образом, уже в момент сотворения, человеку была дана совесть – то зеркало, в котором возможно различение добра и зла. В первозданном состоянии человеческий дух господствовал над плотью, человек не испытывал ни страстей, ни вожделений, а всё его существо пребывало в неизменной гармонии. Грех Адама, напротив, низверг дух с его господствующей высоты: духовное «я» человека оказалось в плену у плоти и у внешних, враждебных человеку сил (сатаны и демонов). Таким образом человек, оставаясь «образом Божиим», лишился «подобия Божия».

Это состояние было бы безнадежным, если бы Сам Господь не поспешил на помощь человеку, чтобы «обожить» его и восстановить в нем «богоподобие». В сущности, понятия «обожения» и «обретения подобия Божия» являются у восточных Отцов синонимами. Даром «богоподобия», включающим высшее духовное блаженство и естественное бессмертие, располагал Адам (до грехопадения). Им же будут располагать и праведники в жизни будущего века. Потомки же Адама, живущие на земле, его лишены, они-то и нуждаются в Спасении.

Спасение, по мысли Отцов Востока, есть длительный процесс, начавшийся сразу же после грехопадения. Процесс Спасения назван здесь домостроительством (греч. *икономия*), а его внутреннее содержание определяется термином *пайдейя*, т.е. «воспитание». Бог постоянно «воспитывает» человека и всё человечество, причем «средством воспитания» становятся и выпадающие на долю людей страдания, а порой – и их грехи. Закон, данный когда-то Израилю, следует рассматривать как особое средство Божественной педагогики, призывающей творить добро и указывающей путь к совершенству. По мнению некоторых Отцов (Климента Александрийского, Оригена), великие философы древности (Сократ, Платон и др.) исполняли в обществе греков ту же роль, что Моисей и пророки в обществе евреев. Они также были посланы Богом, а их теоретические и нравственные прозрения – сродни Откровению и содержат в себе «семена Логоса».

Поворотным же пунктом процесса «икономии Спасения» стало Воплощение Божия Сына или Логоса. Именно Воплощение, по мысли Восточной Церкви, является источником всех даров Спасения: обновления, исцеления, восстановления человека. Человеческое естество во Христе теснейшим образом соединено с Его Божественной природой. Возможность обожения становится реальностью в Воплощении. По известному выражению св. Афанасия («О воплощении», 54): «[Сын] стал человеком, чтобы мы обожились. Он явился во плоти, чтобы мы пришли к познанию невидимого Отца; Он сносил человеческую гордыню, чтобы нам наследовать бессмертие». Во Христе человеческому есте-

¹ Оригинальный еврейский текст Книги Бытия едва ли подразумевает различие между «образом» и «подобием». Скорее, эти слова являются синонимами, описывающими одну и ту же реальность. Подобное «удвоение выражений» весьма свойственно стилистике устной (торжественной) и письменной речи, принятой у семитов.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

ству возвращена его изначальная цельность и святость, или, по часто употребляющемуся в восточном богословии выражению, нетленность. Обретение нетленности означает исцеление всех нанесенных грехом ран, вот почему Иисуса называют в восточной традиции Врачом или Лекарем.

Однако дело всеобщего Спасения, совершенное Христом «в принципе», не усваивается отдельными индивидами «сразу же» и «автоматически». Конкретной личности еще только предстоит приобщиться к Христову Спасению. То, что благодать Сына «в принципе» дарует всем, становится уделом отдельного человека благодаря благодати Духа Святого. Это Святой Дух творит в сердце крещенного Свою обитель, превращая его в храм Святой Троицы, и ведет его по пути обожения. Притом служения Сына и Духа теснейшим образом связаны: «Господь Духом Своим ввел в человека Бога, а в Воплощении в Боге поместил человека» (св. Ириней Лионский, «Против ересей», V,1,1). Благодать Духа Святого проявляется в церковных Таинствах и специальных дарах (*харизматах*). Восточное богословие связывает Крещение с просвещением (греч. *фотисма*): в этом Таинстве человек вступает в свет Божий, а потому может быть назван «просвещенным» и «чадом света». В то же время, Крещение представляет собой лишь первый шаг на пути к личному обожению. Огромное значение имеет здесь личное сотрудничество (греч. *синергия*) человека с благодатью. Весь процесс личного Спасения направляется Божественным Провидением (греч. *проноия*), включая и предвидение Богом свободных деяний людей (греч. *прогнозис*). И все же, богословие Востока придает человеческим усилиям куда большую значимость, чем это было принято у большинства латинских авторов античности и средневековья. В благодати Духа и с ее помощью человек сам творит свое Спасение, постепенно «облекаясь во Христа», преображая свое человеческое естество по образу «славного тела Его». Уподобление Христу (греч. *мимезис*) во всех аспектах бытия – духовном, нравственном и даже физическом – это и есть «путь обожения», к которому в полной мере приложима формула *уже и еще нет*. Главная роль при этом отводится личному подвижничеству. Под этим словом подразумевают самоотречение, отказ от гордыни и эгоистического своеволия, постоянное упражнение в добродетелях, повседневную аскезу, настойчивую молитву, ревность в делах благочестия.

К сказанному следует добавить, что для восточных авторов, воспитанных на традициях эллинистической философии, человек есть и частица космоса, и, вместе с тем, символ и отражение всей целокупности космических связей (*микрокосм – макрокосм*). По этой причине весь процесс Спасения мыслится ими в универсально-космической перспективе. Парусия и водворение Божия Царства должны, следовательно, включать не только преображение человека, но и коренное преображение всей вселенной («новое небо и новая земля»). Это окончательное преображение предваряет опыт святых, уже теперь устанавливающих новые отношения с животным, растительным и материальным миром.

Во многом иное, нежели на эллинистическом Востоке, мироощущение было свойственно латинскому Западу. Западная ментальность куда менее склонна к идеалистическому умозрению, она более практична, ориентирована на реальный мир и живущего в нем конкретного индивида. Западу свойственно и четкое правовое мышление. Нет ничего удивительного поэтому, что и богословская сотериология часто выражалась здесь в юридических категориях. Следы подобного подхода можно обнаружить уже у Тертуллиана (конец II – начало III столетия). Суть дела Спасения, совершенного Христом, он усматривает, прежде всего, в упорядочении правовых отношений между Богом и людьми. Христианство, по его мысли, это ничто иное, как установление должного порядка (лат. *ordo*) отношений Бога и человека. Эти отношения были разрушены грехом Адама. Совершенное преступление может быть изглажено исключительно наказанием или удовлетворением, возмещением причиненного вреда (лат. *aut satisfactio aut poena*). Согласно Римскому праву, преступник может вернуться к нормальной жизни, отбыв положенное наказа-

Бог-Спаситель



ние или возместив нанесенный им ущерб. В отношениях же с Богом дело осложняется тем, что человек самостоятельно не может сделать ни того, ни другого. Тенденции западной сотериологии были систематизированы и логически оформлены в XI веке св. Ансельмом Кентерберийским.

Теория удовлетворения [правосудию Божию] св. Ансельма Кентерберийского

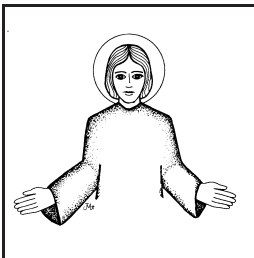
Впервые представленная в сочинении Ансельма «*Cur Deus homo*» («Почему Бог стал человеком?»), 1089 г.) сотериологическая концепция, хотя формально и не была догматизирована, вскоре стала господствующей в Католической Церкви. Она же позднее была воспринята реформаторами и до сих пор является официальным учением многих протестантских Церквей. Чтобы правильно оценить ее значение, необходимо принять во внимание конкретные исторические обстоятельства, в которых она возникла.

То было время интеллектуально-богословских дискуссий с мусульманскими и иудейскими теологами. И те, и другие решительно отвергали догмат Боговоплощения, а Крестную смерть Бога считали чем-то невыносимым, противным разуму, оскорбляющим достоинство Божие. Полемизируя с ними, Ансельм не мог ссылаться на церковный авторитет. Его желанием было показать, что всё, происшедшее в Воплощении и на Голгофе, носит глубоко разумный характер и имеет свои рациональные причины.

Св. Ансельм сознательно избегал метафорических интерпретаций совершившегося на Кресте Искупления, свойственных творчеству некоторых Отцов Церкви. Одной из таких метафор была «Божественная хитрость»: дьявол и смерть вознамерились поглотить Иисуса-человека, а сами попались на удочку Его Божества и, тем самым, были уничтожены. Разумеется, и сами Отцы не толковали этих образов буквально. Эта и подобные ей популярные версии Искупления не имели никакого значения для аргументации Ансельма. Его подлинным стремлением было продемонстрировать разумный характер исповедуемой христианами веры. Он также желал опровергнуть вульгарный взгляд, согласно которому глубоко оскорбленного и разгневанного Бога следовало «умилостивить» кровавой смертью невинного человека, больше того – Божия Сына.

По мысли Ансельма, в силу самого факта сотворения человека Богом между ними возникло определенное отношение. Будучи тварью, человек естественным образом зависит от Творца, и эта зависимость реализуется в рамках установленного Самим Господом правового поля. Человек обязан своим существованием не себе самому, а Богу, Которому он должен воздавать благодарение, Которого должен слушаться, Которого призван прославлять. Это отношение отвечает сущности естественного закона, данного Творцом сотворенному Им миру. Естественный закон есть «порядок правосудия и истины» (лат. *ordo iustitiae et veritatis*); он составляет «внешнюю славу Бога» (лат. *gloria Dei externa*). Иначе говоря, установленный Богом объективный порядок вселенной сам по себе славит Творца. Этот-то порядок был разрушен человеком в грехопадении. Правда, человек не мог нанести никакого ущерба «внутренней славе Бога» (лат. *gloria Dei interna*), Его истинному Божественному достоинству, но, ниспровергая Богоустановленный порядок, он все же оскорбил «честь Божию» (лат. *honor Dei*), а поскольку честь Бога бесконечна, то бесконечна и вина человека. Чем выше оскорбляемый, тем больше вина оскорбителя. Оскорбление, нанесенное вечному Богу, должно караться смертью, причем смертью вечной. Это – то наказание, которого домогается «Божие правосудие» (лат. *iustitia Dei*), но присущая Богу любовь к творению не может на этом остановиться.

Наказание может быть отменено лишь в том случае, если причиненный вред заглажен, и оскорбленному истцу принесено надлежащее удовлетворение (лат. *satisfactio*). В данной же ситуации бесконечная вина может быть искуплена лишь столь же бесконечным удовлетворением, на которое конечный и ограниченный человек попросту не способен. Удовлетворить Божественному правосудию



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

мог лишь Богочеловек: человек, поскольку речь идет о преодолении последствий совершенного людьми преступления; Бог, поскольку Его бесконечное достоинство делает удовлетворение бесконечным, способным загладить бесконечную вину. Притом, согласно Ансельму, образцовая земная жизнь Иисуса-человека не могла стать таким удовлетворением, поскольку послушание Богу есть прямая обязанность всех людей с момента их сотворения. Удовлетворением может быть лишь то, к чему Иисус не был обязан. Как безгрешный человек, Он не подлежал каре смерти, однако принял смерть добровольно, и эта смерть стала Его заслугой, которую Бог вменил всем прочим людям. «Преизбыток» Иисуса возместил присущий всему остальному человечеству «недостаток». Своей добровольной смертью Иисус восстановил разрушенный «порядок правосудия (справедливости)» (*ordo iustitiae*) и принес удовлетворение (*satisfactio*) за всех. Таким образом, мы получаем ответ на вопрос *cur Deus homo?* – «почему Бог стал человеком?», как и ответ на вопрос: «почему Бог умер на Кресте?». Впоследствии св. Фома Аквинский в значительной мере скорректировал теорию Ансельма и смягчил ее. Если, по Ансельму, Бог-Сын *должен* был умереть, то, согласно Фоме, достойным удовлетворением могла бы стать одна-единственная капля пролитой Им крови, малейшее из Его страданий. Тем самым, св. Фома подчеркивает безмерный и свободный характер Божией любви, исполняющей много больше того, что требуется «по справедливости». В этой томистской интерпретации Ансельмова «теория удовлетворения» стала общим достоянием католического богословия, одним из его классических теологуменов.

В Новое Время, прежде всего в ортодоксальном протестантском богословии, эта теория всё чаще стала пониматься в смысле «штрафных санкций», наложенных Богом на человека и исполненных затем Иисусом Христом. Вот типичный пример-иллюстрация, приводимый многими протестантскими проповедниками. В суде идет дело о нарушении правил уличного движения. Молодой человек, выступающий в качестве ответчика, не имеет в кармане достаточно денег, чтобы уплатить штраф. Однако судья, только что наложивший штраф во исполнение закона, неожиданно встает со своего места и уплачивает требуемую сумму: оказывается юноша – это его горячо любимый сын, а потому он спешит ему на помощь.

Напротив, представителям либерального протестантизма (как и некоторым католическим теологам) подобный подход представляется крайне вульгарным и даже оскорбительным. С их точки зрения, Искушение следует понимать этически: Иисус Христос показал пример неуклонной верности Богу и Его любви вплоть до самопожертвования и, тем самым, проложил путь всем нам. Теорию Ансельма отвергают и многие православные богословы, усматривая в ней выражение присущего латинству «юридизма», совершенно несвойственного мысли восточных Отцов.

Со своей стороны, ряд видных католических богословов полагает, что выводы св. Ансельма, при условии их надлежащей интерпретации, сохраняют всё свое значение и в наши дни. Попытка нового толкования «теории сатисфакции» предпринята, в частности, в уже упоминавшемся нами труде кардинала В. Каспера «Иисус Христос»¹. При этом ключевыми являются такие категории как человеческая свобода (и связанная с нею ответственность) и человеческая солидарность в спасении и бедствии.

Грех становится возможен лишь там, где есть личная свобода – этот величайший дар Господа Своему творению. Бог со всей серьезностью относится к человеческой свободе, а значит – и к человеческим деяниям. Потому-то Он и не может «просто прощать» людей, проявляя тем самым неуважение к их свободным решениям. Ведь свобода немыслима без ответственности, что предполагает и готовность нести все последствия однажды сделанного выбора. Бог не желает восстановления Своей славы в мире без человека и помимо человека. Он хочет достичь всего этого вместе с человеком, не упраздняя вины актом Своей суверенной власти, а преодолевая вину в свободном, вдохновленном благодатью и подкрепленном ею же человеческом действии.

¹ См. В. Каспер. «Иисус Христос». М. 2005. Стр. 287-298.

Бог-Спаситель



Преодоление вины произошло в жизненном подвиге Иисуса из Назарета, Бога и человека, Того, Кто продемонстрировал «Божественный способ бытия человеком». Притом необходимо учитывать, что никто из людей не изолирован в своей человечности. Все люди в совокупности составляют «род человеческий». Они же творят «мир», как жизненную среду, среду отношений с Богом и друг с другом. Сей «мир» тяжело поврежден грехом, он обезображен и расшатан, а глубинная причина этого только одна – мир не чтит Бога как должно. Итак, речь идет не о восстановлении чести ревнивого и мстительного Бога, и не о соблюдении абстрактного юридического баланса между преступлением и наказанием. Сущность «сатисфакции», принесенной Христом – в возвращении миру и человеку его собственно, внутреннего достоинства; в указании принципиальной возможности нового порядка отношений между людьми и Богом и людей между собой. Св. Ансельм говорил в этой связи о «порядке справедливости» (лат. *ordo iustitiae*), Сам же Иисус – о явленном в мире Царствии Божиим. В Иисусе Бог продемонстрировал Свою предельную солидарность с людьми. Солидарность Бога не отменяет человеческой свободы, наоборот, открывает перед нею новые, небывалые прежде перспективы. Бог в лице Иисуса Христа стал «человеком-для-других» и, тем самым, положил основание нового, солидарного человечества. Бог, заключая с людьми Завет (Союз, Договор), взял перед нами определенные обязательства и исполнил их в полной мере. Он имеет полное право требовать и от нас соблюдения наших обязательств – перед Ним Самим и ближними. От того, как именно мы будем их исполнять, прямо зависит, каким предстанет мир сегодня, каким он явится завтра... В конечном итоге, теория Ансельма свидетельствует не столько о врожденном «юридизме» латинского мышления, сколько о куда лучших его чертах: высоком уважении к свободе личности, важности ее моральных решений, ответственности и чувстве долга, без которых сама свобода превращается в фикцию. Эти черты западного богословского мышления вошли в «золотой фонд» Вселенской Церкви и составляют неотъемлемую часть ее духовного наследия.

С другой стороны, хотя концепция Ансельма и составляет своеобразную «вершину» западной богословской мысли, она, конечно же, не исчерпывает всего содержания сотериологии. В рамках размышлений о Спасении ставились и другие проблемы, разрабатывались важные теологические категории, разрешались серьезные вопросы... В поле зрения теологии оказались такие понятия как первородный грех, благодать, а также проблематика соотношения благодати и свободной воли, благодати и добрых дел, благодати и человеческой природы. Обо всём этом – на следующих страницах нашей тетради.

Первородный грех

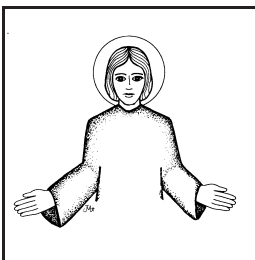
Тема «первородного греха», его всеобщего и универсального характера, имеет самое прямое отношение к учению о Спасении. «Первородный грех» – это и есть то, от чего Христос пришел нас освободить. Данная идея была четко выражена апостолом Павлом в следующих стихах его Послания к Римлянам:

Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили... Но дар благодати не как преступление. Ибо если



Контрольное задание

Что в сотериологических богословских гипотезах Востока и Запада представляется Вам наиболее привлекательным? Что, напротив, вызывает у Вас известное отторжение?



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих. И дар не как суд за одного согрешившего; ибо суд за одно преступление - к осуждению; а дар благодати - к оправданию от многих преступлений. Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа (Рим 5,12.15-17).

Однако этот текст оставляет невыясненным целый ряд вопросов. Каким образом из-за проступка одного человека в мир вошли грех и смерть? Почему грех и смерть «перешли на всех людей», даже не согрешивших подобно Адаму? Почему «в Адаме все согрешили»? Почему все обречены нести наказание? Богословская мысль Отцов Церкви, других церковных писателей пыталась разрешить эти сложные проблемы, лишь обозначенные в Книгах Нового Завета, но не получившие там исчерпывающего разъяснения.

На Востоке, особенно в по-Халкидонскую эпоху, с грехом Адама связывали сущностное изменение человеческой природы к худшему, ее коренную «порчу». По мысли восточных Отцов, свойства бессмертия, ведения, высокой духовности, исключаяющей плотские вожделения, были естественно присущи человеческой природе в ее первоначальном виде. Вследствие преступления Адама эта человеческая природа была повреждена, искажена и стала «тленной», т.е. смертной, ограниченной, «плотской». Эту-то уже поврежденную и искаженную человеческую природу Адам естественным образом передал своему потомству. Все мы рождаемся и существуем в «поврежденной» природе, что, в свою очередь, составляет предпосылку наших личных грехов и преступлений. В «тленном» состоянии нашего естества для нас становится «естественным» желать зла и творить его, погружаться в нравственную и физическую нечистоту.

Несколько упрощая суть дела, можно утверждать, что для восточного богословия грех есть, прежде всего, болезнь. Первым «заболевшим» был Адам, от него в мире стало распространяться «наследственное заболевание» греха, лишь усугубляемое последующими личными грехами. Но если грех – это болезнь, то тогда Бог-Спаситель – это Врач или Целитель по преимуществу. Это Он врачует раны падшего человеческого естества. В Воплощении Сына грех Адама был побежден в его корне и принципе. Принимая Крещение, Св. Причастие, другие Таинства, мы приобретаем к торжеству Иисуса над грехом, становимся участниками Его безгрешной природы. И все же, окончательной победе над Адамовым грехом в каждом из человеческих индивидов еще только предстоит совершиться. Мы еще до конца «не выздоровели», но лишь находимся на пути к «выздоровлению». «Излечение» от греха – это процесс, продолжающийся всю жизнь, где «лекарством» служат Святые Таинства, другие дары благодати, действующей в человеческой душе. Огромное значение имеет и личный аскетический подвиг. «Близкими к выздоровлению» следует считать монахов-аскетов, «ангелов на земле», наиболее полно воплотивших тот образ жизни, который в будущем веке станет уделом всех спасенных.

Особенностью же западной теологической мысли было понимание греха в категориях личной вины и ответственности. Здесь грех – не болезнь, но преступление, навлекающее справедливое наказание. Эту точку зрения наиболее ярко выразил св. Августин. Он же первым ввел в словарь церковного богословия само понятие «первородный грех» (лат. *peccatum originale*) и дал его определение, ставшее в Западной Церкви «классическим». По Августину, все мы действительно «согрешили в Адаме», т.е. совершили преступление. Все мы изначально виновны перед Богом и заслуживаем вечной смерти. Всё человечество есть «масса проклятых» (лат. *massa damnationis*), и над всеми его представителями тяготеет справедливый приговор Божия правосудия. Лишь благодать Божия избрания приносит некому числу людей (пусть и весьма значительному) прощение вины и Спасение.

Бог-Спаситель



Нельзя отрицать, что учение св. Августина о первородном грехе было в значительной мере навеяно правовыми представлениями, существующими в его эпоху. Согласно Римскому праву, как добрые, так и злые дела отца семейства (лат. *pater familias*) имели самое прямое отношение к правовому статусу всех его домочадцев. В случае, если глава семьи совершал преступление, все его домашние объявлялись юридически виновными и должны были нести ответственность по закону. Адам, как первочеловек, был главой большой семьи, включающей всё человечество. Нет ничего удивительного, поэтому, что его потомки должны нести вину своего праотца и принимать надлежащее наказание.

Рассуждая о способах распространения Адамова греха, охватывающего всех людей, св. Августин выдвигал и еще одно соображение. По его мысли, сексуальное влечение (лат. *concupiscentia* – «вожделение») есть следствие падения Адама и по своей сути представляет собой нечто весьма нечистое и греховное¹. Между тем, все без исключения люди (кроме Самого Иисуса) приходят в мир вследствие плотского соития, тем самым наследуя и отеческий грех. Таким образом оказывается, что первородный грех есть наследственный грех, передаваемый биологическим путем.

Выводы св. Августина были восприняты западным богословием и нашли свое выражение (правда, в несколько смягченном виде) в документах Священного Учительства Церкви. Догматическое определение на эту тему было дано Тридентским Собором, в его «Декрете о первородном грехе» (1546 г.)². Собор учит, что Адам, преступив в раю Божию заповедь, немедленно утратил святость и праведность, навлек на себя гнев и негодование Божие, а как следствие – смерть и рабство у дьявола. Он «весь полностью, с душой и телом, был изменен к худшему состоянию».

Злоупотребление Адама повредило не ему одному. Он передал потомкам не только смерть и телесные страдания, но грех, «который есть смерть души». Он утратил «святость и праведность» не только для себя самого, но и для нас.

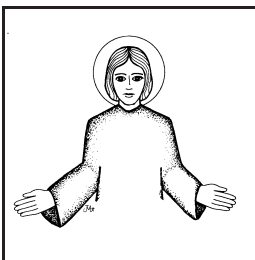
Грех Адама передается всем людям «путем наследственного распространения, а не путем подражания». Он не может быть устранен собственным человеческим усилием, однако побеждается «заслугами Единственного Посредника, Господа нашего Иисуса Христа, Который примирил нас с Богом Своею Кровию».

В таинстве Крещения благодатью Иисуса Христа отпускается наказание за первородный грех, как «смывается» и сам этот грех, а мы становимся «невинными, без пятна, чистыми, безупречными и возлюбленными детьми Божьими...», так что совсем ничего не препятствует вступлению на небеса». Тем не менее, «вожделение или очаг греха остаются и в крещенных». Вожделение оставляется нам «для борьбы, оно неспособно вредить тем, кто с ним не соглашается и мужественно сопротивляется ему с помощью благодати Христовой. Более того, тот, кто будет сражаться по правилам, будет увенчан (2 Тим 2,5)». Вожделение само по себе не является грехом, но «происходит из греха и ко греху склоняет».

Из приведенного текста явствует, что отцы Тридента рассматривают первородный грех, по преимуществу, в моральных и юридических категориях, а не как «болезнь человеческой природы», хотя и признают, что эта природа «изменилась к худшему состоянию». Человеческие «праведность и святость» также имеют этический и правовой характер; их связь с присущими Адаму до грехопадения бессмертием, ведением и т.п. является по существу внешней и необязательной. Пасхальная Жертва Христа устранила

¹ Возможно, эти взгляды св. Августина отчасти объясняются его долгим пребыванием в секте *манихеев*, объявлявших всё, связанное с телом, «порождением тьмы». Да и общая атмосфера позднеантичной эпохи, проникнутая влиянием платонизма, предполагала подозрительное, а порой и просто негативное отношение к человеческой телесности, к физическим проявлениям человеческого естества.

² См. Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви (III – XX вв.). СПб 2002. Стр. 172-175.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

тяготеющую над всеми людьми вину первородного греха и, как следствие, наказание за грех. В физическом плане, однако, человеческая природа не изменилась¹. Ей по-прежнему свойственны похоть и вождление, которые, правда, не являются грехом, а только поводом ко греху. Победа над ними вполне возможна с помощью благодати. Такая победа, коль скоро она одержана, вменяется христианину «в заслугу».

В свою очередь, для современной католической теологии характерен поиск новой интерпретации догмата о первородном грехе. Крупные богословы нашей эпохи справедливо отмечают, что соответствующее учение св. Августина не вытекает однозначно из Библии и противоречит общепринятым ныне этическим представлениям об индивидуальной (а не групповой) ответственности личности за свои поступки. Таким же образом в человеческой сексуальности ныне видят, скорее, дар Божий, а не следствие греха, создающее механизм его распространения, как это было у св. Августина. В этой связи Карл Ранер предлагает понимать «первородный грех» как «грех всеобщий». Иначе говоря, речь идет об универсальном явлении греховности, о том, что «все согрешили», как это и подразумевается в Священном Писании. Здесь можно говорить и о «структурах греха», господствующих в земном мире. То человеческое сообщество, в которое мы включены от рождения, весьма далеко от Бога, живет по «анти-Божеским» законам. Поскольку же мы являемся его членами, «грех мира» – это, в известной степени, и наш личный грех. Во всех нас существует некая темная «склонность ко греху», грех «живет в нас» (ср. Рим 5,15-17). По Ранеру, этот «живущий в нас» грех есть врожденный, свойственный всем людям недостаток праведности и любви. Карл Ранер считает вполне уместными традиционные понятия «первородного и наследственного греха», но трактует их в аналогическом смысле². Так существует аналогия между «собственно грехом» (сознательным пренебрежением Богом, за которое мы несем личную ответственность) и «недостатком праведности и любви», что, в объективном плане, означает пренебрежение Божьим замыслом Спасения. Состояние, в котором находится мир и каждый отдельный человек, отнюдь не идеально. Ситуация мира и человека совсем не такова, какой ее хочет видеть Бог. Это положение вещей отягощает всемирную историю, как и историю всякой конкретной человеческой жизни. Притом оно дается нам с первого мгновенья нашего существования, «навязывается извне», и связывается с самим даром жизни. Существуют и «механизмы передачи греха», которые мы обильно «смазываем» и «усовершенствуем» нашими личными, сознательными грехами. Потому-то «грех», в который мы погружены, остается в своем существе «первородным» и «наследственным». В нас и вокруг нас действует некая «темная тайна беззакония», которая, однако преодолевается в иной Тайне – Пасхальной Тайне Христа. К ней мы приобщаемся через веру и Таинства, в ней получаем прощение первородного греха, освобождаемся от его всеобъемлющей власти.

Подобным образом и кардинал Вальтер Каспер видит в первородном грехе состояние нашей «естественной» удаленности от Бога³. «Первородный грех заключается в том, что универсальное состояние, определяющее также внутренне каждого человека, фактически находится в противоречии с первоначальной спасительной волей Бога, Который всё сотворил для Христа и хочет всё в Нем исполнить. Оно заключается в том, что Спасение, уготованное Богом человеку как человеку, в действительности не передается через его происхождение, так что фактически существует противоречие между его устройством во Христе и его предопределенностью к всеобщему соучастию во грехе. Здесь – глубочайшая причина разорваннос-

¹ По разъяснению авторитетных толкователей Тридентского Собора, бессмертие, ведение, бесстрашие представляли собой сверхъестественные дары, как бы извне добавленные Богом к человеческой природе. Они не возвращаются немедленно верующим и крещеным, уже свободным от первородного греха, а станут уделом спасенных в будущей жизни.

² Аналогия – это некое подобие между сущностно отличающимися друг от друга вещами, которое, однако, позволяет определить их одним и тем же понятием.

³ См. Вальтер Каспер. Иисус Христос. Стр. 263-270.

Бог-Спаситель



ти человека и мира». Этот опыт «разорванности и конфликтности действительности» преодолевается в опыте Христовой Пасхи. «Иисус Христос, как воплощенное Спасение, был распят и воскрес. Он осуществил идентичность и целостность человеческого бытия в условиях отчуждения и дезинтеграции. Поэтому путь к идентичности и целостности человеческого бытия проходит через крест и воскресение. Поэтому телесность и конкретность человека означают, что нет больше ситуации, которая в своей основе была бы не спасительной и безнадежной, безбожной и богоудаленной, и которая – поскольку она как таковая охвачена верой – не могла бы стать ситуацией Спасения. Таким образом, с пришествием Иисуса Христа нам открыт путь и новая свобода, путь, который ведет не только назад – к восстановлению первоначального человека, но и вперед – к новому человеческому бытию». В этом – сущность благодати Спасения, «выслуженной» для нас Христом Распятым и Воскресшим.

Благодать

Ключевое для Новозаветного учения о Спасении понятие «благодать» стало одним из наиболее распространенных терминов в последующей катехизической и богословской традиции Церкви. Но если Отцы первых веков христианской эры понимали его в библейском смысле (незаслуженная милость Бога к человеку, конкретно проявляющаяся в Божием замысле Спасения, в духовных дарах общине верных и ее отдельным членам), то средневековая схоластика привнесла в него новые нюансы.

Так св. Фома Аквинский, в согласии с прежней традицией, видит в благодати, прежде всего, незаслуженный дар Божьей любви человеку¹. Эта Божия любовь возносит человека над его естественным состоянием и делает его причастником Божественных благ. Таким образом благодать определяется как «нечто сверхъестественное в человеке». Св. Фома мыслит благодать, как некую реальность, пребывающую *в человеке*, а точнее – в его душе. Если в библейском и святоотеческом понимании благодать – это отношение [между Богом и человеком], то в схоластике ее определяют по аналогии со свойством субстанции, с «формой», придающей законченность «материи»², а иногда – и по аналогии с вещью или «веществом». Тем самым имеет место своеобразное «овеществление» понятия благодати. Благодать превращается в своего рода «посредничающую реальность» между Бо-

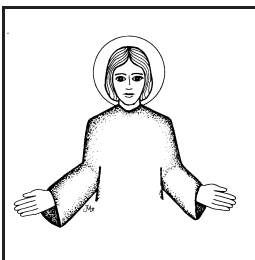


Контрольное задание

Какая из приведенных выше концепций первородного греха кажется Вам наиболее убедительной и почему?

¹ Учение св. Фомы Аквинского о благодати изложено в его «Сумме теологии», I-II, проб. 109-111.

² Определение структуры всего существующего с помощью пары понятий *форма – материя* было свойственно учению Аристотеля и широко применялось в схоластической философии и схоластическом богословии. *Форма* делает конкретную вещь тем, что она есть (например, «минерал», «стол», «человек»). *Материя* – это то, что способно воспринять форму (например, совокупность молекул определенного вида, кусок дерева, биологическое вещество человеческого организма). Если же речь идет о Спасении, то «материей» здесь является «естественный человек» в его духовно-телесной реальности. Он воспринимает благодать или «форму», которая превращает его в «человека обожженного», способного к единению с Богом (в вере, надежде и любви) и к сотрудничеству с Ним.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

гом-Спасителем и людьми. О ней рассуждают в количественных категориях: благодати может быть «больше» либо «меньше», ее можно «стяжать», «приумножить» или «растерять», как «собирают», «приумножают» или «теряют» некое имущество. Согласно св. Фоме, благодать есть специальное состояние (или расположение) человеческой души (лат. *habitus*), придающее душе новое качество (лат. *qualitas*). Она же есть некое свойство, приданное человеческой душе извне (лат. *accidens*).

Фома Аквинат подробно анализирует различные аспекты благодати, классифицирует ее виды под разными углами зрения. Так с точки зрения характера Божественного воздействия на душу, благодать бывает постоянной или актуальной (иначе говоря, ситуативной). Постоянная (или *хабитуальная*) благодать – это устойчивое и сверхъестественное расположение, «влитое» Богом в человеческую душу и проявляемое в «богословских добродетелях» веры, надежды и любви. Тем самым человек получает возможность жить с Богом, действовать в Его спасительной милости. Благодаря «хабитуальной» благодати мы становимся причастниками Божественного естества. Что же касается актуальной (воздействующей или ситуативной) благодати, то за нею стоят конкретные импульсы, исходящие от Бога, акты Божественного вмешательства, коими Господь просвещает наш разум и склоняет нашу волю к совершению добрых дел.

С точки зрения последствий своего присутствия в человеческой душе, благодать подразделяется на освящающую и особую (буквально – «преподанную безвозмездно», по-латински – *gratia gratis data*). В освящающей благодати человек примиряется с Богом, ею он оправдывается, становится угодным Богу, чадом Божиим. Дар освящающей благодати связан, прежде всего, с таинством Крещения. Особая благодать (этим понятием определяются духовные дары или *харизматы*) незаслуженно преподается тем или иным людям, дабы они помогали спасению ближних и служили общине верных. «Цель освящающей благодати – исключительно благо отдельной личности, между тем безвозмездная благодать служит общему благу всей Церкви», - подводит итог св. Фома.

С точки зрения соотношения Божественной и человеческой активности благодать может быть действующей и содействующей. Действующая благодать «приводит человека в движение», иницирует и предваряет богоугодные мысли и поступки. Содействующая же благодать подкрепляет силы человеческого естества (разум и свободную волю), помогает воплотить в жизнь благие пожелания, довести до конца начатое благое дело. Постоянная (освящающая), актуальная (ситуативная) и особая благодать, пребывающая в людских душах, является одновременно и «действующей», и «содействующей», включает в себя и тот, и иной аспект. Так, например, Бог Своей ситуативной благодатью («действующей») пробуждает в нас добрые намерения, а затем тою же благодатью («содействующей») дает возможность нам их исполнить. Освящающая благодать есть благодать «действующая», поскольку Бог Сам нас оправдывает и исцеляет. Она же есть и благодать «содействующая»: совершённые нами в освящающей благодати добрые дела составляют нашу «заслугу» перед Богом.

С точки зрения временной последовательности, в которой происходит Спасение человеческой души, различаются предваряющий и последующий виды благодати. Св. Фома выделяет в процессе Спасения человеческой души Богом пять идущих друг за другом ступеней. «Первый из плодов благодати есть исцеление души; второй – ее стремление к добру; третий – успешная реализация чаемого добра; четвертый – стойкость пребывания в добре; пятый – достижение славы». С каждой из ступеней связан специальный дар благодати. По отношению к более ранним он – предваряющий; по отношению к более поздним – последующий.

Томистская классификация понятия благодати стала в Западной Церкви классической; в общих чертах она вошла и в современный «Катехизис Католической Церкви» (пп. 1996-2005).

Что же касается современного католического богословия, то оно, не отказываясь от всего позитивного, что было связано с эпохой схоластики, в большей мере, чем прежде, обращается к библейс-

Бог-Спаситель



ким и святоотеческим истокам. Понятие благодати интерпретируется ныне не в заимствованных у Аристотеля категориях «формы», «качества» или «свойства», а с помощью персоналистической категории отношений. Вот характерные для нынешних учебников теологии определения благодати:

«Благодать – это свободная и верная любовь Бога к людям, проявленная в истории в действиях и дарах имеющих целью их Спасение»;

или:

«Благодать – это абсолютно бескорыстная и неизменная благосклонность Бога к человеку, побуждающая Его действовать в истории ради счастья всех людей».

Аналогичным образом определяет благодать и «Катехизис Католической Церкви» (пп. 1996-1997):

«Благодать есть *милость, безвозмездная помощь*, которую Бог оказывает нам, чтобы мы ответили на Его зов – быть чадами Божиими, детьми усыновленными, участниками Божественного естества, жизни вечной. Благодать есть *участие в жизни Бога*, она вводит нас внутрь троической жизни...».

Схоластическое понимание благодати «вещественно», статично, абстрактно, индивидуалистично и спиритуалистично, а современное – персоналистично, динамично, конкретно-исторично, общинно и открыто реальной действительности.

В своей основе благодать есть личное отношение между Божественным «Я» и человеческим «ты», а потому о ней можно адекватно рассуждать лишь в персоналистической перспективе, т.е. в перспективе межличностного общения или диалога.

Будучи диалогом, благодать по необходимости носит динамический характер. Благодати не может быть «больше» или «меньше», зато диалог может быть завязан или прерван, он может проходить с большей или меньшей интенсивностью.

Диалог имеет место не между Господом и абстрактным *homo sapiens*, а между Богом и конкретным человеком во всём своеобразии его житейской ситуации, во всей определенности его исторической, культурной, социальной обусловленности. Наша повседневная жизнь – это и есть «место» действия благодати, ее «среда».

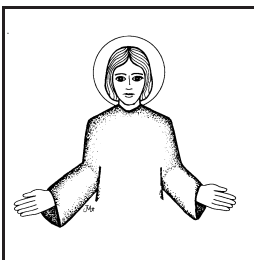
Человек по своей сути есть существо общественное, а потому благодать, строго говоря, нельзя разделять на «только индивидуальную» и «предназначенную только для служения другим». Мы получаем благодать в церковной общине и через нее; дары благодати, какими бы они ни были, имеют значение не только для нас, но и для всей общины.

Благодать нужна не только для «спасения души на том свете». Благодать действует «здесь и теперь», в земной жизни, хотя и предполагает окончательное восполнение в жизни будущего века. Благодать уже теперь исцеляет нас, освобождает от духовного, психического и физического зла, побуждает нас к борьбе за права личности, против любой социальной несправедливости и порабощения человека человеком. В благодати мы служим своей церковной общине и всему миру.

Персоналистическое понимание благодати позволяет по-новому оценить ее традиционные признаки, известные схоластическому богословию.

Благодать есть дар, дар по преимуществу. Человек никоим образом не может «заслужить» спасительной Божией любви, никоим образом не может «заставить» Бога действовать. Бог вступает в общение с людьми, заключает с ними союз исключительно по Своей инициативе. Потому-то человек не в праве «располагать» благодатью или назначать ей границы действия.

Благодать абсолютно необходима для Спасения. Без содействия Божией любви человек не может спастись. Чтобы вступить в общение с Богом, сблизиться с Ним, остаться до конца верными Ему, лю-



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

дям нужна помощь свыше. Мы не в силах сделать и малейшего шага по пути Спасения вне благодати или независимо от нее. Нечто доброе мы можем сотворить, лишь будучи в «состоянии благодати».

Благодать Божия универсальна, ибо охватывает всех людей, всё человечество. Божий замысел Спасения охватывает всех и каждого. Все без исключения люди получают от Бога «предложение» и реальную возможность достичь Спасения. В конечном же счете, благодать безгранична и таинственна: мы не способны ни понять ее до конца, ни выразить ее в наших человеческих словах и понятиях.

Размышления о природе благодати, вновь и вновь предпринимавшиеся в богословской традиции Церкви, выявили и ряд спорных проблем. К их числу относятся вопросы соотношения благодати и свободы воли, благодати и добрых дел, благодати и человеческого естества. В дальнейшем мы вкратце рассмотрим эти, столь значимые для церковной истории контroversии.

Благодать и свобода воли

Эта проблема впервые появилась на богословском небосклоне в первой половине V века: она составляла существо разногласий между Пелагием и св. Августином и некоторое время находилась в центре духовно-интеллектуальной жизни Западной Церкви.

Монах Пелагий, воодушевленный идеей аскетического совершенства, сформулировал во многом неоднозначную теорию соотношения Божественной благодати и человеческой свободы в деле нашего Спасения и освящения – теорию, впоследствии признанную еретической¹.

Пелагий не отделял сотворения мира от Истории его Спасения – и то, и другое было, с его точки зрения, делом Божией благодати. Так и человеческое естество оказывалось, по Пелагию, даром благодати. Человек сотворен по образу Божию, Бог же есть дух. Основными атрибутами духовной природы есть, по мнению Пелагия, разум и свободная воля. Следовательно, разум и свобода есть основополагающие и неотчуждаемые черты человеческого существа. Отсюда можно сделать и иной вывод – человек способен познавать заповеди Божии и добровольно исполнять их. В этом ему помогает Сам Бог. По учению Пелагия, кроме благодати, связанной с сотворением, существует и поддерживающая благодать. Ее получают



Контрольное задание

Сравните библейское, схоластическое и персоналистическое понимание природы благодати. В чем заключается их сходство, а в чем – принципиальное различие?

¹ Пелагий в 385 – 409 гг. жил в Риме, затем короткое время – в Карфагене, а период с 411 до 418 г. (года своей смерти) провел в Иерусалиме. Его взгляды были официально осуждены Церковью под именем «пелагианизма». Для современных богословов и историков Церкви проблема еретичности Пелагия не выглядит столь уж однозначной. В частности, подчеркивается, что следует различать воззрения самого Пелагия, выраженные в его подлинных сочинениях («Комментарии к 13-ти Посланиям ап. Павла», «Послание к Димитриаду», «Книжечка веры»), от воззрений некоторых его радикальных последователей, как и от воззрений, приписанных ему св. Августином в пылу полемики. В общем и целом можно утверждать, что Пелагий был человеком здорового благочестия, хотя те или иные его богословские идеи были односторонними, а порой – и ошибочными. Впрочем, абсолютно то же самое можно сказать и о главном оппоненте Пелагия – св. Августине.

Бог-Спаситель



все люди без исключения, в ее свете они познают, *что* есть добро. Если же человек стремится к добру, добровольно желает творить его, та же благодать помогает ему довести до конца принятые добрые намерения. Отсюда следует знаменитый тезис Пелагия, вызвавший бурные протесты св. Августина и св. Иеронима: всем людям дана естественная возможность не грешить; все они могут жить свято и праведно. Даже не знающие Христа язычники способны творить добро и достичь вечного блаженства. Здесь в качестве примера Пелагий ссылается на праведников Ветхого Завета – Авеля, Ноя, Иова и Авраама.

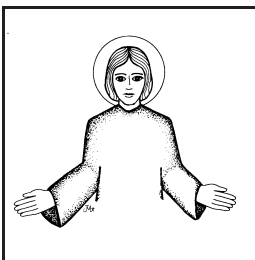
Пелагий, разумеется, не отрицал ценности исторического Откровения, зафиксированного в Библии. Он прямо признавал его необходимость после грехопадения Адама. Грех первочеловека был чреват многими негативными последствиями: силы человеческого разума и воли ослабели, естественный закон был забыт, под влиянием плохого примера со стороны многих людей в мире укоренились дурные обычаи. Тем самым и наступило «рабство греху». В целях противодействия ему Бог через Моисея дал Израилю Десять заповедей, затем, через пророков, вновь и вновь призывал творить Свою волю. Когда же все эти средства обнаружили собственную неэффективность, Бог послал человечеству Своего Сына. Пришествие Христа – это и есть величайшая Божественная благодать. Однако для Пелагия сущность Христова Спасения сводится к доброму примеру, продемонстрированному Иисусом – примеру безграничной любви и верности Богу и человеку. Сущность же христианской жизни сводится к подражанию Христу. В этом случае благодать, связанная с таинством Крещения, представляет собой дополнительную помощь: она подкрепляет разум и волю христианина, теснее соединяет его со Христом.

Если даже язычник в принципе может не грешить, то тем более такой возможностью располагает верующий и крещеный христианин. Пелагий решительно отвергает учение о наследственном первородном грехе, примерно в те же годы развитое св. Августином. По его мнению, существуют лишь личные грехи конкретных людей. Мы соучаствуем в грехе Адама лишь в той мере, в какой уподобляемся ему в нашем личном грехе; новорожденные же младенцы вовсе не имеют в себе греха.

Поскольку и человеческая природа с ее свободой, и благодать Христова – это дары Божии, между ними не может быть никакого противоречия. Они естественным образом содействуют друг другу и сотрудничают друг с другом. Отсюда вытекает еще один основополагающий тезис Пелагия: «Ни человек не действует без благодати, ни благодать без человека». Это утверждение применимо к любому из этапов духовной жизни, к любому моменту следования за Христом, начиная от первичного обращения и кончая высокой христианской зрелостью или святостью. Божия благодать призывает всех без исключения людей к покаянию и освящению, однако люди откликаются на призыв по собственной доброй воле, без всякого принуждения. В конечном счете, человек сам решает, принять ли ему дар Спасения или отвергнуть его, хотя Пелагий и признает приоритет Божьей благодати: «Никто не спасется собственными заслугами; все мы без исключения спасаемся по благодати Божией». Благодать ни в чем не ограничивает человеческой свободы. Тем не менее, Бог наперед знает, какой будет реакция людей, и учитывает ее в Своем домостроительстве Спасения.

Св. Августин полемизировал с Пелагием на протяжении всей второй половины своей жизни. Он громил его доктрину по всем пунктам, проницательно обличая все ее слабые места, все ее односторонние моменты. К сожалению, тезисы, отстаиваемые Августином, отличались порой не меньшей односторонностью.

Как и в случае многих других богословских споров, спор св. Августина с Пелагием нельзя понять, абстрагируясь от особенностей духовной жизни оппонентов, от специфики переживания ими собственного христианства, собственных отношений с Богом во Христе. Здесь перед нами – отнюдь не отвлеченная теория, а квинтэссенция духовного опыта двух по-своему выдающихся учителей, мыслителей, теологов...



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Как можно судить, Пелагий был глубоко цельной и гармоничной натурой. По-видимому, он не переживал и серьезных духовных кризисов. Ежедневно упражняясь в добродетелях и аскезе, успешно справляясь с искушениями, он научился ценить дар своей свободной воли, убедился в ее силе и возможностях, проникся доверием к ней. Он нисколько не сомневался в том, что «живет в благодати Христа». Вместе с тем, он не сомневался и в том, что все важные решения принимает *сам*, пусть даже эти решения и были вдохновлены и подкреплены приходящей свыше благодатью. Пелагия можно считать и своеобразным «гуманистом античности». Он высоко оценивал человеческую природу как таковую, был убежден в ее богоподобии. Из новозаветных авторов похожей интуицией вдохновлялся евангелист Лука, а из Отцов Церкви – Климент Александрийский и, отчасти, Ориген. Вообще и тип духовности, и тип богословской мысли, присущие Пелагию, куда ближе эллинистическому Востоку, чем латинскому Западу.

Что же касается св. Августина, то его путь к вере изобилует многими трудностями и перипетиями. Воспитанный матерью-христианкой, он в ранней молодости сознательно отверг учение Церкви, присоединившись к секте манихеев. Лишь после долгих исканий, в возрасте 35-ти лет, он обратился ко Христу, став со временем выдающимся пастырем Церкви и ее крупнейшим богословом. Опыт св. Августина в чем-то схож с опытом Апостола народов, проделавшего нелегкий переход «от Савла к Павлу». Как и Павел, Августин был почти «принужден» к обращению. Во всем происшедшем он явственно различал «руку Божию», сломавшую его собственное упрямство, приведшую его к обращению как бы вопреки его же собственной воле.

Как и Павел, Августин научился не доверять возможностям человеческой природы. Если для Пелагия человеческое естество – это благой дар Божий, то для Августина оно – это противоположность благодати, нечто глубоко враждебное Богу и Его замыслам. Первое время после своего обращения св. Августин, опровергая своих бывших единомышленников-манихеев, отстаивал свободу человеческой воли в смысле возможности выбора между добром и злом, между следованием Божьему призыванию и отвержением его («О свободе воли», 388-395 гг.)¹, но в более поздний период, не в последнюю очередь под воздействием полемики с Пелагием, пришел, по существу, к полному ее отрицанию. Свободным (в смысле возможности выбора между добром и злом, между служением Богу и отвержением Его), согласно Августину, был один только Адам до грехопадения. Первородный грех Адама по наследству перешел на всех людей и, тем самым, все они оказались врагами Бога. Над всеми ними тяготеет Божественное проклятие. Каким же образом они могут желать чего-либо удобного Богу? Каким же образом могут «выбрать» служение Ему, коль скоро сама эта возможность остается для них закрытой? Человек, что бы он ни выбирал, остается в ситуации радикального зла. Все его «свободные» дела и поступки – это исключительно «дела осуждения». Даже так называемые «добродетели» язычников в действительности представляют собой бунт против Бога. Правда, Бог, по милосердию Своему, приходит на помощь человеку Своей благодатью, но делает это «не благодаря», а вопреки человеческой воле и свободе. Он «склоняет» человека к поискам Спасения, фактически «принуждает» его к вере, стойкости, освящению. Это «принуждение» – не внешней, а внутренней природы: Господь дарует Своим избранникам «наслаждение Собой и Своими замыслами». Он привлекает человека сиянием Своей славы, как красивый цветок привлекает пчелу. И все же, сей благодатный дар целиком и полностью приходит извне, пространство собственно-человеческой свободы стремительно сокращается и, в конечном счете, оказывается равным нулю. «Что ты имеешь, чего бы не получил?» – восклицает св. Августин вслед за апостолом Павлом (ср. 1 Кор 4,7). Призвание, обра-

¹ Манихеи были сектой гностического толка, а потому делили людей на «духовных», «душевных» и «плотских». Духовная природа объявлялась исключительно божественной, а материальная, плотская – исключительно злой, греховной. Поступки человека определялись доминирующей в нем природой. Для его свободной воли и решений в этом случае места не находилось.

Бог-Спаситель



шение, стойкость в вере, добрые намерения и поступки – это дело Божией благодати в нас, а отнюдь не наше собственное дело. «Своим» христианин может назвать лишь собственный грех, всем же хорошим в себе он обязан Богу. Всё доброе в нас и через нас совершается исключительно Богом.

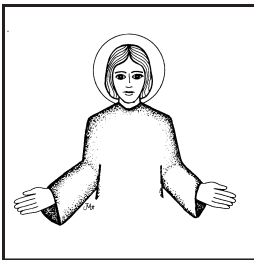
Из этих предпосылок вытекало и знаменитое августиновское учение о Божественном предопределении (лат. *praedestinatio*), изложенное, главным образом, в двух его поздних сочинениях (428-429 гг.): «О предопределении святых» (лат. *De praedestinatione sanctorum*) и «О даре стойкости» (лат. *De dono perseverantiae*). Если Спасение человека есть дело одного только Бога, без всякого участия человеческой свободы и заслуг, то и объяснять его следует одним только актом предвечного Божьего избрания. Те или иные дары благодати были от века предназначены Богом для избранных, предопределенных ко Спасению. Предопределение – это «приготовление благодати», а благодать – это «следствие предопределения» или «реализация предопределения». Предопределение ко Спасению имеет абсолютный характер и исключает любое сопротивление, иначе бы Бог не был всемогущим. Предопределенные ко Спасению люди непременно спасутся; они в принципе не могут быть осуждены.

Но тут следует очевидное возражение: если спасительная Божия благодать исключает всякое сопротивление, то почему далеко не все люди верят во Христа и стремятся вести христианский образ жизни? Пытаясь справиться с этой трудностью, Августин вынужден был утверждать, что Божий замысел Спасения имеет не универсальный, а лишь ограниченный характер. К Спасению предопределены не все люди, а лишь ограниченное их число (лат. *numerus certus*). Оно может быть достаточно большим, и всё же, спасенные (они же – истинные члены Церкви) составляют лишь незначительную часть человечества¹. Св. Августин не слишком затрудняется с ответом на возможный недоуменный вопрос: как же Бог может допустить вечную гибель такого множества людей? В силу первородного греха всё человечество подлежит справедливому Божию суду; всё оно – «грешная масса» (*massa peccati*), «погибшая масса» (*massa perditionis*), «масса осужденных» (*massa damnationis*). Даже если бы не спасся ни один человек, никто не смел бы предъявлять претензий к правосудию Божию. Мы можем лишь прославлять Бога за Его неизреченное милосердие: справедливому осуждению подлежат все; Бог по милости Своей избрал ко Спасению *некоторых*, всех же прочих оставил в прежнем состоянии. Впрочем и сам Августин, названный в церковной традиции «учителем благодати», сознает, что одних только логических выводов тут недостаточно, что мы оказываемся тут лицом к лицу с величайшей тайной.

Тайной является Божие милосердие, хотя бы потому, что ко Спасению избираются определенные люди без всяких предварительных заслуг с их стороны. Для нас остается загадкой, почему спасается именно тот, а не этот. Не менее таинственны и приговоры Божия правосудия. Несмотря на все свои объяснения, «учитель благодати» остро чувствует весь ужас положения великого множества осужденных грешников. «Не может быть, чтобы Бог был несправедлив», - не устает повторять он. Следовательно, мы имеем дело с неизреченной тайной. В связи с этим Августин говорит о «непостижимых постановлениях», о «таинственнейшем и недоступнейшем правосудии», о «высшем приговоре»...

Учение св. Августина о благодати и Спасении столкнулось с далеко неоднозначной реакцией церковной общины. Оппоненты указывали, что до сих пор удавалось успешно защищать истину христианства, не прибегая к столь одиозной концепции предопределения. «Учитель благодати», напротив, подчеркивал пастьерские преимущества избранного им подхода. Доктрина предопределения, по его мнению, весьма полезна как раз в повседневной христианской жизни: она исцеляет от гордыни и похвальбы соб-

¹ Здесь необходимо отметить, что св. Августин принимал взгляд, согласно которому спасенные люди должны были восполнить число ангелов, некогда отпавших от Бога. Поскольку отпало определенное число ангелов, то и количество спасенных строго предопределено. Этот теологумен был широко распространен в Западной Церкви в поздней античности и средневековье. Он, естественно, никогда не был догматизирован, а впоследствии и вовсе был отвергнут.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

ственными достижениями, избавляет от отчаяния (что же может помешать спастись тому, кто предопределен к Спасению?), помогает упражняться в смирении и утверждаться в надежде, а прежде всего – служит приумножению славы Божией. «Всё доброе необходимо приписывать Богу, чтобы никто не превозносился» («О предназначении святых», 8,16). «Мы чувствуем себя увереннее, отдавая всё Богу» («О даре стойкости», 6,12). Св. Августин дает и несколько практических рекомендаций. Поскольку мы не знаем тайн предопределения и поскольку нам довлеет долг христианской любви, необходимо желать Спасения всем людям; относиться к каждому человеку так, как если бы он был предназначен ко Спасению. Тему предопределения не стоит затрагивать в проповедях, если это может возбудить споры и вызвать замешательство. В конечном итоге, «не нужно стремиться постичь непостижимое и исследовать неисследимое» («О даре стойкости», 11,25). «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» (Рим 9,20).

На Карфагенском (418 г.) и Оранжевом (529 г.) соборах Церковь приняла здоровое ядро учения св. Августина о благодати в качестве своего официального учения. В частности, было подчеркнуто, что дар благодати совершенно незаслужен человеком, что благодать абсолютно необходима для Спасения, что единственным инициатором события Спасения является Сам Бог в Его суверенной власти, что благодать сопровождает человека на всем пути его духовной жизни, начиная с первых шагов обращения и заканчивая ступенью святости¹. Вместе с тем, некоторые воззрения позднего Августина, как и вытекавшие из них выводы, не были догматизированы Церковью. В частности, на соборе в Кьерзи (853 г.) было осуждено как еретическое учение монаха Готтшалька о двойном предопределении, включавшее следующие постулаты: Бог от века предназначил одних людей ко Спасению, а других – к осуждению; Бог желает Спасения не всех людей, а только избранных; Христос совершил дело Искупления не для всех людей, а только для избранных².

С новой силой споры вокруг соотношения благодати и свободной воли разгорелись в эпоху Реформации. Реформаторы Лютер и Кальвин провозглашали абсолютный характер Божественного предопределения (одних – ко Спасению, других – к осуждению), утверждали, будто человеческая свобода самоопределения совершенно уничтожена через первородный грех, приписывали человеку в деле его Спасения исключительно пассивную роль. Похожие взгляды отстаивали и некоторые католические богословы. Первым в их ряду был Михаил Бай (ум. в 1589 г.), профессор теологии Лувенского университета, утверждавший, будто следствием первородного греха стало совершенное искажение человеческой воли, ее природное устремление к одному только злу. Профессором теологии в Лувне был и голландец Корнелий Янсен (1585 – 1638 г.), получивший известность под латинизированным именем *Янсений*. Янсений по своему продолжил дело Байюса. Свои воззрения он изложил в трехтомном сочинении «Августин», издан-



Контрольное задание

Что в сотериологических взглядах Пелагия и св. Августина кажется Вам наиболее ценным, актуальным и сегодня? Что, напротив, требует критического переосмысления?

¹ См. Христианское вероучение, стр. 331-338, 339-342.

² Там же, стр. 343-344. Подобные воззрения еще раньше были осуждены на Арльском соборе (473 г.): см. стр. 338-339.

Бог-Спаситель



ном в 1640 г., уже после смерти автора¹. В скором времени возникло целое движение поклонников этого труда, получившее название *янсенизма*. Спровоцированные им споры потрясли Церковь на протяжении XVII-XVIII столетий. Особенно влиятельны янсенисты были во Франции; их полемика с иезуитами, отстаивавшими подлинное учение Церкви, оставила неизгладимый след в истории этой страны.

Согласно Янсению, в священно-историческом плане природе человека присущи три состояния. Природа Адама до грехопадения была «невинной». Тогда человек был способен принимать самостоятельные решения; ему была дана «достаточная благодать», которой, тем не менее, можно было противиться. В состоянии же грехопадения человек лишен свободы выбора, он естественным образом погружен во зло, а для Спасения нуждается в «действенной благодати», производящей эффект вне зависимости от человеческого сотрудничества. В состоянии «очищенной природы», возникшем вследствие совершенного Христом Искушения, действует благодать Христова, которая, однако, проявляет себя эффективным образом лишь среди незначительной группы людей, предназначенных ко Спасению.

В полемике с протестантами и янсенистами, доведшими некоторые стороны августианианского богословского наследия до абсурда, Католическая Церковь со всей решимостью встала на защиту достоинства человеческой природы, как и необходимо ей присущего дара свободной воли.

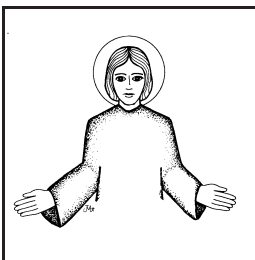
Так Тридентский Собор в своем «Декрете об Оправдании» (1547 г.)² учит, вопреки Лютеру и Кальвину, что свободная воля вследствие грехопадения Адама не была уничтожена, а «была лишь ослаблена и ложно направлена в своей силе». Человек в силах как откликнуться на Божье призвание ко Спасению, так и добровольно его отвергнуть, а потому нельзя согласиться с утверждением, будто он, «подобно некому неодушевленному созданию, совершенно ничего не может сделать и остается полностью пассивным». Невозможно согласиться и с тем, будто «дурные поступки, как и добрые, совершаются Богом, не только потому, что Он их допускает, но в собственном смысле Им Самим». Собор настаивает, что человек сотрудничает с Богом в деле собственного Спасения. Свободная воля, «движимая и влекомая Богом», принимает данную свыше благодать и содействует ей, в чем и выражается ее собственная активность. Эта активность проявляется в соблюдении заповедей и свершении добрых дел. «Праведные за свои добрые дела, соделанные в Боге, должны ожидать и надеяться получить от Бога вечную награду по Его милосердию и ради заслуг Иисуса Христа». В упомянутом документе Собора достаточно часто встречается и термин «заслуга», например, в следующем пассаже: «...Тем, кто действуя правильно и до конца и упоает на Бога, должна быть дарована вечная жизнь – и как милосердная благодать, обещанная Христом Иисусом чадам Божиим, и как воздаяние, которое Сам Бог, по Своему обетованию, верно пожалует за их добрые дела и заслуги». При всем том, Бог остается главным и единственным Инициатором дела человеческого Спасения: «Ибо Сам Иисус Христос постоянно сообщает Свою силу оправданным, как глава телу (Еф 4,15) и как лоза ветвям (Ин 15,5). Эта сила предшествует, сопровождает и следует за их добрыми делами, которые без нее никоим образом не могут быть угодны Богу и похвальны».

Впоследствии Церковь осудила и ошибки янсенизма³. В 1653 г. папа Иннокентий X указал на пять заблуждений, содержащихся в сочинении «Августин» (соответственно, утверждения, противоположные осуждаемым, следует считать выражением католического вероучения): будто некоторые заповеди Божии являются практически неисполнимыми даже для праведников; будто «действенной

¹ Янсений умер в мире с Церковью, будучи епископом города Ипра. Рукопись сочинения «Августин» он вручил своему капеллану в самый день смерти, заявив, что заранее готов подчиниться любому решению Святого Престола касательно его содержания.

² Христианское вероучение, стр. 345-360.

³ Там же, стр. 362-365.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

благодати» невозможно сопротивляться; будто для совершения добрых или злых поступков свобода (в смысле полноценного выбора между разными возможностями) не нужна вовсе¹; будто воля человека не способна ни отвергнуть благодать, ни подчиниться ей; будто Иисус умер не за всех людей². В 1723 г. папа Климент XI в своей конституции *«Unigenitus Dei Filius»* («Единородный Сын Божий») назвал еретическим 101 тезис, извлеченный из сочинений видного пропагандиста янсенистских идей во Франции Паскаля Кенеля. Осуждению подверглись три группы утверждений, касающихся богословия благодати: 1) утверждения о том, будто все не-христиане, лишённые благодати Христовой, способны творить только зло; 2) утверждения, отрицающие существование естественной (и заслуживающей высокой нравственной оценки) любви, кроме чистой (и дарованной свыше) любви к Богу и греховного вожделения³; 3) утверждения, настаивающие на неотразимом всемогуществе благодати Божией, действующей независимо от человеческой свободы.

В начале XVII столетия спор о соотношении благодати и свободы вели и богословы, твердо стоящие на почве церковного вероучения. Протагонистами противоположных точек зрения были испанские теологи – доминиканец Баньес и иезуит Молина. Первый отстаивал традиционные воззрения св. Августина, значительно модифицированные св. Фомой Аквинским. Бог в Своем всемогуществе правит миром как его Первопричина. Божественное Провидение охватывает и направляет все без исключения события. Все они предначертаны от века или предопределены. С другой стороны, Божественная причинность достигает своих целей через действие сотворенных вещей с их собственной, функционирующей по определенным правилам природой. Свобода воли естественно присуща человеческой природе, а потому не может быть отменена или умалена благодатью. Человек полностью свободен как в добре, так и в зле, как в приятии благодати, так и в отвержении ее. В то же время, в некоем более глубоком смысле, Божественное предопределение господствует над миром. Формально всем людям дается «достаточная благодать», но лишь в жизни относительно немногих из них она становится по-настоящему «действенной». Можно утверждать, что Бог «предопределяет» одних к Спасению, а других – к осуждению. Притом у нас нет никаких оснований упрекать Его в несправедливости. Бог не нарушает природного порядка, но использует его механизм. И праведник, и грешник получают строго соразмерно их заслугам. Первый спасается, поскольку свободно принял благодать и сотрудничал с ней. Второй осуждается, ибо отверг благодать и творил зло.

¹ Буквально этот тезис звучит так: «Для того, чтобы совершить достойный или недостойный поступок в состоянии падшей природы, человеку не нужна свобода, исключаящая необходимость; достаточно свободы, исключаящей принуждение». Иначе говоря, «свободным» здесь объявляется всякий поступок человека, совершенный не по внешнему принуждению, а «по зову собственного сердца», сообразно склонностям собственной природы. Между тем, любое такое действие строго детерминировано «изнутри». Грешник, лишённый благодати, просто следует своим вожделениям, которым он не в силах противиться. Все мотивы, которыми он руководствуется, все побуждения, которым он следует, по сути направлены против Бога, а значит ввергают его в вечное рабство греха. С другой стороны, «действенная благодать» низводит в души избранных духовное наслаждение, которому также нельзя противиться. Воля праведника «притягивается» к Богу как железо к магниту. Как грешник обречен грешить, так и праведник «обречен» творить дела Божии. И в том, и в другом случае подлинно-свободный выбор человеческой воли полностью исключается, а человек уподобляется марионетке, приводимой в движение извне некими, неподконтрольными его духовному «я» силами.

² Итак, истина католического вероучения выражается в следующих утверждениях:

1. Христианин, вдохновляемый и поддерживаемый благодатью, способен исполнить все заповеди Божии.
2. Благодать не принуждает человека к определенным действиям, а оставляет место его свободному выбору.
3. Поступки человека подлежат нравственной квалификации (как добрые или злые), если они совершены по вольному выбору.
4. Человек может свободно принять благодать или свободно отвергнуть ее.
5. Иисус Христос умер за всех людей без исключения.

³ Отсюда вытекал и крайний ригоризм моральных требований, предъявляемых янсенистами «истинным христианам». В частности, утверждалось, что молитва грешников – это еще один их грех, а те дары, которые они получают от Бога, есть лишь новый суд над ними; что исполнение заповедей не по побуждениям чистой и бескорыстной любви к Богу, а только из чувства долга или из страха наказания есть грех; что любая человеческая любовь, если она не есть любовь к Богу, непременно ведет к осуждению и т.д. и т.п.

Бог-Спаситель



Со своей стороны, Молина истолковывал Божественное предопределение как предвидение. Благодаря присущему одному Ему знанию¹, Бог «заранее видит» свободные человеческие поступки во всех их взаимосвязях и обусловленности. Сообразно Своему предвидению Он посылает и благодать, ведущую каждую человеческую личность по пути Спасения уникальным, оптимальным именно для данного индивидуального случая способом. «Достаточная благодать» дается всем людям, а то, станет ли она «действенной», зависит от самого человека, от его вольного выбора. Там, где «достаточная благодать» встречает благодарный отклик, она становится «эффективной». Столкнувшись же со свободным неприятием, она оказывается «недостаточной».

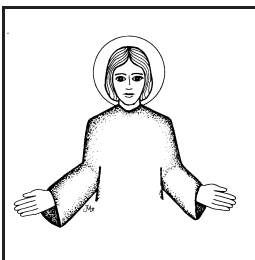
И Баньес, и Молина не раз обращались с жалобами в церковные инстанции, обвиняя один другого соответственно в пелагианизме и кальвинизме. После ряда разбирательств папа Павел V принял решение, ставшее настоящим образцом мудрости для позднейших решений Священного Учительства Церкви. Святейший Отец провозгласил, что учение иезуитов не содержит элементов пелагианизма, а учение доминиканцев – элементов кальвинизма. Он предоставил обеим школам право развивать собственную доктрину, запретил им обвинять друг друга в ереси и шельмовать друг друга. По убеждению Папы затронутая проблема должна оставаться открытой, «ибо время обнаруживает истинное положение вещей, оно – великий судья, выносящий свой приговор»; «поскольку обе стороны в главных моментах придерживаются католического вероучения»; а также «потому, что Священное Учительство не должно ни осуждать, ни распространять мнений той или иной конкретной богословской школы».

В дальнейшем католическими богословами было сформулировано еще несколько концепций взаимодействия свободы и благодати. Среди них заслуживает внимания точка зрения «Сорбоннской школы», которую поддерживал и св. Альфонс Лигуори. Здесь основополагающим принципом провозглашается молитва. Любой человек в состоянии («недостаточной») благодати имеет свободу выбора в том, что касается совершения, по крайней мере, простейших дел, нужных для личного Спасения. К таким «простейшим делам» относится молитва. Добровольно посвящая себя молитве, христианин способен стяжать и «действенную благодать», необходимую для совершения более трудных дел Спасения. Другие теологи по-новому интерпретировали взгляды св. Августина. С их точки зрения, «действенная благодать» – это радость, связанная со служением Богу, с совершением добрых дел, вообще со всем хорошим, что есть в нашей жизни. При содействии нашей свободной воли она превращается в «неотразимую» и «всепобеждающую» благодать, поддерживающую нас на пути Спасения.

Со своей стороны, современная теология решительно отказалась от противопоставления благодати и свободы. Только в Боге человек становится по-настоящему свободным. Бог есть «высвобождающая причина человеческой свободы». Бог-Любовь творит человека свободным, не опасаясь, что тем самым Его суверенитет может быть в чем-то ущемлен. Человек «автономен» в своей свободе, а Господь поддерживает эту ослабленную грехом свободу, побуждает Свое чадо к спасительной активности. В сущности, свобода – это и дар, и задание человека.

Взаимосвязь благодати и свободы следует описывать по аналогии с соотношением Божественного и человеческого во Христе согласно Халкидонскому догмату. Бог и человек действуют вместе, нераздельно и неслиянно. Человек без Бога радикально несвободен: он остается рабом собственных привычек и наклонностей, психических комплексов, всевозможных идолов, «структур зла», господствующих в мире. Лишь открываясь Богу, он получает возможность возвыситься над самим собой, эмансипироваться от тех сил, которые владеют им в повседневности. Бог тем больше открывается в Своем могуществе и Своей свободе, чем больше оставляет места свободе и активности человека.

¹ Молина называл этот вид Божественного знания «срединным знанием».



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Человек тем более свободен и активен, чем больше оставляет места Божественной свободе и могуществу. Отношения Бога и человека, характеризуемые словом «благодать» – это ничто иное, как диалог любви. Избранный в любви и наделенный свободой человек становится полноправным партнером Бога. История Спасения есть история встреч между Богом и человеком, причем всякий раз исполненное любви слово Божия Спасения нуждается в свободном отклике со стороны человека, в его «да» или «нет». Таким образом оказывается, что каждое событие на пути Спасения есть одновременно и дело Божие, и дело человеческое, притом Богу присущи инициатива и активность в дарении, а человеку – активность в получении дара. Вместе со св. Августином мы можем (и должны) утверждать: «Всею хорошим во мне я обязан исключительно Богу. Все мои достижения – это достижения Бога. Полностью “мой” – только мои грехи». Но точно таким же образом мы можем (и должны) следовать учению Тридентского Собора: «Спасение святых и праведников – это и их заслуга. Их блаженство есть награда за их труды и подвиги, за их добрые дела, совершенные в Боге и для Бога».

Благодать и добрые дела

Эта тема очень тесно связана с предыдущей («благодать и свобода воли»). В самом деле, наши дела – это плод нашего свободного выбора, нашего решения, воплощение в жизнь наших, сознательно принятых намерений. В Библии верующим за их добрые дела обещана «награда от Бога»¹. Тертуллиан (начало III столетия) впервые ввел в богословский обиход термин «заслуга» (лат. *meritum*), желая тем самым подчеркнуть, что обещанная святым награда принадлежит им «по праву». Уже известный нам Пелагий видел в добрых делах крещеного христианина его собственное, заслуживающее награды достижение. Св. Августин в поздний период своего творчества, напротив, решительно отвергал возможность что-либо «заслужить» у Бога и настаивал, что все добрые дела совершаются исключительно по данной свыше благодати.

В средневековом схоластическом богословии различали «заслугу по праву» (лат. *meritum de condigno*) и «заслугу по соответствию» (лат. *meritum de congruo*). В первом случае речь шла об обоснованных претензиях на заслуженную награду (с сохранением пропорции между весомостью поступка и размером вознаграждения); во втором – о свободном даре тому, кто этот дар хотя бы отчасти заслужил². Что касается отношений Бога и человека, то благодать – это и есть тот свободный Божий дар, который дается человеку отнюдь не в качестве надлежащей «зарплаты» за его добрые дела, а по



Контрольное задание

Как Вы полагаете, имеет ли вопрос о соотношении свободы и благодати, когда-то так волновавший христианских теологов, какое-либо значение в наше время? Обоснуйте свою точку зрения.

¹ См. Мф 5,12; 10,41-42; Мк 9,41; Лк 6,23.35; 10,7; Ин 4,36; 2 Ин 1,8; 1 Кор 3,8.14; 9,17-18.24; 2 Кор 5,10; 1 Тим 5,18 и др.

² Это различие можно проиллюстрировать на простом примере. В первом случае речь может идти об оговоренной в трудовом соглашении зарплате за определенный объем выполненной работы; во втором – о непредусмотренных в контракте наградах особо отличившимся на трудовом поприще.

Бог-Спаситель



вольному решению Бога. С другой стороны, Господь не оставляет без внимания собственные усилия и достижения человека, которому Он этот дар посылает. Общим для всей католической теологии стал принцип: «Если человек делает всё, что в его силах, Господь не откажет ему в благодати». В поздней же схоластике утвердилась следующая точка зрения: добрые дела еще не уверовавших (не знающих Христа язычников и т.д.) составляют их «заслугу по соответствию», в ответ на нее Бог *может* послать им благодать обращения¹; добрые дела крещеных христиан в силу обетований Божиих составляют их «заслугу по праву» – они будут надлежащим образом вознаграждены в жизни вечной.

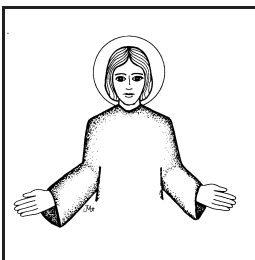
Именно эта позднесхоластическая теория вызвала решительный протест реформаторов. Они утверждали, что Спасение совершается исключительно по (незаслуженной) благодати (*sola gratia*) и исключительно по вере (*sola fide*) в искупительную Жертву Христа. С их точки зрения, говорить о человеческих «заслугах» – это значит искать «самооправдания», отказывать Богу в доверии, отрицать ценность Христова Креста. Согласно мнению Кальвина, добрые дела, в лучшем случае, служат внешним признаком предызбранности данного человека ко Спасению. По Лютеру, добрые дела есть плод истинной веры, ее естественное следствие, однако они не имеют характера «заслуг». Награда жизни вечной дается по обетованию Божию верующим ради Жертвы Иисуса Христа.

В позднейшем лютеранском богословии были четко разграничены теологические понятия «оправдания» и «освящения». Оправдание есть исключительный дар благодати, оно дается по вере в Христа Распятого и Воскресшего и представляет собой некое «одномоментное» событие. Освящение, напротив, продолжается на протяжении всей земной жизни христианина, и ему способствуют совершенные по вере добрые дела. Со своей стороны, Тридентский Собор видит в оправдании («становлении праведным») и в освящении («становлении святым») два равносильных определения одного и того же процесса Спасения человека Богом. Оправдание есть «переход от состояния, в котором рождается человек – сын первого человека Адама, к состоянию благодати и усыновления Богом, через второго Адама, Спасителя нашего Иисуса Христа» («Декрет об оправдании», 4). Оправдание «есть не просто отпущение грехов, но и освящение и обновление внутреннего человека добровольным принятием благодати и ее даров. Тем самым человек из несправедливого становится праведным, из врага – другом, чтобы быть по упованию наследниками вечной жизни» (там же, 7).

Тридентский Собор согласен с реформаторами в том, что оправдания никоим образом нельзя «заслужить», что как призыв к оправданию, так и сам его акт даются исключительно по благодати, без всяких предварительных заслуг («Декрет об оправдании», 5 и 8). Вместе с тем, Собор не принимает свойственного Лютеру и Кальвину пессимизма в оценке возможностей человеческой природы, отказывается видеть в человеке лишь «духовный труп» или неодушевленное орудие в руках Бога. Христианские праведники «действительно заслужили обрести в свое время вечную жизнь». Однако отцы Собора считают нужным и предостеречь свою паству: «Да не будет ни один христианин доверять самому себе и гордиться сам в себе, а не в Господе, Чья доброта ко всем людям столь велика, что Он хочет, чтобы Его Собственные дары были их заслугами» (там же, 16).

В наши дни католические теологи, рассуждая о значении добрых дел для человеческого Спасения, в большей мере обращаются к Священному Писанию и учению Святых Отцов. Соответствующую позицию современной догматики можно выразить в пяти пунктах:

¹ В этом случае часто ссылались на текст из Книги Деяний, повествующий об обращении римского сотника Корнилия (Деян 10). Его «молитвы и милостыни пришли на память пред Богом» (Деян 10,4), и Господь послал ему благодать: в доме Корнилия появился апостол Петр и проповедал ему Евангелие; затем на Корнилия и его домочадцев сошел Святой Дух, они уверовали и приняли водное крещение.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

1. Благодать и дела. Добрые дела никоим образом нельзя считать собственно-человеческим достижением. Человек не может «выслужить» себе Спасения своими делами. Наши добрые дела – это свершения Бога в нас и через нас. Вместе с тем, по Божьей благодати, они – и наши свободные свершения. Добрые дела не могут стать поводом к гордости или похвальбе. Их цель – прославление Бога и Его Спасения.

2. Оправдание и дела. Человек не оправдывается делами. Оправдание есть целиком и полностью дар Божий, принимаемый верой. Однако же вера предполагает как Божие, так и человеческое действие: слово Божие пробуждает веру; вместе с тем, вера есть позитивный отклик человека на призыв Божий. Вера есть добровольное человеческое решение, принимающее дар Божия Спасения. В этом смысле она – «человеческое дело».

3. Вера и дела. Вера, которой мы оправдываемся, непременно должна выразить себя в добрых делах. Оправдание есть и дар Божий человеку, и данное ему от Бога задание. Полученное по вере оправдание требует постоянного подтверждения и засвидетельствования делами, ибо вера без дел мертва. Вера подтверждается исполнением воли Божией, выраженной в заповедях. Все верующие призваны жить в святости, тем самым свидетельствуя миру о действенности совершившегося в них Спасения Христова.

4. Любовь и дела. Действенность оправдывающей веры проявляется в любви, а потому дела, совершенные по вере, есть дела любви. Дела христианина, не инспирированные любовью к Богу и ближнему, не имеют ни малейшей ценности. Любовь же есть и дар Святого Духа, действующего в наших сердцах, и наше задание – плод продуманной и зрелой жизненной позиции.

5. Суд и дела. Место каждого из нас в жизни вечной определяется нашими делами: мы оправдываемся или осуждаемся «от дел своих». Лишь те верующие, которые показали себя «исполнителями Слова», могут рассчитывать на «награду у Бога». Их добрые дела, совершенные по благодати, вменяются им Богом в «заслугу». Вместе с тем, наши «заслуги» не дают нам права «выставлять Богу счет», требовать от Него «соразмерного (справедливого) воздаяния». Мы лишь смиренно надеемся, что Бог усмотрит в наших земных деяниях хоть что-то ценное. Мы также ожидаем от Него обещанной награды, безмерно превосходящей действительный объем наших «заслуг».

Благодать и человеческая природа

И свобода человека, и его дела – это проявления его природы. Таким образом мы приходим к общей проблеме соотношения человеческой природы и даруемой ей извне благодати.

Сама формула «природа и благодать», отсутствующая в Библии, впервые появилась в сочинениях Тертуллиана. В творениях восточных Отцов человеческой природе, даже в состоянии падения, приписывался «образ Божий». Естество человека по-прежнему мыслилось чем-то благим, открытым



Контрольное задание

Прокомментируйте известный библейский тезис: «вера без дел мертва» (ср. Иак 2,14-26).

Бог-Спаситель

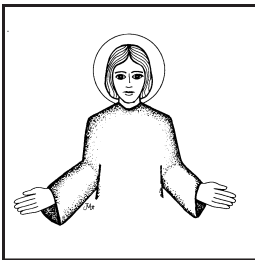


Богу и Его спасающему действию. Восстановление же подлинного Богоподобия человека, по учению Восточной Церкви, происходит в процессе сотрудничества благодати и свободной воли. Согласно св. Августину, человеческая природа, напротив, целиком и полностью испорчена первородным грехом, так что Спасение может быть лишь делом благодати.

Современная католическая теология, отдавая должное св. Августину и его богословскому наследию, считает, однако, неприемлемым целый ряд содержащихся у него положений, которые не могут быть подтверждены ни Священным Писанием, ни изначальным Преданием Церкви. Среди них: чрезмерная акцентация «испорченности» человека; биологическая теория наследования первородного греха; определение человечества как *massa damnata*, т.е. как скопища обреченных на гибель грешников; мнение, будто свободная воля человека целиком уничтожена первородным грехом; суждения о всепобеждающем характере благодати, отрицающие значимость человеческой свободы; учение об абсолютном предопределении, превращающее мир в «театр марионеток» и отнимающее всякий смысл у истории человечества; представление о совершенно пассивной роли людей в событии Спасения; противопоставление благодати и человеческой природы, как если бы они были конкурирующими, исключаящими друг друга факторами; отрицание универсализма Божия замысла Спасения, якобы распространяющегося лишь на одних «от века избранных»; образ Бога, «творящего произвол», т.е. по одному Ему ведомым причинам выбирающего из массы осужденных некоторых «счастливицков», предназначенных ко Спасению.

В зрелой схоластике крайности августинианских воззрений были в значительной мере нейтрализованы. С того времени в католическом мировосприятии твердо установился аксиомат: «благодать не отрицает человеческую природу, а восполняет и усовершенствует ее». Со своей стороны, по-тридентские католические теологи, стремясь отстоять «неотмирный» характер благодати, бескорыстно даруемой Богом, ввели понятие «чистой (человеческой) природы» или «(человеческой) природы самой по себе» (лат. *natura pura*). «Чистая человеческая природа» и благодать, по их мысли, относятся друг к другу как необходимое основание и некая, возводимая на нем и необязательная «надстройка». Соответственно, все цели, стремления, мотивации и действия человека подразделялись на «естественные» (присущие самой его природе) и «сверхъестественные» (диктуемые «извне», по благодати). Богословы, оперирующие понятием *natura pura*, безусловно, руководствовались самыми лучшими намерениями. На самом же деле их теоретические построения стали одной из идейных предпосылок *деизма*, возобладавшего в интеллектуальной жизни Европы в Новое Время. В самом деле, если человеку «по природе» присущи некие естественные влечения и цели, то не лучше ли ограничиться именно ими, избегая столь «темных» и непонятных вещей, как «сверхъестественное» Спасение, «сверхъестественное» блаженство, «сверхъестественная» благодать?

Современное католическое богословие полагает, что взаимная изоляция природы и благодати, как и строгое разграничение «естественного» и «сверхъестественного» порядков, носит надуманный, искусственный характер. Обращаясь к проблеме «природы и благодати», необходимо исходить из библейского образа Бога и библейского образа человека. Бог изначально дарует Себя Своему творению – человеку. Бог есть «само-уделяющаяся» Любовь. В конечном счете, Он Сам и есть благодать. С другой стороны, человеку естественно присуще стремление к Богообщению, он с момента сотворения призван и предназначен к вечной жизни с Богом. Его природа есть дар благодати, она никогда не существовала отдельно от благодати и вне ее. Таким же образом и Божию благодать нельзя жестко подразделять на «благодать сотворения» и «благодать Откровения, Искупления и Спасения». Существует лишь одна благодать, проявляющаяся как в космическом и общеисторическом плане, так и в плане конкретных отношений Бога с людьми, благодаря чему возникает религия Откровения.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Согласно Библии, человек сотворен по образу и подобию Божию. Сам акт сотворения уже был делом благодати. Но человеку, кроме самого факта его существования, была дарована и еще одна, особая благодать. «Образ и подобие Божии» принадлежат к сущности его человеческой природы, а потому в принципе не могут быть у него отняты. Отсюда следует, что открытость Богу и Его спасительному деланию является естественной чертой человеческого существования. Вложенное в человека от момента сотворения «естественное Богоподобие» предполагает и его внутреннюю, изначально присущую его природе связь со Христом. Ведь Христос – это и есть совершенный образ Бога, а одновременно – полнота реализации человеческого в человеке. Человек внутренне стремится (пусть даже порой не сознавая этого) к Богоподобию. Это значит, что он внутренне стремится к идентификации со Христом («Каждая человеческая душа – по природе христианка», - сказал когда-то Тертуллиан). В итоге оказывается, что «человек естественный» – это не просто «человеческое», а «Богочеловеческое» существо. Понятие «Бога» в некотором смысле принадлежит к определению человека. По этой причине становится возможной и Священная История, как история отношений Бога и человека, начинающаяся в земном мире, но отнюдь не ограниченная его рамками.

Из всего сказанного вытекает ряд частных выводов:

1. Благодать и природа не противостоят друг другу. Благодать не «надстраивает» природу. Божия благодать и человеческая природа находятся в отношениях глубочайшего внутреннего единства и взаимопроникновения.

2. Божия благодать и человеческая природа со-существуют друг с другом и со-действуют друг другу как в позитивном (если человек добровольно открывается Богу), так и в негативном (если человек добровольно противопоставляет себя Богу) плане. Кульминационной точкой такого со-существования и со-действия является личность Иисуса Христа.

3. Человеческая природа реализуется исключительно в человеческой личности (в единстве ее физических, психических и духовных аспектов) и через нее. Поэтому не следует злоупотреблять абстрактным термином «человеческая природа», его, по возможности, следует заменять более конкретным понятием «человеческая личность». Таким же образом и проблематику отношений природы и благодати надлежит обсуждать на языке персоналистически-ориентированной теологии, используя такие выражения как «личная встреча Бога и человека», «диалог Бога и человека» и т.п.

4. Следует, по возможности, избегать и понятия «сверхъестественный», которого нет ни в Библии, ни в древней христианской традиции: мы встречаем Бога в «естественной» повседневности, а наша нужда в Боге также носит «естественный» характер.



Контрольное задание

Попытайтесь выразить основной тезис зрелой схоластики: «благодать не упраздняет человеческую природу, а восполняет и усовершенствует её», используя более конкретные и современные понятия: «человеческая личность», «милость (благоволение) Бога к человеку», «встреча Бога и человека», «диалог Бога и человека» и т.д.

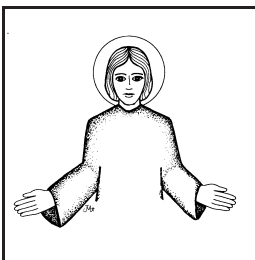


Современное учение о Спасении

Начиная с эпохи Возрождения (XV-XVI вв.), в жизни христианского мира происходили далекоидущие, глобальные по своим последствиям изменения. Мирозозрение Ренессанса часто определяют как противопоставляющее себя теократическому абсолютизму самоутверждение человека. Познавая естественные законы, правящие миром, человек загорелся желанием выработать научные, независимые от Откровения и церковного авторитета основания нравственной, культурной, политической жизни. Радость земного бытия, столь свойственная климату эпохи Возрождения, резко контрастировала со средневековой атмосферой христианского аскетизма. Вообще естественное видение мира и его видение сквозь призму Откровения всё дальше расходились между собой. Разум и вера рассматривались как два целиком и полностью независимых источника познания. Возник дуализм «двойной истины», дуализм светского и религиозного. Опыт Спасения в Боге не имел почти никакой опоры в мире эмпирической реальности. Возобладавшая в христианском мирозозрении мистика креста и страданий никак не гармонировала со светским оптимизмом Нового Времени. Спасение мыслилось лишь «по ту сторону» земной жизни, оно связывалось с ее отрицанием, само земное бытие представлялось как полная противоположность Божией благодати.

Начиная с эпохи Просвещения (XVIII в.), традиционные устои церковной жизни подвергались целенаправленным и спланированным атакам. В протестантских странах эти атаки были менее агрессивными. Здесь представители «нового мышления» не порывали полностью связей с христианством, они, скорее, пытались представить его как учение о нравственности. В католических же странах просвещенческий рационализм обнаружил себя в резком отрицании церковных институтов с их претензией на обладание абсолютной истиной. Представители европейского свободомыслия видели в Католической Церкви, прежде всего, репрессивную инстанцию, препятствующую свободному развитию личности и прогрессу естественных наук. Идеологи Просвещения были убеждены, что человек по природе добр, а всё зло происходит лишь от изъянов воспитания и несовершенств социальной системы. С особенным неприятием они относились к учению о первородном грехе и благодати. И то, и другое представлялось им «идеологической дубиной» в руках касты священников, озабоченных укреплением собственной политической и экономической власти. Учение о Боге-Спасителе вызывало лишь насмешку: это священники намеренно внушают ни в чем неповинному человеку мысль о его крайней греховности, чтобы затем предложить ему в качестве «палочки-выручалочки» благодать Христа и собственное при ней посредничество. На самом же деле человек нуждается не в «искуплении от греха», а в «искуплении от потребности в искуплении». Знаменитые мыслители XIX столетия – Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Ницше, З. Фрейд – продолжили просвещенческую критику религии, снабдив ее новыми аргументами. С точки зрения атеистического мирозозрения, приобретшего в XX столетии – впервые в истории человечества – массовый характер, религия играет в обществе безусловно-вредную роль. Сама она – следствие подавленных человеческих страхов и неврозов (Фрейд), продукт отчуждения человека от собственной сущности (Фейербах), результат действия социально-классовых противоречий (Маркс), форма воли к власти «маленьких людей» с их мелочной завистью и ненавистью ко всему подлинно выдающемуся (Ницше). Христианская религия утешает человека иллюзорными картинами счастья «на том свете», тем самым парализуя его волю к земному счастью, к улучшению условий собственного существования на земле, мешая его творческой самореализации.

Между тем, неподвзятый взгляд на историю убедительно свидетельствует: вера в Бога не является чем-то чуждым человеческой природе. Таким же образом человеческая потребность в Искуплении и Спасении вовсе не была выдумана христианами. Скорее, речь здесь может идти о «вечной



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

проблеме», во все времена терзавшей мыслящих людей: о вопиющем противоречии между призыванием человека к полноте жизни и счастья (осознаваемом, с большей либо меньшей степенью ясности, всеми людьми) и фактически ограниченным, «случайным», «преходящим» характером его бытия. Высказывания о Спасении, свойственные христианской традиции, носят весьма широкий характер, их нельзя понимать исключительно в горизонте прощения греха, якобы безраздельно господствующего над человеком. Разумеется, и авторы Книг Нового Завета, и Отцы Церкви считаются с существованием страданий и смерти, зла и греха, однако видят в них лишь некую «теневую сторону» нашего диалога с Богом. Во многих встречах людей с Иисусом, описанных в Новом Завете, тема греха непосредственно не поднимается. Грех – это не самодовлеющая реальность, а препятствие на пути человека к Богу. Его устранение открывает возможность более тесного общения с Создателем. Очень важен и факт, многократно подтвержденный в документах Священного Учительства Церкви: грех не уничтожил полностью вложенную в человека с момента сотворения отнесенность к Богу, как не уничтожил и его свободу, его способность к творчеству. Божия благодать – это не внешний «довесок» к человеческой природе, а основное условие человеческой самореализации. В свою очередь, прощение грехов, освобождение от их деструктивного господства в человеческой жизни, высвобождает и естественную позитивную динамику человеческого духа.

Человек взывает Бога отнюдь не только в ситуации греха, страдания, близости смерти. Не в меньшей мере он нуждается в Боге и в ситуациях полноты жизни: в радостях любви и творчества, в ощущении земного счастья, в восхищении земной красотой. Именно счастливый человек склонен задаваться вопросом о возможности вечного пребывания в Боге, о возможности вечной, не подверженной разрушительной силе времени Любви и Красоты. Именно счастливый человек мечтает о вечном Спасении, которого ему не может предоставить этот ограниченный, преходящий мир. Пра-тайну вечной Жизни, Любви и Красоты мы и называем Богом.

Этот Бог, раскрывший нам Свой истинный образ на страницах Библии, сотворил человека, как отличную от Себя Самого, автономную в своей свободе реальность. Можно даже утверждать, что Господь в чем-то (добровольно) ограничил Свой Собственный абсолютный характер, Свою Собственную безграничную свободу. Он считается с существованием – наряду с Ним – других существ, со всей серьезностью относится к их свободе, поискам, стремлениям... С другой стороны, лично свободный человек, желая достичь собственной самореализации, нуждается в «само-уделении» ему Бога. Величайший парадокс человека – единство его фактической ограниченности и желания возвыситься над самим собой, превзойти себя самого – принадлежит к самой сути человеческого естества.

Таким образом становится очевидным, что противопоставление «земного счастья» и «счастья на небесах» носит целиком и полностью надуманный характер. Это противопоставление в действительности чуждо христианскому Откровению. Используемые в нем пространственно-временные категории («небо» и «земля», «тот» и «этот» мир и т.д.) во многом исполняют роль метафор, указывающих на близость к Богу или на отдаление от Него. По той же причине опыт Спасения в Боге не сводится к обращению «к небесам», «тому свету» и т.п., или к предпочтению неких «духовных» ценностей ценностям материальным. С Богом мы встречаемся на арене «этого мира» – Его творения. Даже свои надежды, связанные с вечной жизнью в Боге, мы выражаем с помощью образов, заимствованных из земной реальности: «общение святых», «созерцание Бога лицом к лицу», «воскресшая плоть», «новое небо и новая земля» и т.д. В Ветхом Завете спасающая близость Бога часто выражается в земных дарах возлюбленному Им человеку (земля, многочисленное потомство, физическое здоровье и долголетие). В Новом же Завете ключевое понятие «Царствия Божия» подразумевает вос-

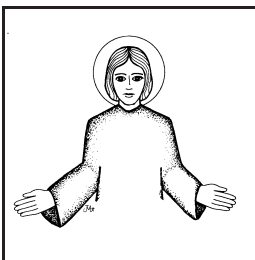
Бог-Спаситель



становление полноценного существования человеческого существа в его физической (исцеление больных), психической (исцеление одержимых), социальной (заповедь любви к ближнему) и духовной (близкое общение с Богом как с Отцом) сферах. А потому: «Ищите прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6,33). С другой стороны, наш личный опыт неопровержимо свидетельствует: если кое-что нам в этой жизни удастся, то очень многое не удастся. Если же принять во внимание еще и неизбежную перспективу личной физической смерти, то, в конечном итоге, «неудачником» следовало бы считать каждого из нас. И здесь Божие Откровение дает нам надежду на полноту жизни и любви, не ограниченную временем земной жизни и рамками преходящего существования. Поэтому мы надеемся на «пришествие Царства Божия в славе и силе», на блаженство «на том свете».

Здесь необходимо подчеркнуть, что «тот свет» – это не столько «пространство вечного пребывания святых», сколько синоним предельной личной близости к Богу-Личности, благодаря которому тварное человеческое существование (во всех его аспектах, включая и физический) достигнет чаемого совершенства. Аналогично, и «этот свет» – это не только «пространство» наших испытаний, упражнения в добродетелях, стяжания личных заслуг и приуготовления к жизни вечной. Это также место нашей творческой самореализации, наших повседневных трудов и свершений, имеющих самое прямое отношение к нашему вечному избранию. Все достижения человечества, как и отдельных его представителей, на путях истории включены в Божий замысел Спасения мира, составляют его неотъемлемую часть. Вот что говорит об этом II Ватиканский Собор в своей Конституции «О Церкви в современном мире»: «Радость и надежда, скорбь и тревога наших современников, особенно бедных и всех страждущих – это также радость и надежда, скорбь и тревога учеников Христа, и нет ничего по-настоящему человеческого, что не находило бы отклика в их сердцах. Ведь их община собирается из людей, объединенных во Христе, ведомых Святым Духом в своем странствовании к Царству Отца и принявших весть Спасения, которую предстоит донести до всех. И потому эта община доподлинно чувствует свою тесную связь с родом человеческим и с его историей» (*Gaudium et spes*, 1).

Судьба единственной и неповторимой человеческой личности (каковой является каждый из нас), со всеми ее переживаниями, поисками, успехами и неудачами, вплетена в единую историю человечества, причем всю совокупность возникающих при этом взаимосвязей способен охватить и постигнуть один только Бог. Полноту общечеловеческой истории, сплетения судеб отдельных людей, их благих или трагических решений, невозможно выразить в одной универсальной формуле («прогресс», «смена социально-экономических формаций», «борьба этносов» и т.д. и т.п.). Тем не менее, христиане верят, что в деле Спасения, как и в ситуации многообразного, угрожающего человеку зла, сознательные поступки отдельных людей оказывают влияние и на их окружение. С другой стороны, отдельные люди испытывают влияние со стороны своего окружения. Влияние личности на общество и общества на личность неотделимо одно от другого. Оба типа этих влияний взаимно предполагают и обуславливают друг друга. Утрата возможности жить в мире с Богом у истоков истории человечества стала тягчайшим поражением человеческой свободы. Все мы приходим в мир, уже искаженный человеческим грехом, а наш свободный выбор испытывает сильнейшее давление со стороны господствующих в нем «структур зла». Эта ситуация описывается в христианской традиции как ситуация «первородного греха». Ситуацию многообразного зла, действующего в этом мире (физического, социального, нравственного, духовного) нельзя рассматривать как «кару», извне наложенную Богом за ранее совершенный грех. Всё это – лишь естественные последствия человеческого греха. Преследующие человечество на протяжении всей его истории тревога, нужда, страдания, преступления не вытекают прямо из постановления Божественной воли. Все они – «дела мира сего», противящегося Богу и Его благим замыслам. Страдания сами по себе не имеют ценности. Они – только признаки,



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

свидетельствующие о реальном положении далекого от Бога мира, только «симптом», позволяющий выставить миру «диагноз». И если Божий замысел Спасения (в своих деталях остающийся для нас непроницаемой тайной) пока не предусматривает их немедленного устранения, то Бог, по крайней мере, проявляет Свою полную солидарность с нами, принимая на Себя, в лице Иисуса Христа, всю чашу испытываемых людьми страданий и одерживая «внутреннюю» победу над ними. Предвечное Слово Божией любви – Божий Сын – Сам вошел в ситуацию предельного отдаления от Бога (ср. Мк 14,34), познал весь ужас страданий и, тем самым, исполнил Свою искупительную и спасительную миссию, а в Своем Воскресении открыл человеку новые перспективы. В конце истории Воскресение станет и нашим уделом, тогда всякое страдание будет окончательно упразднено, без остатка поглощено чистой любовью (ср. Откр 21,4). А потому «нынешние временные страдания» (ср. Рим 8,18) воспринимаются христианами в свете этой, уже одержанной Иисусом Христом победы. А потому верующий в Бога человек «не верит» в абсолютную силу греха, зла, смерти, страданий... Мы уже «спасены в надежде» (Рим 8,24); «если Бог за нас, кто против нас?» (Рим 8,31). Если же Бог, в лице Иисуса Христа, страдал за каждого из нас, то и мы имеем шанс найти Бога в самих своих страданиях, которых нам не удастся избежать. Иисус солидаризуется с нашим личным страданием, чтобы превратить его в *Свое* страдание. Мы «с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим 8,17). По смелому выражению того же апостола Павла, страдания христианина «восполняют недостаток... скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь» (Кол 1,24). К числу таких «восполняющих страданий» следует отнести и трагедию несостоявшейся в этом мире творческой самореализации некоторых людей: больных и инвалидов, жертв клеветы и репрессий, вообще всех безвременно умерших или погибших...

Касаясь столь деликатной темы, как человеческие страдания, мы должны еще раз оговориться: здесь нельзя ничего «раз и навсегда обосновать» или «доказать». Можно лишь по-детски довериться Богу и слову Его Откровения. Слово же Откровения свидетельствует, между прочим, еще и о том, что в лице нынешних страдальцев к нам таинственно приходит Сам Христос и просит нас о понимании, любви, заботе.

Приведенные нами рассуждения по-своему преломляются в современных сотериологических концепциях, предлагаемых богословами разных христианских конфессий. Огромной популярностью в 50-х-60-х годах минувшего столетия пользовалось учение французского иезуита Пьера Тейяр де Шардена, бывшего одновременно и священником, и видным естествоиспытателем¹. Тейяр берет на вооружение теорию эволюции, к тому времени повсеместно признаваемую в научных кругах. Он, однако, далек от того, чтобы видеть в эволюционном процессе только слепую игру природных сил или только жесткое действие механизмов естественного отбора. Эволюция, по Тейяру, есть внутренне целесообразный процесс развития, обладающий внутренне присущей ему целью. Эта цель есть высвобождение духа, отмеченного печатью разума и свободы, из недр материи и одухотворение самой этой материи. В начале и конце эволюционного процесса мы встречаем Бога; Бог же есть и «истинный Делатель», направляющий всё движение одушевленной и неодушевленной материи, проникающий его Собой. Если переход от неживой к живой материи, а затем – появление на земле человека следует считать поворотными моментами космической эволюции, то в истории земного человечества необходимо видеть ее очередной этап. Срединным же пунктом единого направленного и поступательного процесса развития стало Боговоплощение – явление в мире Иисуса Христа. Отныне Распятый и Воскресший Христос есть «точка Омега», к которой устремлены все позитивные импульсы внутримирового движения. Тейяр склонен

¹ Труд Тейяра «Феномен человека» был издан на русском языке еще в советские времена. Некоторые идеи П. Тейяра де Шардена предвосхитил в XIX столетии русский религиозный философ Владимир Соловьев. Крупнейший популяризатор христианства в Советском Союзе, православный священник о. Александр Мень, называл себя сторонником идей В. Соловьева и П. Тейяра де Шардена.

Бог-Спаситель



связывать грех, страдания и смерть, действующие в мире, с издержками нынешней, еще несовершенной ступени эволюции. Он же идентифицирует Парусию (Второе Пришествие Христа) с новым «скачком эволюции», в результате которого возникнет иная, ныне непредставимая реальность.

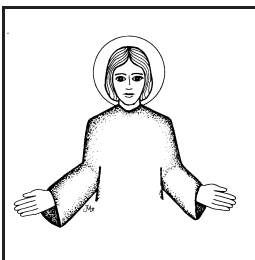
Со своей стороны, крупный лютеранский богослов XX столетия В. Панненберг отталкивается от универсального видения исторического процесса, в который вовлечен и каждый из нас в отдельности. Способность вопрошать о смысле истории вообще, как и о смысле истории своей личной жизни, Панненберг считает самой существенной чертой человека. Между тем, окончательный ответ на вопрос о смысле истории можно будет дать лишь по ее окончании, т.е. в эсхатологической перспективе. В то же время, Воскресение Иисуса есть предварение конца истории, свидетельство и гарантия наличия у нее смысла. В Воскресении нам были явлены вечное бытие Христа, Его Божество, Его полномочия Судьи. Христос указал нам и единственно правильную экзистенциальную позицию – доверительное предание Себя в руки Отца. Ныне жизнь христианина разворачивается между «уже» и «еще нет», между мнимой исторической «бессмысленностью» момента и полнотой эсхатологического смысла, постигаемого в вере и надежде.

Начиная с 70-х годов прошлого столетия, значительное распространение в католическом мире получила и теология освобождения в ее многих разновидностях и вариантах¹. Как явствует из самого ее названия, путеводной нитью для богословов этого направления стал феномен человеческой свободы.

Теология освобождения по-своему преодолевает идейное наследие Нового Времени с присущим ему субъективизмом и индивидуализмом. В отличие от «человека средневекового», «человек Нового Времени» больше не ощущал себя частицей универсально-всеобъемлющего космического и социального порядка (лат. *ordo*). Он сознавал себя вольным субъектом своих мыслей и решений, а потому отвергал и зависимость своего личного Спасения от кого-то другого или от некоего «случайного» исторического события. Для либерального сознания «Христос», в лучшем случае, мог быть лишь идеей, полезной для пробуждения собственной нравственной субъективности, либо же центром личных духовных привязанностей и переживаний.

Притом либеральное мировоззрение упускало из виду диалоговую природу свободы и любви. Человеческая свобода становится реальной не сама по себе, а в общении с другими «ты». Человеческое «я» возвращается к себе самому, обретает себя самого, ощущает себя свободным и счастливым лишь в той мере, в какой находит свободное признание со стороны «ты». В конечном счете, такое «подтверждение» и «освобождение» человеку может дать лишь признание со стороны Бога – Абсолютного «Ты». С другой стороны, Бог Сам избрал способ Своего «уделения» человеку – через другого человека, в его лице. Отсюда следует вывод: другой человек есть привилегированное «место» встречи с Богом. Бог приходит к нам через историю жизни других людей. «Верить в Бога» – не значит идентифицировать себя с неким неземным идеалом. Христиане верят в «Бога истории», исторически

¹ Некоторые церковные пастыри и богословы (прежде всего, в странах Латинской Америки), вдохновляемые идеями теологии освобождения, порой выдвигали радикальные социально-политические лозунги, приветствовали участие верующих в насильственных революционных действиях или даже прямо призывали их к такому участию. В связи с этим, в документе Конгрегации вероучения «О некоторых аспектах теологии освобождения» (1983 г.) был сформулирован ряд предостережений. В частности, осуждению подверглась склонность некоторых богословов к некритическому заимствованию идей из арсенала марксистской философии; была отмечена неправомерность истолкования Евангелия сквозь призму категорий классовой борьбы. С другой стороны, в том же документе были отмечены и достижения теологии освобождения; было специально оговорено, что само право данного подхода на существование не ставится под сомнение. В более умеренном варианте идеи теологии освобождения ныне приняты почти повсеместно. Они оказывают прямое влияние на практику церковного служения, в первую очередь, на совершенный Церковью принципиальный выбор в пользу бедных: как бедных народов Третьего мира, так и беднейших слоев общества в тех или иных странах.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

выразившего Себя в личности Иисуса из Назарета и продолжающего Свое шествие через века в лице человека, в том числе, и нашего современника – *alter Christus* («второго Христа»). По той же причине освобождение, как «становление свободным», не имеет ничего общего с самоизоляцией или с жадной приобретением чего-то «для себя». Мы освобождаемся в той мере, в какой формируем вокруг себя атмосферу любви и доверия; в той мере, в какой умеем бескорыстно себя дарить; в той мере, в какой обзаводимся близкими друзьями. Человеческая свобода призвана, хотя бы в ограниченной мере, отразить ту Божественную щедрость, с какой Господь «расточает» Себя для нашего Спасения. Поэтому и человеческий грех нельзя сводить к одним только упущениям в сфере религиозного благочестия. Грех есть сопротивление Богу, восстание против Бога – Бога, любящего всех без исключения людей и желающего всем им Спасения. Следовательно, несправедливое отношение к другому человеку, невнимание и пренебрежение к нему, отказ ему в необходимой помощи – это и есть радикальный бунт против Бога, самый серьезный из возможных человеческих грехов.

Персоналистически-ориентированная теология XX столетия заново поставила вопрос: *что именно* вера в Бога, Божия благодать, Божие Откровение вносят в жизнь человека, в его самосознание, в его образ действий? При этом дело Спасения было идентифицировано с процессом освобождения человека в широкой перспективе: его освобождения от всевозможных «идолов», внешнего и внутреннего порабощения, ложных идей и стереотипов. Процесс освобождения, инициированный Богом, будет продолжаться до тех пор, пока продолжается земная история. Освобождение – это и есть сокровенная цель истории. История должна стать «местом» обретения человеком его собственной свободы. Спасение – это преображающее действие, освобождающее человека и, вместе с тем, превращающее его в активного участника самого этого процесса. Отсюда следует и принципиальное отрицание различия теории и практики, теоретического и практического богословия. По мысли представителей теологии освобождения, богословие не формулирует неких умозрительных постулатов, чтобы лишь впоследствии, на очередном этапе, «воплотить их в жизнь». Вместе с тем, бездумный активизм не порождает автоматически правильной идеи. *Ортодоксия* («право-славие») и *ортопраксия* («право-делание») призваны идти рука об руку при известном приоритете второй перед первой. Примат практики означает здесь постоянный контакт с реальной действительностью, ее адекватную оценку в свете Слова Божия и «знамений времен». К этому призывает христиан и II Ватиканский Собор: «Церкви надлежит во всякое время различать знамения времен и истолковывать их в свете Евангелия, чтобы она могла дать каждому поколению подобающий ответ на вечные вопросы людей о смысле нынешней и будущей жизни и об их взаимосвязи. Итак, нужно познать и понять мир, в котором мы живем, а также его чаяния и стремления, его зачастую трагический характер» (*Gaudium et spes*, 4).

Ключевыми, чаще других цитируемыми и интерпретируемыми в теологии освобождения текстами Священного Писания являются ветхозаветный рассказ об Исходе из египетского рабства¹, учение пророков Израиля (особенно – Исаии) и учение Иисуса о Царствии Божиим. Богословы обращают внимание на тот факт, что Иисус возвещал Евангелие, прежде всего, бедным, узникам, изгоям, угнетенным. Он пришел не к праведникам, а к грешникам; не к самодовольным, а к страждущим; не

¹ В этой связи представители теологии освобождения отмечают, что находящимся в рабстве израильтянам не были предложены некие духовные переживания, возможные и под ударами бичей египетских надсмотрщиков. Угнетенному народу не были даны и обетования утешения «на том свете». Спасение было даровано Израилю в конкретно-освобождающем историческом деянии Бога, совершенном рукою человеческих посредников (Моисея и его сподвижников). Бог реально вывел Свой народ «из дома рабства». Однако материальное освобождение отнюдь не было самоцелью. Подлинной целью всех действий Бога был Завет, заключенный с Израилем на Синае. Завет есть истинная цель состоявшегося освобождения, а освобождение есть видимый знак заключенного Завета. Сквозь историческую форму Спасения становится осязаемой его вечная, духовная сторона – глубокие отношения с Единым и Любящим Богом.

Бог-Спаситель



к поработителям, а к поработленным. Его чудеса служат яркой иллюстрацией внутреннего единства Спасения (эсхатологического общения с Богом) и исцеления (восстановления человека в его земном, психо-физиологическом аспекте). Иисус во время Своей земной жизни сделал принципиальный выбор в пользу бедных. Такой же выбор должна сделать и Церковь Иисуса Христа.

В самом деле, если внутреннее содержание Спасения есть освобождение, то и Церкви следует, в первую очередь, обратить внимание на тех, кто больше других в нем нуждается. Притом цель усилий Церкви – не просто «давать» нуждающимся и «окружать их попечением», но и помочь им стать активными участниками процесса освобождения, стать не только «получателями», а и «дарителями». По-настоящему спасается тот, кто творит добро и правду, кто сам спасает других. Отсюда вытекает, что Церковь не должна довольствоваться ролью «спасительной инстанции для народа», «распорядительницы даров Спасения». Она призвана воистину стать Народом Божиим – субъектом осуществляющегося в истории Спасения, таинством пришедшего в мир Царствия Божия, «знамением и орудием глубокого единения с Богом и единства всего рода человеческого» (Догматическая Конституция о Церкви *«Lumen gentium»*, 1). Церковь лишь в том случае верна своей миссии, если не считает целью своей деятельности саму себя, а отдает себя окружающему миру в делах любви и служения¹. Церковные Таинства, прежде всего таинства Крещения и Евхаристии, должны переживаться как праздник освобождения, к участию в котором приглашены все без исключения люди.

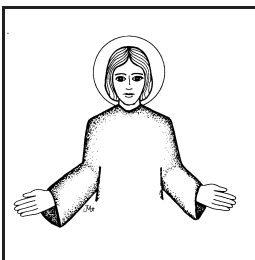
Современная теология высоко оценивает достоинство человеческой личности, отдает должное возможностям человеческого познания, человеческого творчества. Вместе с тем, она остается глубоко христоцентричной, ни на секунду не упуская из виду той истины, что полнота Спасения уже дана нам в лице Иисуса Христа – Сына Божия и Главы всего человечества:

Ибо благоудно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное (Кол 1, 19-20).

Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно (Кол 2, 9).

Через воплотившееся в Иисусе Слово Бог открывает Себя как Начало и Цель этого мира. Являясь в мире в лице человека Иисуса, Бог подтверждает автономию и свободу человеческой личности и, вместе с тем, неразрывно связывает ее с Собой, так что «нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись» (Деян 4, 12). Иисус указывает нам путь к истинному человеческому счастью. Этот путь – в преображении человека по образу Христа, в Котором пребывает Бог и в Котором становится нам «ближним» другой человек. «Быть в Иисусе» – значит быть в любви. По-христиански понимаемая любовь – это не «сборник нравственных рецептов» и не простая способность к мирному сосуществованию с другими. Любить – значит принять себя самого и принять другого человека «как самого себя». Это требование исполнимо для христианина постольку, поскольку он уже ощущает себя принятым Богом – Тем, Кто есть Любовь и в Своем сокровенном внутреннем бытии, и в Своем отношении к миру. Спасение («искупление», «оправдание», «освящение», «обожение») – это и есть творческая самореализация в Боге-Любви, которая выражает себя в конкретных делах, в нелегком труде построения прочных отношений с Богом и ближними. Нельзя разделять спасения «на том» и «на этом» свете. Есть лишь один сотворенный мир, в котором живет сотворенный человек. Однако мир проходит сквозь разные стадии развития, меняются и фундаментальные отношения человека с миром. Наше Спасение в Боге имеет место «здесь и сейчас», в актуальности переживаемого нами момента. То же самое Спасение будет дополнено в будущем, когда

¹ Лютеранский теолог Дитрих Бонхёффер, погибший от рук нацистов, сформулировал эту истину так: «Церковь может быть Церковью Бога только тогда, когда существует для других».



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Бог станет абсолютным содержанием нашей духовной жизни (созерцание Бога «лицом к лицу», вечное общение любви). Тогда же будет дополнено и наше «бытие-в-мире». Бог заново перестроит или преобразит материальную и социальную стороны нашего существования (воскресение плоти, общение святых, сотворение «нового неба и новой земли»). Конкретные формы этого преобразования мы пока не можем даже вообразить. Однако мы знаем, что оно станет делом любви, в реальности которой можно (хотя бы отчасти) убедиться уже теперь. В реальности любви к нам Бога мы убеждаемся ровно в той мере, в какой любим – Бога и ближнего – сами.

В то же время, путь христианской любви ничем не напоминает «гладкую асфальтированную дорожку». Людское ожесточение, слепота, застарелые конфликты, игры мирских сил и интересов и т.д. и т.п. – все это очень затрудняет общение любви, а иногда делает его почти невозможным. Потому-то путь христианина в «мире сем» – это всегда путь на Голгофу под тяжестью Креста. Мы не обязаны «искать свой крест», ведь и Иисус из Назарета специально не искал его. Обычно «наш крест» сам находит нас. В каких-то случаях подлинная любовь непосредственно возводит нас на Крест, доказывает себя исключительно через Крест. Христианину то и дело приходится стоять под Крестом раздираемого противоречиями мира, и тогда его личный крест становится Крестом Христовым – путем его личного Спасения. Вместе с тем, христианская любовь не имеет ничего общего с ложным смирением, с пассивным ожиданием «утешения на том свете», придающим нашей неудавшейся жизни хоть крупицу смысла. Любовь есть та сила познания и активности, которая дает нам силы для свершения конкретных дел и которая позволяет нам вымолвить свое «да» и «аминь» Божиим обетованиям во Христе Иисусе (ср. 2 Кор 1,20).

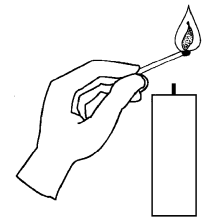
В начале нашей беседы мы уже отмечали, что существенное содержание христологии и сотериологии сводится к ответу на два вопроса: «Кто такой Иисус?», и: «Каково Его значение для человека и мира?». Этот ответ в обоих случаях один и тот же:

«Сей есть истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин 5,20).



Контрольное задание

Что в современных сотериологических концепциях показалось Вам наиболее привлекательным? Что, наоборот, вызывает у Вас несогласие?



Христианское учение о нравственности

Любая концепция нравственности подразумевает поиск ответа на несколько вопросов, которые с полным правом можно считать «вечными», т.е. волнующими людей во все времена. Среди таких вопросов можно упомянуть, например, следующие. Должен ли человек принимать на себя обязательство неизменно следовать некоей системе объективных ценностей? Существует ли вообще универсальная система нравственных ценностей, которую можно было бы предложить любому человеку? В чем смысл и значение «нравственного поведения»? Зачем стараться быть нравственным?

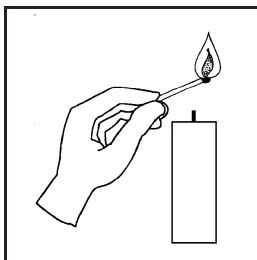
При ближайшем рассмотрении ответ на подобные вопросы вовсе не выглядит тривиальным. Социологические исследования неопровержимо доказывают, что различные цивилизации руководствуются во многом различными моральными кодексами. Например, полигамия (многоженство) в одних сообществах считается нормой, а в других категорически осуждается. В одних сообществах провозглашается принципиальное равенство всех его членов в их человеческом достоинстве и правах, а в других столь же естественным является жесткое сословное и классовое деление, предполагающее существенное неравенство в социальном статусе. Аналогичные примеры можно умножать. И тогда законным может показаться утверждение, согласно которому абсолютных критериев добра и зла нет вовсе. Всё дело – просто в сложившейся традиции и формируемом ею мнении большинства.

В ряде государств вплоть до XIX столетия не считалось зазорным обращать людей в рабство и относиться к ним как к животным. У многих племен, находящихся на архаичной стадии развития, нормальным делом было умерщвлять стариков по достижении ими определенного возраста. В древней Спарте каждого новорожденного младенца представляли совету старейшин, и те решали, жить ему или умереть. При этом подобный образ действий считался в соответствующем обществе безусловно правильным, одобряемым, а значит – нравственным. Исторически сложилось множество различных, иногда прямо противоречащих друг другу этических норм. Так какую же систему ценностей следует принимать?

Кто дал тебе право учить других, как им поступать? По какому праву ты навязываешь другим свои моральные идеи? Почему ты считаешь свой образ жизни эталоном? С такой реакцией нередко сталкиваются христиане, пытающиеся рассуждать о проблемах личной и общественной морали.

И всё-таки Церковь настаивает на своём праве (и обязанности) высказываться по моральным проблемам, волнующим то общество, в котором ей довелось жить. Делая это, она стремится представить скорее Божью перспективу, нежели собственную точку зрения. Христиане верят, что в Библии, а точнее говоря, в жизни и учении Иисуса Христа, Бог открыл Свою волю, Свой закон, Свои пути. Возможно, и нам, христианам, порой хотелось бы, чтобы эти правила, указания, предписания были менее строгими и ригористичными. Нередко нам кажется, что и мы сами не в состоянии им соответствовать. Но это не отменяет того факта, что Божественные нравственные требования существуют, а мы всей своей жизнью отвечаем на Божий призыв, который в них содержится.

Церковь не хочет, да и не может, навязывать свою систему ценностей насильно: ведь мы живем в демократическом, свободном обществе, в котором каждый имеет право на собственные убеждения. Церковь, однако, стремится продемонстрировать своим современникам Евангельскую перспективу, побудить их к более глубокому осмыслению тех нравственных проблем, с которыми они волей-неволей имеют дело ежедневно. Церковь обращается к своим чадам с призывом задуматься: *что именно христианство способно принести в этот мир?* Она напоминает ту простую истину, согласно которой каждый христианин несет ответственность за происходящее вокруг него. В ка-



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

ком-то смысле, христианин ответственен и за то, что происходит во всём мире. Он ответственен за исполнение данного ему Богом призвания: быть «солью земли и светом миру».

Рассуждения этой нашей статьи не претендуют на то, чтобы быть «истиной в последней инстанции». Мы сознательно стремились избежать как упрощенного подхода к проблемам, так и готовых ответов на животрепещущие вопросы. Мы, скорее, хотели указать направление, очертить круг приоритетов, находясь в котором человек сам смог бы найти конкретные ответы на волнующие его конкретные вопросы. Мы старались подобрать материал, необходимый для адекватного выражения библейской точки зрения на нравственность.

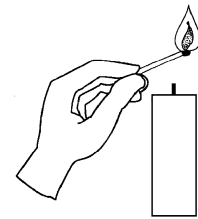
Прежде, чем перейти к изложению нравственного учения Библии, а затем – и Церкви, необходимо внести ясность в следующую проблему. Нет сомнений, что человек есть «существо этическое» по самой своей природе: он просто вынужден придать своей жизни то или иное этическое направление. В нашем мире существуют самые разные системы светской этики, любой человек, даже неверующий, знает, что такое голос совести. Так какой тогда имеет смысл говорить о специфической «христианской нравственности»? В действительности между естественным нравственным законом и христианской этикой нет противоречий. Христианство признает законную автономию светской этики и практического разума, которые освящаются и обретают свою полноту именно в свете учения Евангелия. Христианское Откровение не отрицает, но обогащает естественный разум. Естественные основы этики в христианстве сохраняются, но притом возводятся на новый уровень, открываются новым реалиям, которые становятся возможными благодаря вере. Христианская этика исходит из естественных стремлений, свойственных всем людям – стремлений к счастью, полноте жизни, личной самореализации. Суть христианской морали – не в том, чтобы «подгонять» поступки под абстрактные нормы, а в том, чтобы указывать путь к вечному Спасению, которым охватывается весь комплекс естественных человеческих устремлений.

К сожалению, в истории церковное учение о нравственности порой понимали узко-юридически, рассматривали его едва ли не как практическое приложение Канонического права, излишне концентрируясь притом на грехах, как «нарушениях норм», за которыми следовало «обоснованное взыскание». Реакцией на это (заметим – совершенно не библейское и не евангельское) понимание христианской морали, стало своеобразное отвращение к ней со стороны очень многих людей. В ней стали видеть угрозу личности, ее свободе и индивидуальности. Сама идея моральности стала ассоциироваться со сводом законов и запретов, навязанных силой, подавляющих в человеке его естественные творческие способности. Одним словом, мораль стала восприниматься как противоположность свободной, беззаботной и счастливой жизни. Если её требования и принимали, то несли их как постылое бремя: из страха перед наказанием, порицанием, общественным осуждением.

Подобный подход искажает в корне подлинное предназначение морали. На самом же деле её нормы и ценности должны стать для человека внутренне притягательными. Они призваны оказывать позитивное воздействие на чувства и восприимчивость верующего. Назначение морали – «соблазнять», увлекать, причем как чувства, так и разум. В противном случае Евангельская мораль рискует превратиться в недостижимый идеал или того хуже, в бездушную идеологию. Христианская жизнь утрачивает свои характерные черты там, где мораль отделяется от духовности.

Можно и нужно толковать Нагорную проповедь так, как это делали Святые Отцы, особенно св. Августин: в ней заключена парадигма всей христианской жизни, а не только некоторые советы для избранных. Евангельские советы действительны для всех верующих, даже если реализуются по-разному, в зависимости от различия в призвании. В свете Нового Завета самое главное в морали заключено не в тех или иных абстрактных нормах, а в качествах человеческой личности, традицион-

Христианское учение о нравственности



но именуемых добродетелями. В основе же всего лежит благодать Божия (любовь и незаслуженная милость к нам Бога), что делает Евангельский Закон законом свободы.

Поэтому христианство ни в коем случае нельзя сводить к одному лишь «моральному праву», христианство – это, прежде всего, духовность общения с Богом, как и духовность межчеловеческих, преображённых во Христе отношений. Эта духовность имеет неизбежные нравственные последствия. Христианство – это ещё и ответственность, ибо оно является ответом на призыв Бога. Уже в Ветхом Завете союз между Богом и Израилем выражался в форме заповедей, содержащих конкретные моральные требования. Этика Союза в Ветхом Завете – это этика диалога, призвания и ответа. Своим моральным поведением человек отвечал Богу, действующему во благо человека. В свою очередь, таким поведением, основанном на Откровении, вере и Союзе, Израиль свидетельствовал о реальности Бога. Тот же диалог стал еще более глубоким, всесторонним, интенсивным во Христе Иисусе.

Подлинно-церковное понимание Священного Писания исключает фундаменталистский подход к Библии как к «справочнику», будто бы содержащему ответы на все возможные моральные проблемы. Читая Библию, мы, прежде всего, погружаемся в конкретный религиозный опыт, который имеет для нас нормативное, определяющее значение. В духе этого опыта мы находим и осязаемые ориентиры, «указатели» направления, в котором необходимо искать разрешения волнующих нас проблем.

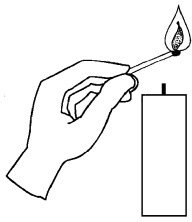
Естественные предпосылки христианской морали

Теперь мы попытаемся честно ответить себе на следующий вопрос. Кто или что в действительности является нашим основным нравственным ориентиром? Голос нашей совести, поучения священников, Библия? Или, может быть, то, что обычно «делают» или «не делают» другие люди? Не считаем ли мы по определению «хорошим» только то, что «принято»? Не называем ли «сумасшедшим», «чудаком», «человеком со странностями» всякого, чьи жизненные позиции не укладываются в рамки «общепринятого»?

Искренне проанализировав свою «систему ценностей», мы не сможем не заметить, что как раз общественное мнение – это и есть та страшная сила, которая оказывает на нас самое непосредственное влияние, во многом формирует наши взгляды на жизнь, наше мышление, наше поведение. Мы хотим выглядеть такими, какими выглядят все, стремиться к тому, к чему стремятся все, рассуждать так, как рассуждают все. Мы «живём как все» (люди нашего круга), и это дает нам «ощущение принадлежности», возможность ощутить себя частью общества и своей социальной группы.

Теоретически мы считаем себя неповторимыми личностями, индивидуальностями. Мы настаиваем, что никто не имеет права указывать нам, как поступать. На практике же мы подстраиваемся под правила, считающиеся проявлением хорошего тона и актуальным «криком моды». Мы хорошо себя чувствуем, если нам удастся вписаться в нашу группу. Мы стараемся быть современными, «не отставать от жизни» в том, что ныне является признаком успешности.

С другой стороны, каждый из нас прекрасно знает, насколько бездумна и переменчива бывает мода. Мы вполне обоснованно подозреваем, что «законодателям мод» в большинстве случаев и дела нет до действительного счастья людей. Они озабочены другим – желанием повыгоднее продать свой товар, расширить свои «рынки сбыта». Очень часто общественное мнение и его нормы формируют люди, пренебрегающие любыми моральными ограничениями. Они проявляют гениальную изобретательность в создании всё более изощренной рекламы, в пропаганде максимально «свободного» образа жизни и поведения. «Рекламные агенты» диктуют нам, во что одеваться, какие книжки чи-



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

тать, как развлекаться, чем восхищаться – короче говоря, они формируют наш жизненный стиль. Его результаты не всегда бывают столь блестящими, как обещано. Чтобы в этом убедиться, достаточно открыть газету или включить телевизор.

Мы вовсе не думаем отрицать того факта, что человек по природе своей социален. Мы нуждаемся в обществе других людей, но попытки во всех обстоятельствах вести себя так, как ведут себя остальные, во многих случаях чреватой личной трагедией. «Жить как все», казалось бы, очень легко, но при этом неизбежна глубокая личная неудовлетворенность, чувство анонимности, потери собственного «я». Любой из нас, в конечном итоге, согласится, что «все» не могут быть нравственным ориентиром. Анализируя, какое влияние на наше мышление и на наши поступки оказывает общественное мнение, мы становимся мудрее, делаем шаг к подлинной нравственной зрелости. Всегда легче плыть по течению, «идти в ногу со временем», «не высовываться», чем иметь собственное мнение, а в каких-то случаях и пойти наперекор «общепринятому». Нам необходимо задаться вопросом, когда и в какой ситуации на самом деле стоит вести себя «как все», а когда следует поступить по-другому: *«и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная»* (Рим 12,2). Конечно, не следует отвергать того хорошего, что есть в обществе, но нельзя терять из виду и опасности стать рабами моды, потребительства, мнения нашего окружения.

Значит ли это, что христиане призваны стать чудаками, «людьми со странностями» или социальными нигилистами? Конечно же, нет! Важно, однако, быть самим собой – человеком, сотворённым по образу Божию, человеком, усыновлённым Богом во Христе. А для этого нам следовало бы руководствоваться Божественной волей и мудростью, а не общественным мнением.

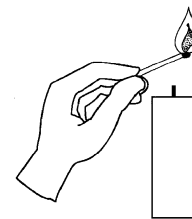
Непревзойденным образцом полностью свободного человека является для нас Иисус Христос. Он считался с мнением окружающих, но не шёл у него на поводу, что и позволило Ему осуществить Свою совершенно уникальную земную миссию. Он знал, что думают о Нем люди, и Кем они Его считают; Он знал, что именно люди ожидают от Него, однако делал то, чего ожидал от Него Небесный Отец. Мы – ученики Христа – должны стремиться к той же внутренней свободе, какой обладал Он.

Следующую тему наших рассуждений мы откроем утверждением, которое кажется самоочевидным: естественное стремление каждого человека – это стремление к счастью. В глубине души любой из нас убеждён в своем естественном праве на счастье. В рамках «борьбы за собственное благополучие» мы стараемся избежать неприятностей и страданий. Инстинктивно мы избегаем всего того, что может причинить нам боль, и стремимся к счастью, которое чаще всего отождествляем с удовольствием. Однако практика показывает, что есть существенная разница между тем, что нам кажется приятным, и тем, что на самом деле приносит счастье. Где находится тонкая грань, отделяющая подлинное счастье от удовольствия?

Для наглядности обратимся к экстремальному примеру: как относиться к таким поискам удовольствия, которые выливаются в садизм или мазохизм? Есть ли это только личное дело садиста или мазохиста? Проблема заключается в том, что никто из нас не живет в изоляции, все мы связаны между собой, а значит, влияем на окружающих. То, что одному приносит удовольствие, другому может причинять страдание.

Большинство из нас с легкостью согласится с принципом: «живи и дай жить другим». Иначе говоря, пока мое стремление к счастью и удовольствию не причиняет вреда ближним, оно остается моим личным делом. Если же вникнуть в ситуацию глубже, то оказывается, что почти всё, что нам может доставлять удовольствие, другим может причинить боль. Стремление к тем или иным удо-

Христианское учение о нравственности



вольствиям в результате может обернуться трагедией, как это бывает, например, со злоупотреблением алкоголем, наркотиками и т.д. Нередко счастье ассоциируется с сиюминутными эмоциями, чувствами, переживаниями, которые не приносят глубокого удовлетворения, ощущения спокойствия и гармонии.

Сегодня многие наши современники сами себя отдают на милость случая. Не имея иной цели, кроме жизненного комфорта и погони за наслаждениями, не имея понятия о своем предназначении, они лишены каких бы то ни было критериев, позволяющих уберечь себя от опасностей. Однако нельзя сказать, что эти люди удовлетворены таким положением. Странные и дикие формы, которые порой принимает жизнь людей нашей эпохи, свидетельствуют об отчаянии, в которое они сами себя загоняют, о неудовлетворенности своими перспективами. Молодые люди ищут осмысленной жизни, идеалов. «Освобождённые» от духовности, они ищут чего-то такого, что могло бы возвысить их над обыденностью. Оторванные от прежних религиозных традиций, они жадно впитывают любые впечатления, идеи, веяния. Эту духовную пустоту используют все кому не лень: представители различных сект, мира политики, шоу-бизнеса и проч.

И тогда возникает вопрос: действительно ли следует любой ценой избегать какого бы то ни было страдания? Действительно ли следует жить так, чтобы единственным нашим стремлением было стремление к наслаждениям?

Заметим, что христианство ныне почти ни у кого не ассоциируется со счастьем и уж тем более с наслаждением. На самом же деле этот негативный образ христианства следует признать достойным сожаления искажением действительности. Ведь именно Бог наделил нас способностью переживать счастье, вкушать наслаждения. Это Он подарил нам прекрасный мир, которым мы просто обязаны наслаждаться, и сделал нас способными радоваться общению друг с другом, супружеской близости, рождению и воспитанию детей. Это Он подарил нам удовольствие, связанное с выполнением любимой работы, вдохновение искусства и творчества, удовлетворение от исполненного долга и многое другое. В иудейской традиции вся совокупность благ земного бытия описывается ёмким словом *шалом*, что буквально означает то состояние спокойствия и мира в душе, когда все вещи, взаимоотношения, дела сохраняют присущий им порядок и равновесие.

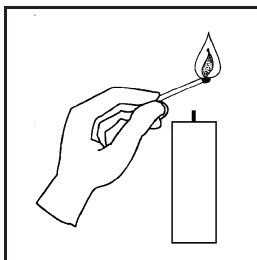
В начале Книги Бытия описано как раз это состояние, когда человек жил в гармонии с Богом, а значит и с самим собой, и с другими людьми, и со всем мирозданием. После грехопадения ситуация в корне изменилась: человек стал недоверчив по отношению к Богу, к природе и к окружающим людям, а то, что раньше было источником счастья, стало восприниматься как препятствие на пути к нему. Однако христиане верят, что в Иисусе Христе положение может быть спасено: утраченные гармония и *шалом* непременно вернуться (ср. Откр 21,1-4).

То самое счастье, к которому стремится каждый человек, составляет средоточие понятия «быть христианином». Это счастье глубокое и полное, оно носит постоянный характер, но пути его достижения – совсем иные, чем те, которые предлагаются многочисленными «рекламодателями» нашей эпохи. Чело-



Контрольное задание

Что, в Вашем представлении, является подлинным счастьем? Можете ли Вы назвать себя «счастливым человеком»?



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

веческое счастье состоит в том, чтобы познать, принять и исполнять Божью волю относительно себя, жить согласно своему призванию, единственному и неповторимому. Только Бог точно знает, что сделает человека счастливым, только он проникает в потаенные уголки его души, а значит, только Он может подсказать человеку тот уникальный путь, который и приведет его к счастью. Счастье, которое предлагает Бог – самое качественное и настоящее, но путь к нему порой пролегает через боль и жертвы.

Сама по себе боль не является благом, и Библия вовсе не воспевает страданий. Иисус никогда не призывал к страданиям как самоцели. Тем не менее, страдания неизбежно присутствуют в нашей жизни. Христианство приоткрывает нам смысл и значение опыта страданий, из которого рождается великое благо. Оно учит нас, как преодолевать страдания, в том числе и те, которые на первый взгляд кажутся бессмысленными. Далеко не каждого страдания следует избегать «любой ценой». В конечном же счете, всякое наше страдание каким-то образом связано со страданием Христа, которое принесло нам Спасение, а в итоге дарует и совершенное счастье.

Указатели пути, ведущего к нашему счастью, «подсказки», намекающие на направление движения к счастью – это нормы христианской нравственности, с которыми мы теперь познакомимся подробнее.

Нравственное учение Ветхого Завета

В Ветхом Завете есть немало примеров абсолютно безнравственного поведения, в том числе и у представителей Богоизбранного народа. Некоторые высказывания о Боге и человеке, содержащиеся в нем, сегодня могут нас отчасти шокировать. И всё-таки, не следует противопоставлять образ сурового и мстительного ветхозаветного Бога образу милосердного и любящего Небесного Отца из новозаветной проповеди Иисуса.

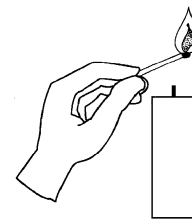
Это, правда, что Новый Завет представляет собой в высшей степени серьезный и решительный шаг в нашем познании Бога и понимании нравственности, но нельзя забывать и того, что Откровение, полученное в Иисусе Христе, было подготовлено Ветхозаветным Откровением, которое само по себе является существенной частью Истории Спасения. Ветхий Завет содержит множество блистательных нравственных открытий: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5,17). Церковь всегда подчеркивала преемственность обоих Заветов.

Безнравственность иных героев Ветхого Завета, их ошибки и падения, иллюстрируют человеческий аспект Истории Спасения. И они, наряду с эпизодами благородства, великодушия и самоотречения, преподают нам важный нравственный урок. Они же демонстрируют ход эволюции морального сознания человечества. Пропустив многочисленные библейские события сквозь фильтр собственной души, мы можем вынести очень много важного. В конечном же счете мы поймем, что Ветхий Завет – это один из источников нравственного познания, без которого невозможно адекватно понять и христианское Откровение.

Этика Закона

Первым делом при чтении Пятикнижия и исторических книг Библии бросается в глаза тот факт, что нравственность, предписанная Богоизбранному народу (Декалог и прочие заповеди), неотделима от его религиозного опыта. Бог действует в истории, обнаруживает в ней Себя, открывает людям Свой замысел Спасения, а в ответ ждет от них доверия и упования. Ответ человека на спасающее действие Бога – это и есть поступок, который следует считать нравственным. Союз (Завет) между Богом и Израилем – это не сделка: «поступай так, и Я спасу тебя». Бог Сам проявляет инициативу, Он

Христианское учение о нравственности



первым выходит навстречу человеку без всяких заслуг с его стороны. Бог хочет сказать: «Я спас тебя, а ты, если только принимаешь Меня как *Своего Бога*, делай то-то и то-то».

Безусловная любовь Бога требует столь же безусловного отклика со стороны человека: «*Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими*» (Втор 6,4-5). Человеческий отклик не сводится лишь к актам культа, прославляющим Бога, он требует свидетельства всей жизни. Своим поведением, основанным на вере, Откровении, Союзе, Израиль свидетельствует о Боге Живом. Вот почему религиозная этика охватывает все сферы человеческой жизни: личную, сексуальную, семейную, гигиеническую, трудовую, социальную... Она прямо касается самого факта человеческой жизни, ее начала и конца.

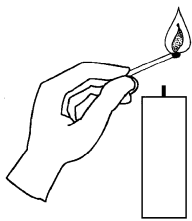
Религиозный и моральный опыт Израиля глубоко укоренен в контексте древней Восточной культуры, но вместе с тем – абсолютно самобытен. В его основе – событие освобождения от Египетского рабства и заключение Союза (Завета) на Синае. Этими событиями были сформированы критерии для оценки морального наследия окружающих Израиль народов, они же стали ключом к истолкованию вновь возникающих исторических ситуаций. Нарушения закона, личные грехи и грехи всего народа трактовались с религиозной точки зрения – как неверность Богу, отступление от Него. Вот почему главным грехом в Ветхом Завете считалось идолопоклонство, предпочтение истинному Богу богов ложных и мнимых. В ветхозаветных писаниях постоянно демонстрируется связь между идолопоклонством (оно сравнивается с прелюбодеянием) и безнравственностью: поклонение лже-богам имеет следствием безнравственное поведение, а безнравственное поведение означает отказ от поклонения Единому Богу.

Нравственное учение пророков

Пророки развивают и углубляют нравственность Моисеева закона. Они остро реагируют на грехи и упущения народа – моральные и религиозные. Нравственное учение пророков зиждется на их глубоко религиозном опыте: оно вытекает из сознания величия и святости Бога, чем обусловлено и самобытное призвание Израиля (см. Ис 6,3; Ос 11,9; Иер 50,29).

Наряду с сознанием недостижимой «святости» (трансцендентности) Бога, пророки живо ощущают Его близость, Его любовь к Своему народу и заботу о нем. Свои религиозные чувства они выражают с помощью исполненных нежности метафор, заимствованных из отношений супругов, родителей и детей и даже влюбленных (Ис 5,1-7; Ос 11; Иер 2,1-9; Иез 16; 23, 34). На этом фоне грех и неверность Израиля Своему Богу выглядят особенно страшными, вопиющими, нетерпимыми. Пророки вносят в учение о нравственности ряд новых, по сравнению с Пятикнижием и историческими книгами, моментов:

- Они настаивают, что главным в служении Богу является как раз нравственное поведение в повседневной жизни, а не исполнение предписаний ритуального характера (Ис 1,11-17; Ос 6,6; 8,13; Ам 5,22; Зах 7,10).
- Они подчеркивают индивидуально-личный характер моральной ответственности (Иер 31,29-30; Иез 18).
- Они выделяют социальное измерение этических требований: нельзя быть нравственным, не прилагая всех сил к достижению социальной справедливости (Иез 22; Иер 9,1-8).
- Они отдают предпочтение «духу Завета», основанному на взаимной верности и любви, перед «буквой Закона», исполняемого лишь формально.
- Они критикуют обрядоверие и призывают к личному нравственному обращению, покаянию (евр. *шуб*), под которым следует понимать коренное изменение жизненных ориентиров.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

- Они предупреждают о грозных бедах, которые непременно последуют за попранием нравственных норм.
- Они провозглашают, что последним словом Бога будет все же не осуждение, а безусловное прощение. Пусть Завет (Союз) между Богом и людьми разрушен человеческой неверностью, но Бог восстановит его, причем не в силу людских заслуг, а исключительно благодаря Собственной святости, любви и милосердию. В возобновленном Союзе Бога с Израилем заповеди Закона будут начертаны уже не на каменных таблицах, а в человеческих сердцах (Иез 36,24; Иер 31,31-33).

Тем самым израильские пророки предвосхитили будущее нравственное учение Евангелия.

Нравственность Нового Завета: этика веры и благодати

Вопреки когда-то распространенному мнению, Иисус Христос не был учителем нравственности. Тем более, Он никогда не был философом, поглощенным абстрактными этическими проблемами, или толкователем Моисеева закона, подобным иудейским раввинам. Правда, в учительской манере Иисуса порой проявлялись черты сходства с практикой раввинов, но по существу Его миссия, Его образ действий резко контрастировали с традицией современных Ему фарисейских (раввинистических) школ. Окружающие Его люди видели в Нем кого-то несомненно более значительного, чем раввина-законоучителя – «одного из древних пророков».

Не то, чтобы Иисус отрицал Ветхозаветное наследие Израиля. В действительности Он восставлял всё лучшее из прежней этики, этики Закона и Пророков. Он Сам исполнял Закон, даже в его ритуальной части, заставлял уважать Закон других (например, отправил исцеленных Им прокаженных к священникам, как того требовало соответствующее предписание). При всём том Он настаивал на верности не столько букве, сколько духу Закона, выраженному в двух «наибольших заповедях» любви к Богу и ближнему (Мф 22,36-40). Если главной в Законе является двойная заповедь любви, то в этом свете следует воспринимать и все иные заповеди. Тем самым, полностью исключался формалистический подход к заповедям. Отсюда проистекала и Иисусова критика «внешней» законопослушности (ср. Мф 5,17), чуждой любви и не имеющей ничего общего с волей Бога, как Верховного Законодателя (Мф 23, 16- 31). Подлинный смысл Закона – не в совокупности определенных предписаний и запретов, а в воспитании человеческого сердца, формировании его глубинных потребностей.

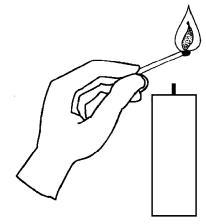
Нравственный закон Евангелия – это закон внутренний, тождественный благодати Святого Духа, неотделимый от оправдывающей человека веры в Иисуса. Его самое яркое выражение мы находим в словах Нагорной проповеди, «новой заповеди любви» из Евангелия от Иоанна (Ин 13,14), в апостольских наставлениях (см. Рим 12 – 15; 1 Кор 12 – 13; Кол 3,4; Еф 4,5 и др.; ср. также Катехизис



Контрольное задание

Какие ветхозаветные нравственные идеи кажутся Вам особенно актуальными в наше время?

Христианское учение о нравственности



Католической Церкви, 1971). Евангельский закон побуждает человека руководствоваться любовью, а не страхом. Это – закон благодати, дающий силу исполнить предписанное; это – закон свободы, отменяющий принуждение, превращающий человека из «раба Божия» в «друга Христа» (ср. Ин 15,14). Его источник – в Благой Вести о том, что Бог, как любящий Отец, предельно приблизился к людям, захотел усыновить их и сделать гражданами Своего Царства.

Нагорная проповедь

Пожалуй, трудно найти в Новом Завете текст, более значимый для практической жизни христианина и Церкви в целом, чем «Нагорная проповедь» в Евангелии от Матфея и аналогичная ей «Проповедь на ровном месте» в Евангелии от Луки (Мф 5 – 7; Лк 6,17-49)¹. Здесь излагаются требования, исполнить которые необходимо, чтобы вступить в Божие Царство, присвоить его себе. Правда, Бог *дарит* людям Царство без всяких предварительных условий, однако от человека зависит, вступит ли он в него или так и останется «вовне».

Иисус, произнесший эту проповедь, сознательно уподобляется евангелистами Моисею, когда-то возвестившему Израилю Закон на горе Синай.

Господне обетование Пророка, «подобного Моисею», содержалось в Книге Второзакония: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня [Моисея], воздвигнет тебе Господь Бог твой, – Его слушайте... Я [Господь Бог твой] воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты [Моисей], и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему» (Втор 18,15-18). Первые христиане были уверены, что это обетование исполнилось в лице Иисуса. Также и другие евангельские тексты содержат параллели к ветхозаветным преданиям о Моисее, выведшем Израиль из Египетского рабства². Первые христиане верили и в то, что в Иисусе исполнились пророчества о «новом сердце», на скрижалях которого Бог запишет Свой новый Закон (Иер 31,31-33; 32,39; Иез 11,19; 36,24-28). «Новый Закон» доводит до совершенства закон Моисея, но в чем-то и противостоит ему.

Закон Моисея провозглашался среди раскатов грома и блеска молний – в обстановке грозной, устрашающей: «из среды огня, облака и мрака (бури), громогласно» (Втор 5,22). Народ, пораженный ужасом и смятением, находился в отдалении от Господа, сошедшего на гору Синай (Исх 19,24; 20,18-20; Втор 5,4-27).

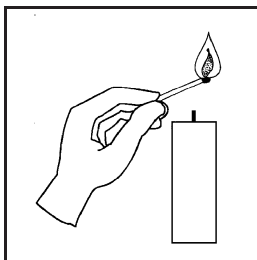
Со времени грехопадения человек лишился возможности непосредственного общения с Создателем и уже не смел обращаться к Нему – «далекому» и «чужому». Бог протянул человеку руку помощи, освободил его от рабства, даровал ему заповеди. Однако в глазах людей Творец продолжал оставаться бесконечно святым и «потусторонним», а порой казался даже своенравным и непредсказуемым. Потому-то люди боялись непосредственной встречи с Богом: они полагали, что могут погибнуть в Его присутствии, не выдержать явления Его силы (Исх 19,16; 20,18-19; Втор 5,5; 24-26).

С другой стороны, Израиль представлялся ветхозаветным священнописателям народом «жестоковым»¹, то есть упрямым, постоянно отвращающимся от Своего Господа, сбивающимся с пути.

¹ Название «Нагорная проповедь» восходит к комментарию св. Августина к Мф 5 – 7 *De Sermone Domini in Monte*, однако в общем употреблении оно вошло лишь в XVI веке. Наименование же «Проповедь на ровном месте» появилось только в XX веке. Взято оно было из самого Евангелия от Луки (Лк 6,17) и первоначально использовалось, дабы отличать текст Луки от близкого ему текста Нагорной проповеди из Евангелия от Матфея.

² Так, например, рассказ синоптиков о Преображении Господнем на горе Фавор отчасти выстроен по образцу предания о пребывании Моисея на горе Синай. Ср. например: Мф 17,2; Мк 9,3; Лк 9,22 и Исх 34,29-35. Мф 17,1; Мк 9,2 и Исх 24,13-16. Мф 17,5; Мк 9,7; Лк 9,34 и Исх 24,15. Мф 17,5; Мк 9,7; Лк 9,34 и Исх 24,16 и т.д.

¹ «Жестоковыйный» – то есть имеющий жесткую, плохо поворачивающуюся шею. Речь идет о том, что, сколько Израиль ни увещивай, он так и не способен обернуться, чтобы оценить и осмыслить опыт своей истории: истории взаимоотношений со своим Господом и Спасителем (см. например: Исх 32,7-9; Втор 9,4-7).



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Такому народу нужен был Закон в форме прямых повелений, дабы «сердце их [Израиля] было у них таково, чтобы бояться¹ Меня и соблюдать все заповеди Мои во все дни, дабы хорошо было им и сынам их вовек» (Втор 5,29). Главное в таком Законе – безоговорочное послушание, т.е. как раз то, чем некогда пренебрег Адам, изгнанный в наказание из рая.

Человек, уже призванный Богом, вполне может совершить тяжкий проступок, нарушить заповедь Господню, замкнуться внутри себя, закрыть свое естество от Бога, как это произошло однажды с Адамом, который «спрятался» от своего Творца и не хотел более выходить на Его зов. Человек, совершивший отвратительное преступление, склонен думать, что он теперь отвратителен и Богу, что для него уже нет пути назад, а примирение невозможно. «Недостижимый в своей святости Бог уже не захочет более видеть, слышать, понимать меня, участвовать в моей жизни», - думает грешник. Однако этот «вывод» принадлежит лишь человеку, а не Богу-Отцу, Который не бросает на произвол судьбы Своё оступившееся творение.

Иисус положил в основание Своей проповеди именно этот образ безмерно любящего и бесконечно прощающего Отца. Только такой Бог – милостивый, сострадающий, поддерживающий может откликнуться на отчаянный человеческий вопль: «Боже! будь милостив ко мне грешнику!» (Лк 18,13). Образ кающегося мытаря, представленный на страницах Евангелия от Луки, и по сей день завораживает своей искренностью. У человека, способного произнести такие слова, отпадает страх, у него есть надежда на милосердие Божие и страстное желание – желание единения со своим Творцом...

Представления о Боге бесконечно святом и далеком, не могущем и не желающем снизойти до грешного человека, на деле являются кирпичиками в стене, отделяющей человека от его Создателя. А Бог тем временем сошел к людям, открылся им в личности Иисуса из Назарета, стал близок и осязаем. Евангелист Лука тонко указывает нам на это обстоятельство, которым предваряется провозглашение законов Царства: «В те дни взошел Он на гору помолиться и пробыл всю ночь в молитве к Богу. Когда же настал день, призвал учеников Своих и избрал из них двенадцать, которых и наименовал Апостолами... И, сойдя с ними, стал Он на ровном месте, и множество учеников Его, и много народа из всей Иудеи и Иерусалима и приморских мест Тирских и Сидонских, которые пришли послушать Его и исцелиться от болезней своих, также и страждущие от нечистых духов; и исцелялись» (Лк 6,12-19).

Господь «сошел» и «стал на ровном месте»¹. Можно сказать, что Он «сделался равным человеку», «воистину стал человеком», «уподобился ему». Теперь с Богом можно непосредственно общаться, Его можно слушать, Ему можно отвечать и задавать вопросы. Люди могут по своему желанию встретиться с Ним, увидеть Его: ради этого они собрались со всех уголков Палестины – и иудеи, и язычники.

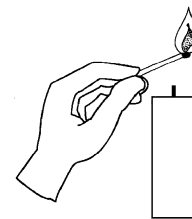
Страх и трепет отступают, вместо них водворяются мир и любовь. Главное, что отличает Нагорную проповедь от провозглашения Синайского Закона, – это как раз атмосфера любви, мира, терпения и прощения... Иисус пытается достучаться до человеческих сердец, призывает их открыться любящему Отцу, а не навязывает неких «законодательных положений Царства», неисполнение которых грозит жестоким наказанием. В эту атмосферу погружаемся и мы, читая Нагорную проповедь.

В то спокойное ясное утро Иисус пребывал в окружении Своих учеников и в окружении народа. Он был открыт диалогу: любой человек мог задать Ему вопрос и получить необходи-

¹ Древнееврейский глагол *yirb*, в Синодальном переводе – «страх», «боязнь», имеет также значение «благоговение», «глубокое уважение», «почтение». Такой перевод более точен, поскольку отражает намерение Бога: Господь требует от человека именно благоговения и уважения, которое впоследствии перерастает в осознанную любовь и почитание, а не такого поклонения перед Ним, которое было бы основано на утрашении, угнетении или унижении.

² Употребленное Лукой греческое слово *pedinos* – «ровный», имеет также и значение «равнинный», «находящийся в одной плоскости»

Христианское учение о нравственности



мый ответ – прямой, образный, жизненно важный... Любой мог спорить или высказать свое мнение относительно Бога, Закона, Спасения, Жизни...

Иисус подчеркивает неизбежность Синайского Завета, его преемственность с Собственным. В то же время Он раскрывает глубинный смысл заповедей Закона, очищает их от приобретенного «налета» людских истолкований, преданий и учений. Он отвергает «предания старцев» именно потому, что они приводят человека к нарушению Закона, забвению подлинного смысла слова Божия (ср. Мк 12,28-34 и пар.). У кого-то может сложиться впечатление, что Иисус пришел, чтобы упразднить Закон Моисея, заменить его новым, более совершенным Законом. Однако Сам Иисус не устает повторять, что Он пришел не отменить Закон, а исполнить – исполнить его духовную, сокровенную суть: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф 5,17-18).

Выступая в роли нового Законодателя, Иисус отнюдь не «низвергает Моисея», а продолжает, совершенствует его учение, представляя привычные заповеди в новом свете.

Заповеди блаженства: Мф 5,3-12 и Лк 6,20-23

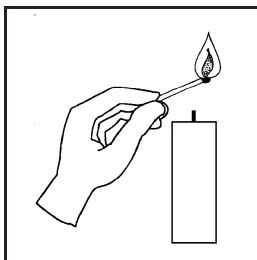
Проповедь Иисуса открывается «Заповедями блаженств» или *макаризмами*¹ («заповедями счастья»), представления о котором у еврейского народа тех времен, возможно, были прямо противоположны только что провозглашенным. Иудеи чаяли отмщения язычникам за порабощение и унижение, восстановления политической теократии средствами военного конфликта, земной успешности и признания своей значимости со стороны соплеменников. А Иисус предлагает счастье кротости и смирения, счастье гонения за правду, счастье милости и миротворчества... «Новый Завет пользуется несколькими выражениями для определения блаженства, к которому Бог призывает человека: пришествие Царства Божиего; лицезрение Бога... (Мф 5, 8); вхождение в радость Господню; вхождение в покой Господа (Ев 4,7- 11)» (Катехизис Католической Церкви, 1720). «Такое блаженство превосходит разум и чисто человеческие силы. Оно вытекает из безвозмездного Божественного дара» (там же, 1722).

Именно эти качества в первую очередь необходимы Богоизбранному народу. Израиль имеет особое призвание среди всех народов земли. Он – орудие Божиих замыслов: «Я сделаю тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис 49,1-6). Иисус еще раз напоминает израильтянам, что они являются «светом мира, который должен светить пред людьми, чтобы они видели добрые дела их и прославляли Бога Израилева» (Мф 5,13-16). В свете этого уникального призвания и следует понимать «макаризмы» Иисуса.

Верующим необходимо уподобиться Отцу Небесному в Его любви, поскольку именно Он является жизненным мерилom. Соотнесение с волей Божьей делает человека справедливым, праведным, и тот, кто жаждет войти в Царство Небесное, должен искать как раз такой правды (Мф 5,10). Человек, «слушающий и разумеющий» слова Иисуса будет строить свою жизнь на доверии к Богу, поддерживающему верующего, спасающему его. Строить жизнь иначе – значит прийти к крушению (Мф 7,24-27).

Закону «блаженств» необходимо отдаться всем сердцем, в отличие от внешнего повиновения Закону Моисея. Бессмысленно нести тяжкую ношу бесчисленных фарисейских предписаний, которой

¹ Каждая из этих заповедей открывается словом «блаженны». Так в русском переводе передано греческое слово *макариос*, которое буквально означает «счастливый», «благословенный». Перевод мог бы звучать и так: «счастливы (нищие духом, кроткие, миротворцы, гонимые за правду и т.д.)».



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

сопутствует постоянный страх кары за их неисполнение. На самом же деле Отец Небесный требует от нас лишь любви и милости, без которых невозможно совершить Исход к Богу, в Его Царство.

Войти в Царство Божье – значит жить в любви Отца, в ощущении Его присутствия, Его участия в событиях нашей жизни. Это чувство дарует великую радость, оно способно преобразить мир внутри и вокруг нас, подать надежду отверженным, голодным, нищим. . . . Все они непременно обогатятся в новой жизни: плачущие – утешатся, алчущие и жаждущие правды – насытятся. Царство Бога – это Царство кротких, милостивых, миротворцев и чистых сердцем, которые достигнут высшего блаженства – единения с Богом: «Заповеди Блаженства – это ответ на естественные желания счастья. Это желание – божественного происхождения; Бог вложил его в сердце человека, чтобы привлечь его к себе – Единственному, Кто может удовлетворить его. . . . Заповеди Блаженства открывают цель человеческого существования, всех человеческих действий: Бог зовет нас в Свое собственное блаженство. Это призвание обращено к каждому из нас лично, но также и ко всей Церкви – новому народу, который состоит из принявших обещание и живущих им в вере» (Катехизис Католической Церкви, 1718- 1719).

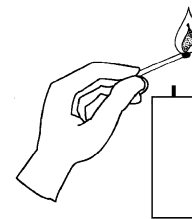
Всё учение Иисуса, всё Его служение – это свидетельство о возможности избавления от страданий и зла; это свидетельство о возможности достижения совершенного счастья. Это счастье становится реальностью там, где человек живёт с Богом, воссоединяется с Ним. Примирённая с Богом душа открывается всему миру, она приобретает способность любить даже врагов (тех, кто нам «неудобен» или кому мы «неудобны»; тех, кто причиняет нам зло). В этом случае каждый человек становится нам «ближним».

Заповедь любви к ближним была известна с древнейших времён, однако Иисус называет её «новой заповедью». В этом нет ничего удивительного: если Моисеев Закон ограничивается лишь формальными предписаниями, то Иисус призывает к полному видоизменению внутреннего самоощущения человека. Закон запрещает убийство, а Иисус призывает изгнать злобу из сердца. Необходимо вначале разрешить все недоразумения с братьями и сёстрами и только потом прийти в Храм для поклонения Господу. Иисус отвергает и правило соразмерного воздаяния – «око за око, зуб за зуб», поскольку любовь несовместима с жадной мщеницей. По-настоящему победить зло можно лишь добром. При столкновении с грехом и злом любовь не судит, не злорадствует, а страдает: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники? Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5,43-47).

«Обещанные блаженства ставят нас перед решающим моральным выбором. Они призывают нас очистить наше сердце от дурных побуждений и искать, прежде всего, любви Божией. Они учат нас, что настоящее счастье состоит не в богатстве и благоденствии, не во власти или славе человеческой, ни в одном из человеческих дел, как бы полезны они ни были, – как наука, техника или искусство, – и ни в каком творении, но только в Боге едином, источнике всякого добра и любви» (Катехизис Католической Церкви, 1723).

В заключение необходимо отметить, что «блаженства», которыми Иисус открывает Свою повесть, – это на самом деле Его автопортрет. Если бы дело обстояло иначе, они так и остались бы абстрактными утверждениями, далёкими от реальной жизни. Однако в лице Иисуса Христа мы имеем конкретный образец их действительного осуществления: Личность, которая смогла их вместить, на самом деле *есть*, и приглашает нас последовать за Собой. «Заповеди блаженства отражают лик Иисуса Христа и описывают Его милосердную любовь; в них выражено призвание верных, причас-

Христианское учение о нравственности



тных славе Его Страстей и Его Воскресения; ими проясняются действия и поступки, присущие христианской жизни; они – парадоксальные обещания, поддерживающие надежду в страданиях; они возвещают благословения и награды, уже таинственным образом приобретенные для учеников; их начало присутствует в жизни Девы Марии и всех святых» (Катехизис Католической Церкви, 1717).

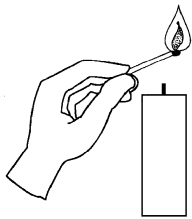
Основные принципы христианской нравственности

Во второй части Своей Нагорной проповеди Иисус обратился к толкованию основных нравственных положений Моисеева закона. Каждое такое толкование предваряется формулой: «Вы слышали, что сказано..., а Я говорю вам...». Нравственные требования Иисуса являются именно *требованиями*, а не расплывчатыми советами или пожеланиями. В своей радикальности они опираются на древние заповеди, которые Иисус доводит до совершенства: необходимо не только не причинять зла, но активно творить добро. Подобный радикализм – это радикализм любви. Он не был бы возможен для людей, если бы таким же образом не вёл Себя Сам Бог. Бог дарует Свою любовь бескорыстно и безусловно, прежде, чем мы смогли бы её «заслужить» или её «удостоиться». *«В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши»* (1 Ин 4, 10). *«Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками»* (Рим 5, 8). Только в свете всеобъемлющей Божией любви становится понятным призыв Христа быть совершенными, как совершен Отец наш Небесный (Мф 5,48). Говоря о совершенстве, Иисус имеет в виду не отсутствие недостатков, а готовность любить, действовать, творить дела милосердия по примеру Отца (ср. Лк 6,36).

Опираясь на известный в иудейской традиции нравственный императив: «не вредить другим, не делать им зла», Иисус приглашает нас делать добро, которого мы сами ожидаем от окружающих. Две формулировки «золотого правила нравственности» – ветхозаветного и новозаветного – четко демонстрируют суть происшедшей перемены. «Что ненавистно тебе самому, того не делай никому», - читаем мы в ветхозаветной Книге Товита (Тов 4,15). «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки», - говорит Иисус (Мф 7,12). Заповедь любви включает в себя саму сущность Моисеева закона, «ибо любящий другого исполнил закон» (Рим 13,8). По этой причине Евангельский нравственный закон есть «закон царский», «закон свободы» (Иак 2,8.12), а св. Августин с полным основанием провозглашает: «люби и делай, что хочешь». Любовь – это не внешнее предписание, а приглашение к следованию за Иисусом, к подражанию Ему, призыв жить тою жизнью, какой жил Он: *«Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал»* (1 Ин 2,6).

Приняв во внимание всё вышесказанное, мы можем сформулировать девять основных принципов христианской этики, вытекающих из содержания Нагорной проповеди.

1. Понятие нравственности относится, скорее, к человеческой личности в целом, чем к единичным поступкам.
2. Человек может поступать достойно даже в том случае, если его поступки, независимо от его воли, приводят к дурным следствиям. Основным для оценки того или иного поступка является намерение, с каким он совершается.
3. Достойная в нравственном отношении жизнь, как и достойные в нравственном отношении поступки, являются следствием свободного решения, принятого человеческой личностью.
4. Из приведённого выше положения вытекает принцип свободы совести. Необходимо уважать свободу и достоинство каждого человека. Добро нельзя заставить творить «насильно». Никто не может принять решения за другого человека, а выбор, совершённый человеком, необходимо уважать.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

5. К другому человеку необходимо относиться как к цели наших усилий, а не как к средству достижения наших индивидуальных целей.
6. К другим людям необходимо проявлять то же отношение, какое мы сами желаем получить от окружающих.
7. Вступая в отношения с окружающими, мы должны предполагать, что их намерения честны. Отказываясь от подозрительности, мы, однако, должны действовать в рамках здравого смысла.
8. Во всех без исключения случаях мы призваны творить добро и избегать зла.
9. Творя добро, мы не должны действовать «напоказ», как если бы нашей единственной целью было снискать одобрение окружающих (ср. Мф 6,1-21).

Следование за Иисусом

Лейтмотивом Евангелий является призыв последовать за Иисусом. Тем самым становится очевидным, что средоточие нравственной жизни христианина – не в признании неких отвлечённых «этических ценностей», а в личной встрече с живым Господом, во вступлении на указанный Им путь. Быть нравственным в христианском смысле – это не значит быть сторонником определенного этического учения или идеологии. Суть нравственности – в следовании по «пути Христову», ведущему к Богу; в ученичестве; в любви к Учителю и подражании Ему.

С другой стороны, как явствует из беседы Иисуса с богатым юношей (Мф 19,16-30 и пар.), путь христианского следования или ученичества отнюдь не означает пренебрежения «естественной моралью», чьи требования выражены, в частности, в известных нам Десяти заповедях. Однако Иисус приглашает не останавливаться на этом, а искать путей к совершенству. «Быть совершенным» – значит жить в любви, в которой найдется место и для самопожертвования, и для уподобления Иисусу. Вместе с тем, Господь в данном случае не велит, а именно приглашает: «если хочешь быть совершенным, то сделай то-то и то-то», окончательный же выбор остаётся за человеком.

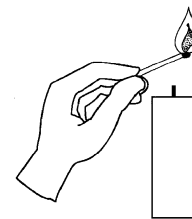
Отметим, что сделать подобный выбор приглашены и люди, не отличающиеся «врождённой добротой», и люди, не сохранившие «безукоризненной репутации». Иисус приглашает в Своё Царство грешников, среди которых и те, кто в своей прежней жизни не соблюли даже «минимума» естественной морали. Встреча с Господом, коль скоро она произошла, способна коренным образом исцелить и преобразить сердце человека. Иисус Сам избирает Себе учеников, иначе говоря, началом нравственной жизни является свободная, ничем не обусловленная, благодатная инициатива Бога. Притом Бог призывает людей не для того, чтобы преподать им некое знание или «учение», а для того, «**чтобы они с Ним были**» (Мк 3,14). Ученики *живут* рядом с Иисусом и естественным образом участвуют в Его служении. В конечном счете, им предстоит принять Его образ жизни, включая Смерть и



Контрольное задание

Какие «уроки» Нагорной проповеди представляются Вам наиболее важными?

Христианское учение о нравственности



Воскресение. Той силой, которая поддерживает и вдохновляет учеников на их пути, является Святой Дух – главный плод Пасхальной тайны. Христианская этика есть ничто иное, как жизнь в дарованном Господом Святом Духе, ведущем учеников по извилистым путям жизни. По этой самой причине она есть этика глубоко персоналистическая, т.е. личностная, индивидуальная. У её истоков – не механическое исполнение норм и правил, а осмысленное следование за Иисусом. В Иисусе Христе Бог открывает Своё истинное лицо, а также истинное лицо человека. Отсюда становится ясным, что Евангельская нравственность не чужда человеку, а соответствует его глубинной сути.

Нравственное учение апостола Павла

Лучшим примером преображения человека, ставшего возможным благодаря личной встрече со Христом, является жизнь апостола Павла. На его же примере наглядным становится переход от этики закона к этике веры и благодати.

Сам апостол выразил происшедшую с ним перемену словами: *«Уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня»* (Гал 2,20). С точки зрения того нового пути во Христе, который стал для Павла реальностью, для него являются равно неприемлемыми как моральная развращенность эллинистического мира, так и самодовольная законническая праведность иудеев (Рим 1,18-32; 2,17-24).

Иисус Христос, по убеждению Павла, воплощает в Себе окончательную истину иудаизма. С другой же стороны, Он несёт в Себе истину, действительную для всех людей, а потому Его необходимо проповедать каждому человеку (ср. Гал 3,28; 6,15; 1 Кор 5,17; Рим 2,25-29). Проповедуя язычникам, Павел с уважением относится к этическому наследию эллинизма, принимает некоторые ценные в нём добродетели.

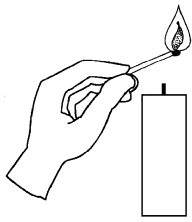
Искупление, даруемое Христом, освобождает верующего от власти зла и восстанавливает его связь с Богом. Всё это дает свободу не только от греха, но и от Закона, если его понимать как чисто внешнюю, довлеющую над человеком, порабащившую его норму (Рим 6,15-23; Гал 5,1). Отныне человек уже не раб Бога, а Его сын. Христианин участвует в Божественном Сыновстве Иисуса Христа, а потому призван жить в свободе, которую дает Святой Дух. В то же время, свобода детей Божьих несовместима с «угождением плоти», со следованием собственным «страстям и похотям», с распущенностью (Рим 8,2.12-13).

Не отрицая значимости ряда «естественных» добродетелей, Павел ставит на первое место добродетели специфически-христианские, которые в позднейшей церковной традиции получили наименование богословских. Христианская нравственность имеет свой исток в *вере* (Рим 1,16-17). Вера – это исповедание Христа своим личным Господом и Спасителем, убежденность в действенности со-



Контрольное задание

Как Вы полагаете, следуете ли Вы лично за Иисусом? В чем конкретно выражается Ваше следование?



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

вершившегося в Его Крестной Жертве примирения с Богом. С другой стороны, вера – это доверие Господу во всех обстоятельствах собственной жизни, даже самых трагических и нелегких. Такая вера даёт силы и служит единственной гарантией Спасения (Рим 10, 9-10).

Надежда в Иисусе Христе – это первый плод веры (1 Фес 1,9-10). «Бодрствующая» (т.е. живая, активная) надежда делает нас способными вступать в новые отношения с Богом и ближними (1 Фес 5,1-11). Полнота Спасения остаётся для нас предметом надежды: верующие терпеливо, вместе со всем творением, ожидают его явления (Рим 8,18-25).

Наконец, *любовь*, возможная в вере и надежде, являющаяся непосредственным проявлением действия Святого Духа в наших сердцах, объявляется Павлом «наибольшей» из добродетелей. Общение с Богом и людьми в любви продолжится и в жизни будущего века, тогда как вера и надежда остаются добродетелями одного только земного пути. Павлов «Гимн любви» в 1-ом Послании к Коринфянам (1 Кор 13) – это один из самых прекрасных образчиков христианской литературы.

Подобно евангелистам, Павел подчеркивает, что христианская любовь стала возможной только потому, что Бог первым возлюбил человека (Рим 5,8). Божия любовь выявляет подлинную значимость закона, показывает его ограниченность и поистине исполняет его. Она же придает глубокий нравственный смысл жизни верующего (ср. Гал 5,14; Флп 1,9-11; 2,2-3; Еф 1,15).

Апостол Павел вполне отдаёт себе отчёт в том, что христианин пока ещё «находится в пути», что он еще не достиг полноты своей внутренней свободы. С одной стороны, Спасение во Христе уже стало уделом верующих, с другой – они продолжают жить в мире, где по-прежнему господствуют грех и «закон плоти». Каждый христианин искушается возможностью «жизни по плоти». «Жить по плоти» для Павла – значит противиться Святому Духу, бездумно следовать влечениям собственной испорченной природы или внушениям «мира сего». Любой христианин на собственном опыте может убедиться в несовместимости «закона плоти» и «закона Духа», в их одновременном присутствии в человеческом сердце, в их беспощадной борьбе, от которой невозможно уклониться. Отсюда – необходимость постоянных нравственных усилий, аскезы, «смирения плоти» (Рим 7,13-25). Только тот, кто предпринимает такие усилия, по-настоящему живет «в Духе Иисуса Христа» (Рим 8,12-13) и верен своему призванию (Еф 4,1).

Нравственное учение апостола Иоанна

Подобно Павлу, Иоанн противопоставляет Закону Моисея благодать и истину, явленную в Иисусе Христе (Ин 1,16-18), но расставляет акценты несколько иначе. В центре провозвестия «любимого ученика Господа» – верность Слову, ставшему плотью, чтобы «обитать с нами».

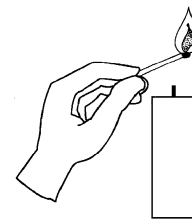
Говоря о правилах новой жизни во Христе, он использует слово «заповедь», подразумевая при этом исключительно заповедь любви. Для Иоанна требование «ходить в истине» (2 Ин 4) и жить



Контрольное задание

В каких случаях мы живем «по закону плоти», а в каких – «по закону Духа»? Приведите конкретные примеры.

Христианское учение о нравственности



«согласно заповеди» равносильно призыву к всеобъемлющей любви (2 Ин 6). Жить в истине и любви – вот краткое определение нравственности христианина. Следовать заповеди любви – значит обладать абсолютной свободой и не испытывать никакого страха (1 Ин 4,16-18).

Иисус получил заповедь любви от Своего Отца (Ин 12, 49-50) и исполнил ее всей Своей жизнью. Заповедь любви – это не долг, но смысл жизни и миссии Иисуса (Ин 14,6; 6,63-68). Верующие становятся сопричастными этой миссии при условии своего пребывания во Христе – подобно тому, как ветвь пребывает на виноградной лозе (Ин 15,1-10; 1 Ин 2,27-28). Теснейшее единение со Христом составляет основу нравственной жизни, конкретным проявлением которой становится подражание Христу (1 Ин 2,4-6.24; 4,15; Ин 13,14-15; 14,23).

Иногда Иоанн говорит о «заповедях», данных Иисусом ученикам, во множественном числе (Ин 14,15; 15,10), но все они заключены в одной заповеди любви (Ин 15,12; 13,34-35). Эта любовь отличается своеобразием: согласно Иоанну, любить нужно «не как угодно», а так, как Господь возлюбил Своих детей (Ин 13,34), вплоть до самопожертвования (Ин 15,12-13; 12,24-26): *«Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев»* (1 Ин 3,16).

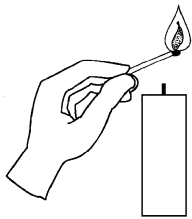
Любовь между христианами есть подлинное таинство: она – продолжение той любви, которой Отец возлюбил мир. Любовь есть высшее выражение жизни Божией в нас. При всем том любовь к Богу и любовь к братьям – это одна и та же любовь или, точнее говоря, две грани одной и той же любви. *«Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти... А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, - как пребывает в том любовь Божия? Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и истиною»* (1 Ин 3,14.17-18). *«Кто говорит: 'я люблю Бога', а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего»* (1 Ин 4,20-21). Такая любовь свидетельствует о подлинности нашего христианства, о доброкачественности нашей веры и отражает Спасение, которое мы уже получили.

«Декалог (Десять Заповедей), Нагорная проповедь и апостольское учение описывают нам пути, ведущие в Царство Небесное. Мы движемся по ним шаг за шагом, ежедневными поступками, поддерживаемые благодатью Духа Святого. Обогащенные словом Христа, мы мало-помалу приносим плоды в Церкви во славу Божию», - подводит итог Катехизис Католической Церкви (п. 1724).



Контрольное задание

Что, в Вашем представлении, значит «любить по-христиански»? Проиллюстрируйте свою мысль конкретными примерами.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Историческое становление нравственного богословия

Нравственное учение Церкви представляет собой один из неотъемлемых элементов её Предания. Спасение человека Богом есть историческое событие, а это означает, что хотя в принципе оно уже совершилось, людям еще предстоит его глубокое осмысление, как и всё более полное усвоение его практических последствий.

Кроме того, по мере «инкультурации» христианства, т.е. по мере его воплощения в конкретную социо-культурную среду, постоянно появляются новые проблемы, на которые Церковь просто обязана реагировать; возникают вопросы, на которые она просто вынуждена отвечать. Ведомая Святым Духом Церковь вступала и донныне вступает в диалог со многими культурами и цивилизациями, критически усваивает их богатое этическое наследие. При этом обращение к Евангельским истокам помогает Церкви отделять второстепенное и случайное от того, что составляет саму суть нравственных требований; использовать все полезные открытия, уже совершенные на протяжении истории, а также преодолевать заблуждения, в которые те или иные верующие или богословы порой впадали.

По мере вступления христианства на широкую историческую арену, его превращения из «иудейской секты» в силу, способную созидать цивилизацию, полным ходом шел процесс рационализации и систематизации христианской морали. Начала этого процесса можно обнаружить уже в Посланиях апостола Павла. Евангельская Благая Весть вступила в диалог с этикой неоплатонизма, стоицизма, постулатами Римского права и т.д. Церковь признала значимость этических поисков античных философов, она убедилась в высоком достоинстве «естественной» (полученной не посредством Откровения, а в результате собственного этического поиска) морали. На путях критического диалога с миром и его исканиями Церковь постепенно стала вырабатывать всеобъемлющее нравственное учение, долженствующее в идеале охватить все сферы человеческой жизни. Тем самым был заложен фундамент под нравственное богословие, а затем стало возникать и само его здание, причём этот процесс продолжается и сегодня. Его узловые моменты мы рассмотрим в дальнейшем ходе нашей беседы.

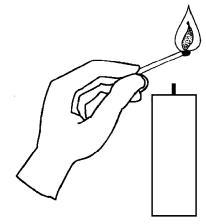
Нравственное учение в Святоотеческую эпоху

Первое поколение христианских авторов (Послания Климента Римского, св. Игнатия Антиохийского, св. Поликарпа, «Пастырь» Ермы), касаясь нравственных проблем, опиралось, главным образом, на предшествующую традицию иудаизма с его триадой понятий «молитва – милостыня – пост» и концепцией «двух путей (добра и зла)» (ср. Мф 6, 1-18; 7, 13-14. 24-27). Несколько позднее началось активное усвоение христианской мыслью этических ценностей эллинистической культуры, что фактически означало признание важности естественной (общечеловеческой) морали.

Само существование Церкви в лоне эллинизма вынуждало христианство более точно и рационально обосновывать свое нравственное учение. К тому же с течением времени возник ряд практических проблем, касающихся жизни христиан в языческом окружении. Церковь обратилась к философии и моральным устоям того общества, в котором она жила.

Первая попытка глубокого осмысления философского и культурного наследия эллинизма была предпринята в Александрийской школе. Климент Александрийский и Ориген отстаивали специфику христианской этики, не отрицая притом положительных элементов эллинистической философии. По мнению Климента, в трудах великих греческих философов можно обнаружить «семена Логоса», а сама философия исполняла в жизни греков роль Педагога, ведущего ко Христу, т.е. имела ту же функцию, что и Закон Моисея для евреев. В

Христианское учение о нравственности



итоге, «главные добродетели» эллинских философов (благоразумие, справедливость, мужество, воздержание) были приняты в качестве христианских добродетелей, значимых для каждого верующего.

С другой стороны, северо-африканские (Тертуллиан, св. Киприан Карфагенский) и западные (Лактанций) авторы в своих размышлениях, касающихся нравственности, опирались, главным образом, на учение философского стоицизма в той форме, какую оно приняло у Сенеки и Цицерона¹. На первый план при этом выходили такие добродетели, как терпение, незлобие, покорность Провидению, послушание старшим. Вместе с тем, все без исключения раннецерковные писатели высшим проявлением христианской нравственности считали готовность к мученичеству за Христа.

С IV века, когда христианство стало государственной религией Римской империи, связь эллинистической философии с библейским Откровением стала еще более тесной. В этот период всё общество в целом восприняло (по крайней мере, теоретически) специфически-христианские этические ценности: они повлияли и на социальные устои, и на гражданское законодательство. Тогда же на смену идеалу мученичества пришёл идеал монашеского «отречения от мира».

Наиболее глубокая и всесторонняя этическая концепция того времени принадлежит перу св. Августина. Этот Учитель Церкви стремился синтезировать Библию с философией, веру с разумом, природу с благодатью. Заметное влияние на его этические построения оказали и его личные нравственные поиски.

По убеждению св. Августина, главным человеческим стремлением, присущим всем без исключения людям, является стремление к счастью. Отдавая должное человеческой мудрости, Августин тем не менее утверждает, что как эмоционально-волевая сфера человека, так и его разум существенно повреждены грехом, а потому человек не способен одними лишь собственными усилиями достичь ни познания истины, ни подлинного блаженства. И то, и другое может даровать только Бог. Для человека идти по пути к блаженству значит быть послушным требованиям воли Божией или Божия Закона, который проявляется тройным образом:

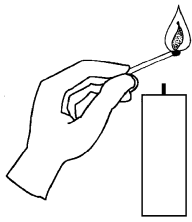
- как закон природы или «естественный закон» (лат. *lex naturalis*);
- как закон разума (лат. *lex rationes*);
- как закон воли Божией, проистекающий из непосредственного Откровения (лат. *lex voluntaris*).

Человеческий разум может отчасти познавать естественный нравственный закон, выражающий волю Божию относительно творения. Вот почему в трудах языческих философов могли встречаться «семена истины», а некоторые нормы поведения, ценимые христианами, ценились и добродетельными язычниками, не знающими Христа. Однако поврежденный человеческий разум все же не может постичь естественный нравственный закон в его полноте и чистоте, а, тем более, дать силу его исполнить. Вот почему настоящая нравственность возможна лишь там, где есть Откровение свыше.

Любой человек стремится к вечному и всеобъемлющему блаженству, к высшему Благу, каковым по определению является Бог. Однако в пораженном грехом мире обычными становятся ошибки, когда за высшее (нетварное, Божественное) Благо, принимаются блага тварные, преходящие, относительные. В результате человеческая воля оказывается в порабощении у стихий тварного мира, и лишь встреча со Христом может её по-настоящему освободить.

Св. Августин видит в этике, прежде всего, учение о том, как достичь подлинной свободы; действительная же свобода – это свобода от рабства греха. Грех отбирает у человека свободу, ослепляет его, не даёт ему увидеть истинное Благо. Подлинно свободен тот, кто избрал Высшее Благо, т.е. Бога.

¹ В этой связи в некоторых кругах Западной Церкви даже возникло предание, согласно которому римский философ-стоик I века Сенека был тайным христианином, обращенным в веру апостолом Павлом.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Христианская свобода – это, прежде всего, не *свобода от* (чего-то), но *свобода к* (Богу) или *для* Бога. Указателями на пути к *Богу* являются заповеди, открытые в Священном Писании, а также выработанные Церковью и провозглашенные ею обязательными для исполнения постановления. Тот, кто строит свою жизнь согласно этим заповедям и канонам, живет в истинной свободе, пусть даже ему приходится ради этого в чём-то ограничивать себя, бороться с «естественными» (а на самом деле – греховными, а потому «противоестественными») склонностями своего эгоистического «я».

Освобождаясь от страстей и вожделений, душа христианина освобождается от всего, что «не есть Бог», т.е. от привязанностей к земным, тварным, ограниченным благам. И тогда в той же душе набирает силу устремленность к единственному Высшему Благу или к Богу. Эта устремлённость есть ничто иное, как «сверхъестественная» (благодатная, духовная) любовь – сущность и средоточие всех добродетелей. Стяжать такую любовь – значит встать на путь Спасения. В этом случае любовь к Богу будет руководить волей христианина, направлять её. Вдохновлённый любовью, христианин сделает несравненно больше, чем требуют заповеди естественного закона. Только тот, кто любит, сможет исполнить заповеди Закона не формально, а в полной мере, угодным Богу образом. Только такого человека можно считать подлинно свободным. Любить – это значит быть свободным, а быть свободным – это значит любить. «Люби и делай, что хочешь», - так звучит окончательный этический вывод св. Августина, прозванного «учителем благодати».

Нравственное учение Средневековой схоластики

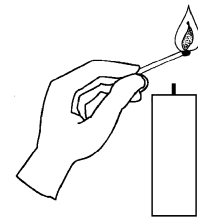
Нравственное богословие Западной Церкви в Средние века опиралось на Священное Писание и этические концепции Святых Отцов, в первую очередь, св. Августина. Известное влияние на него оказали изыскания католических правоведов (канонистов), а также практика индивидуальной исповеди, в которой каждому греху соответствовал определенный «тариф» взысканий или епитимьи. Два последних фактора придали моральному богословию латинского христианства заметный оттенок «законничества» или «юридизма», который долгое время оставался характерной чертой Католической Церкви вообще.

В ту эпоху священники, принимавшие индивидуальную исповедь, обычно пользовались так называемыми «пенитенциарными книгами» (от лат. *paenitentia* – «покаяние»). В них содержался перечень грехов, каждому из которых ставилась в соответствие епитимья (или покаянная практика), которую исповедник обязан был наложить на кающегося. Первые «пенитенциарные книги» появились в VII веке в Ирландии, когда Шалонский Собор (ок. 650 г.) счел полезным, чтобы после исповеди на грешника возлагалось покаяние, и чтобы во избежание «перегибов» указанное покаяние единообразно налагали все исповедники. Начиная с XI – XII века, в этих книгах стали видеть один из источников Канонического права, они же стали по существу первыми «учебниками» нравственного богословия. На самом же деле, какое-либо нравственное учение в них отсутствовало; вместо него предлагалась некая казуистика «проступков и наказаний», к тому же изложенная весьма хаотично.

Вместе с тем, некоторые выдающиеся богословы Запада (среди них необходимо упомянуть св. Ансельма Кентерберийского, Абеяра, Петра Ломбардского, св. Бернарда Клервосского) поднимали глубокие и нетривиальные нравственные проблемы и давали им столь же нетривиальное решение. Вершиной же этической мысли Средневековья следует считать учение св. Фомы Аквинского.

Св. Фома использовал в своих размышлениях на темы морали не только труды предшественников (св. Августина, Петра Ломбарда), но и «Этику» Аристотеля, получившую к тому времени широкую известность в университетских кругах Европы. Тем самым нравственно-богословская концепция Фомы обрела серьезный антропологический фундамент. Поскольку Бог сотворил весь мир и направляет его, как

Христианское учение о нравственности



его Первопричина, естественные законы, положенные в основание вселенной, включая и законы, регулирующие отношения между людьми (сотворёнными «по образу и подобию Божию»), выражают собой волю Бога. Если это так, то и весь нравственный порядок является делом Божиим. Отсюда вытекает определение естественного нравственного закона, как «участия разумного естества в вечном законе Бога».

Человек собственным разумом может открыть и сформулировать некоторые принципы естественного нравственного закона (как это сделал, например, Аристотель в своей «Этике»), он может прийти и к пониманию того, что Бог есть Источник и окончательная Цель его существования. Однако продвинуться дальше человек своими силами не может: для этого ему необходимы Откровение Божие и помощь Божественной благодати. Благодать не уничтожает и не отвергает человеческую природу, а совершенствует её, приводит её к достижению той цели (единения с Богом), которая внутренне присуща ей от начала. Таким же образом естественные добродетели, столь ценимые людьми в их повседневной жизни, не уничтожаются и не отвергаются благодатью, а поднимаются ею на более высокий уровень, возводятся в более высокое достоинство, получают более глубокое значение. В большей мере «вмещает Бога» как раз всесторонне развитый человек, сумевший довести до максимально возможного совершенства все свои способности и добродетели.

Нравственная жизнь и нравственный поступок понимаются св. Фомой как «движение разумного существа к Богу». Это движение, свободное и разумное, подразумевает развитие всех сторон индивидуального человеческого существа, причём в данном случае упомянутое развитие происходит в правильном направлении. Наоборот, человек, избравший иное направление движения (не к Богу), будет развиваться неправильно: в таком случае даже сами его добродетели могут обернуться пороками. Но, так или иначе, центральной этической категорией у св. Фомы является понятие *добродетели*, а не закона.

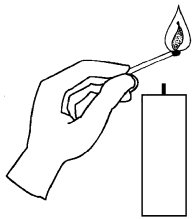
Закон, с точки зрения томизма, следует рассматривать не как внешнюю принуждающую норму, а как объективный путеводитель в самостоятельном развитии человека, как средство воспитания добродетелей. В свою очередь, добродетель – это не нечто, находящееся вне человека, а закономерный результат его самостоятельного развития в сотрудничестве с Божией благодатью, направляющей человеческие способности к добру. Естественный закон обретает свою полноту в «Новом законе» Евангелия, который нельзя воспринимать как совокупность неких «дополнительных предписаний». «Новый закон» есть нечто иное, как присутствие в христианине Святого Духа, направляющего, освящающего и укрепляющего его в реализации своего призвания.

Ключевые положения этики св. Фомы сохраняют всё свое значение и сегодня: они являются путеводной нитью при решении тех или иных конкретных проблем, поставленных перед богословской мыслью реалиями жизни.



Контрольное задание

Что нового внесли этические размышления Святых Отцов и средневековых схоластов в христианское нравственное учение? Какие их выводы сохраняют наибольшую актуальность в нашу эпоху?



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Нравственно-богословские контroversии в Новое Время

Начиная с позднего Средневековья, а особенно – в Новое Время, нравственное богословие мало-помалу становилось отдельной теологической дисциплиной. В то же время в нём происходили заметные перемены, которые далеко не всегда шли в оптимальном направлении. Этическая мысль Западной Церкви всё дальше уходила от Библии и Святоотеческого наследия, зато активно сближалась с Каноническим правом и казуистикой. *Казуистика* есть термин юридический, которым обозначается применение общих положений закона к конкретным случаям (*казусам*). Тот факт, что церковное учение о нравственности всё больше приобретало форму казуистики, свидетельствует, что «законнический» и «юридический» подход в нём решительно возобладал над духовным и личностным.

Справедливости ради, необходимо отметить, что казуистический подход порой применялся и Отцами Церкви: ведь им нередко приходилось иметь дело с вопросами совести, требовавшими конкретного, определенного решения. Христиане нуждались в авторитетном наставлении, как именно им следует вести себя в двусмысленных, сложных житейских ситуациях. Например, какими должны быть их отношения с государственной властью? Можно ли участвовать в публичных празднествах, посещать зрелища? Какие профессии могут быть христианину дозволены, а какие нет? Как реагировать на конкретные проявления насилия и несправедливости по отношению к себе самому и ближним? И т.д., и т.п. Однако, нисколько не отрицая важности и правомерности конкретных указаний со стороны Церкви, предназначенных для конкретных случаев, необходимо также признать, что они имеют лишь опосредованное отношение к главному вопросу нравственного богословия – каким должен быть «настоящий», угодный Богу человек, человек, которого мы с полным основанием можем назвать «нравственным»?

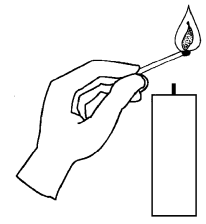
С XIII – XIV веков деятельность нищенствующих орденов (доминиканцев, францисканцев) и предписание обязательной ежегодной исповеди (IV Латеранский Собор, 1215 г.) вызвали к жизни реформу «Руководств для исповедников» (или «пенитенциарных книг»). К ним добавлялись директивы Соборов и Папских документов. В результате стали издаваться так называемые «Суммы исповедников», в которых перечень грехов и покаянные «тарифы» обрамлялись некоторыми общими указаниями и пояснениями. Назначение подобных руководств состояло в том, чтобы помочь священникам, которые нередко не обладали даже самыми скромными познаниями в области богословия и морали, необходимыми для исполнения их служения. В случае священников-монахов послабления были еще более широкими, ибо считалось, что «совершенство любви восполняет нехватку учености».

В Римской иезуитской коллегии, основанной св. Игнатием Лойолой, практиковалось чтение случаев совести, которое, мало-помалу, обрело законные права в рамках монашеского воспитания в Обществе Иисуса¹. Первоначально его рассматривали лишь в качестве помощи исповеднику в его пастырском попечении, однако впоследствии оно приобрело самодовлеющее значение, так что более глубокая богословская проработка нравственных проблем оказалась фактически невостребованной. В конечном счете, основным учебным пособием по нравственной проблематике стали «Моральные установления» (лат. *Institutionum moralium*), продолжившие традицию уже известных нам «покаянных книг». В учебных пособиях такого типа Каноническому праву и казуистике отдавался явный приоритет.

Еще одним фактором, повлиявшим на ситуацию в Церкви, стал богословский *номинализм*, глубоко укоренившийся в западном мышлении, начиная с позднего Средневековья. Теологи-номиналисты отрицали возможность гармонии между верой и разумом – той гармонии, на которой настаивала

¹ *Общество Иисуса* – официальное название монашеского ордена, основанного в XVI в. св. Игнатием Лойолой, который получил широкую известность под именем ордена *иезуитов*.

Христианское учение о нравственности



зрелая схоластика Средневековья (св. Ансельм Кентерберийский, св. Фома Аквинский и др.). По мнению номиналистов, разум вообще не в состоянии выработать универсальных и общеобязательных нравственных норм. Единственное основание морали, единственный критерий нравственности поступка – это позитивный Богооткровенный закон, выявляющий волю Божию. Не существует никаких всеобщих ценностей, есть лишь конкретная воля Божия, и исполнять её – это и значит творить добро. Только непосредственно выраженная воля Божия превращает то или иное действие в хорошее или дурное: оно будет благим, если Бог его потребует, и дурным, если Бог его запретит.

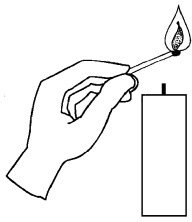
Человек познаёт волю Божию, по преимуществу, в Божественном Откровении, как совокупность позитивных предписаний. Если же некто следует Божиим заповедям «по природе», а не в силу знания Божественного закона, то это только потому, что благодать Божия даёт ему возможность почувствовать, что можно делать в данной ситуации, а что нельзя, а не потому, что он способен постигнуть внутреннюю разумность и целесообразность закона.

При таком подходе значимость добродетелей (естественных и богословских) фактически сводится к нулю. Чтобы быть праведным и делать угодное Богу, достаточно лишь в каждом конкретном случае знать, что именно в данных обстоятельствах предписывает Божий закон. Номиналистский этический позитивизм широко распространился в Новое Время, прежде всего, благодаря Реформации: её лидеры (Лютер, Кальвин и др.) отвергали и учение о добродетелях, и учение о всеобщих ценностях, а источник нравственной жизни усматривали исключительно в заповедях Священного Писания. Однако влиянием номинализма были «заражены» и многие католические теологи: они отличались от протестантов лишь тем, что относили к сфере «Божественного законодательства» не только постулаты, содержащиеся в Библии, но и многочисленные церковные каноны, положения, сформулированные в учении Соборов и Пап и т.д. Все эти требования необходимо было исполнять, не доискиваясь их «разумности», и без всякой связи с внутренней, духовной жизнью человека. В итоге, учение о нравственности опять-таки сводилось к казуистике.

С другой стороны, некоторые протестантские авторы, развивая первоначальные идеи Реформации, постепенно пришли к «этическому анархизму». По их убеждению, совершить моральный выбор можно «только верой». Для христианина возможен лишь чисто религиозный выбор, а потому человек поступает правильно только тогда, когда он слушает Слово и следует его внушениям. Всякое намерение строить свою жизнь, исходя из рациональных предпосылок, есть мятеж против Бога, а значит, обречено на провал. Человек не способен спасти себя сам: из этого постулата выводилась абсурдность всякой рациональной этики. В таком случае Закон и Евангелие воспринимались как понятия противоположные, полностью исключающие друг друга. Единственно возможная христианская этика – это этика ситуативная, в которой абсолютным императивом является призыв к любви. Но как истолковать этот призыв в конкретных обстоятельствах? Здесь нет и не может быть общеобязательных правил: каждый христианин принимает своё субъективное решение в вере. Субъективное решение веры – это единственное основание, единственный источник нравственности поступка.

Казуистика, привнесённая на университетские богословские кафедры, породила так называемые «моральные системы». XVII – XVIII века в нравственном богословии вообще называют «эпохой великих моральных систем».

Появление «моральных систем» стало прямым следствием безраздельного господства «юридизма» и «законничества» в нравственной сфере. Любой случай нравственного выбора рассматривался исключительно в свете всеобщих позитивных законов. Однако представляется самоочевидным, что сферу нравственных решений нельзя полностью регламентировать «извне»: реальные



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

ситуации всегда глубже и сложнее любой, самой универсальной теории. Вот почему в сфере нравственности чрезвычайную важность имеет личная совесть. В свою очередь, совесть – это особое свойство личности, та грань, в которой отражается и находит своё высшее выражение человеческая духовность. Между тем, теоретики нравственной теологии по-Тридентской эпохи помещали совесть исключительно в сферу рассудка: с их точки зрения, её роль сводилась только к тому, чтобы в данной конкретной ситуации правильно применить закон.

Но в конкретных ситуациях часто возникают сомнения: а какой именно закон здесь применить, если таких законов существует несколько? Подпадает ли эта ситуация под данную юридическую норму? Как действовать в случае столкновения различных юридических норм? Для нравственных проблем не существует математически-точных решений, а потому совесть зачастую вынуждена выбирать в неоднозначных ситуациях. Подход, в котором источником нравственности считаются не живые отношения с Богом (благодать) и не добродетель, а закон, неизбежно порождает «моральные системы», стремившиеся охватить и разрешить максимально возможное количество «казусов» или «случаев», а также дать «ключ» к разрешению новых, пока непредвидимых ситуаций. Все «моральные системы» размещались в пространстве между двумя противоположными полюсами, получившими названия лаксизма (от лат. *laxus* – «свободный», «нетугой») и ригоризма (от лат. *rigor* – «строгость», «непреклонность»).

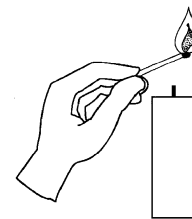
Лаксизм по-своему стремился отстоять субъективные права индивида, защитить его от всеобъемлющего диктата закона. Кроме того, эта моральная система была отражением мягкой исповеднической практики, желавшей считаться с «реалиями жизни» и опасавшейся «растерять паству» по причине чрезмерной требовательности. С этой точки зрения, христианин может считать себя свободным от греха и Божьего осуждения, если существует хоть малейшее сомнение в применимости заповедей Божия закона к данному случаю: «достаточно противоположного мнения того или иного автора, даже если оно всего лишь представляется вероятным, чтобы чувствовать себя свободным от обязанности исполнять закон». Поскольку важную роль при этом играет категория «вероятности мнений», основная разновидность лаксизма получила название «пробабелизм» (от лат. *probabilitas* – «вероятность»). Нет нужды говорить, что Божий закон трактовался здесь исключительно как «тяжкое бремя» или как внешнее принуждение, а отнюдь не как средство, служащее воспитанию добродетелей. Закон – это «естественный враг» личной свободы, от которого необходимо, в меру сил, «обороняться».

В своих крайних проявлениях лаксизм может привести к полной безнравственности. Достаточно лишь услышать чьё-то мнение, за которым стоит более или менее «правдоподобная» аргументация, чтобы разрешить себе любые, самые отвратительные поступки. Вот почему моральная система лаксизма была отвергнута Священным Учительством Церкви.

После официального осуждения лаксизма Церковью немалую силу набрало противоположное учение, известное под названием ригоризма или туциоризма (от лат. *tutus* – «уверенный»). Крайнюю форму ригоризма исповедывали *янсенисты*, с которыми мы уже познакомились в «Очерке христианской сотериологии», помещенном в этой тетради. С их точки зрения, необходимо во всех обстоятельствах и в полной мере исполнять обязательства закона, разве что будет с абсолютной достоверностью доказана его неприменимость к данному конкретному случаю. Если существует хотя бы одно сколько-нибудь вероятное мнение, согласно которому закон в данной ситуации применим, ему необходимо неукоснительно следовать.

В качестве конкретного примера можно привести следующий. Как поступать, если некоего человека преследуют убийцы и требуют от нас раскрыть его (известное нам) местонахождение? Имеем ли мы право солгать, утверждая, что местонахождение жертвы нам неизвестно? По убеждению ригористов, ложь безусловно запрещена христианину, а потому на прямой вопрос: «известно ли нам,

Христианское учение о нравственности



где скрывается тот-то и тот-то?», необходимо ответить утвердительно. Затем настоящий христианин, желая спасти ближнего, примет пытки, а, может быть, саму смерть от руки палачей.

Или еще один пример. Если нам известен факт супружеской измены одного из наших друзей, имеем ли мы право скрыть его от «второй половины», зная, что в противном случае их семья может распаться? С точки зрения ригористов, и в этой ситуации мы обязаны были бы сказать правду в ответ на прямой вопрос, не взирая на возможные последствия.

Более умеренная версия ригоризма получила наименование пробабилиоризма (от лат. *probabilior* – «более вероятно»). С этих позиций, необходимо всегда следовать требованиям нравственного долга, однако в сложных ситуациях можно прислушаться и к мнениям, освобождающим от диктата «буквы закона», если эти мнения серьезно аргументированы, глубоко обоснованы, «более вероятны».

Мы проиллюстрируем сказанное только одним примером. Непосещение воскресной Мессы есть прямое нарушение церковной заповеди, а потому представляет собой тяжелый грех. Но как быть, если некто отказался от участия в Мессе ради того, чтобы ухаживать за серьезно больным родственником? В таком случае он не грешит, поскольку существует серьезно аргументированное мнение, согласно которому долг по отношению к ближнему имеет приоритет перед прочими религиозными обязанностями.

Моральное учение, близкое к пробабилиоризму, развивал, в частности, св. Альфонс Лигуори. Провозгласив его «Учителем Церкви», церковное Священноначалие фактически выразило этому варианту нравственной теологии свою официальную поддержку.

Тем не менее, все без исключения «моральные системы» страдают одним существенным недостатком: в них преобладает сугубо юридический подход к нравственным проблемам, закон первенствует над добродетелью, а правовые требования и свобода противопоставляются друг другу. Всё это стало следствием позитивистской оценки закона, как «ограничителя свободы». Внутренняя рациональность естественного и Богооткровенного закона, его предназначение служить благу человеческой личности здесь во многом упускалась из виду.

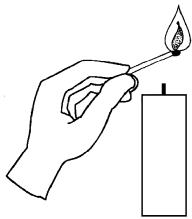
Утверждению казуистического подхода к христианской этике способствовало и требование Тридентского Собора к Таинству Покаяния, согласно которому кающийся обязан, исповедуясь, точно определить все свои грехи, их число, вид и обстоятельства. Такие предписания требовали не только от духовника, но и от кающегося хороших знаний казуистической морали. Вот почему многим теологам казалось, что нравственное богословие должно заниматься, прежде всего (и почти исключительно), распознаванием отдельных, трудных для совести случаев, то есть конкретным применением моральных законов, выраженных в канонах Церкви.

В подходе, характерном для «моральных систем», этика в известной мере отделяется от живой веры, а предметом морального суждения становится не человеческая личность в целом, а тот или иной её поступок. Внутренняя жизнь личности во всём её богатстве и многообразии вообще не



Контрольное задание

На базе каких принципиальных подходов к проблемам нравственности зиждется «этика моральных систем»? Как Вы думаете, могут ли те или иные «моральные системы» оказаться полезными в наше время?



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

попадает в поле зрения теологов и духовников. Безусловным приоритетом пользуется закон, подчеркивается его судебная роль. Поскольку же такой суд является делом и компетенцией исповедников, формируется моральная зависимость верующих мирян от духовенства. Тем самым, христианская этика приобретает явно выраженные «гетерономные» черты¹. Наконец, подобная этика почти полностью сосредотачивается на грехах, не придаёт должного значения красоте нравственного идеала и не учитывает социального измерения человеческой личности.

На протяжении XIX – XX веков в Католической Церкви не раз предпринимались попытки обновления нравственного богословия, его освобождения от вышеуказанных недостатков. В эпоху после II Ватиканского Собора стали даже говорить о «коренной смене парадигмы» и «новых основаниях» католической моральной теологии. Мы поговорим об этом подробнее в нашем следующем разделе, а пока кратко очертим основные линии развития нравственно-богословской мысли Восточной Церкви.

Православные богословы конца XIX – начала XX столетия (М. Танеев, В. Несмелов, С. Булгаков, С. Зарин и др.), опираясь на святоотеческое наследие и прозрения современных им мыслителей, в том числе и светских (В. Соловьева, Ф. Достоевского, Л. Толстого), рассуждали об этических проблемах в горизонте традиционно-важной для духа восточного христианства *аскетике*. Притом они отвергали расхожее представление об аскезе, как о чем-то вроде «христианской йоги» – «упражнении в делах, ведущих преимущественно к угнетению и умерщвлению плоти», которыми занимаются удалившиеся от всех мирских забот отшельники. В действительности греческим словом *аскезис* обозначалось закаливание и упражнение борцов-атлетов.

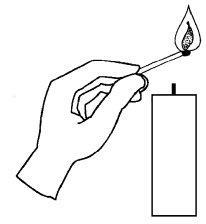
У философов-стоиков слово «аскеза» стало употребляться в смысле упражнения в добродетели. В Священном Писании родственный нашему понятию глагол *аско* употребляется один-единственный раз в Деян 24,16: «Посему и сам *подвизаюсь* иметь непорочную совесть перед Богом и людьми». Из этого текста видно, что слово «аскеза» охватывает всю жизнь и труды апостола. Итак, аскетика – это закаливание в христианских добродетелях и упражнение в христианских заповедях. Она необходима любому христианину для достижения полноты бытия, глубокого и всестороннего усвоения Христовой правды и отражения вечной жизни в своем нравственном существе. Путь единения с Богом не нарушает личной свободы христианина, но проявляет ее полным и совершенным образом. Речь может идти о сотрудничестве свободы и благодати, т.е. о соработничестве Богу. Идея награды или воздаяния как раз и заключает в себе ту мысль, что вечная жизнь и вечное блаженство не могут быть сообщены человеку Богом помимо его личного участия. Всю полноту духовной и нравственной жизни христианина можно наиболее адекватно выразить одним словом – *подвижничество*.

Однако моральное добро – это не цель и не средство, но условие получения благодати. Нравственный аспект человеческой жизни предполагает усвоение нравственного содержания жизни Христа, которое делает человека способным к причастию Божественному, вечному бытию, восприятию вечного блаженства.

На низших ступенях нравственного развития добродетель представляется тяжелым и неудобноносимым бременем. При этом человек способен воздержаться от греха и соблюсти заповеди лишь под страхом наказания. Это – уровень отношений раба. Для наемника характерно ожидание награды за добродетельную жизнь, которая представляется ему тяжким испытанием. По мере продвижения к святости сама добродетель становится источником духовной радости. Одна-

¹ *Гетерономный* означает «внутренне разнородный». В моральном богословии и философии «гетерономной» называют этику «внешнего авторитета». Внутреннему убеждению личности здесь не остаётся места, а источником моральности объявляется следование извне установленным нормам.

Христианское учение о нравственности



ко лишь тот, кто прошел значительную часть этого пути, способен увидеть внутреннюю связь святости и блаженства. Это и есть свобода сынов Божиих. Это и есть жизнь в любви. Любовь, по убеждению православных мыслителей, представляет собой сложный душевный феномен, в котором принимают совместное участие и разум, и чувство, и стремление.

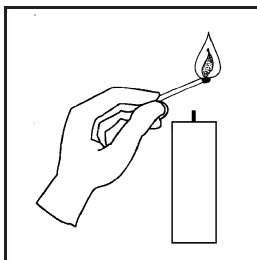
Своеобразный подход к вопросам этики предложил православный философ и психолог Б.П. Вышеславцев (1877-1954), учитывавший и достижения современных наук о человеке, прежде всего, психологии бессознательного. В своей монографии этот автор исходит из антитезы закона и благодати, сформулированной в Ин 1,17 («ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа»). С особой силой ее выражает апостол Павел (Рим 7,7-8: «...Я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мертв»). Закон указывает грех, запрещая его, но одновременно провоцирует его в сознании человека, поэтому законом спастись нельзя. Рабству закона противостоит свобода в благодати.

Говоря детальнее, закон пытается сковать извне дремлющий в человеке хаос подсознательных сил прямолинейным запретом, но страсти, инстинкты, влечения плоти сильнее любых запретов. При этом именно «императив закона» сам пробуждает к жизни эти силы и возбуждает их сопротивление. Поэтому и говорит апостол: «делами закона не оправдается перед Богом никакая плоть» (Гал 2,16). Сознание долга само предполагает и возможность его нарушения. Закон будит воображение, таясь в глубинах человеческой психики, а воображение порождает влечение. Закон не в состоянии преодолеть сопротивление подсознания – того, что апостол называет «плотью»; «плоть» же поддерживается могучей энергией Эроса. Подсознание (голос плоти) – это скопище иррациональных влечений, как низших («утробных»), так и высших мистических переживаний. Серьезная аскетическая традиция, восходящая корнями к первым векам христианства, видит выход в «умерщвлении плоти», т.е. простом подавлении инстинктов. Но не ведет ли этот путь к умерщвлению самого человека?

По мнению Вышеславцева, подсознание, которое не подчиняется прямому велению, тем не менее может быть преобразовано в нечто высшее посредством сублимации¹. Понятие сублимации эротических подсознательных влечений в творческие импульсы играет огромную роль в психоанализе Фрейда, но это понятие, как замечает Вышеславцев, возникло гораздо ранее в учении Платона об Эросе, как влюбленности в жизнь, жажды полноты бытия и рождения в красоте. Христианство тесно связано с категорией Эроса, потому что оно «есть религия абсолютно желанного». Платоновское учение об Эросе вошло в христианское аскетическое богословие через псевдо-Дионисия Ареопагита и св. Максима Исповедника. При этом оказывается, что порок создан из того же материала, что и добродетель. Природные силы тела и души не плохи сами по себе. Злом они становятся лишь тогда, когда принимают извращенную форму. Зло есть лишь испорченное добро. «Обожение есть настоящая сублимация («возгонка», «вознесение») всего существа человека... В принципе сублимации западная аскетика и мистика не расходятся с восточной. Вся христианская аскетика есть грандиозный замысел сублимации, знающий свои удачи и неудачи», - пишет российский мыслитель.

При этом ведущая роль отводится Вышеславцевым творческому воображению – исключительной способности человека, способной воздействовать на подсознание. Она есть «тот подземный ключ,

¹ Сублимация (от лат. *sublimare*- «высоко поднимать», «возносить») – термин, первоначально используемый в химии для обозначения перехода вещества из твердого состояния в газообразное (возгонка). З. Фрейд и другие представители психоанализа («психологии бессознательного») применили его к психическим феноменам. С этой точки зрения, те или иные психические силы, инстинкты, процессы и т.д. под влиянием внешних обстоятельств и самовоспитания могут изменять свою форму, проявляться совершенно иным, нежели первоначально, образом. Так, например, сексуальный инстинкт, свойственный всем животным, может быть сублимирован в романтическую любовь; природная агрессия, сублимируясь, становится мужеством и т.д. и т.п.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

из которого бьет струя фантазии, и вместе с тем тот темный бассейн, куда обратно падают сверкающие образы, чтобы жить там и двигаться в недоступной глубине». Воображение придает форму хаосу, формирует из него космос. Закон нельзя любить, его можно только уважать. Любить можно лишь прекрасный образ, как идеал, воплощенный в живом лице, преображающем хаос в красоту. Вообще любовь или ненависть можно испытывать лишь по отношению к живому лицу, а не к абстрактной идее. Таким лицом для христиан, безусловно, является Иисус. Тот же лик проступает и в жизни христианских святых, включая и близких к нам по времени подвижников, путь даже официально и не канонизированных Церковью. Если Эрос есть жажда полноты жизни, то Христос и есть эта Полнота, переизбыток жизни, что и выразилось в Его Воскресении.

Но не приводит ли воображение к обману? Критерием подлинности результата воображения Вышеславцев предлагает считать подлинность сублимации – способность образа преобразовать хаос в космос и дать ему реальную жизнь. Например, «творчески проектируя себя» в качестве подвижника, героя веры, святого, я действительно могу им стать.

Плод воображения реален, поскольку он реально возвышает существование, является стимулом к такому возвышению. Если для классической философии воображение было источником заблуждений и его следовало решительно исключить из процесса познания, то у Вышеславцева творческое воображение позволяет познавать истины, недоступные рассудку, и творить новую действительность. При этом, считает мыслитель, способность человека к воображению – это не отрицание философского рационализма, но возведение его на более высокую ступень. Подобно этому сублимация отвергает моральный закон, но дает новые средства его исполнения. Именно так истолковываются слова Иисуса: «Не думайте, что я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5,17). Предельная сублимация возникает, когда воображение создает образ, «излучающий сияние святости – только он проникает в предельные глубины сердца».

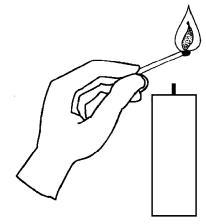
Этика Вышеславцева – это этика преображенного Эроса. Та же самая энергетика, которая на непросветленном уровне была источником дурных страстей, плотского безумия, должна быть не подавлена, не выжжена, но сублимирована (преобразена) в добродетель.

Особенностью православной этики (подобно, как и богословия, и философии) является отсутствие строгих разграничений между естественным познанием и Откровением, знанием эмпирическим и дедуктивным, в конечном счете – между философской этикой и нравственным (или аскетическим) богословием. Кто-то усматривает в этом преимущество синтетического мышления, характерного для восточной христианской традиции, над мышлением аналитическим, характерным для традиции Запада. Синтетическая мысль философов и богословов, действующих в рамках православной духовной традиции, стремится воплотиться в систему «христианского гнозиса», соединяющую в органическом единстве мистические, богословские, рациональные и эмпирические элементы при действительно-реша-



Контрольное задание

Что в нравственно-богословских размышлениях православных авторов кажется Вам особенно значимым и привлекательным?



ющем участии творческого воображения. Это относится к творческому наследию В. Соловьева, о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, Н. Бердяева и многих других мыслителей. Критики, однако, видят в этом недопустимое смешение разных видов познания, и утверждают, что возникшие таким образом системы не отвечают критериям и требованиям, предъявляемым как к богословскому, так и к философскому и естественнонаучному мышлению. Мы не пытаемся поддерживать ту или иную точку зрения. Однако со всей определенностью можно сказать, что мысль православных богословов и философов содержит очень важные интуиции, способные углубить наше понимание этических проблем.

Нравственное богословие в духе II Ватиканского Собора

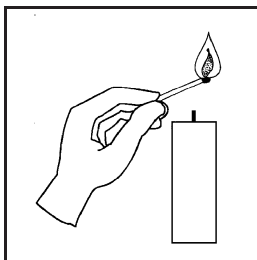
II Ватиканский Собор специально не занимался проблемами нравственного богословия, однако дал важные общие указания на этот счёт. В Догматической Конституции о Церкви (*Lumen gentium*) отдается приоритет этике совершенной любви, в Пастырской Конституции о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*) сформулированы основополагающие принципы социального поведения, касающиеся всех людей. Непосредственным же толчком к обновлению моральной теологии стал краткий текст «Декрета о подготовке к священству» (*Optatam totius*, 16):

«Особую заботу надлежит проявить о совершенствовании нравственного богословия, научное изложение которого, в большей мере насыщенное учением Священного Писания, должно проливать свет на возвышенное призвание верующих во Христа и на их обязанность приносить в любви плоды ради жизни мира».

Указания, данные Собором, повлекли за собой радикальный поворот в преподавании нравственного богословия, которое вернулось к библейскому Откровению, восстановило связь с догматическим богословием и рассталось с казуистикой. Отныне на первый план вышли позитивные аспекты морали, которая больше не сосредотачивается на грехе, а подчеркивает возвышенный момент христианского призвания, несравненную ценность «плодов любви, приносимых ради жизни мира». Всё большее значение в нравственно-богословских изысканиях приобретают данные библейского Откровения, достижения персоналистической философии, антропологии, психологии. Особым образом выделяется общиносоздающее, социальное, историческое, а не только индивидуальное измерение христианской этики. Нравственное богословие «в духе II Ватиканского Собора», с одной стороны, восстанавливает традиции первых веков христианства, а с другой – ищет ответ на вопросы, волнующие современного человека. И хотя порой Священное Учительство Церкви высказывало определенные опасения относительно некоторых направлений такого обновления, в целом нельзя не порадоваться расцвету морально-теологической мысли последних десятилетий и её несомненным успехам.

Совершенно новый подход к изложению нравственно-богословской проблематики был характерен для немецких теологов Ансельма Гюнтера и Бернхарда Геринга. Оба автора формулируют моральные проблемы в широком мировоззренческом контексте: атеизма, «философии смерти Бога», секуляризации, прав человека, экуменизма, диалектики свободы совести и требований закона. По убеждению этих богословов, отправной точкой морально-теологических исследований должна стать конкретная ситуация человека. Хотя теология – это учение о Боге и Его воле, её подлинное место – в человеческой жизни, поскольку именно в человеке и в сообществе людей присутствует Бог. По той же причине рассуждения о послушании, ответственности и совести должны не «витать в эмпиреях», а опираться на реальный жизненный опыт. Такие теологи, как Гюнтер и Геринг, в действительности писали не учебники по морали, а нравственно-богословские эссе.

Основываясь на достижениях своих предшественников, Карл Пешке в своем труде «Христианская этика» заново проанализировал соотношение между естественным нравственным



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

законом и благодатью и пришел к выводу о существовании специфически-христианской этики, отличной от любой естественной морали.

Круг нравственных проблем стал рассматриваться в тесной связи с историей, культурой, социальной сферой. Было заново открыто, что христианское Спасение имеет и земную, временную составляющую. Царство Божие есть динамическая реальность, развивающаяся в истории человечества и запечатленная стремлением к освобождению. По замечанию папы Павла VI, Церковь «обязана провозглашать освобождение миллионов человеческих существ, многие из которых являются ее детьми; обязана поддерживать рождение этого освобождения, подавать свидетельство о нем, и обеспечивать его завершение»¹.

Христиане знают, что Царство Божие не только наступит в эсхатологическом будущем; в какой-то мере оно уже здесь, в этом земном мире, который должен быть постепенно преображен в своих внешних проявлениях, пусть даже это преображение порой происходит таинственным и скрытым образом (вспомним в этой связи притчу о пшенице и плевелах в Мф 13,24-33 или притчу о посевах и всходах в Мк 4,26-29).

Концепция вечного и сверхъестественного блаженства, как конечного назначения каждой человеческой личности, в прошлые века нередко способствовала забвению земного измерения христианской этики. Из подобных односторонних воззрений проистекало известное христианское «презрение к миру». Стремление «к горнему» подчеркивали так настоятельно, что при этом забывали об ответственности христианина за земной мир, упускали из виду задачу его преображения. В противовес подобным взглядам Конгрегация вероучения считает нужным специально отметить, «что дело Спасения неразрывно связано с трудом по улучшению и возвышению условий человеческой жизни в этом мире»².

Задача достижения христианином «высшей цели» не может пониматься исключительно индивидуалистически, как забота о Спасении «только своей души». Если бы это было так, то послушание Богу и Его заповедям мотивировалось бы не любовью, а соображениями выгоды. Между тем, согласно библейскому Откровению, Спасение каждого неотделимо от Спасения всех; Спасение человека предполагает и Спасение всей твари, преображение мира, пораженного грехом, в мир Божий, в Царство Божие.

Нравственно-богословской проблематике была непосредственно посвящена энциклика папы Иоанна Павла II *Veritatis splendor* («Сияние истины», 1993 г.).

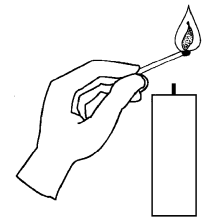
Исходной точкой размышлений Папы стала беседа Иисуса с богатым юношей (Мф 19,16-21). Юноша вопрошает Божественного Учителя: «Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?». Из ответа Иисуса можно сделать вывод, согласно которому нравственное учение не сводится к системе норм, обязательств и предписаний; оно затрагивает глубины человеческого существования, касается его полноты и конечного смысла. Подлинная мораль не ограничивается запретами и разрешениями, но указывает человеку его истинное и высшее благо.

«Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог», - говорит Иисус. Итак, Бог является источником всякого блага, а все моральные принципы и ценности исходят непосредственно от Него. Только в диалоге с Богом человек постигает смысл жизни и находит ответы на свои нравственные искания.

Иисус вспоминает заповеди Декалога и обобщает их требованием возлюбить ближнего как самого себя. «Соблуди заповеди», - такой лаконичный итог подводит Иисус. Иначе говоря, естественный нравственный закон, отраженный в Десятисловии, сохраняет всё своё значение, но из дальнейшего хода беседы становится очевидным, что одного его недостаточно.

¹ Апостольское обращение *Evangelii Nuntiandi*, 30.

² Инструкция Конгрегации вероучения «Христианская свобода и освобождение», 80.



Источник и средоточие христианской нравственности – любовь

«Чего еще недостает мне?» - спрашивает юноша, а в поисках ответа на этот вопрос состоит «главный нерв» и подлинный смысл нравственного богословия. Иисус открывает собеседнику иную, высшую возможность, которая звучит уже не как повеление, но как приглашение: «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною».

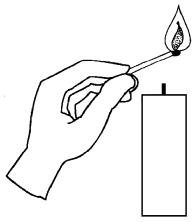
Полнота добра заключена в полноте любви к ближним и в следовании за Иисусом. Любовь – это больше, чем воздержание от зла; она – та широта сердца, которая становится возможной, благодаря безусловному принятию Бога, открывшемуся в лице Иисуса.

«Евангельские советы», новый евангельский закон любви, не может ограничиваться кругом немногих избранных, стремящихся к совершенству. Они касаются каждого верующего, поскольку все без исключения христиане призваны Богом к святости: «Призыв к полноте христианской жизни и к совершенству любви обращен ко всем верующим во Христа, каковы бы ни были их состояние и положение» (LG, 40). Христианское призвание к совершенной любви единственно, но реализовываться оно может по-разному, в соответствии с разнообразием призваний людей, решившихся последовать за Христом и, тем самым, отдать себя Богу и ближнему. Любовь, заповеданная Христом, воспетая Павлом, Иоанном и другими новозаветными авторами; любовь, глубокий анализ аспектов которой дал папа Бенедикт XVI в своей энциклике *Deus caritas est* («Бог есть любовь», 2006 г.), вводит нас в мир новых ценностей, открывает перед нами безграничные горизонты мысли и действия.

Этика учит, что правильность моральных норм, которых придерживается субъект, является необходимым, но недостаточным условием того, чтобы считать данного человека нравственным. Моральная ценность появляется тогда, когда человек поступает правильно и делает это с надлежащей мотивацией. В противном случае имеет место «фарисейство»: формально хорошие поступки, сделанные из корыстных, а потому неморальных побуждений, которые отнюдь не превращают нас в «хороших людей». Однако же жизнь в любви исключает любое фарисейство: настоящая любовь не может быть отделена от доброй мотивации. Можно действовать правильно из дурных побуждений, но невозможно любить с плохим намерением. Закон любви отражает внутреннее единство намерения и действия, вот почему мы утверждаем, что этот закон – не внешнее повеление или предписание, но внутренний закон сердца и закон свободы – «царский закон», по выражению апостола Иакова. Однако здесь неизбежно сомнение: а не является ли заповедь любви и её требования недостижимым идеалом, выходящим за пределы человеческой нравственности и её реальных возможностей?

Это правда, что евангельский идеал связан с очень высокими требованиями. Но, с другой стороны, он предполагает лишь то, что уже находится в распоряжении верующего. Любой христианин уже имеет Святого Духа, т.е. Саму Божию Любовь. «Новая заповедь любви» – это не извне навязанный закон; это – сама динамика жизни, рожденная из встречи с Иисусом, из продолжающихся отношений с Ним. Если суть евангельской этики – в следовании за Христом, то её необходимо воспринимать как путь, как непрерывный процесс углубления в тайну Христову, отмеченный рядом этапов личного возрастания и зрелости. Заповеди, предписания, советы, открытые нам в Священном Писании и учении Церкви, – это ничто иное, как вехи, обозначающие ступени веры и нравственной жизни каждого христианина.

При всём том необходимо помнить, что Иисус не оставил нам замкнутой этической системы. Заповеди Нагорной проповеди, другие Его заповеди – это свидетельства безусловной Божией любви, которой мы призваны подражать, а ещё – тот компас, руководствуясь которым мы прокладываем свой путь среди житейских бурь, в тумане мнений и соображений пока всё ещё далекого от Бога мира. Господь оставил



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

нам не набор правил, однозначно описывающих каждую возможную ситуацию; Он завещал нам основанный на любви стиль жизни и Свою помощь, которая делает возможным и невозможное. Поступая так, мы оправдываем высокое звание учеников Христа (ср. Ин 15,12-13; Иак 2,14-26).

Любовь, как средоточие нравственной жизни верующего, является основной категорией моральной теологии, тем источником, из которого богословы продолжают черпать своё вдохновение и, углубляясь в который, делают всё новые открытия. Вместе с тем, в системе нравственного богословия существенную роль играют и иные категории, к которым относятся свобода, совесть, грех, добродетель. В дальнейшем мы рассмотрим их подробнее.

Свободная воля и достоинство человека

«Достоинство человеческой личности укоренено в сотворении ее по образу и подобию Божию. Оно осуществляется в призвании ее к божественному блаженству. Человеку присуще свободно идти к его достижению. Своими сознательными действиями человеческая личность принимает – или не принимает – добро, обещанное Богом, подтвержденное нравственным сознанием. Люди созидают сами себя и внутренне растут: они используют всю свою чувственную и духовную жизнь в качестве материала для своего возрастания. С помощью благодати люди возрастают в добродетели, избегают греха, а если совершают его, то отдают себя, как блудный сын, на милость Отца Небесного. Так они достигают совершенства любви», - учит нас Катехизис Католической Церкви (п. 1700). Согласно же учению II Ватиканского Собора, «подлинная свобода есть величайший знак образа Божия в человеке» (GS, 17).

Как мы уже выяснили, христианская этика – это отклик человека на призыв Божий, связанный с его принятием или отвержением. Такой отклик лишь тогда имеет какую-то ценность, когда он носит совершенно свободный характер, т.е. дается без внешнего принуждения.

С другой стороны, нравственная жизнь невозможна там, где нет некоей признанной системы норм, независимых от субъективных мнений человека, но принимаемых им с уважением, имеющих в его глазах цену и авторитет. Эти нормы могут называться по-разному (естественный закон, заповеди Божии, права общества и права человека и т.д.), однако человеческая свобода всегда соотносится с какой-то моральной объективностью, без которой она остается пустой и лишенной содержания. Лишь в диалоге с моральными ценностями человеческая свобода не сводится к произволу, а становится нравственной свободой.

В этой связи философами и теологами было введено очень важное различие «свободы от» и «свободы для». Есть «негативная свобода», как свобода от внешнего принуждения, а есть «свобода позитивная», обусловленная принятием определенных объективных ценностей и следованием им на практике. Человеческое достоинство имеет своим источником именно «позитивную свободу», «свободу для». У человека может быть отнята его «внешняя свобода» (в силу

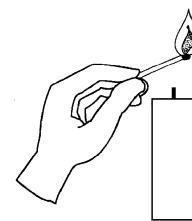


Контрольное задание

Каковы основные пути обновления нравственной теологии после II Ватиканского Собора?

Дайте свое описание этики христианской любви.

Христианское учение о нравственности



обстоятельств, тирании и т.д.), но на его «внутреннюю свободу», на его внутреннее самоопределение можно лишь влиять, но контролировать его извне невозможно.

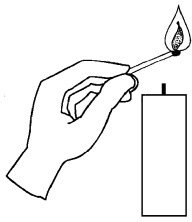
Благодаря своей «внутренней свободе», которая традиционно именуется свободой воли, человек может сам задавать направление своей жизни. Он может «свободно» следовать своим естественным страстям, склонностям, инстинктам и мотивациям; но он же может ограничить их влияние или вовсе исключить его ради следования тем ценностям, которые он свободно признает «высшими», ради достижения тех целей, которые он свободно считает «благими». В таком случае становится реальностью нравственная свобода, которой человек не располагает изначально (в отличие от «свободы воли»), но которой он может добиться в процессе своего духовного созревания, в процессе становления себя как личности, благодаря подвижничеству и аскезе. «Свобода есть укорененная в разуме и воле способность действовать или бездействовать, делать то или иное, и совершать, таким образом, сознательные поступки по собственной инициативе. В силу свободы выбора, каждый располагает собой. Свобода является в человеке силой роста и созревания в истине и добре. Свобода достигает совершенства, когда она подчинена Богу, нашему блаженству», - говорит Катехизис Католической Церкви (п. 1731).

Следует также различать онтологическую и психологическую свободу. Онтологически мы свободны всегда – эту свободу мы получили в дар от Бога при сотворении, а потому «обречены» или «приговорены» быть свободными. Однако психологически мы можем себя чувствовать лишь «более или менее» свободными: всевозможные ограничения «свободы от» явственно ощущаются именно на психологическом уровне. С точки зрения богословия сущность «образа Божия» в человеке определяется его разумом и (онтологической) свободой. Как разумное и свободное существо человек выделен из мира других живых существ и должен нести ответственность как за себя, так и за окружающий мир. Та же его разумность и свобода являются необходимой предпосылкой личного диалога с Богом. В них же заключена возможность как добродетели, так и греха. Свобода есть дар Божий человеку, знак предпочтения его Богом и любви Бога к нему. В то же время, свобода – это данное человеку задание, которое он исполняет, самоопределяясь по отношению к объективным ценностям, выбирая между добром и злом. Различение добра и зла происходит посредством человеческой совести, однако значения этих категорий человек не может менять произвольно.

Глубокое сознание достоинства человеческой свободы является одной из характернейших черт современного общества – это обстоятельство отражено в его законодательстве, политической системе, культуре. II Ватиканский Собор дал высокую оценку нынешнему «пафосу свободы»: «Человек может обратиться к добру только по свободной воле; и эту свободу так высоко ценят наши современники и столь пламенно к ней устремляются – что само по себе вполне правильно» (GS, 17). Уважение к гражданским свободам и правам человека выражено и в Катехизисе Католической Церкви (п. 1738): «Свобода осуществляется во взаимоотношениях между людьми. Каждый человек созданный по образу Божию, обладает естественным правом на признание за ним свободы и ответственности. Все должны отдавать каждому этот долг уважения. Право на *пользование свободой* – требование неотделимое от достоинства человеческой личности, особенно в плане моральном и религиозном. Это право должно быть признано и защищено гражданскими законами в пределах общего блага и общественного порядка».

Однако же процесс эмансипации¹, активно разворачивавшийся на протяжении Нового Времени, страдал хронической двусмысленностью в результате искусственного разделения веры и разума с одной стороны, и разума и свободной воли, с другой. Широко принимаемое ныне понимание свободы почти исключительно сосредотачивается на ее психологическом (неограниченная свобода выбора) и негативном (свобода от внешнего принуждения) аспекте: «Нередко они

¹ Эмансипация – освобождение от внешних зависимостей, отмена внешних ограничений и принуждения, уравнение в правах.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

[современники] обращаются с ней [со свободой] превратно, используя ее как возможность делать всё, что угодно, даже зло, лишь бы это было приятно» (GS, 17).

С точки же зрения Церкви, свобода является предпосылкой нравственного поведения, но не его источником. Подлинная нравственность возможна лишь там, где есть послушание истине, выраженной как в требованиях естественного морального закона, так и в следовании за Христом. Таким же образом и подлинная свобода – это не только освобождение от принуждения и способность выбирать, но и способность творить добро, способность следовать истине: «Чем больше мы делаем добра, тем более свободными становимся. Истинная свобода возможна лишь в служении добру и справедливости. Выбор непослушания и зла есть злоупотребление свободой, и ведет к “рабству греху” (Рим 6,17)» (Катехизис Католической Церкви, 1733).

Истина не ограничивает свободу, а делает её по-настоящему возможной: «*Познайте истину, и истина сделает вас свободными*» (Ин 8,32; ср. 14,6). Для христиан эта истина есть Сам Христос: «Христос, последний Адам, в Откровении тайны Отца и Его любви полностью являет человека самому человеку и открывает Ему его высочайшее призвание... Он есть и совершенный человек, возвративший сынам Адама подобие Божие, искаженное первым грехом» (GS, 22). Уровень свободы человека прямо зависит от его личных отношений со Христом. Отвечая на призыв Бога, человек находит свое призвание, подлинный источник собственной уникальности, и наоборот, слепо следуя своим склонностям, погружается в вульгарное и примитивное рабское существование. Процесс христианского освобождения включает и «отрешение от себя самого», чтобы жить для Бога и для других людей. Вместе с тем, подвижническое служение не имеет ничего общего с рабством, а представляет собой «царский путь свободы», полноту её реализации. В конечном счете, сущность свободного служения заключена в любви.

Итак, действительно жить в свободе – значит восстановить правильные отношения между свободой, разумом и верой. Главнейшим же «регулятором» в этой сфере является совесть, которой мы посвятим следующий раздел нашего очерка.

Совесть

Каждый из нас интуитивно знает, что такое совесть; каждому из нас время от времени приходится испытывать её «угрызения». Однако её философское и теологическое определение доставляет определённые трудности.

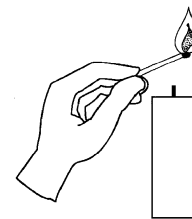
В Библии слово «*совесть*» употребляется нечасто, однако ветхозаветные и новозаветные авторы часто выражают близкую по значению реальность словом «*сердце*». «Сердце» – это со-



Контрольное задание

Опишите различия «свободы от» и «свободы для».

Христианское учение о нравственности



кровенное «я» человека, в котором формируется его принципиальная жизненная позиция, совершается основополагающий выбор. У Святых же Отцов термин «совесть» появляется постоянно; в их сочинениях отстаивается «свобода совести», т.е. право христиан не выполнять предписаний официальной языческой религии Римской империи.

Совесть – не некое «место», в котором властвует кто-то другой (пусть даже Сам Бог), приказывает нам, порицает или хвалит нас. Совесть – это мы сами. Однако мы не раз слышали, что совесть есть «глас Божий в душе человека». И это утверждение тоже является правильным, но лишь в том смысле, что Бог предоставил нам способность судить самих себя, как и способность к самоопределению. «Совесть есть суд разума, способствующий распознаванию человеком нравственной ценности конкретного действия, которое он собирается совершить, совершает в данный момент или уже совершил. Человек во всем, что он говорит и делает, должен верно следовать тому, о чем он знает, что это хорошо и справедливо. Именно посредством суда своей совести человек воспринимает и распознает предписания Закона Божия» (Катехизис Католической Церкви, 1778).

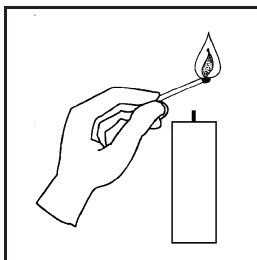
В нашей совести мы стремимся обрести верный план самореализации, а потому наше, обладающее совестью «я» творчески-активно. В своей совести мы встречаемся с Богом. «Связь между свободой человека и Божественным законом имеет свой жизненный центр в сердце личности, т.е. в ее совести» (*Veritatis splendor*, 54).

Если по-Тридентское католическое богословие относило совесть к сфере рассудка, то современная теологическая мысль понимает её куда глубже и шире. Совесть – это не только «внутреннее судилище» человека, в котором он решает свою судьбу. Совесть – это сокровенное ядро личности, место её непосредственного общения с Богом. Быть совестливым – не значит умело применять всеобщие нормы закона к конкретной ситуации, как подразумевали казуисты. Быть совестливым – значит быть духовно зрелым человеком, открытым Богу и Его любви. Вот что говорит об этом II Ватиканский Собор (*GS*, 16):

«(О достоинстве нравственной совести) В глубине своей совести человек открывает закон, который не сам он себе дал, но к которому он должен повиноваться, и глас которого, всегда призывающий его любить и творить добро, а зла избегать, отзывается, когда нужно, в его сердце: вот это делай, а вот этого избегай. Ведь в сердце человека – написанный Богом закон, в повиновении которому заключается все его достоинство, и по которому он будет судим. Совесть – самое потаенное ядро человека, его святая святых, где он остается наедине с Богом, Чей голос звучит во глубине его души. В совести дивным образом открывается тот закон, который исполняется в любви к Богу и ближнему. Храня верность голосу совести, христиане соединяются с другими людьми в поисках истины и для того, чтобы согласно истине решать столь многочисленные нравственные вопросы, которые возникают как в жизни отдельных людей, так и в жизни общественной. Поэтому чем больше одерживает верх правая совесть, тем больше отдельные личности и сообщества отходят от слепого произвола и стремятся сообразоваться с объективными нормами нравственности. Но нередко случается и так, что совесть заблуждается вследствие неодолимого неведения, хотя и не теряет при этом своего достоинства. Однако этого не скажешь о человеке, мало заботящемся о поисках истинного и доброго: в силу привычки ко греху совесть его мало-помалу почти заглушается».

Подчеркивая достоинство человеческой совести, Собор указал на существенную значимость её связи с объективной истиной. Теперь нам предстоит глубже вникнуть в суть этого отношения.

Заметим, что наша способность принимать верные решения зависит от норм и ценностей, выработанных человеческим сообществом в ходе длительного развития. Она же зависит и от состояния наших отношений с Богом. Мы можем утверждать, что совесть – это нравственное сознание, благо-



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

даря которому мы открываемся моральным принципам (нормам и ценностям), и в то же время, – нравственно значимым аспектам конкретных ситуаций, в которых должны действовать.

Часто приходится слышать утверждение, согласно которому совесть есть субъективная и окончательная норма нравственности: чтобы считаться нравственным, необходимо всегда поступать по (своей) совести. Однако нельзя отрицать, что многие оценки и нормы мы просто переняли от других людей (родителей, авторитетных наставников, общества, в котором живем). Такое перенимание очень облегчает нам жизнь. Так каковы же взаимоотношения между внешними правилами, нормами и ценностями и нашей субъективной совестью?

Нормы и правила – это указатели, подсказывающие, каким должен быть наш личный выбор в конкретной ситуации. В тех случаях, когда сталкиваются различные нормы и правила, или их голос противоречит нашим естественным склонностям, может возникнуть «конфликт совести». Окончательный выбор остается за нашей свободой: человек и совестью-то обладает только потому, что наделен свободой.

Признавая относительность всех выработанных людьми норм (поэтому в каких-то случаях человек может быть прав, принимая в своей совести решение вопреки общепринятым в данный момент нормам), христиане, тем не менее, верят в существование абсолютных норм – тех, которые были открыты Богом. Ценности и нормы являются руководством, помогающим человеку созидать собственную личность, и наставляемый благодатью христианин определит то истинное, что в них содержится: «Разумом человек распознает глас Божий, настойчиво призывающий его творить “добро и избегать зла”. Каждый должен следовать этому закону, звучащему в нашей совести и исполняющемуся в любви к Богу и к ближнему. Жизнь, прожитая в согласии с нравственными правилами, свидетельствует о человеческом достоинстве» (Катехизис Католической Церкви, 1706).

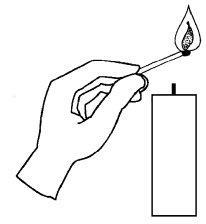
Голос совести становится слышимым в конкретных ситуациях, уникальных и неповторимых, тогда как нравственные нормы имеют обще-универсальный характер – они всегда отвлечены и абстрактны. Реальный поступок включает в себя некий «плюс» по отношению к нормам именно потому, что он *реален*. Там, где нет свободной, совестливой личности, моральные нормы не могут воплотиться в жизнь.

Совесть укоренена в сокровенном средоточии личности (её «сердце») и призывает её «жить не по лжи». Человек в своей совести воспринимает морально значимый призыв конкретной ситуации и отвечает на него в горизонте того, что называется «принципиальной нравственной позицией». Слушать голос совести – значит быть верным усвоенной истине и собственному призванию. Эта верность исключает приспособленчество, бездумное следование требованиям окружения. Иногда совесть прямо предписывает нам восстать против общепринятых мнений, предрассудков, злоупотреблений: «Для каждого человека важно в достаточной степени углубиться в самого себя, чтобы услышать голос своей совести и следовать ему. Это требование сосредоточения внутри себя тем более необходимо, что жизнь часто ставит нас в ситуации, когда мы уклоняемся от всякого размышления, самоанализа или взгляда на самого себя» (Катехизис Католической Церкви, 1779).

По всем этим причинам Церковь признает недопустимым заглушать в своей душе голос совести, поступать вопреки собственной совести по навязанному извне приказу. Недопустимо принуждать к этому и других людей. В этом смысле принцип свободы совести является вполне христианским и прямо вытекает из библейского Откровения.

Очень часто, в обстоятельствах «конфликта совести» тревожащий нас вопрос звучит так: если я действую по совести, но это действие вступает в противоречие с определенной нормой, то допускаю ли я ошибку? Здесь необходимо иметь в виду следующее: для того, чтобы ценности и нормы были подлинно действительны, они должны быть предварительно признаны и усвоены совестью

Христианское учение о нравственности



личности, должны быть избраны ею «по совести». Признавать те или иные ценности и принципы, приписывать им важность и принимать их – это значит делать нравственный выбор, придавать своей жизни конкретное направление, как раз и определяемое усвоенными ценностями и принципами. Признать ценность – значит выбрать ее, а вытекающие из нее предписания становятся обязательными по мере того, как превращаются в наше личное убеждение. По-настоящему нравственным мы назовем не того человека, который слепо повинуется закону, а того, кто всегда верен своим убеждениям. Но ни для кого не секрет, что иные убеждения могут побуждать творить самое страшное зло (например, нацисты, уничтожавшие миллионы невинных людей, тоже действовали «согласно своим убеждениям»; то же самое верно и в отношении современных террористов). Вот почему Церковь настаивает на необходимости воспитания личной совести.

Как мы уже выяснили, совесть есть нравственное сознание. Жить по совести – значит следовать собственным убеждениям, подчинять себя тому, что свободно признаётся нами правильным, обоснованным, нравственно хорошим. К сожалению, нам не всегда удаётся вести себя так. Все мы порой поступаемся собственными нравственными убеждениями из-за слабости, страха, лени, упадка сил, власти инстинктов и т.д. В таком случае мы справедливо сознаём себя грешниками и искупаем вину покаянием.

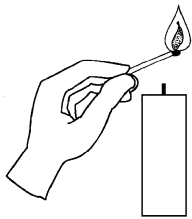
Куда более опасной может быть другая ситуация. Что если совесть ошибается и принимает за веление долга то, что таковым не является? Как обрести уверенность в том, что наши представления об истине действительно истинны?

«Совесть должна быть воспитанной, а нравственное суждение – просвещенным. Хорошо воспитанная совесть – честная и правдивая. Она высказывает свои суждения, следует разуму, в соответствии с истинным благом. Которого хочет мудрость Создателя. Воспитание совести необходимо людям – ибо они подвержены отрицательным влияниям, и грех искушает их – предпочесть свое собственное суждение и отринуть авторитетное учение», - предупреждает нас Катехизис Католической Церкви (п. 1783).

Совесть – это не некая неизменная данность: она, как и всё в человеке, проходит через стадии формирования. Воспитание совести – это нечто большее, чем получение теоретического знания, касающегося моральной истины. Лучшим воспитателем совести является сама жизнь, которую христианин проводит в общине Церкви. В ходе такого обучения в «школе жизни» человек становится участником того морального блага, к которому он предназначен. В этом случае человек не только приобретает кое-какие познания об истине, но и активно «творит истину», искренне и горячо стремится воплотить её в свои дела и поступки.

Совесть не замкнута сама в себе, она постоянно пребывает в процессе диалога, то есть формируется в общении с Богом и другими людьми. Мы уже могли убедиться, что действовать вопреки собственной совести – значит совершать неоспоримое и безусловное зло. Но как тогда оценивать дела «заблуждающей совести»? Нам ясно, что поступок, сделанный по совести, далеко не всегда является хорошим, а в ряде случаев может быть очень плохим (см. приведённый выше пример нацистов или террористов). Можем ли мы утверждать, что, хотя эти дела ужасны, люди, их совершившие (или, по крайней мере, некоторые из них) были, в сущности, «неплохими людьми»? А какой тогда смысл нам заниматься «воспитанием собственной совести»? Не проще ли удовлетвориться тем её уровнем, который уже достигнут и который обеспечивает нам вполне приемлемое, без излишних терзаний, существование?

На эти недоуменные вопросы у Церкви есть вполне конкретный ответ. Поиск истины – это долг каждого человека, предписываемый ему совестью. Мы верим, что Бог дает каждому человеку средства, делающие его способным познать истину, облегчающие ему такое познание. Эти средства могут быть самыми разными (общение с другими людьми, чтение Слова Божия, чтение хороших книг,



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

наставления пастырей Церкви, какие-то события личной жизни и т.д.), но они предоставляются каждому человеку. Затем, в свете познанной истины, человек в состоянии воспитывать свою совесть, прибегая при этом к помощи Бога, Церкви, общества, своих близких... На уверения соучастников преступлений, будто они не сознавали зла происходящего, вполне можно ответить сомнением: «действительно ли не сознавали или *не хотели сознавать?*». Вполне нравственным мы считаем не человека, просто живущего «по совести», но человека, искренне ищущего истину, взыскующего добра и правды, и ни на минуту не прекращающего своих поисков. Человек в немалой степени сам ответственный за постижение истины. В случае же непреодолимой ошибки совести (а только один Бог знает, насколько эта ошибка на самом деле была «непреодолимой») поступавшая согласно «ложной совести» личность сохраняет своё нравственное достоинство, однако совершенные ею «по совести» злые дела и в этом случае остаются объективно злыми (ср. *GS*, 16; *VS*, 62).

Кроме того, мы не должны упускать из виду следующее. Совесть верующего христианина формируется не абстрактными законами и нормами. Вся полнота истины уже была явлена нам во Христе. Иисус, предписавший Своим последователям новый закон любви, Сам является исполнением этого закона. «Он Сам становится живым и личным законом, Который приглашает следовать Ему» (*VS*, 15).

Иисус Христос – это не просто один из учителей нравственности. Сама Его Личность служит критерием нравственного распознавания, действенным в той мере, в какой конкретный человек в своей вере приобщается к Ней: «Тот, кто верует во Христа, становится сыном Божиим. Это усыновление преображает его, позволяя Ему следовать примеру Христа. Оно дает ему способность действовать праведно и творить добро. В союзе со своим Спасителем ученик достигает совершенства любви, то есть святости. Нравственная жизнь, созревшая в благодати, расцветает в жизнь вечную, во славе небесной», - учит Катехизис Католической Церкви (п. 1709).

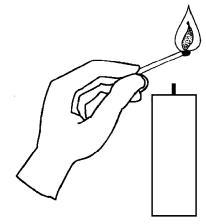
Приобщение же ко Христу становится реальным в лоне Церкви: в её общине человек получает возможность личной встречи с Иисусом. Церковь (её учение, правила, благочестивые традиции) является объективным критерием встречи и следования за Христом. По этой причине христианская совесть открыта наставлениям Церкви и её Священного Учительства, в них она находит важное подспорье, способствующее её развитию.

«Совесть позволяет нам нести ответственность за содеянные поступки... Приговор, выносимый судом совести, остается залогом надежды и милосердия. Свидетельствуя о содеянном грехе, он напоминает о прощении, о котором надо просить, о благе, которое надо далее творить, и о добродетели, которую надо возвращать бесконечно с помощью Божией благодати» (Катехизис Католической Церкви, 1781).



Контрольное задание

Какое определение Вы можете дать совести? Каково соотношение личной совести и объективной нравственной истины? В каких случаях возникают «конфликты совести»? Можно ли их избежать?



Грех и примирение

История человечества отмечена драматическим опытом зла. Библия учит, что грехопадение совершилось на заре человеческого существования, а власть греха так или иначе распространяется на всех людей. Согласно Откровению, причина этого положения дел заключена не только в свободе каждого человека, но и в том, что человек своими силами не способен противостоять натиску зла. Грешником в богословии называют человека, который противится воле Божией и, тем самым, становится соучастником «истории греха», истории человеческого падения. Но существует фактор, выходящий за рамки личного греха каждого из нас и помещающий нас в «греховную ситуацию», из которой нам не выбраться собственными усилиями. В церковном Предании этот фактор получил название «первородного греха», и мы уже размышляли о нём в первой статье данной тетради, посвященной христианской сотериологии. Теперь мы затронем ту же проблему в несколько иной, нравственно-богословской перспективе. Мы также попытаемся ответить на вопрос о связи первородного греха с нашими личными грехами, постараемся прояснить различные аспекты греха и указать пути нравственной победы над грехом, отмеченные в учении Церкви.

Природа греха

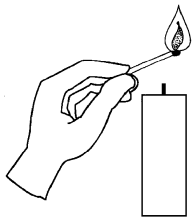
Слово «грех» (лат. *peccatum*, греч. *хамартия*, *хамартион*) означает сознательное и свободное нарушение Божией воли, нарушение данного Богом нравственного закона. Библия говорит о «тайне греха», свидетельствует о том, как глубоко он укоренен в человеческой природе (1 Ин 1,8), подчеркивает «греховную парадоксальность» человеческого естества (2 Фес 2,7; Рим 7,15). В Священном Писании грех отождествляется с непослушанием Богу (Быт 2,16-17), нарушением Завета (Союза) с Богом (Лев 26,15-16), с неверностью Богу (Иер 3,20). В христианском богословии все эти явления связываются с первым падением Адама. При этом нам будет полезно проанализировать значение, вкладываемое в слово «Адам».

Согласно библейскому сказанию, Адам – это первый сотворенный человек, отец всего человеческого рода. В сущности, понятие «Адам» значит просто *человек*. Это имя происходит от еврейского слова «земля», «прах». Человек назван «Адамом» как раз потому, что он сотворен «из праха земного» (Быт 2,7)¹. В древнееврейском тексте Ветхого Завета слово «Адам» имеет собирательное значение и чаще всего означает *весь человеческий род*, человека вообще, и лишь иногда – первого человека как конкретную личность. Библейское описание сотворения человека (Быт 1,26) допускает как личную, так и собирательную интерпретацию «Адама». В Новом Завете «Адам» есть родоначальник человеческого рода (1 Тим 2,13-14), которому противопоставлен Христос – «Новый Адам» (Рим 5,12-21; 1 Кор 15, 22.45-49). От этого-то «ветхого Адама» все люди унаследовали «*греховную порчу*». Следовательно, в христианском вероучении «Адам» – это символ грешного и смертного человечества, нуждающегося в благодати и Спасении (такое толкование является, по меньшей мере, допустимым)².

Учение о первородном грехе, унаследованном всеми людьми от Адама, всегда вызывало много вопросов и недоумений (см. *Очерк христианской сотериологии* в этой тетради). Ведь общепринятое понимание греха подразумевает добровольность выбора, о котором нельзя говорить в данном случае.

¹ Ср. лат. *homo* («человек») от *humus* – «земля».

² Мысль о человечестве в целом, как об «Адаме», отражена и в церковном Предании. В богослужебных текстах часто говорится о Христе, Который пришел в мир спасти «Адама». Видеть в подобных выражениях лишь указания на одного первого человека нет оснований.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Ныне богословы согласны с тем, что термином «первородный грех» мы обозначаем изначальное, врожденное отделение человека от Бога. Любой из нас может убедиться в реальности «первородного греха», анализируя свой жизненный опыт. Замечая свою неискоренимую склонность ко греху, как и всеобщую «испорченность мира», мы задаемся вопросом о причинах такого положения вещей. Наше состояние получает своё образно-метафорическое объяснение в рассказе о грехопадении «первого Адама». «Состояние Адама» может быть поименовано (по аналогии) «грехом» по следующим причинам.

Во-первых, первородный грех может быть назван таковым в силу его связи с нашими личными грехами. Всякий личный грех есть ничто иное, как наше «нет» Богу и Его любви. Это характерно и для нашего «естественного», врожденного состояния. Постигание Бога, следование Его воле даётся нам не «само собой», а лишь в результате серьёзных нравственных усилий с целью обуздания нашей «падшей природы».

Во-вторых, слово «грех» применительно к «существованию в Адаме» указывает не на нашу личную вину, но на свойственную нам беспорядочность, рассеянность, на наше стихийное противодействие Божию замыслу. Все эти свойства являются характерной чертой человечества.

В-третьих, понятие «первородного греха» подразумевает невозможность для нас, людей, спастись одними только своими силами, помимо благодати Христа. Как отмечено в Катехизисе Католической Церкви (п. 404), «первородный грех назван *грехом* по аналогии: этот грех “полученный”, а не “совершённый”, состояние, а не деяние». По той же причине даже малые дети, еще не совершившие никакого личного греха, нуждаются в Искуплении Христовом.

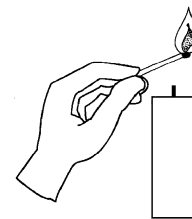
Учение о первородном грехе лишь оттеняет значимость спасительной Христовой благодати, дарующей прощение, милость и примирение. Солидарность всего человечества во Христе («Новом Адаме») более глубока и фундаментальна, чем его солидарность в «Адаме ветхом». Понять, в чем же состоит природа греха, можно только сопоставляя его с тем, чему он противоречит, что он нарушает, что осложняет.

Наш опыт свидетельствует о состоянии глубокой дисгармонии как внутри, так и вне нас – в человеческом обществе. Нам постоянно приходится делать выбор между добром и активно навязывающим себя злом, причем этот выбор во многих случаях очень нелегок. Еще более глубокий самоанализ подводит нас к признанию собственной неспособности любить: мы «заточены» в нашем эгоистическом «я», мы боимся открыться Богу и другому человеку. Это и есть та «ситуация греха», в которую мы погружены от рождения и которая предшествует нашему свободному выбору. Впоследствии, добровольно выбирая зло, и, таким образом совершая грех, мы как бы подтверждаем первоначальный выбор Адама, становимся соучастниками его греха и содействуем распространению зла на земле. Общечеловеческая «солидарность во зле» увлекает множество душ на ложный путь.

С другой стороны, мы убеждены, что грех не относится к сущности человека, противоречит его истинному призванию, нуждается в искоренении и преодолении. Человек никогда не найдет «спокойствия в грехе», он может обрести его лишь в Боге – Творце, по образу и подобию Которого он создан. Отражение Бога, а не греха запечатлено в потаенных глубинах человеческой души, а грех, разрушающий в нас «Божие отражение», подобен смертельной болезни, подтачивающей тело. Человеку никогда не будет «хорошо» в грехе, потому что он чужд его природе. Но почему же тогда грех существует?

Согласно католическому вероучению, основная причина греха кроется в человеке, а вернее в его свободной воле, его способности к вольному выбору. Человек может избирать и формировать свою фундаментальную нравственную позицию – на стороне Бога или против Него. Он может создать свою личность в любви или вопреки ней. Он может строить или разрушать, созидать или уничтожать. Предпочтение зла может быть обусловлено разными причинами, например, недостатком позна-

Христианское учение о нравственности



ния истины или наличием объективных препятствий. Но часто случается так, что человек прекрасно знает, что есть добро, а что – зло, и все же выбирает зло. В богословии говорится о прямых и косвенных причинах греха. Прямая причина – это *человеческий выбор, человеческая свободная воля*. Косвенных же причин может быть много. Мы назовем лишь главные из них.

Это – *вожделение* или *похоть*. Вожделение есть следствие первородного греха. Этим понятием выражен тот факт, что низшие инстинкты человеческой природы ускользают от контроля разума, получают преобладание в душе человека, ослабляют его свободную волю и склоняют её ко греху. В результате нам порой бывает очень трудно избирать добро (ср. Катехизис Католической Церкви, 376-379). Похоть делает человека «недостаточно свободным», и хотя она, сама по себе, грехом не является, в ней заключен мощнейший фактор или «заряд» греха, важная предпосылка к его совершению. По контрасту с похотью Божий дар *непорочности* следует оценивать не как простое отсутствие вожделений и соблазнов, а как состояние внутренней свободы, делающее возможным нравственную победу над грехом, жизнь в гармонии с Богом и с требованиями нашего духовного «я», сотворённого по Божию образу и подобию.

Еще один фактор, порождающий грех, «питательная среда греха» – это «мир» в том понимании, в каком этот термин иногда употребляется на страницах Нового Завета (1 Ин 2,16; Ин 8,23 и др.). В данном случае «мир» – это социальные структуры, общественные нравы, конкретные влияния других людей, короче говоря, всё, что нас окружает, и, притом, враждебно Богу, уводит прочь от Него.

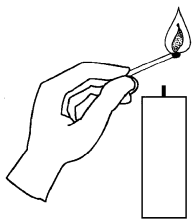
Мы можем понять значение «мира», как косвенной причины личного греха, исходя из известной Церкви идеи «посредничества». Согласно учению II Ватиканского Собора, уникальное посредничество Искупителя не исключает, а даже вызывает содействие других посредников (LG, 62). Каждый христианин призван стать посредником Божией благодати для других людей. Бог дает нам Свою благодать через других людей. Но верно и обратное: существует также «посредничество греха», а на нашу свободу оказывает влияние свобода других лиц, включая и их личные грехи, а также исторические, культурные, социальные и другие факторы.

Действие благодати, как и действие зла (олицетворенного в образе сатаны), «преломляется» сквозь призму иных человеческих личностей. Человек, совершающий грех, отказывается быть посредником благодати и Божией любви, а оказывается посредником зла и греха. В атмосфере такого «посредничества» продуцируются всё новые и новые грехи. Нашей личной истории, от рождения до смерти, предшествует длительная история «мирского греха», а мы, совершая свои личные грехи, продолжаем «писать» всё ту же историю, усугубляем ситуацию зла и в очередной раз «подтверждаем» её. Грешные люди формируют греховные (социальные, культурные, государственные) структуры, которые становятся средой нашего обитания, как и средой обитания вновь приходящих в мир поколений. Зачастую человек настолько адаптируется в греховных структурах, настолько перенимает нравы общества, составной частью которых является зло, что уже неспособен увидеть грех там, где он есть, воспринимает его как нечто «нормальное».



Контрольное задание

Что такое грех, каковы его природа, источники и причины?



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

С другой стороны, фундаментальная солидарность человеческого рода приоткрывает нам и важный аспект Тайны Спасения: Христос искупил не только отдельных людей, но и всё человечество, всех нас примирил с Богом.

Классификация грехов

В нравственном богословии грехи традиционно подразделяются на личные и общественные. В сущности, всякий грех имеет личностный характер, поскольку связан с актом человеческого волеизъявления. Но так как человек есть существо общественное, его личные грехи имеют далекоидущие социальные последствия.

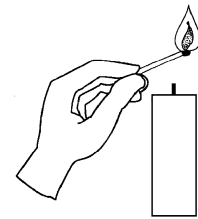
Нарушение внутреннего равновесия, спровоцированное грехом, сказывается на отношениях человека с другими людьми. В результате возникает «двойная язва греха» – личная и общественная. Грех, внешне «безвредный», нередко оказывает очень глубокое и продолжительное влияние на наши контакты с ближними, становясь источником страданий и лжи. Простой, но искренний анализ многих родственных и общественных конфликтов убеждает нас в этом. Грех является злом не только потому, что подразумевает формальное нарушение заповедей Божиих и церковных, но и потому, что поражает изнутри нашу личность и личность ближнего.

Тот или иной грех может стать «общественным» еще и в силу того, что непосредственно направлен против блага, достоинства, прав иной человеческой личности. Наконец, существуют и грехи целых человеческих сообществ (национальных, политических, религиозных и т.д.). К таким грехам, например, можно отнести присвоенное себе неким национальным или государственным сообществом право действовать с позиции силы, с попранием норм справедливости, с пренебрежением к естественным правам других народов или социальных групп. Принадлежность (в силу рождения или иных обстоятельств) того или иного человека к «греховному сообществу» не снимает с него личной вины и ответственности. Степень же этой ответственности варьируется в зависимости от того, насколько он (и внутренне, и на деле) солидаризируется с творимым этим сообществом злом.

Грехи традиционно классифицируются и по их тяжести. Подобное различие было свойственно уже Ветхому Завету. Так некоторые грехи (например, идолопоклонство, умышленное убийство, те или иные сексуальные извращения) наказывались смертью или изгнанием, что было равносильно смерти, в то время как другие грехи (например, совершенные по неведению) искупались принесением жертвы.

В Новом Завете конкретные грехи также оцениваются по-разному. Апостол Иоанн различает (в 1 Ин 5,16) *грех «к смерти»* и *грех «не к смерти»*. Из контекста можно предположить, что грехи первого рода ведут к полному разрыву отношений с Богом: они связаны с прямым отрицанием дела Спасения во Христе. Грехи второго рода («не к смерти»), вероятно, связаны с естественными несовершенствами верующих, влиянием на них «мира» и т.п. В синоптических Евангелиях утверждается, что, в принципе, может быть прощен любой грех, кроме *«хулы на Святого Духа»*. Скорее всего, здесь подразумевается активное личное сопротивление благотворному действию Святого Духа, вследствие чего Он не может совершать в человеческой душе Свою спасительную работу. Прощение такого греха невозможно не потому, что Бог не хочет его простить, а потому, что человек по собственной воле ставит себя в такое положение, в котором Бог не имеет к нему доступа. В позднейшей богословской традиции к «греху против Святого Духа» стали относить, с одной стороны, горделивую уверенность в собственном Спасении независимо от реального поведения, а с другой – полное отчаяние в собственном Спасении, побуждающее отказаться от всяких поисков примирения с Богом.

Христианское учение о нравственности



В современном нравственном богословии принято подразделять грехи на смертные или тяжкие и простительные или обыденные (повседневные, легкие). При этом термины *смертный* и *простительный* указывают на последствия греха для судьбы грешника, а термины *тяжкий* и *легкий* выражают степень нарушения нравственной нормы. Катехизис Католической Церкви (пп. 1857-1861) определяет смертный грех тремя условиями:

1. Он должен касаться «серьезной материи».

«Серьезность материи» связана с нарушением Десяти заповедей (см. ответ Иисуса богатому юноше в Мк 10,19). Но и тут возможны различия: так убийство тяжелее кражи, а насилие по отношению к родителям тяжелее, чем насилие по отношению к чужому человеку.

2. Полное осознание совершаемого греха.

Невольное неведение может ослабить или даже освободить от тяжелой вины. Однако никто не может считаться «не ведающим» морального закона, который естественным образом вписан в совесть человека.

3. Полная свобода в совершении греховного действия; согласие на него, свободное настолько, что оно становится *личным выбором*.

«Чувственные импульсы, страсти уменьшают волевой и свободный характер поступка, так же, как давление извне или патологическое расстройство».

«Если смертный грех не искуплен раскаянием и прощением Божиим, он влечет исключение из Царства Христа и вечную смерть в аду, ибо наша свобода властна выбирать навсегда и безвозвратно».

Обыденный же грех, согласно формулировке Катехизиса (п. 1862), «мы совершаем..., когда не соблюдаем меры, предписанной нам моральным законом касательно легкой материи, или когда не подчиняемся закону касательно серьезной материи, но не совсем сознательно или без полного согласия».

По интерпретации некоторых современных богословов, о смертном грехе следует говорить только тогда, когда происходит изменение фундаментальной позиции христианина, его основополагающего выбора. Такое принципиальное изменение равносильно прямому и формальному отречению от Бога или сознательному и полному отвержению заповеди любви к ближнему. В случае иных серьезных грехов рекомендуется использовать выражение «тяжелый грех», не настаивая на его «смертности».

Современный богослов Оттон Герман Пешке предложил следующую классификацию грехов:

Смертным грехом следует считать сознательный отказ от всяких отношений с Богом, прямое отречение от Него.

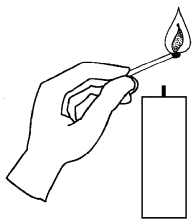
Тяжелый грех имеет место там, где перечеркивается заповедь любви к ближнему. Это – грех против ближнего, как образа и подобия Божия, косвенно направленный и против Бога.

Повседневный грех связан с нарушением требований Божией любви, при котором верующий не помышляет о разрыве отношений с Богом и, в принципе, открыт покаянию.

Легкий грех – это, скорее, несовершенство, проявляемое нами в «житейских мелочах»; действие, скорее «автоматическое», чем осознанное и продуманное.

В конечно же счете, все грехи делятся на *смертные* и *все прочие*, причем последние различаются между собой по степени тяжести.

Данная классификация на первый взгляд кажется привлекательной, но на самом деле таит в себе немалую опасность. В этом случае лишь очень немногие грехи могут считаться «смертными»: даже самые отвязленные злодеи обычно не объявляют о своем разрыве с Богом, хотя отре-



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

каются от него своим поведением. Подразумеваемая здесь чрезмерная уверенность в Божием всепрощении, несомненно, подтачивает самые корни нравственности.

Папа Иоанн Павел II в своей энциклике *Veritatis splendor* дал в этой связи следующее разъяснение (п. 70): «Вместе со всем Преданием Церкви мы называем смертным грехом такой поступок, которым человек добровольно и сознательно отвергает Бога, Его Закон, Его Завет любви, предлагаемый Богом человеку, и когда он отдает предпочтение себе самому или какой-то тварной конечной действительности, чему-то, что противится Божьей воле. Это может произойти прямо и формально, как при грехах идолопоклонства, отступничества, атеизма или столь же серьезным образом при каком-либо непослушании Божиим заповедям в существенных вопросах».

Победа над грехом

По свидетельству Священного Писания, первые люди Адам и Ева совершили личный грех. Согласно традиционному толкованию, этот грех «затронул человеческую природу, которую они передали дальше поврежденной» (Катехизис Католической Церкви, 404). Адам своим поступком лишил себя возможности стать посредником Божией благодати для прочих людей и, таким образом, «через непослушание одного все стали грешниками». Вместе с тем, слово Божия Откровения поясняет, что Господь позволил всем согрешить в Адаме, чтобы всех помиловать во Христе: *«Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать»* (Рим 11,32). Христос стал новым и единственным посредником Божией благодати для всех людей. Солидарность с Ним в послушании Богу сильнее солидарности с Адамом во грехе. Благодать примирения с Богом преодолевает последствия разрыва, причиненного грехом. Размышление о грехе имеет смысл лишь в свете тайны Христова Спасения.

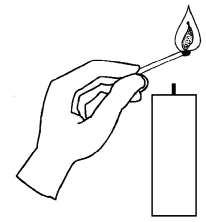
Каждый личный грех влечет за собой определенные последствия. Грех – это всегда акт саморазрушения. Совершая один грех за другим, «привыкая к греху», мы постепенно становимся его рабами. В итоге приходит ощущение бессмысленности жизни, глубокой неудовлетворенности, агрессивности, депрессии и т.п. Отказываясь от установленного Богом порядка, гармонии, любви, мы погружаемся в хаос страстей, амбиций, деструктивных импульсов. Бог, сотворивший человека по своему образу и подобию, вложил в него Свои собственные качества: мудрость, доброту, справедливость. Состояние греха, в котором оказался человек вследствие своего бунта против Бога, повредило этот образ, извратило присущие ему качества. Анализируя человеческие страсти, можно легко увидеть, что грех проявляется в виде глупости, несправедливости, злости, слабости человека, которые вредят не только ближнему, но и самому грешнику. Своими грехами мы нарушаем замыслы Бога относительно вселенной. Но Бог терпеливо ждет нашего обращения: ведь Он не желает нашей гибели и по-прежнему предлагает нам Свою любовь: *«Разве я хочу смерти беззаконника? говорит Господь Бог. Не того ли, чтоб он*



Контрольное задание

Каков окончательный критерий различения «смертного» и «повседневного» греха? Могут ли «внешне безобидные» проступки в итоге оказаться тяжелым грехом? Приведите соответствующие примеры.

Христианское учение о нравственности



обратился от путей своих и был жив?» (Иез 18, 23). «Не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был. Обратитесь, обратитесь от злых путей ваших» (Иез 33,11).

При всём том люди остаются свободными в своих решениях, а потому и история человеческого грехопадения может закончиться по-разному: освобождением от греха через принятие бесконечного милосердия Божьего или осуждением на вечные муки из-за отказа от предлагаемой любви. Грех, который человек не поручил милосердию Божьему, способен погрузить грешника в пучину вечного страдания и отчаяния. Не Бог осуждает человека, но человек осуждает сам себя, не принимая дарованного ему прощения. Бог ожидает каждого грешника. Грешник отдаляет себя от Бога, но Бог никогда не отказывает ему в Своей любви. Грешник «отменяет» в своей жизни Божий закон, но не может «отменить» Божьей любви. Милосердный взгляд Божия Провидения сопровождает нас повсюду. И как только кто-то из нас выражает хоть малейшее желание возвратиться в дом Отчий, Бог устремляется ему навстречу, помогая устранить все преграды, которые мы сами воздвигли между собой и Ним.

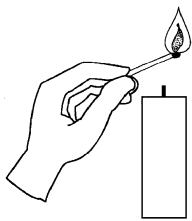
Безусловность Божией любви наиболее полно выражается в образе Христа Распятого. Единственным ответом с нашей стороны может стать принятие Его Жертвы. Только этого и ждет от нас Бог. Собственными усилиями мы не способны заслужить Божию любовь. Это Сам Бог, по Своей, ничем не обусловленной инициативе восстанавливает прерванную связь. Это Он примиряет нас с Собой. Наша роль, наше действие ограничивается только тем, чтобы принять Его дар.

Бог не хочет обременять нас, напротив, Он желает даровать нам полноту жизни и счастья. Служение Богу, по Его же замыслу, не должно превращаться в тяжкую обязанность, оно призвано стать свободным и радостным пребыванием в обществе Отца, добровольным исполнением Его воли, которая служит исключительно нашему благу. Бог желает освободить нас от всякого, внешнего и внутреннего принуждения, Он готов помогать нам в деле освобождения, если мы только позволим Ему делать это.

В Иисусе Христе Бог открыл нам Свою волю ко всеобщему Спасению, а не к осуждению: *«ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир»* (Ин 12, 47); *«Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины»* (1 Тим 2, 4). Это означает, что грех, каким бы тяжким он ни был, не может перечеркнуть Божией любви, а потому может и должен быть искуплен.

Вместе с тем, подчеркивая исключительную значимость Божией любви и милосердия, мы не можем умалять и серьезности греха. Если Сам Сын Божий стал человеком и умер на Кресте во искупление наших грехов, мы не имеем права относиться к ним как к чему-то легкому и несущественному. Отсюда следует ряд важных выводов:

- Евангелия – это Благая Весть о победе Христа над грехом и смертью. Их пафос – в том, чтобы убедить нас в реальности победы над грехом, а не в том, чтобы представить нас «отъявленными грешниками», поселить в нас ужас перед всеобщей греховностью.
- Осознание собственного греха является следствием принятия Христа. Открыв реальность Божией любви, явленной во Христе, верующий принимает и требования этой любви, а значит – открывает и свой грех, «препятствующий» любви, «перечеркивающий» её. Зло – это тень добра, полнота которого – в Боге. По этой причине христианская проповедь не должна сводиться к морализаторству. Её цель – открыть людям «Свет Христов», донести его до их сердец.
- Нельзя сбрасывать со счетов реальность «греховных структур» и «общественного греха», оказывающих непосредственное влияние на мироощущение и поступки верующих. В каких-то случаях это внешнее давление ослабляет личную вину (тогда можно утверждать, что грешник – это, скорее, «жертва», чем «виновник»), но не может вовсе её аннулировать. Необходимо помнить, что все без



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

исключения «структуры зла» создаются и поддерживаются людьми. Процесс освобождения от греха подразумевает и борьбу с «грешными структурами», их нейтрализацию или низвержение.

- Нам следует быть непримиримыми к собственным грехам, но снисходительными к грехам ближних, особенно если они направлены против нас лично. Нельзя подыскивать оправданий творимого *нами* зла, но это вполне уместно в наших отношениях с ближними. Читая молитву «Отче наш», мы просим: «И прости нам грехи наши, как и *мы прощаем должникам нашим*», т.е. тем, кто против нас провинился. Это прощение можно перефразировать: «Прости нам долги наши, *чтобы* мы могли простить должников наших». Тот, кто на собственном опыте узнал, *что такое* прощение, найдет силы простить и собственных обидчиков.

Способность к прощению – это важнейший элемент христианского пути, главное качество, которое должно отличать верующего. Христианин сопричастен власти Самого Христа прощать грехи, и эта власть реально проявляется как раз тогда, когда мы прощаем причиненное нам зло. Подлинное прощение – это удел не слабых, но нравственно-сильных людей, разделяющих со Христом Его Крест примирения. В некоторых ситуациях одна только сила благодатного прощения способна остановить агрессивную динамику греха. Прощение – это и есть та любовь, которая «покрывает множество грехов» (ср. 1 Петр 4,8).

Готовность к прощению, умение прощать – это мера подлинной добродетели. Добродетель без милосердия (склонная скорее осуждать других, чем прощать) представляет собой только видимость добродетели и вполне заслуживает названия «фарисейства» и «лицемерия». Обманывает себя тот, кто говорит: «я не имею греха» (ср. 1 Ин 1,8), и старается обнаружить его исключительно «вовне»: в других людях, обществе, «греховных структурах».

Христианские добродетели

Понятием, противоположным понятию греха, является добродетель. Добродетель – это существенное качество человеческой личности, которую мы по праву можем называть «нравственной»; это – грань «образа и подобия Божия» в человеке. Вот какое определение дает добродетели Катехизис Католической Церкви (п. 1803): «Добродетель есть привычное и постоянное расположение делать добро. Она позволяет человеку не только делать добрые дела, но отдавать из себя лучшее. Всеми силами своими, как духовными, так и чувственными, добродетельный человек тянется к добру; он следует ему и его выбирает в конкретных поступках».

Для понимания природы добродетели важно уяснить прежде, чем она *не является*.

Итак, добродетель это:

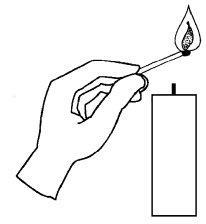
- не естественно присущий человеку темперамент;
- не врожденная предрасположенность к добру, которая бывает разной у разных людей;



Контрольное задание

Попытайтесь ответить на вопрос: почему, несмотря на то, что Христос уже победил грех, он продолжает существовать в мире, а порой даже приумножается?

Христианское учение о нравственности



- не привитая нам извне привычка;
- не некий объем этических познаний, связанный с умением различать «что такое хорошо, а что такое плохо».

Добротель – это приобретенное качество характера, находящееся в согласии с подлинными нравственными ценностями; это – основополагающая нравственная позиция, которая проявляется во всех без исключения человеческих делах, «больших» и «малых». Добротель вырабатывается в ходе воспитания, под влиянием Божией благодати, других людей и при обязательном участии самого человека, в результате его свободных и сознательных усилий. От постоянного повторения поступков, соответствующих цели конкретной добротели, она становится стабильной и устойчивой и созидает «вторую природу» человека (её носителя). Добротель превращается в форму его существования, в «способ бытия», в склад его души.

Будучи «приобретенным складом души», добротель противостоит похотям, страстям и вожделениям, отражающим «стихийную сторону» нашей природы. Выработка добротелей придает определенную естественность и легкость совершению добрых поступков. Человека можно назвать добротельным и тогда, когда он искренне стремится следовать голосу совести, борется со своими эгоистическими склонностями и обуздывает всё еще присутствующие в нем вожделения.

Добротель по своей природе неразрывно связана с добром – не только в теоретическом, но и в практическом плане, поскольку она ориентирована на конкретное действие. Вырабатывая добротели, человек формирует свою нравственную личность, освобождается от греха и наполняет моральным содержанием свою жизнь.

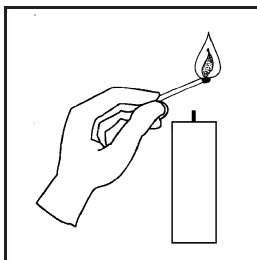
В нравственном богословии традиционно выделяются богословские и главные (кардинальные) добротели.

Богословские добротели

Понимание моральных добротелей в христианской традиции существенно отличается от представлений о них в эллинистической культуре. Античные философы видели в добротелях исключительно плод собственных усилий человека, создающего свою личность, а для христиан они – плод действия Божественной благодати в человеческой душе. Апостол Павел прямо называет добротели «плодами Святого Духа»: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал 5,22-23).

Однако среди всех возможных добротелей трём принадлежит совершенно исключительная роль. Именно они определяют специфику человека, возрожденного во Христе; а имя им – *вера, надежда, любовь*. Все они являются непосредственным даром Божиим, прямо иницируются Богом, а потому и называются богословскими, а также влитыми (в душу человека по благодати). «Человеческие добротели укоренены в добротелях богословских, приспособляющих человеческие возможности к причастности Божественному естеству. Ибо богословские добротели относятся непосредственно к Богу. Они располагают христиан жить в общении со Святой Троицей. Их источник, побудительная причина и объект – единый и троичный Бог.

Богословские добротели обосновывают, воодушевляют и характеризуют нравственные действия христианина, воспитывают и оживляют все нравственные добротели. Они вливаются Богом в души верных, чтобы дать им способность действовать как Его детям и заслужить вечную жизнь.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Они – залог присутствия и действия Святого Духа в способностях человека. Есть три богословских добродетели – вера, надежда, любовь» (Катехизис Католической Церкви, 1812-1813).

В то же время, «влитой» характер богословских добродетелей не предполагает ни их «окончателности» (они, как и другие добродетели, «вырабатываются», развиваются), ни их чужеродности человеческой природе, ни человеческой пассивности при их получении: ведь благодать не отрицает природу, но совершенствует ее.

Вера, надежда и любовь – не «искусственная добавка», извне привнесенная в человеческое естество, напротив, они – необходимые свойства человеческой личности, созданной по образу и подобию Божию, затем поврежденной грехом, но вновь восстановленной во Христе. Откровение Бога человеку, Его благодать и богословские добродетели, как плоды её действия, становятся реальными в процессе личного диалога Бога и человека, подразумевающего Божию инициативу и человеческий отклик. Бог не спасает нас «помимо нас», без нашего участия. Поэтому богословские добродетели – это одновременно и добродетели человеческие, антропологические. В них выявляет себя человеческая сущность, через них формируется человеческая личность, и они же составляют основу её нравственной жизни.

Постичь тайну Божия присутствия в мире и собственной жизни можно только верой. В Библии слово «вера» есть синоним слова «доверие». Мало просто признавать, что Бог существует (как некая абстракция), необходимо *доверять* Его обетованиям, предать себя Его Провидению, позволить Ему действовать в нас. «Уверовать во Христа» означает принять Его всем своим сердцем, всем своим существом, всей своей жизнью.

Подлинная вера в Бога неразрывно связана с надеждой на Его помощь, на исполнение Его замыслов, как и с любовью к Нему. Без надежды вера была бы пустой, а любовь невозможной (Катехизис Католической Церкви, 1818). Вера и надежда – это условие любви к Богу, которой они служат, и которая придает им смысл (1 Кор 13,3).

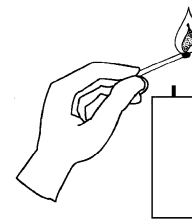
«Воплощение в жизнь всех добродетелей одушевляется и вдохновляется любовью. Она есть «совокупность совершенства» (Кол 3,14); она выражает их и выстраивает во взаимосвязи; она источник и цель их христианского применения. Добродетель любви обеспечивает и очищает нашу человеческую способность любить. Она возвышает ее до сверхъестественного совершенства любви божественной» (Катехизис Католической Церкви, 1827).

Так понятая любовь – это не стихийная склонность или вожделение (любовная страсть), направленное к обладанию определенным предметом и исчезающее с его достижением. Любовь есть акт внутренне свободной личности («я»), действующей во имя Любимого (другой личности, «Ты»). Любовь, в отличие от вожделения, не может «пресыщаться» и «утоляться», а сохраняется в душе, как ее «фундаментальная настроенность» или «основополагающий выбор».

Главные (кардинальные) добродетели

Учение о добродетелях было впервые сформулировано Платоном и возводилось им к Сократу, не оставившему письменных сочинений. Позднее это учение было принято и другими философскими школами (Аристотеля, стоиков). По убеждению древних, добродетели – это свойства человеческой личности, делающие её достойным носить высокое звание «человек». Церковь назвала эти добродетели «естественными» и дала им высокую оценку в свете всё того же принципа, согласно которому благодать не упраздняет природу, а совершенствует её. Среди всевозможных естественных добродетелей четыре были названы главными (кардинальными), поскольку они составляют основу человеческой личности, а все прочие её качества группируются вокруг них. Это – *благоразумие, справедливость, мужество и воздержание*.

Христианское учение о нравственности



Благоразумие – это практическая мудрость, умеющая воплотить ценности и реализовать моральные требования в конкретных ситуациях, а также распознавать эти ситуации, их обстоятельства и возможные конфликты ценностей. «Его называют руководителем добродетелей, указывая им путь и меру» (Катехизис Католической Церкви, 1806).

Справедливость – это социальная добродетель по преимуществу, которую Аристотель считал «синтезом всех добродетелей». В христианской традиции эта добродетель имеет и религиозное измерение. Она состоит в «постоянной и твердой воле отдавать Богу и ближнему то, что подобает. Справедливость по отношению к Богу называется “религиозной добродетелью”. По отношению к людям она располагает к уважению прав каждого и к установлению в человеческих отношениях гармонии, содействующей равному подходу к людям и к общему благу» (там же, 1807). Такие добродетели, как уважение, солидарность, терпимость, сострадание, берут свое начало в добродетели справедливости.

Мужество – это постоянство в стремлении к добру, способное преодолевать противодействие. «Мужество обеспечивает стойкость в преодолении трудностей и постоянство в следовании добру. Оно укрепляет решение сопротивляться искушениям и преодолевать препятствия в нравственной жизни. Добродетель мужества делает человека способным преодолевать страх, даже страх смерти, и переносить испытания и преследования» (там же, 1808). Из мужества выводятся такие добродетели как верность, стойкость, постоянство и терпение...

Воздержанность связана со способностью управлять чувственными влечениями и обуздывать амбиции эгоистического «я». «Она гарантирует господство воли над инстинктами и удерживает желания в рамках порядочности» (там же, 1809). Производные этой добродетели – скромность, целомудрие, умеренность.

Все добродетели тесно связаны между собой. Отсутствие одной ослабляет и искажает другие, в то время как присутствие каждой укрепляет остальные. Так воздержанность не может существовать без мужества и благоразумия; мужество без справедливости перестает быть добродетелью и т.д. и т.п. Наконец, все вышеуказанные добродетели могут иметь значение для нашего Спасения лишь в том случае, если одушевляются христианской верой, надеждой и любовью. В иных случаях они могут обернуться чем-то явно анти-Божеским и анти-человеческим, как об этом свидетельствует пример тоталитарных режимов XX века, не лишенных уважения к «естественным добродетелям», но позиционировавших себя в противостоянии Христу и Его Церкви.

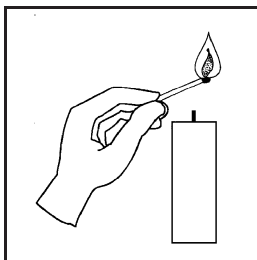
Нравственная жизнь христианина

Светская этика обычно придерживается следующей схемы рассуждений касательно основ нравственной жизни: начинает с поступков, далее переходит к обыденной предрасположеннос-



Контрольное задание

Покажите, каким образом связаны богословские и естественные добродетели.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

ти, формирующейся систематическим их повторением, и заканчивает нравственным характером человека, в котором и отражается образ его моральной жизни.

Иным должен быть подход нравственного богословия. Это Бог делает первый шаг, призывая человека к общению с Собой. Вера и нравственность, со своей стороны, есть ничто иное, как ответ человека на призыв Божий, обращенный лично к нему. Человек может дать ответ Богу благодаря Божией благодати, освящающей его изнутри. Человек совершает *основополагающий выбор* в пользу Бога, выраженный в богословских добродетелях веры, надежды и любви. Этот же выбор придает ценность естественным добродетелям, помогает их вырабатывать. Что же касается конкретных поступков, то они отражают характер взаимоотношений, связывающих человека с Богом, иллюстрируют и подтверждают его основополагающий выбор. Однажды избрав, мы «обречены» ежедневно снова и снова выбирать.

Наш «основополагающий выбор» (его еще называют «основополагающим предпочтением») проходит свою проверку в повседневной жизни. Христианин в полной мере подвержен воздействию психологических, социальных, культурных факторов, способных повлиять на его духовную жизнь. Он находится в поле притяжения «греховных структур» и «общественного греха», как и в поле притяжения собственных похоти и эгоизма. Он лишь постепенно возрастает в вере, надежде и любви. Евангельские повествования дают яркое свидетельство постепенного созревания учеников Христа, причем этот процесс ни для кого из людей не может считаться завершенным вплоть до окончания его земной жизни. Наше «основополагающее предпочтение» должно постоянно подтверждаться, углубляться, обогащаться новыми гранями, и всё это происходит в ходе нашего постоянного диалога с Богом, при содействии Его благодати. Понятие «основополагающего выбора (предпочтения)» стало центральным в современном нравственном богословии, а потому мы теперь рассмотрим его несколько подробнее.

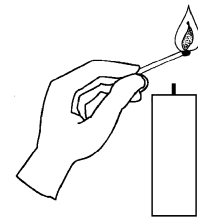
«Основополагающее предпочтение»

Концепция «основополагающего предпочтения» или «фундаментального выбора» призвана извлечь моральную теологию от пут «юридизма» и казуистики, отразить единство человеческой личности и её жизни, учесть данные современной антропологии и привести их в соответствие с идеей призвания христианина, вытекающей из Священного Писания. Особую роль ключевых решений отметил и папа Иоанн Павел II в своей энциклике *Veritatis splendor* (п. 65): «Правильно подчеркивается, что свобода человека состоит не только в выборе того или иного отдельно взятого действия; когда человек решается на поступок, он одновременно принимает *решение о себе самом*, своей жизнью высказывается за Добро или против него, за Истину или против нее, и в конце концов – за Бога или против Него. Правильно подчеркивается особое значение *отдельных решений*, определяющих облик всей нравственной жизни человека, и то специфическое пространство, в котором человек может каждый день принимать и осуществлять другие конкретные решения».

Более глубокое проникновение в тайну человеческой свободы позволяет говорить не только о предпочтении отдельных вещей или о выборе конкретных поступков, но и о выборе собственного пути самореализации, пути созидания собственной личности; о выборе того постоянного направления, которое соотносится с определенными ценностями и придает смысл всей человеческой жизни. Единство личности предполагает, что ее отдельные поступки проистекают из принципиальных решений, осуществляемых на базе одного основополагающего выбора, исходя из которого человек строит всю свою жизнь.

Концепция выбора пути многократно засвидетельствована в Библии. Собственно речь в ней идет о *двух путях*: пути жизни, связанном с выбором Бога, исполнением Его воли, открытости другим людям и истине; и противоположном пути смерти – пути эгоизма, самодостаточности, нежелания любить,

Христианское учение о нравственности



считаться с Богом и Его волей (ср. Втор 30,15-20; Мф 7,13-14). Основополагающее предпочтение выражает целостность личности, созидает или разрушает её, направляет её жизнь в определенное русло.

Частные решения человека вытекают из принятого им основополагающего решения: они либо подтверждают, упрочивают либо отрицают, перечеркивают его. Верующий, отдавший свое основополагающее предпочтение делу Иисуса Христа, определившийся с общим направлением своей жизни, будет начинать частные случаи выбора в житейских ситуациях тому же направлению. Он проявит своё желание следовать истине и творить добро в любой ситуации и в любой миг. Со временем такое поведение станет существенной характеристикой его личного «я», другое же поведение будет ему органически чуждо.

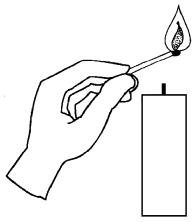
Основополагающее предпочтение может формироваться по-разному. Можно даже утверждать: сколько есть уникальных личностей (а такой уникальной личностью является каждый из нас) столько есть и уникально-неповторимых форм основного выбора. Иногда этот выбор тождественен глубоко-му религиозному обращению, происшедшему почти мгновенно, а в иных случаях он становится итогом длительного личного созревания, в ходе которого человек постепенно шаг за шагом вырабатывает свою жизненную и нравственную позицию.

Основополагающее предпочтение не является чем-то раз и навсегда данным, а представляет собой динамическую, развивающуюся, живую реальность. Наш фундаментальный выбор может видоизменяться, укрепляться или разрушаться. Кроме того, мы далеко не всегда отдаем себе в нем полный отчет: очень часто мы сознаем лишь необходимость выбора конкретного поступка. Основополагающий выбор – это некая «глубина», незримо присутствующая за каждым из наших отдельных решений. Выбор, приводящий к совершению плохого поступка (греха), наносит ущерб «основополагающему предпочтению Бога», ослабляет его, подвергает опасности. Тогда воспринятые христианские ценности мало-помалу теряют свою значимость, а «анти-ценности» приобретают всё больший удельный вес в наших решениях, до тех пор, пока совершенный когда-то «выбор в пользу Бога» не превратится в простое воспоминание. С другой стороны, далеко не каждый неправильный выбор (грех) совершенно уничтожает основополагающее предпочтение.

В этой связи многие современные богословы считают необходимым переосмыслить понятие «смертного греха». Согласно традиционно принятому определению, «смертный грех» полностью разрушает наши отношения с Богом, лишает нас освящающей благодати, полученной в Крещении, короче говоря, делает нас абсолютно «чужими» Богу и Его любви. При этом понятие «смертного греха» традиционно относят к конкретному акту, поступку.

Между тем, известно, что иное падение христианина, даже очень тяжелое, отнюдь не лишает его ни веры, ни надежды, ни способности к покаянию. Порой такое падение может стать началом глубочайшего обращения, в результате которого духовная жизнь верующего возводится на иной, более высокий уровень. Сомнительно, чтобы подобное падение, ставшее толчком к подлинному раскаянию, действительно заслуживало имени *смертного* греха.

В то же время, фактический разрыв отношений с Богом очень часто происходит там, где жизнь веры едва теплится, будучи похоронена под толстенными залежами житейской суеты, мелких страстишек и вожделений, неисполнения повседневного долга, легкомыслия, равнодушия и ожесточения, бездумного следования нравам окружения, инстинкта, побуждающего нас «жить как все». Тот или иной человек может не совершить в своей жизни ровным счетом ничего «заметного», в том числе и в плане греха, но притом совершенно утратить понимание того, что значит *верить* в Бога и *любить* Его, что значит *любить* ближнего, что значит *быть христианином*. Про такого человека окружающие с полным основанием говорят: «И что же дало ему его христианство? Что толку, что он ходит в церковь?», а известная русская поговорка выносит ему приговор: «ни Богу свечка, ни черту кочерга».



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Если принять во внимание эти соображения, то оказывается, что *смертный грех* – это не столько характеристика отдельно взятого поступка, сколько характеристика личности; это – результат во время не остановленной жизненной динамики, уводящей «прочь от Бога»; это – конечный пункт пути, на котором следуют не Христу, а внушениям «мира сего».

К основополагающему выбору необходимо причислять не только общее решение веры («я верю в Бога», «я верю во Христа и хочу быть Его учеником»), но и конкретные решения, от которых зависит реализация нашего личного, полученного от Бога призвания. Одни христиане призваны к священническому и монашескому служению, другие (и их большинство) – к служению мирян, живущих в браке. Эти последние имеют конкретное призвание в своей приходской общине, которую они, вместе с пастырями и другими верующими, ежедневно созидают своими трудами. Они же призваны стать первыми катехизаторами своих детей, непосредственными евангелизаторами своего ближайшего окружения. Но и серьезно продуманный выбор мирских занятий, мирской профессии также является важнейшей гранью их «основополагающего предпочтения». Любой наш выбор (не только «великое решение», но и решение «незначительное», ставшее реакцией на реалии повседневности), предпринятый после совета с Господом, должен стать Его прославлением, свидетельством в Его пользу.

Свой «фундаментальный выбор» совершил Иисус Христос во время Своей земной жизни, и этот выбор привел Его на Крест ради Спасения людей. Этика Нового Завета предлагает нам уподобиться Христу в Его выборе: «Нет сомнений, что христианское учение о нравственности в своих библейских источниках подтверждает особое значение основного выбора, определяющего нравственную жизнь и ведущего свободу к тому, чтобы она приняла серьезные обязательства ради Бога. (...) В морали Нового Завета преобладает основной призыв Иисуса “следовать за Ним”, о чем свидетельствуют слова, обращенные к юноше. (...)»

Призыв Иисуса “приди и следуй за Мною” является самым большим возвышением человеческой свободы, и вместе с тем он подтверждает истинность и обязательства поступков веры, как и решений, которые можно назвать “основным выбором”», - напоминает нам Иоанн Павел II в своей энциклике *Veritatis splendor* (п. 66).

Нравственный характер человека и «порядок любви» (*ordo amoris*)

Категория «основного выбора» тесно связана с другими важными для моральной теологии категориями: нравственного характера и порядка любви (лат. *ordo amoris*).

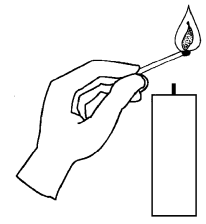
«Нравственный характер» определяет человека в качестве морального субъекта: он есть квинтэссенция глубинных моральных качеств личности. Именно из него проистекают те или иные конкретные поступки. В свою очередь, нравственный характер постепенно воссоздается и формируется конкретными поступками, запечатлевает в себе их «сумму».



Контрольное задание

Опишите, по возможности подробно, свой собственный основополагающий выбор.

Христианское учение о нравственности



Ordo amoris (включенность в отношения любви с Богом и ближними с учетом иерархичности этих отношений), со своей стороны, отражает подлинную истину о человеке, характеризует его глубину как нравственного субъекта и, следовательно, иллюстрирует его основной выбор.

Основной выбор человека – это стержень его нравственного характера, но им еще не исчерпывается всё его богатство. «Основное решение» облекается в одежду многих частных решений, а потому окончательно о нравственном характере человека и его *ordo amoris* можно судить лишь с окончанием его земной жизни. Как мы уже могли убедиться, «фундаментальное решение» относится не только к принципиальному выбору между добром и злом, но и к конкретным формам воплощения в жизнь того, что мы избрали. Людей «вообще» не существует, есть лишь конкретные личности, погруженные в конкретные житейские обстоятельства, определяемые множеством своих социальных связей. Общество и община – вот главнейшие сферы, в которых реализуется наш «основополагающий выбор», формируется наш нравственный характер, устанавливается наш «порядок любви»; и то, и другое, и третье получает свою личностную осуществленность, свою наглядность и осязаемость в том, что мы называем путем нашего личного христианского призвания.

Что такое «нравственный поступок»?

Богословие определяет нравственный поступок, как свободное, намеренно предпринятое действие, которым человек воплощает в жизнь заранее принятое им решение, и посредством которого он реагирует на какую-то морально значимую ситуацию. «Основополагающее предпочтение», нравственный характер личности и ее «порядок любви» проявляются в ее нравственных поступках. Можно утверждать, что нравственные поступки – это семена нашего морального «я» и его плоды.

Нравственный поступок включает в себя три составляющие: сознание, волевой акт и осуществление.

Сознание нравственной значимости поступка касается как общих моральных принципов и ценностей, так и конкретных обстоятельств сложившейся ситуации.

Волевой акт охватывает как решение совершить именно *этот* поступок, так и подбор средств, необходимых для его реализации.

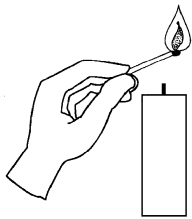
Осуществление волевого акта может быть как внешним, так и чисто внутренним (например, прощение).

Для нравственной оценки поступка значимыми являются следующие критерии:

- Негодная цель дискредитирует формально хороший поступок: именно мотивация играет первостепенную роль.
- Благая цель не оправдывает негодных средств. Избранные для достижения цели средства сами включают в себя некий нравственный потенциал, а потому важно рассматривать все аспекты поступка, а не только один его «главный результат».

В частности, недопустимы объективно злые поступки, от которых ожидают «полезных последствий». Например, нельзя поступать с другим человеком несправедливо, унижать его достоинство в надежде, что такое обращение его «исправит», будет способствовать его «нравственному совершенствованию» и т.д.

- Внешние (объективные) и внутренние (субъективные) обстоятельства могут существенно влиять на характер поступка: один и тот же поступок имеет различную нравственную «цену» в различных обстоятельствах. При этом оценка обстоятельств должна в каждом случае производиться отдельно.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

К субъективным обстоятельствам относятся физические (болезни, здоровье), психологические (темперамент, страсти, страх, невроз и пр.) и интеллектуальные (знание, невежество) факторы. Объективные обуславливающие обстоятельства – это факторы воздействия со стороны окружающего мира: культурные и экономические реалии, семейное положение, общественные предрассудки и мнения, воспитание, давление средств массовой информации и т.д. и т.п. К числу таких факторов относятся и «грешные структуры»: иные грешники могут казаться, скорее, жертвами, чем виновниками. Однако подобные обстоятельства могут лишь уменьшить вину, но не отменить её полностью. Отсюда проистекает очень важный вывод: христианин обязан не только «работать над собой», но и заботиться об улучшении социального климата в том обществе, в котором ему выпало жить.

- Для оценки поступка важен также анализ порожденных им последствий.

В данном случае необходимо учитывать следующие соображения:

- Человек несет ответственность за последствия своих поступков в той мере, в какой они предсказуемы и могли быть заранее предвидимы субъектом.
- Бывают случаи, когда один и тот же поступок имеет разные следствия – и хорошие, и плохие (так называемый принцип «двойного эффекта»). В этой ситуации решающими являются мотивация (должна быть доброй или, по крайней мере, нейтральной), соображения, допускающие дурные последствия лишь в качестве побочного эффекта предпринятой инициативы, и соразмерность ожидаемого «добра» и «зла».

Типичным здесь является следующий пример. Меры, предпринятые для спасения жизни беременной женщины, могут сопровождаться гибелью ее неродившегося ребенка. Целью здесь является именно спасение жизни роженицы, а гибель плода – это лишь ненамеренный (специально не намечаемый) побочный результат.

В конечном итоге, нравственно допустимыми являются не поступки, подчиненные принципу «двойного эффекта», а только хорошие поступки, порождающие некоторые дурные последствия, которых, несмотря на все усилия, не удается полностью избежать.

В ситуации безнравственного поступка (греха) все вышеперечисленные критерии могут выступать в качестве отягчающих или смягчающих вину обстоятельств. В ситуации же нравственного поступка они определяют «вес» нравственной заслуги – увеличивают ее или уменьшают.

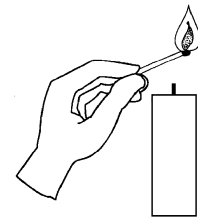
Кроме того, признавая всю важность оценки конкретного поступка, мы не должны упускать из виду того обстоятельства, что подлинным предметом морального суждения должна быть вся личность в целом – её нравственный характер и практикуемый ею «порядок любви». Мы верим, что именно так оценивает нас Сам Господь Бог.



Контрольное задание

Проанализируйте категории «нравственный характер», «порядок любви», «нравственный поступок». Проиллюстрируйте на конкретных примерах существующие между ними связи.

Христианское учение о нравственности



Евангельские критерии нравственности поступка

Согласно убеждению новозаветных авторов, нравственной жизнью верующего руководит Святой Дух, а его конкретные дела должны вдохновляться Божией благодатью (ср. 1 Кор 12,3-6; Рим 5,5; 8,9 и др.). Божий дар во Христе не может оставить нас равнодушными, а требует нашего личного ответа. Этот ответ выражен нашими поступками, которые в этом случае приобретают характер свидетельства веры. Это свидетельство – не просто о неких абстрактных этических ценностях, но о живом Господе Иисусе Христе, Распятом и Воскресшем. Засвидетельствованная делами вера перестает быть отвлеченным «внутренним убеждением», а становится «истиной жизни», экзистенциальной реальностью.

Свидетельствуя о нашей вере делами, мы воплощаем в своей жизни тайну Христову. Такое свидетельство, будучи глубоко личным, тем не менее, касается всей Церкви, всей христианской общины (ср. Деян 2,44-47). Оно же включает и эсхатологическое измерение, соприкасается с вечностью, поскольку нашими поступками мы указываем на Божие присутствие в мире.

Иисус призывает нас к весьма простым действиям («накормить», «напоить», «посетить», «утешить»), причем ставит их выше благочестивых упражнений и практик (Мф 25,31-46). Отзывчивость к нуждам ближнего не позволяет нам замкнуться в эгоистическом самодовольстве, служит критерием нашей пригодности к гражданству в Царствии Божием, доказывает, что мы в действительности «облеклись во Христа». Любовь и милосердие – это те качества христианина, те его добродетели, которые отражают совершенства Господа Бога. «Сумма» христианской нравственности содержится в одном-единственном утверждении: *«в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе»* (Фил 2,5). «Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд. Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете; давайте, и дастся вам: мерою добрую, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше; ибо, какую мерою мерите, такую же отмерится и вам» (Лк 6,36-38).

«Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5,48). Что же такое это *совершенство* по образу Отца Небесного и Его Сына Иисуса? Соответствующее греческое слово *теле-сис* указывает на целостность и полноту. Это – не абсолютная безгрешность, не самодостаточность, даже не «полнота всех возможных добродетелей», а полнота любящего и верующего сердца, способного безоговорочно открыться Богу, отдать Ему (прежде всего – в лице наших ближних) всего себя без остатка, так, как это сделала бедная вдова, положившая в Божию сокровищницу «всё, что имела, всё пропитание своё» (Мк 12,41-44). Следуя по этому пути, христианин имеет шанс обрести то глубокое и непреходящее счастье, которого он, как и каждый человек, взывает по зову своей природы, к которому он инстинктивно стремится всем своим существом.



Контрольное задание

Существует ли принципиальное различие между «общечеловеческой» и «специфически-христианской» нравственностью? Поясните свою точку зрения.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Социальное учение Церкви

В предыдущей статье, посвященной вопросам христианской нравственности, в центре нашего внимания была конкретная человеческая личность, откликающаяся на Божий призыв своим поведением, свидетельствующая о Боге своими делами. Однако человек есть существо общественное, а потому и человеческая нравственность не может быть сугубо личной и индивидуальной, она непременно включает в себя и социальную составляющую. По той же причине естественным дополнением и продолжением нравственного богословия является социальное учение Церкви.

Как самостоятельная дисциплина, оно оформилось сравнительно недавно. Толчком к его появлению стала энциклика папы Льва XIII *Rerum Novarum* («О новых вещах», 1891 г.), в которой была определена позиция Церкви по отношению к животрепещущим социальным проблемам того времени (общественной справедливости, высокому достоинству человеческого труда, неотъемлемым правам трудящихся). В дальнейшем та же позиция уточнялась, обогащалась новыми гранями в целом ряде официальных документов Священного Учительства. Для формирования социальной доктрины Церкви большое значение имеют достижения светских наук об обществе, богословские изыскания в сфере социальной нравственности, но прежде всего – Божественное Откровение, выраженное в Священном Писании. Социальное учение лишь в том случае может считаться подлинно *церковным*, если оно проникнуто библейскими и евангельскими мировоззренческими идеями, напоено Духом Иисуса Христа, включает в себя самые высокие, самые значимые прозрения многовековой христианской традиции. Поэтому и мы прежде, чем перейти к изложению основных положений социальной доктрины, выработанных современной богословской мыслью, обратимся к Священному Писанию и попытаемся открыть в нем те или иные стороны общественного идеала, к которому мы должны стремиться в нашей жизни, ради достижения которого мы, как христиане, призваны трудиться.

Социальные идеи Священного Писания

Библия, разумеется, не является «книгой о правильном устройстве общества»: её цель – открыть нам истинный образ Бога и Его замысел о человеке, стать свидетельством о диалоге Бога с людьми, имевшем место в истории, и пригласить нас к тому же диалогу сегодня, в наших конкретных житейских, культурных, политических и экономических обстоятельствах. Вместе с тем, Моисеево законодательство, охватывавшее все стороны жизни Богоизбранного народа, включало немало установлений социального характера. При анализе этих установлений нам следует тщательно отделять их «духовно-нравственное ядро» от исторической, преходящей «оболочки», обусловленной спецификой архаичного израильского общества, требований отдаленной эпохи, сложившихся общественных нравов и т.п. Нам и в этом случае необходимо подражать Иисусу Христу, Который пришел «исполнить Моисея и пророков», но не в смысле их буквального «повторения», а в плане реализации самого значимого и ценного, что содержалось в их учении.

Что же касается Самого Иисуса, то Он, в отличие от многих религиозных реформаторов прежних и последующих времен (того же Моисея, пророка Мухаммеда), вообще не оставил Своим ученикам ничего, что хотя бы отдаленно напоминало последовательную социальную доктрину. Это обстоятельство, конечно же, нельзя считать случайным. Бог, открывшийся во Христе, не хотел абсолютизировать определенную, исторически сложившуюся систему общественно-политического устройства или законодательства. В Иисусе Христе Он явил людям Себя Самого, а

Социальное учение Церкви



также показал им подлинный образ человека. Что же касается выработки конкретных форм социального общежития, то Он поручил их свободному человеческому творчеству, которое отныне должно осуществляться *вместе с Богом*, в непрерывном диалоге с Распятым и Воскресшим, в духе Евангелия, средоточием которого является «Новая заповедь» любви.

Теперь, после этих вводных замечаний, мы рассмотрим интересующую нас тему несколько подробнее.

Ветхозаветные социальные идеи и институты

Самой удивительной и прекрасной идеей Ветхого Завета следует считать утверждение, согласно которому все люди сотворены по образу и подобию Божию. Именно в нем – как в зародыше – содержится всё нравственное и социальное учение, отстаиваемое ныне Церковью. Именно из него проистекает наше убеждение в высочайшем достоинстве, в абсолютной значимости каждой человеческой личности.

Осознание этого высочайшего достоинства проявляется в делах и поступках ветхозаветных героев веры. Авраам покидает «землю родства своего» (Ур Халдейский в Месопотамии), чтобы отстаивать свою веру в Единого Бога, свою нравственную свободу¹; он решительно отвергает то презрение к человеческой личности, которое было свойственно языческим культурам. Бог, испытывая Авраама, всё же остановил его руку, занесенную над Исааком, выразив тем самым Своё категорическое «нет» принесению в жертву людей (заметим, что такие жертвы были свойственны в древности практически всем языческим культам). Человеческую личность нельзя рассматривать как средство для достижения каких-то целей, даже если речь идет об отношениях с Богом. Человек может пожертвовать собой *сам*, но его нельзя *приносить в жертву*, – именно это хочет сказать нам Господь.

Человек, сотворенный по образу и подобию Божию, не может и не должен становиться рабом других людей. Главнейшим событием Священной Истории древнего Израиля было его освобождение Богом *из рабства Египетского*. Израильтяне, скитавшиеся по пустыне, терпевшие голод и жажду, не раз со вздохом вспоминали о «прелестях» своего прежнего рабского положения, когда перед ними стояли «полные котлы с мясом». Эти люди были признаны недостойными войти в Землю Обетованную. Ею могло овладеть лишь новое поколение *свободных людей*, родившихся и выросших в скудости пустыни, но зато с малых лет приученных дышать воздухом свободы. Священнописатель, составивший это повествование, всеми силами стремился донести до своего читателя мысль: лучше жить в крайней нищете и лишениях, но оставаться рабом *одного лишь Бога*, чем благоденствовать, будучи «рабом человеков».

В те далекие времена рабство считалось совершенно нормальным явлением и было распространено повсеместно. Рабовладение дозволяется и законом Моисея (очевидно – снисходя к «жестокосердию» народа, как и в случае с разрешением развода; ср. Мк 10,4-5), но лишь по отношению к неверующим иноплеменикам. Ни один еврей не мог быть обращен в рабство навечно, он лишь мог отрабатывать у хозяина свой долг, но и то не более, чем в течении шести лет (Исх 21,2; Лев 25,39), «потому что сыны Израилевы Мои рабы; они Мои рабы, которых Я вывел из земли Египетской. Я Господь, Бог ваш» (Лев 25,55).

Во всех языческих государствах Востока обожествлялись как институт царской власти в целом, так и личность конкретного царя. Совсем иначе обстояло дело в Израиле. Правда и здесь сформировался институт наследственной монархии, однако в царе видели лишь земного исполнителя Божиих велений: он сам должен был подчиняться Божьему Закону, данному через Моисея.

¹ Согласно одному из иудейских апокрифов, Авраам был изгнан своими соплеменниками, поскольку отказался принять участие в строительстве Вавилонской башни.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Царь ничем в принципе не отличается от прочих людей. Он призван заботиться не о своей личной славе, не о приумножении своего личного могущества, а об исполнении воли Господа. Он обязан быть человеком скромным в быту, не окружать себя роскошью, помнить, что он – не всевластный повелитель народа, а слуга Бога и Закона. Идеальный образ такого царя выведен на страницах Книги Второзакония (Втор 17,15-20): «Поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой; из среды братьев твоих поставь над собою царя; не можешь поставить над собою [царем] иноземца, который не брат тебе. Только чтоб он не умножал себе коней и не возвращал народа в Египет для умножения себе коней, ибо Господь сказал вам: `не возвращайтесь более путем сим`; и чтобы не умножал себе жен, дабы не развратилось сердце его, и чтобы серебра и золота не умножал себе чрезмерно. Но когда он сядет на престоле царства своего, должен списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов, и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научался бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии; чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израиля».

Пророки постоянно напоминали израильским царям об их ответственности перед Тем, от имени Которого они вершат власть. В общем и целом, весь народ всегда придерживался убеждения, согласно которому «только Яхве есть Царь Израилев» (ср. Суд 8,23).

Ветхозаветные авторы достаточно четко формулируют и принцип приоритета Божия законодательства над установленными государством законами, что предполагает отрицание любого абсолютизма власти имущих: «Горе тем, которые постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения, чтобы устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных из народа Моего, чтобы вдов сделать добычею своею и ограбить сирот» (Ис 10,1-2). Социальная справедливость ставится священнописателями выше культового благочестия: «Соблюдение правды и правосудия более угодно Господу, нежели жертва» (Притч 21,3).

Моисеево законодательство признавало право частной собственности, но – в специфическом смысле. Обетованная Земля признавалась исключительной собственностью Яхве, переданной *в пользование* всему народу Израиля. Право пользования было неодинаковым у разных членов общества, однако неизменным оставалось требование делиться плодами своего труда с соплеменниками, да и сам характер владения землей был ограничен: «Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев 25,23). Обедневшим евреям должны были прийти на помощь их родственники, выкупая для них утраченные земельные наделы (Лев 25,24-34). Еще большее значение имели законы о *юбилейных годах*.

Закон различал *малый* и *великий* юбилей. О первом говорилось, как о «годе субботнем», наступавшем по прошествии шести лет. Этот «седьмой год» был временем «отдыха земли», когда воспрещались посев и жатва, а бедные могли питаться всем тем, что земля уродит сама (Лев 25,1-7). В этот же год прощались все долговые обязательства и отпускались на волю рабы-евреи (Втор 15,1-18).

Великий юбилей наступал по прошествии сорока девяти лет. В это время все, ранее скупленные или отчужденные за долги, земельные участки должны были вернуться в собственность их прежних владельцев или их потомков (Лев 25,8-17). Это предписание препятствовало возникновению помещичьего землевладения и уменьшало имущественное расслоение между израильтянами.

При всём том «юбилей» рассматривался как сугубо религиозное установление, а их празднование прямо связывалось с благополучием избранного народа в Земле Обетованной: «Исполняйте постановления Мои, и храните законы Мои и исполняйте их, и будете жить спокойно на земле; и будет земля давать плод свой, и будете есть досыта, и будете жить спокойно на ней» (Лев 25,18-19).

Социальное учение Церкви



Целый ряд предписаний Моисеева закона был направлен на поддержку малоимущих членов общества. Им оставлялась часть урожая (колосья по краям поля, упавшие на землю снопы и колосья, ягоды, оставшиеся в винограднике после первого сбора и т.д.; см. Лев 19,9-10; Втор 24,19-22). В их пользу была предназначена обязательная десятина, которую нужно было отдавать «левиту, пришельцу, сироте и вдове, чтоб они ели в жилищах твоих и насыщались» (Втор 26,12). Им же настоятельно рекомендовалось подавать милостыню (Втор 15,7-11; Тов 4,17).

В израильском обществе существовало даже нечто вроде «социального страхования»: «Если брат твой обеднеет и придет в упадок у тебя, то поддержи его, пришлец ли он, или поселенец, чтоб он жил с тобою; не бери от него роста и прибыли и бойся Бога твоего; [Я Господь,] чтоб жил брат твой с тобою; серебра твоего не отдавай ему в рост и хлеба твоего не отдавай ему для получения прибыли. Я Господь, Бог ваш, Который вывел вас из земли Египетской, чтобы дать вам землю Ханаанскую, чтоб быть вашим Богом» (Лев 25,35-38).

В конечном итоге получалось, что зажиточные члены общества обязаны содержать его бедных членов за свой счет. Можно подозревать, что на практике так было далеко не всегда, тем не менее, библейские тексты весьма однозначно свидетельствуют о «желанном идеале», который прямо отождествлялся с волей Божией.

Другая группа предписаний ветхозаветного Закона предусматривала охрану наемного труда от злоупотреблений работодателя. «Не обижай ближнего твоего и не грабительствуй. Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра» (Лев 19, 13); «Не обижай наемника, бедного и нищего, из братьев твоих или из пришельцев твоих, которые в земле твоей, в жилищах твоих; в тот же день отдай плату его, чтобы солнце не зашло прежде того, ибо он беден, и ждет ее душа его; чтоб он не возопил на тебя к Господу, и не было на тебе греха» (Втор 24,14-15). Пророк Иеремия сурово обличает «эксплуататоров»: «Горе тому, кто строит дом свой неправдою и горницы свои беззаконием, кто заставляет ближнего своего работать даром и не отдает ему платы его» (Иер 22,13), а сын Сирахов добавляет: «Убивает ближнего, кто отнимает у него пропитание, и проливает кровь, кто лишает наемника платы» (Сир 34,22).

Отсюда видно, что задержка платы работнику причислялась к тягчайшим преступлениям и ставилась в один ряд с убийством, грабежом и кражей.

Предписания, касающиеся охраны труда, не ограничивались лишь требованием своевременной и справедливой оплаты. Законодательно регламентировались и продолжительность рабочего дня («до захода солнца»), и право на отдых: «Шесть дней делай дела твои, а в седьмой день покойся, чтобы отдохнул вол твой и осел твой и успокоился сын рабы твоей и пришлец» (Исх 23,12).

Закон Моисея ограничивал права заимодавцев (Исх 22,26-27: «Если возьмешь в залог одежду ближнего твоего, до захождения солнца возврати ее, ибо она есть единственный покров у него, она - одеяние тела его: в чем будет он спать? итак, когда он возопиет ко Мне, Я услышу, ибо Я милосерд»). Втор 24,6: «Никто не должен брать в залог верхнего и нижнего жернова, ибо таковой берет в залог душу») и воспрещал ростовщичество (по отношению к евреям): «Если дашь деньги взаймы бедному из народа Моего, то не притесняй его и не налагай на него роста» (Исх 22,25; ср. Лев 25,36). «Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого, что можно отдавать в рост; иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост, чтобы Господь Бог твой благословил тебя во всем, что делается руками твоими, на земле, в которую ты идешь, чтобы овладеть ею» (Втор 23,19-20).

Здесь, как и во многих других случаях, проявлялся «иудейский эксклюзивизм». Ударение делалось на справедливые взаимоотношения внутри избранного народа, а не на урегулирование отноше-



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

ний с другими народами (*гоим*), в которых видели языческих врагов Израиля. Требование солидарности и внутренней сплоченности пока ограничивалось одной только еврейской общиной.

Стремление к обогащению, алчность, потребительство сурово осуждались, прежде всего, в проповеди пророков: «Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места, как будто вы одни поселены на земле» (Ис 5,8). «Выслушайте это, алчущие поглотить бедных и погубить нищих, - вы, которые говорите: `когда-то пройдет новолуние, чтобы нам продавать хлеб, и суббота, чтобы открыть житницы, уменьшить меру, увеличить цену сикля и обманывать неверными весами, чтобы покупать неимущих за серебро и бедных за пару обуви, а высеки из хлеба продавать'. Клялся Господь славою Иакова: поистине во веки не забуду ни одного из дел их!» (Ам 8,4-7).

В тех же пророческих книгах не раз высказывалось убеждение, согласно которому именно бедные и простые люди пользуются особенным покровительством Бога, находятся в наиболее благоприятном положении, чтобы прийти к Нему (ср. Соф 2,3; 3,12). Позднее те же мотивы играли заметную роль и в проповеди Иисуса.

Подводя итоги, мы можем утверждать, что фундаментальные принципы библейского мировоззрения, выраженные в Ветхом Завете, сохраняют своё непреходящее значение и являются составной частью христианской морали.

Обращает на себя внимание и ещё одно обстоятельство. В язычестве обожествлялись естественные стихии, а потому и сам мир выглядел «божественным», внушал человеку священный трепет. Библейский же Бог – трансцендентен, Он безмерно возвышается над миром, отделен от него; в мире для Него нет и не может быть «адекватного образа» (ср. Втор 4,15-16: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира...»). Обратной стороной этого положения вещей стала решительная десакрализация мира: ему уже не поклонялись, его не почитали; в нем видели только исходный материал, которым можно пользоваться «по-своему», подчинять его достижению собственных, человеческих целей. Тем самым создавалась предпосылка для «борьбы за овладением миром», которая в полной мере развернулась много веков спустя, в эпоху Нового Времени. Именно библейскому мировоззрению мы обязаны существованием современной науки, техники, возможностью социального творчества... Этот подход вмещает огромный потенциал освобождения, но в нем же скрыта и серьезная опасность, одним из аспектов которой является ныне широко обсуждаемая экологическая проблема.

Социальные идеи Нового Завета

Те или иные мыслители в те или иные времена по-разному оценивали социальное значение Нового Завета, причем давали ему порой прямо противоположные оценки. Одни хотели бы видеть в Евангелиях едва ли не социальную программу и превратить христианство в общественное движение, целью которого должно стать политическое преобразование мира. Другие, напротив, считают Новый Завет произведением а-социальным и даже антисоциальным, сосредоточенным на несбыточных апокалиптических ожиданиях и озабоченным исключительно судьбой человека «на том свете». Нам, со своей стороны, представляется достаточно очевидным, что Евангельская Благая Весть обращена, прежде всего, к конкретной человеческой личности, а не к обществу в целом; содержащийся в ней призыв имеет в виду, прежде всего, внутреннее преобразование личности, а не некий «социальный проект». Тем не менее, в силу того, что человек по своей природе есть существо общественное, его духовное преображение просто не может остаться без социальных последствий.

Социальное учение Церкви



Формируя убеждения людей, Новый Завет оказывает заметное влияние на общественную жизнь. Его учение закладывает фундамент новых отношений между людьми и создает предпосылки для выработки конкретных социальных, политических, экономических программ. Нравственное обновление имеет своим следствием и обновление социальное. Преображение отдельной человеческой личности влечет за собой преобразование всей общественной жизни. По мере изменений во внутренней жизни людей происходят изменения в обществе.

Новый Завет настаивает на принципиальном равенстве всех людей как в плане их естественного статуса, так и в плане достижения Спасения. Отсюда необходимо сделать соответствующие социальные и политические выводы. «Новая заповедь любви» предполагает отношения общечеловеческой солидарности. Факт нашего усыновления Богу полагает пределы претензиям структур «мира сего» на полное господство над человеком. Подобных примеров можно привести очень много. Из «духа Нового Завета» проистекает цельная система убеждений и взглядов, которая, в свою очередь, становится тем фундаментом, на котором строятся как наши бытовые отношения с ближними, так и теоретические разработки учёных, касающиеся общественной проблематики.

Из истины о равном достоинстве всех людей нетрудно вывести принципы политической демократии. Многочисленные предостережения против алчности и стяжательства, утверждение, согласно которому «трудно богатому войти в Царство Небесное» (Мф 19,23), выносят свой приговор «духу капитализма». Призыв «возлюбите ближнего как самого себя» и, притом, «любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин 3,18), закладывает основы социальной опеки и взаимопомощи. Изречение Христа: «итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф 22,21), указывает на принципиальное разграничение сфер полномочий духовной (призванной свидетельствовать о Божией истине) и светской (призванной к служению земному общественному благу) власти. Высказывание апостола Павла «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес 3,10) подразумевает высокую оценку земного труда и его религиозную значимость. Учение того же Павла о Церкви, как Теле Христовом, в котором каждый его член имеет собственную, по-своему незаменимую функцию, а его радости и скорби есть одновременно радости и скорби всех, вполне может быть отнесено и к обществу в целом и, таким образом, стать основой концепции общечеловеческой солидарности. И т.д. и т.п.

Социальное учение Церкви, к рассмотрению которого мы теперь приступаем, черпает из этой Ново-заветной сокровищницы свои идеи, принципы и вдохновение. Оно развивается в диалоге со светской мыслью и стремится быть услышанным не только христианами, но и всеми «людьми доброй воли».



Контрольное задание

Какие социальные идеи, выраженные на страницах Библии, кажутся Вам особенно значимыми в нашу эпоху?



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Социальное учение Церкви

Согласно убеждению самой Церкви, её социальное учение – это не перечень практических указаний для решения «социального вопроса», а «интегральная составная часть христианского учения о человеке»¹. Оно не подменяет собой конкретных социальных программ, а указывает основные принципы, которым эти программы должны следовать, дабы быть согласными с Божией волей, с Божьим Откровением о нашем призвании.

Главными постулатами христианской социальной доктрины являются следующие пять положений.

1. Человек, сотворенный по образу и подобию Божию, искупленный кровью Христа, призван к вечному общению с Богом. Поэтому его недопустимо низводить до роли предмета или средства государственных, общественных или экономических процессов. «Порядок вещей должен быть поставлен на службу порядку людей, а не наоборот»².
2. Христос спас как отдельных людей, так и всё человечество в целом. Поэтому недопустимо ограничиваться лишь заботами о «спасении своей души», вне связи с другими людьми и обществом. Бог призывает каждого из нас «вместе со всеми», а не в одиночку.
3. Угодное Богу социальное устройство, обеспечивающее нормальное функционирование общества, может существовать и после грехопадения. Это устройство является предметом христианского социального учения³.
4. Социальные условия, в которых живут люди, небезразличны для их вечного Спасения. Те или иные внешние обстоятельства могут препятствовать творить добро и подталкивать к совершению зла. Обстоятельства, противоречащие Спасению (например, состояние нищеты) – это те бедствия, которые вызывают о помощи не только в форме милостыни, но и в форме преобразования общества в духе Евангелия. Упорная борьба с бедностью, голодом, болезнями, нуждой, нищетой, а также со «структурами социального зла» – это христианский долг.
5. Христианское социальное учение является составной частью христианского учения о человеке, поскольку Сам Бог стал человеком. Церковь не просто ведет диалог с миром, но находится в центре мира в целях его Спасения, как «соль земли», «закваска» и «свет мира» (Мф 5,13; 13,33; 13,24). В результате пришествия Христа вся человеческая история была вовлечена в Божественный замысел Спасения. «Через становление человеком Бог придал человеческой жизни то измерение, которое было задумано Им сначала»⁴. Церковь имеет право и обязанность высказываться по социальным проблемам.

Притом одна из задач Церкви – предостерегать от социал-утопизма, обещающего «идеальное общественное устройство», «рай на земле». На самом же деле, такого устройства не может быть вплоть до Второго Пришествия Христа. Однако вполне достижимым является такой социальный строй, при котором каждому человеку будут гарантированы его основные права, достойные условия материального существования, возможность вести христианский образ жизни. С точки зрения Церкви, в равной мере неприемлемыми являются как социальный утопизм (на деле ведущий к тоталитаризму), так и «а-социальное христианство», не признающее за верой преобразующей социальные отношения силы. Надежда на будущее

¹ Иоанн XXIII, энциклика *Mater et Magistra (MM)*, 222.

² *Gaudium et spes (GS)*, 26

³ *GS*, 25. Пий XI, Энциклика *Quadragesimo anno (QA)*, 130. Эта энциклика была издана в связи с 40-ой годовщиной появления энциклики Льва XIII *Rerum novarum*, в которой были сформулированы основополагающие постулаты социального учения Церкви.

⁴ Иоанн Павел II, Энциклика *Redemptor hominis (RH)*, 1.

Социальное учение Церкви



Спасение не должна отчуждать нас от реального мира; она призвана сделать нас внутренне свободными, вдохнуть в нас энергию для преобразования земных условий существования.

Исходя из этих общих положений, мы можем перейти к обсуждению конкретных тем, которые находятся в центре внимания христианской социальной доктрины.

Основные принципы общественного устройства

К ним относятся принципы *общего блага, солидарности и субсидиарности*.

Общее благо – это не сумма, получившаяся от сложения «индивидуальных благ» составляющих общество членов, а качественно новая реальность, отличная как от единичного блага, так и от совокупности единичных благ. Всякое социальное образование (например, город, общественная организация, государство) обладает собственным «общим благом». Общее благо – это направление совместного действия, которое позволяет индивиду и составляющим общество социальным группам достигать необходимых для нормального функционирования целого результатов.

Этот принцип касается самых различных сообществ: семьи, негосударственных организаций, наций, государств и всего человечества. В сфере общего блага существует своя иерархия: так общее благо политической партии должно быть подчиненно общему благу народа, объединенного под единым государственным правлением; а общее благо национальных государств – общему благу всего мира.

Принцип солидарности проистекает из заповеди любви к ближнему и социального измерения человеческой природы. Общество обязано заботиться о духовном и материальном благе всех без исключения своих членов: не только «успешных» и «преуспевающих», но и социально слабых и незащищенных.

Принцип субсидиарности был сформулирован папой Пием XI в его энциклике *Quadragesimo anno* (1933 г.). Соответствующий латинский термин *subsidium* буквально означает «помощь с запасных позиций». Речь здесь идет о распределении функций и децентрализации полномочий в интересах личности и всего общества. Он прямо направлен против популистских тенденций политического авторитаризма «контролировать всё на свете». Известной независимостью в обществе, безусловно, должна обладать семья. Местное самоуправление, национальные меньшинства, различные ветви власти, негосударственные институты также должны располагать определенной степенью автономии. С другой стороны, большие социальные образования могут и должны приходить на помощь меньшим («субсидировать» их) там, где в этом действительно есть необходимость.



Контрольное задание

Прокомментируйте основные положения социальной доктрины Церкви и основные принципы желательного с христианской точки зрения общественного устройства. Насколько, по Вашему мнению, они воплощаются в жизни современного общества? Что необходимо сделать для их полнейшей реализации?



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Основные факторы социальной жизни

К их числу социальная доктрина Католической Церкви относит *семью, труд, экономику, государство*.

Семья

Семья есть союз мужчины и женщины, открытый рождению потомства и призванный обеспечить его воспитание. Совместная жизнь родителей с детьми относится к самой сущности семьи, и все попытки разрушить семью обычно начинаются с того, что права родителей ставятся под сомнение. Так тоталитарные системы XX столетия (коммунизм, фашизм) сознательно стремились оторвать детей от их семьи, заменить семейное воспитание «общественным».

Семья делает возможным полноценное развитие ребенка, оберегает его от многочисленных опасностей. Семья обеспечивает всех своих членов *домом* (жильем), который дает душевный уют и чувство защищенности. Жизненная общность родителей и детей выражается *в общем столе*. За семейным столом каждый получает по своим потребностям. Общность жилища и стола обеспечивается ведением *общего домашнего хозяйства*.

Естественное право родителей воспитывать своих детей сталкивается в современном обществе со значительными трудностями, поскольку молодежь очень быстро попадает в сферу влияния «иных авторитетов». В такой ситуации у родителей есть право и обязанность не только лично воспитывать детей и прививать им свои убеждения, но и самим выбирать те учреждения, в которых их дети должны получать внесемейное воспитание и образование. Создание единых принудительных институтов воспитания было бы грубым нарушением прав семьи.

Дети жаждут родительской любви; они также очень нуждаются в том, чтобы их родители любили друг друга. Лучшее воспитание – это живой пример любящих родителей, их счастливая и гармоничная жизнь. В семье все воспитывают друг друга: не только родители детей, но и дети родителей. И родители, и дети определяют поведение друг друга.

Согласно христианскому убеждению, семья является «основой ячейкой общества». Именно в семье усваиваются основные социальные добродетели: любовь, уважение, уживчивость, справедливость, взаимопомощь, умение слушать ближнего¹ ...

Труд

Человеческая жизнь в огромной степени определяется трудовыми и профессиональными отношениями. Как свидетельствует история, многие социальные конфликты коренятся как раз в сфере трудовых отношений, воспринимаемых как эксплуататорские.

Что же такое труд? Это – сознательное, целенаправленное применение духовных или физических способностей человека ради достижения результатов, служащих самореализации индивида, благу человеческого общества в целом и славе Божией².

Труд является насущной необходимостью, ибо без него невозможно физическое существование людей. Труд служит саморазвитию человека. Своим трудом человек созидает и преобразует окружающий мир. Некоторые критики христианства обвиняют его во вражде к научному и тех-

¹ Иоанн Павел II, Энциклика *Laborem exercens* (LE), 10.

² Там же, 9,14,19.

Социальное учение Церкви



ническому прогрессу. На самом же деле, христианство демифологизировало этот мир и, тем самым, создало предпосылки для современного понимания труда. С точки зрения христиан, мир – не «резиденция божков», а творение Бога, Который предоставил в нем людям конкретное поле деятельности. Занимаясь трудом, мы уподобляемся Богу-Творцу.

Занимаясь трудом, мы еще и служим друг другу – своей семье, ближним, обществу. Всякий полезный труд (духовный, интеллектуальный, физический) по-своему нужен, необходим, а потому является делом почетным, в высшей степени благородным.

Широко распространенное прежде мнение, будто труд как таковой является следствием первородного греха, следует признать ошибочным. Бог поручил человеку «хранить и возделывать» Эдемский сад (Быт 2,15), «наполнять землю и обладать ею» (Быт 1,28), т.е. трудиться, еще до грехопадения и без всякой связи с ним. Следствием первородного греха, однако, можно считать труд «в поте лица твоего» (Быт 3,18-19), иначе говоря, труд изматывающий, нетворческий, непомерно тяжелый. Такого труда, к сожалению, нельзя избежать и ныне, но долгом христианина является способствовать тому, чтобы его сфера постепенно сокращалась.

«Оборотная сторона» труда есть отдых. Человек нуждается в «перерыве от трудов», чтобы восстановить свои силы. К сожалению, многие члены общества до сих пор заняты нетворческим трудом – исключительно ради заработка, позволяющего выжить. Они особенно нуждаются в досуге: не только для восстановления физических сил, но и для личного духовного развития. Потребности человеческой личности не могут исчерпываться работой и заработком. Отдых дарит человеку время, которое он должен использовать для внутреннего обогащения: для общения с Богом, близкими, другими людьми, искусством, природой... У настоящего христианина не только его труд, но и его отдых будут посвящены Богу.

Современная ситуация в обществе отмечена целым рядом проблем, касающихся труда и трудовых отношений, по которым Церковь считает себя обязанной сформулировать собственную точку зрения.

Большинство наших современников так или иначе заняты в системе *наемного труда*. С точки зрения Католической Церкви, эта система является вполне оправданной и сама по себе не угрожает достоинству человека¹. В договоре найма нет ничего, что противоречило бы основополагающему равенству работодателя и наемного работника². В этом случае трудящийся поставляет в распоряжение работодателя свою рабочую силу взамен за справедливое вознаграждение. Однако уже Лев XIII отверг широко распространенную концепцию, согласно которой работодатель выполняет свои обязательства, выплачивая «заранее оговоренную зарплату», даже если эта зарплата нищенская, не соответствующая объему выполненной работы, не позволяющая рабочему удовлетворить свои насущные потребности. Соглашение найма должно быть подчинено естественному закону, по которому трудящийся имеет право «на пропитание своё», т.е. на удовлетворение основных жизненных потребностей в полном объеме. Если некий работник, гонимый нуждой, соглашается на ничтожную оплату, это не оправдывает работодателя. В данном случае работодатель превращается в эксплуататора; имеет место скрытое насилие с его стороны, а всю ситуацию в целом нельзя охарактеризовать иначе, как «вопиющую несправедливость»³.

Какой же должна быть «справедливая зарплата»? Как подчеркнуто в документах Учительства Церкви, она должна быть достаточной для содержания нормальной, т.е. включающей несколько детей семьи. Папа Лев XIII в своей энциклике *Rerum novarum* потребовал для рабочих такую зарплату, которая позволяла бы хорошо обеспечивать самого работника, а также его жену и детей. Папа Пий

¹ QA, 64; *Rerum novarum* (RN), 34.

² Пий XII, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale summe* («Построение и развитие общественной жизни. Социальный обзор»). Далее – UG.

³ RN, 34; LE, 14.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

XI считает естественным такое положение дел, при котором «заработка отцов семейств хватало бы на надлежащее покрытие общих семейных затрат», и такой размер зарплаты должен быть обеспечен «каждому взрослому человеку». Домохозяйки и матери семейств не должны отказываться от ведения домашнего хозяйства и заботы о детях из-за недостаточной зарплаты главы семьи¹.

Для защиты своих прав работники могут объединяться в профсоюзы. Как последнее, крайнее, средство для обеспечения своих законных требований допустима забастовка. В этом случае Церковь рекомендует практику «возобновления переговоров и совместных размышлений о согласии»². В то же время политика профсоюзов не должна диктоваться «групповым или классовым эгоизмом»³.

Фактом ныне стало такое явление, как *технизация труда*. С точки зрения социальной доктрины Церкви, повеление Бога «овладевать землей» (Быт 1,28) подразумевает и идею технического прогресса. Папа Иоанн Павел II называет технику «союзницей человеческого труда» (она позволяет облегчить труд «в поте лица»), но при этом предостерегает от опасностей неконтролируемого технического развития, которое превращает технику «из союзницы почти в противницу человека»⁴.

Очень острой в нашу эпоху является *экологическая проблема*. Римский Синод 1971 г. назвал «дерзостью... такое приумножение материального богатства... при котором уничтожаются физические основы жизни в мире»⁵. «Подчинять себе землю» не значит уничтожать её: человек ответственен за всю тварь, живущую на земле; именно в нем и через него эта тварь «обретает свой голос», становится причастной делу Спасения (ср. Рим 8,21-22), а потому нам, людям, следует вести себя по отношению к природе так, как ведет себя «Пастырь Добрый» (ср. Ин 10,11), а не тиран или порабощитель.

Церковь принимает известное положение, согласно которому экономический процесс становится возможным благодаря взаимодействию *труда и капитала*. Однако несомненный приоритет в этой паре должно отдавать труду: «порядок вещей должен служить... порядку людей», а не наоборот⁶. Необходимо поощрять «активное участие всех работников в организации и прибылях предприятия»⁷.

Церковь не может пройти мимо проблемы *безработицы*, которая порождает специфические, прямо касающиеся мироощущения человека проблемы. Следствие безработицы – это материальная нужда и тяжелейшая моральная травма от ощущения собственной ненужности и невостребованности. Многие безработные впадают в депрессию, особенно если долго не могут найти работу. Отдельную проблему составляет безработица людей с ограниченными способностями. Очень важно, чтобы лица из этой категории не чувствовали себя «стоящими на обочине мира труда»⁸.

Преодоление безработицы предполагает распознавание ее причин. Соответствующие исследования и право намечать конкретные меры должны быть поручены компетентным специалистам, государственным органам, органам местного самоуправления и т.д. Церковь при этом не устает взывать к совести общества. Среди рекомендуемых ею средств, благодаря которым максимальное число лиц может включиться в сферу труда, заслуживают упоминания следующие: продление времени обучения в школах и университетах, сокращение рабочего времени, снижение пенсионного возраста, запрет сверхурочные работ, гибкая налоговая политика, организация курсов по перепрофилированию и некоторые другие.

¹ QA, 71.

² GS, 68.

³ LE, 20.

⁴ Там же, 5.

⁵ Synoden – Dokument “Gerechtigkeit in der Welt”, III, 5.

⁶ GS, 26; 68

⁷ GS, 68; MM, 91 – 92.

⁸ LE, 8; 18; 22.

Социальное учение Церкви



Кроме того, сама христианская община должна усвоить основные правила поведения относительно безработных. Они не должны подвергаться не только явной, но и скрытой дискриминации, как якобы «не желающие трудиться». Церковные благотворительные организации («Каритас») призваны не только оказывать безработным материальную помощь, но и, насколько это возможно, помогать им вернуться к работе, например, организуя курсы по приобретению востребованных обществом специальностей, предоставляя консультации относительно рынка труда и т.д. Притом некоторые группы безработных имеют право на особое внимание со стороны Церкви. Это – молодежь, иммигранты, люди, не имеющие профессии, долго неработавшие и др.

Экономика

Под экономикой обычно понимают совокупность учреждений и методов в целях планомерного, длительного и гарантированного удовлетворения человеческих потребностей в тех благах и услугах, которые позволяют индивиду и социальным образованиям осуществлять угодное Богу развитие. «Инициатором, центром и целью всякой экономики» является человек¹.

Современная светская наука тяготеет к тому, чтобы рассматривать экономику и нравственность безотносительно друг ко другу. Со своей стороны, Церковь, признавая существование объективных экономических законов и право экономики на относительную автономию, все же придерживается убеждения, согласно которому её нельзя отделять от морали². Не существует абстрактной, оторванной от человека и его совести экономики. Всякое ведение хозяйства – это человеческое решение, а значит, и оно должно быть подчинено законам нравственности.

Экономическая деятельность обусловлена Божиим повелением человеку «подчинять себе землю» и предоставленным ему правом удовлетворять свои материальные потребности за счет тварных (как природных, так и произведенных самим человеком) ресурсов. Бог даровал землю и её ресурсы не отдельным лицам, а всему человечеству: «Бог посвятил земные блага всему человечеству как одной семье»³. Отсюда вытекает право каждого человека на такую долю материальных благ, которая позволяла бы ему вести достойную «подобия Божия» жизнь.

Церковь признает естественным, а потому «Богоданным» право частной собственности. Человек, как личность, может быть защищен в своем достоинстве лишь в том случае, если располагает некой собственностью: только в этой ситуации он не рискует оказаться «рабом человека». Обладание собственностью приучает нас к личной ответственности, без которой невозможны ни человеческие добродетели, ни нормальное общественное развитие. С другой стороны, право частной собственности создает широчайшее поле для всевозможных злоупотреблений. Вот почему Церковь никоим образом не абсолютизирует этого института. Частную собственность, в конечном счете, следует понимать не как «право безраздельного владения», а как право управления, за которое нам предстоит дать отчет. По той же причине частная собственность не является абсолютно неприкосновенной: «Все люди в праве обладать частью благ, достаточной для них самих и для их семей... А человек, находящийся в крайней нужде, имеет право взять то, что ему необходимо, из богатств других людей»⁴. В определенных ситуациях допустимо и перераспределение частной собственности в интересах всего общества.

¹ GS, 63.

² QA, 42.

³ GS, 45.

⁴ GS, 69.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Церковь признает право частного предпринимательства (ведения бизнеса), без которого невозможно подлинное экономическое развитие. Она принимает и вытекающий отсюда принцип конкуренции, хотя, разумеется, осуждает её «дикие формы». С другой стороны, Церковь обличает дух потребительства, к сожалению, являющийся неперемнной «теневой стороной» развитой капиталистической экономики.

Вопрос о перераспределении материального продукта между членами общества всегда стоял очень остро. Ныне это перераспределение осуществляется в рамках рыночной экономики, и на сегодняшний день человечество не знает иной, лучшей, чем эта, формы. Рыночная экономика сопряжена с существенным социальным неравенством, с серьезным различием, касающимся распоряжения материальными благами и их потребления разными людьми. Церковь не требует «уравниловки», однако настаивает на своем основополагающем принципе: каждый человек имеет право на достойную жизнь для себя и своей семьи.

Из системы рыночного хозяйства исключены значительные группы населения, которые не могут предложить на рынке ни труда, ни товаров. Это – пожилые люди, инвалиды, молодежь, еще не освоившая профессии, безработные, беженцы и др. Долгом общества является содержать таких людей, а потому Церковь приветствует социально-ответственный бизнес и социально-ответственное государство. Задача Церкви – взывать к совести власть имущих и обеспеченных членов общества, особенно если они являются верующими людьми. Церковь сама включается в дело социальной опеки через систему своих благотворительных организаций. Она считает своим долгом способствовать выработке правильной социальной политики, формированию и поддержанию государственных и негосударственных институтов социальной защиты, проведению научных исследований в области общественной проблематики.

Желанное, с точки зрения Церкви, направление общественного развития предполагает: обеспечение приемлемых условий существования для всех без исключения членов общества посредством продуманных общественно-экономических инициатив (налоговая политика, обязательное социальное страхование, система пенсионного обеспечения); постепенную ликвидацию «пропасти» в уровне жизни между разными членами общества, чему может способствовать «диффузия капитала», участие работников в прибылях предприятия, становление многочисленного «среднего класса», поддержка мелкого и среднего бизнеса; создание новых рабочих мест за счет государственного бюджета и «социально-ответственного» крупного бизнеса; государственная поддержка образования и здравоохранения; программы поддержки молодых и многодетных семей и т.д. и т.п.

Отметим в этой связи, что еще в XVII-XVIII вв. католические богословы, размышлявшие о вопросах нравственности, пришли к выводу, что наиболее «благоприятным для Спасения» является состояние *бедности*. «Бедность» следует понимать как «золотую середину» между нищетой и (чрезмерным) богатством. Обе крайних ситуации сопряжены с очень серьезной опасностью: нищета, при которой человек лишен самого необходимого, противоречит его достоинству, как «образа и подобия Божия», лишает его возможности задуматься о чем-либо, выходящем за пределы сиюминутных нужд, порой толкает его на преступление. Богатство, со своей стороны, пробуждает в душе человека, желающего любой ценой сохранить его или приумножить, самые худшие качества: алчность, зависть, злобу, гордыню, самодовольство, ощущение самодостаточности... В свою очередь, «быть бедным» – значит располагать всем необходимым для достойного человеческого существования, но без излишеств; и, притом, «кормиться трудами своих рук». Говоря современным языком, «быть бедным» – значит принадлежать к «среднему классу». Этот уровень жизни в развитом обществе доступен мелким предпринимателям, квалифицированным специалистам умственного труда (управленцам, врачам, педагогам, инженерно-техническим работникам) и квалифицированным рабочим.

Социальное учение Церкви



Подводя итог, мы можем утверждать, что, с точки зрения Церкви, экономике должно быть отведено подобающее (но отнюдь не «высшее») место в «иерархии человеческих целей». Куда выше стоят иные ценности: достоинство и свобода человеческой личности, семья, нравственность, культура, религия и, конечно же, Сам Бог. Окончательная цель экономики – не в производстве и потреблении материальных благ, не в сохранении и приумножении общественного богатства, а в создании условий для Спасения каждого из нас, в формировании той материальной среды, в которой человек имеет возможность открыть и реализовать свои высшие личностные качества.

Государство

Отношение человеческого индивида к государству, как воплощению принудительной власти, всегда было достаточно напряженным. Этот же вопрос постоянно волновал и христианскую мысль.

Слово «государство» появилось лишь в начале XVI века для обозначения политической общности. Более древним является термин «нация», означающий народ, связанный общностью языка, истории, многовековых культурных традиций. Нация естественным образом стремится к выработке форм государственного бытия. В светской науке нашего времени существует несколько концепций, касающихся происхождения и сущности государства, которые порой противоречат друг другу во многих важных моментах. Свой взгляд на ту же проблему есть и у Католической Церкви.

Сущность государства

Христианские представления о государстве можно обобщить в следующих положениях:

1. Институт государства принадлежит естественному порядку вещей: оно не может быть «священным», его нельзя обожествлять. Спаситель людей – не «кесарь», а Иисус Христос (ср. Мф 22,21). Верующие призваны молиться *за* «царей и начальствующих» (1 Тим 2,1-3), а не *на* них.
2. Теократическое истолкование государства (как *непосредственного* правления Бога, представленного в наличных государственных структурах) противоречит Божью Откровению. Из слов Господа: «*Отдавайте кесарево Кесарю, а Божие Богу*», не вытекает ни учение о «священной сущности государства», ни требование его подчинения церковной иерархии. Государство не является «Царством Божиим на земле»; вместе с тем, оно по своему необходимо для организации жизни земного общества. К числу его полномочий относится, в частности, и право собирать налоги на общие нужды, о чём шла речь в вопросе, заданном Иисусу: «Позволительно ли давать подать кесарю или нет?» (Мф 22,17).
3. Государство имеет право и обязанность вырабатывать полезные для общества законы, обеспечивать их исполнение и карать за их нарушение. Его власть, следовательно, имеет



Контрольное задание

В чем, с точки зрения социальной доктрины Церкви, состоит назначение семьи, труда, экономики?



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

принудительный характер, и это положение дел обусловлено первородным грехом, повредившим человеческое естество: «Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим 13,3-4).

4. В условиях первородного греха институт государства является необходимым для нормального функционирования общества. В этом смысле можно утверждать, что структуры государственной власти существуют по Божию установлению: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим 13,2-3).
5. Факт существования государства «по Божию установлению» не исключает такого развития событий, при котором государственные структуры могут использоваться во зло: против Бога, против общества, против человека (ср. Откр 13,5.16-17). В этом случае государство становится «преступным», а его структуры становятся «структурами греха», примером чему могут служить известные тоталитарные режимы недавнего прошлого. Христианин имеет право отказать в повиновении такому государству, чьи действия противоречат воле Божией и естественному моральному закону (подробнее об этом мы расскажем чуть позже).

Итак, необходимость государства проистекает из того обстоятельства, что человек в одиночку не может развить «во всей полноте и во всем богатстве того, что Бог заложил в нем в качестве предпосылок»¹. Форма общественной организации, базирующаяся на естественном праве, служащая задачам общего блага и располагающая соответствующими властными полномочиями – это и есть «Богоустановленное государство». Государственное законодательство и органы государственной власти делают возможным, координируют и направляют функционирование всех прочих общественных образований (семья, негосударственные организации и т.д.).

С другой стороны, жизнь общества не может и не должна исчерпываться деятельностью государственных институтов. В частности семья, экономические отношения, общественная нравственность, местные структуры управления должны обладать высокой степенью автономии по самой своей природе (*согласно естественному закону*). Предоставление подобной автономии – это не «милость государства», а естественное и, следовательно, «Богоустановленное» требование. Задание государства – поддерживать и гармонизировать свободное развёртывание социальных процессов, но ни в коем случае не подменять их собой. Именно это требование подразумевает упомянутый нами выше принцип субсидиарности. Государство и общество – это тесно сопряженные, но всё же не тождественные друг другу реалии.

Суверен власти

Поскольку государство является высшим стражем общего блага, его власть должна быть единой, всеохватывающей и обязательной, включая и средства принуждения. Тем самым возникает вопрос о *суверене власти*². Согласно христианскому пониманию, единственным подлинным Сувереном является Сам Бог, но, поскольку государство принадлежит естественному порядку творения, важной становится и проблема «земного суверена» властных отношений.

¹ *QA*, 118.

² *Суверен* – носитель верховной власти.

Социальное учение Церкви



Исторически эта проблема получала различные решения. Идеал Средневековой теократии подразумевал, что суверенным носителем светской власти является христианский монарх (император, царь, король). При этом в Западной традиции Папе приписывалась вся полнота как духовной, так и светской власти, в духе известной теории «двух мечей»; но если свою духовную власть Римский епископ осуществлял непосредственно, то светскую – через посредство земных властителей. Отсюда следовало учение о «Богоданном праве королей». На Востоке «православному государю» отдавалась вся полнота мирской власти, как и власть над «земной стороной» организации церковной жизни (включая право поставления высших церковных иерархов, наблюдения за благочинием и т.д.).

Однако эта концепция никогда не имела в Церкви статуса догмата. При ближайшем рассмотрении оказывается, что она не только не вытекает из Божественного Откровения во Христе, но и прямо противоречит ему. Историческую связь Церкви с институтом сословной монархии следует объяснять лишь привходящими, а потому «случайными» причинами; она не имеет необходимого (т.е. «Богоустановленного») характера.

Из принципиального равенства всех людей как в порядке творения («дети Адама и Евы»), так и в порядке Спасения («все вы одно во Христе...»), вытекает, что, в конечном итоге, подлинным *сувереном земной власти* может быть лишь народ в целом. На практике политическая власть осуществляется (от «имени народа» и по его «поручению») некой ограниченной группой лиц; при этом большую роль играют исторически сложившиеся традиции организации человеческого общества в тех или иных регионах земного шара. Ныне общественно-политическая жизнь человечества протекает в рамках национальных государств. Признаваемое Церковью понятие *национального суверенитета* подразумевает право каждой нации (народа) на территориальную целостность, экономическую независимость и на свободу выбора социального и политического строя.

Церковь не имеет ничего против исторически сложившихся форм государственного устройства (например, наследственной монархии), если они, должным образом «модернизовавшись», действительно служат общему благу и свободно принимаются большинством граждан данного государства¹. Вместе с тем, Церковь считает наиболее естественными и в большей мере отвечающими Божественному замыслу формы политического устройства, которые ныне называются «демократическими» и предполагают право всех совершеннолетних граждан избирать, смещать и контролировать государственную власть: «Церковь положительно оценивает демократическую систему в той мере, в какой она обеспечивает участие граждан в политическом выборе и гарантирует гражданам как возможность избирать и контролировать своих правителей, так и смещать их мирным путем, когда это представляется уместным. Поэтому она не может относиться положительно к формированию отдельных групп руководителей, которые ради собственных интересов или во имя идеологических целей узурпируют государственную власть»².

В своих социальных энцикликах (*Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*) папа Иоанн Павел II решительно отстаивает универсальный и общеобязательный характер следующих демократических принципов: «участия всех граждан в общественной жизни», «правового обеспечения», «уважения и создания условий для соблюдения прав человека», выработки прочных гарантий развития «каждого человека и всех людей»³, правового государства, принимающего во внимание истинную концепцию человеческой личности⁴. В каких-то обстоятельствах народ (как верховный суверен) имеет полное право «вернуть власть себе», потребовав изменения (в общих интересах) сложившегося социально-политического строя, отстранения от правления той или иной «тиранической группировки» и т.д.

¹ Ср. Пий XII, Энциклика *Pacem in terris* (PT), 60 – 79; Павел VI, Энциклика *Octogesima adveniens* (OA), 22 – 24; GS, 31, 3, 71 – 75.

² Иоанн Павел II, Энциклика *Centesimus annus* (CA), 46.

³ SRS, 44.

⁴ CA, 47.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Наконец, в сложившейся системе «национальных государств» необходимо принимать во внимание и интересы общечеловеческой семьи. Политика национального государства не должна быть узкоэгоистической, она призвана служить благу мирового сообщества. Отсюда проистекает высокая ценность таких принципов межгосударственных отношений, как равноправие, взаимоуважение, солидарность в решении основных гуманитарных проблем и т.д. и т.п. Верховным сувереном власти на всей земле является всё человечество. Следовательно, национальный суверенитет нельзя рассматривать как нечто абсолютное: он имеет свои естественные границы. Мировое сообщество имеет полное право «остановить» такое государство, которое систематически нарушает законы международного права, представляет собой угрозу соседям или даже всему человечеству. Оно также имеет право оказывать давление на такие государства, которые грубо и беззастенчиво попирают права собственных граждан.

Права и функции государства

К неотъемлемым правам государства во все времена относилось право на налогообложение граждан: собранные таким образом средства затем должны использоваться на общественно-полезные цели. Величина налогового бремени, как и принципы его распределения между различными членами общества, призваны в каждом конкретном случае определяться особо, исходя из требований общественного блага.

Согласно христианскому социальному учению, добросовестная уплата налогов – это наш религиозный долг: «Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим 13,7). Даже в том случае, когда мы не согласны с налоговой политикой государства, решением должно стать не уклонение от налогов, а борьба за реформу налоговой системы. II Ватиканский Собор называет уклонение от уплаты налогов «обманом» (*GS*, 30).

Государство имеет право на осуществление законодательной политики, что предполагает разработку и введение в действие необходимых для общего блага законов. Государству, и только ему одному, принадлежит право наказывать граждан, преступивших закон. При этом (во избежание злоупотреблений) нормой призван стать принцип разделения и взаимной автономии трёх ветвей власти: законодательной, исполнительной и судебной. Лишь то государство, в котором этого принципа придерживаются на практике, заслуживает названия *правового*.

Ныне в обществе широко обсуждается тема правомерности вынесения и исполнения государством смертных приговоров. Для Церкви в этом вопросе таится серьёзная проблема: ведь, согласно её учению, единственным подателем жизни является Бог, следовательно, только Он, а не человек, имел бы право её отнимать. С другой стороны, как Ветхий Завет, так и многовековая церковная традиция признавали обоснованность (в ряде случаев) смертной казни по отношению к лицам, виновным в тяжких преступлениях.

С точки зрения современной социальной доктрины Церкви, приоритетным необходимо считать принцип высшей ценности и неприкосновенности каждой человеческой жизни. Правило адекватного воздаяния («око за око», «жизнь за жизнь») не может считаться приемлемым с точки зрения Нагорной проповеди. Право отдельных людей на кровную месть было отменено уже в Ветхом Завете; общество в целом так же не может присваивать себе этого права. Таким образом смертная казнь, коль скоро она считается допустимой и применяется, не должна восприниматься как «месть общества преступнику». В ней следует видеть исключительно «средство социальной защиты» или «меру общественной самообороны», которые предотвращали бы подобные преступления в будущем. Такой мерой могло бы стать и длительное (даже пожизненное) заключение преступника, которое одновременно играло бы роль справедливого наказания за совершенное преступление. Отсюда можно было

Социальное учение Церкви



бы извлечь вывод, согласно которому смертную казнь следует считать необходимой «мерой защиты» лишь в экстраординарных случаях (например, в ситуации общественных бедствий, когда надежная изоляция преступника не может быть обеспечена). В ситуациях налаженной общественной жизни исполнения смертных приговоров нужно было бы всячески избегать.

Давая свои рекомендации по этому, вызывающему жаркие дискуссии вопросу, Церковь, тем не менее, признаёт право облеченного доверием своих граждан государства на применение смертной казни к закоренелым преступникам. Наличие такого права не исключает возможности добровольного от него отказа: здесь опять-таки всё зависит от соображений служения общему благу.

Ещё одно традиционно признаваемое право государства – это право на оборону вверенного его попечению общества от внешней агрессии, включая защиту собственной территориальной целостности, политического и экономического суверенитета, исполнение союзнических обязательств и т.д. Отсюда проистекают полномочия государства объявлять войну и заключать мир, законодательно вводить систему оборонных мероприятий, призывать граждан на военную службу, объявлять частичную или всеобщую мобилизацию и т.п.

Долгое время взгляды Католической Церкви на вопросы войны и мира определялись концепцией так называемой «справедливой войны». Эта концепция была впервые сформулирована св. Августином и систематизирована в «Декретах» средневекового монаха Грациана из Болоньи (XII в.), а затем – в сочинениях св. Фомы Аквинского. Определение «справедливой войны» звучало так: «Справедливы те войны, которые мстят несправедливости». Притом приводились следующие уточняющие положения:

- «справедливую войну» может вести только государство, а не те или иные обособленные группировки;
- обоснованная причина начала военных действий – преступное, противозаконное поведение противника;
- цели вступления в войну могут быть исключительно благими: «способствовать добру или препятствовать злу»;
- из вышесказанного следует, что войны ради имперских притязаний, расширения собственной территории или «во славу государя» являются преступлением.

Далекоидущие изменения в понимании того же вопроса наметились, начиная с выхода в свет энциклики папы Иоанна XXIII *Pacem in terris* («Мир на земле») от 1961 г. Современное церковное Учительство отмечает, что люди ныне располагают такими средствами уничтожения, которые неизмеримо повышают ужасные последствия любой войны. «Всякая война, направленная на полное уничтожение целых городов или крупных районов и их населения, является преступлением против Бога и людей, которое должно быть твердо и решительно отвергнуто»¹. Вот почему папа Иоанн XXIII потребовал «прекратить всеобщую гонку вооружений, сократить уже имеющееся в разных странах оружие с двух сторон и одновременно; запретить атомное оружие и, наконец, достичь на основе соглашений соответствующего разоружения с эффективным и взаимным контролем»². Притом Папой было отмечено, что средства, высвобожденные из гонки вооружений, могут найти гораздо более плодотворное применение – для помощи народам и целым регионам, живущим в состоянии крайней нужды.

В то же время, современные теологи и Священное Учительство Церкви, безусловно, учитывают опыт войн последних столетий. Как показывает практика, все без исключения участвующие в них стороны объявляли «свою войну» оправданной и справедливой (даже если она начиналась с «пре-

¹ GS, 80.

² PT, 112.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

вентивного удара» или велась на чужой территории), обосновывали это утверждение с помощью более или менее убедительных аргументов и стремились любой ценой «привить» его своим гражданам, используя для этого всю мощь государственной пропагандистской машины. Признавая сложность данной проблематики, в том числе и для личной совести, церковное Учительство считает нужным оговориться: в делах войны и мира есть вопросы, по которым христиане, «при равной добросовестности», могут прийти к разным суждениям¹. Одни приветствуют развертывание новых программ вооружений (в том числе – и с целью сохранения мира), а другие протестуют против них; одни полагают допустимым экспорт оружия в другие регионы, а другие – нет; одни считают своим нравственным долгом включиться в «справедливую войну» своего народа или государства, а другие протестуют против неё, используя притом все нравственно-допустимые средства; наконец, одни усматривают в военной службе свой «священный долг», а другие чувствуют себя обязанными отказаться от нее по религиозным соображениям. Государство должно юридически признавать нравственно-обоснованный отказ от военной службы². *Однако, так или иначе, призванием христианина является не подготовка к «справедливой войне», а всемерное способствование (молитвой, словом и делом) водворению прочного и справедливого мира во всём мире, пусть даже к этой цели ведут, по мнению разных людей, разные пути.*

При всём том Церковь настаивает, что «мир – это не только отсутствие войны, и он не ограничивается обеспечением равновесия враждующих сторон. Мир не может быть установлен на земле без сохранения личного достоинства людей, без свободного общения между людьми, без уважения к достоинству людей и народов, без постоянного воплощения в жизнь братства. Он есть “спокойствие порядка”. Он – дело справедливости и плод любви»³. Всеобщее благо мира придет только тогда, когда будут гарантированы права всех народов на существование, на свободу и независимость, на собственную культуру и развитие, когда будут неукоснительно соблюдаться права человека, когда повсюду будут преодолены нужда и голод.

Нам предстоит ещё очень многое сделать в этом направлении. Церковь вполне отдаёт себе отчет в том, что насилие и войны будут угрожать человечеству до тех пор, пока существует этот, отмеченный клеймом греха мир (т.е. *всегда*, вплоть до завершения земной истории). Вот почему она высказывается в пользу учреждения признанной всеми всемирной и публичной «над-государственной» инстанции, «располагающей действенной властью для того, чтобы гарантировать всем безопасность, обеспечение справедливости и уважение прав»⁴. Эта «универсальная публичная власть должна быть введена без принуждения по согласию всех народов». Её полномочия должны быть «признаны повсюду на земле»⁵.

Естественные пределы государственной власти

Компетенция государственной власти имеет определенные границы, устанавливаемые естественным и Божественным законом. При этом абсолютно неприкосновенными являются личное достоинство каждого человека, его право на жизнь, институты брака и семьи. Обязательным является и *принцип толерантности*: никто не может быть принуждён насильно к отказу от своих убеждений, прежде всего, религиозных; каждый человек имеет право жить в соответствии с ними и, вместе со своими единомышленниками, формировать соответствующие общественные учреждения.

Несмотря на «Богоустановленный характер» государственной власти, любая её форма отмечена и определённым несовершенством «земного и тварного». Например, не существует идеаль-

¹ GS, 43.

² Там же, 79.

³ Катехизис Католической Церкви, 2304.

⁴ GS, 82.

⁵ PT, 138.

Социальное учение Церкви



ной системы общественного законодательства, а то или иное действие правительства практически всегда сталкивается с более или менее обоснованной критикой. Кроме того, властные структуры вполне могут подвергаться перерождению, превращаясь в «преступную тиранию». Ещё Аристотель описывал два вида тирании: в первом случае речь шла о действиях завоевателя или узурпатора, присваивающего себе власть незаконным путём (хотя впоследствии иные из «узурпаторов» разумно пользовались захваченной властью); во втором – о злоупотреблениях «законных властей», касающихся либо всего общества, либо отдельных его членов.

При этом сегодня в большинстве случаев мы имеем дело не столько с тиранией отдельной личности, сколько с тиранией определенных общественных групп, движений, партий: с помощью лживой пропаганды, насилия, террора, физического устранения конкурентов и т.п. они устанавливают политический режим, служащий не общему благу, а интересам власть предержащих слоёв, попирающих естественные человеческие права своих сограждан. Христианин, как и любой порядочный человек, не может считать такое положение дел нормальным (даже если террор не затрагивает его лично), и тогда становится актуальным вопрос об оправданном сопротивлении преступному государственному режиму. Христианское социальное учение различает два вида такого сопротивления.

Пассивное сопротивление имеет место тогда, когда граждане, побуждаемые своей совестью, отказываются исполнять неправомерные, а тем более, прямо преступные государственные законы (например, не желают принимать участие в репрессиях против невинных людей). Может возникнуть и такая ситуация, когда приходится выбирать между преступлением и героизмом, когда «простая честность» или человечность становятся смелостью. В большинстве случаев речь здесь идет именно о личной позиции. Пассивное сопротивление лишь тогда может иметь общественный резонанс, когда к нему присоединяется большинство или, по крайней мере, значительное число граждан: лишь в этих обстоятельствах правительство может пойти на уступки. Однако тоталитарные государства используют изощренные методы пропаганды, слежки, насилия и т.п., а потому пассивное сопротивление совестливых личностей зачастую остаётся незамеченным или даже осуждается «общественным мнением».

В связи с этим возникает вопрос об *активном сопротивлении* государственной тирании. С одной стороны, Церковь не подвергает сомнению право народа, как «верховного суверена» земной политической власти, на изменение сложившихся форм общественного устройства, если они более не служат общему благу или даже прямо противоречат ему. Такие изменения можно только приветствовать, если они становятся результатом публичного протеста в относительно мирных, граждански-приемлемых формах. Куда сложнее обстоит дело с оценкой насильственного свержения существующего строя, связанного с «переворотом» и «узурпацией» власти определенной общественно-активной группировкой, выступающей будто бы «от имени всего народа».

Церковь отказывается считать насильственное изменение государственного строя правом, которое может быть прямо предписано неким позитивным законом. И всё же, в некоторых случаях она считает такое изменение допустимым, нравственно-оправданным. При этом должны быть соблюдены следующие условия:

- Во-первых, должно быть точно установлено, что действующий режим действительно является преступным, тираническим, и что апелляция в более высокие международные инстанции невозможна или бесперспективна; целью же свержения режима должно быть действительно общее благо, а не благо некой группы лиц.
- Во-вторых, нельзя превышать меру «революционного насилия»: его должно быть ровно столько, сколько необходимо для свержения тирании, а использовать его можно лишь тогда, когда исчерпаны все мирные средства. Очень часто революции причиняют обществу больший вред, чем свергаемые



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

ими «тиранические режимы»; не менее часто они же порождают новые, более жестокие формы тирании. «Всякая революция, исключая случай однозначной и длительной тирании, грубо нарушающей основные права личности и наносящей серьезный ущерб общему благу страны, создает новое беззаконие, приносит новые препятствия равновесию сил, вызывает новые потрясения»¹.

- В-третьих, восстание должно иметь обоснованные шансы на успех, а не приводить к бессмысленному кровопролитию.

В общем и целом, Церковь всегда предпочитает революции эволюцию: процесс преобразования исторически-сложившихся структур изнутри, их постепенного наполнения духом Евангельского гуманизма. Именно так действовала Церковь в эпоху Римской империи, средневекового феодализма, затем — «просвещенного абсолютизма», и в ходе становления государственных структур Нового Времени.

Как и в случае отношения к проблематике войны и мира, Церковь признаёт всю сложность политического самоопределения для личной совести, когда разные христиане, при «одинаковой добросовестности», могут прийти к разным, порой диаметрально противоположным, выводам. По той же причине до сих пор не было ни одного случая, когда бы Церковь официально призвала к свержению того либо иного режима. Однако для конкретных христиан, при соблюдении перечисленных выше условий, участие в подобных акциях может считаться морально-оправданным. В этом случае Церковь не возбраняет им поступать по зову *личной* совести, в согласии с *личными* убеждениями.

II Ватиканский Собор в данной связи высказывается очень сдержанно: «Но если общественная власть, превышая свои полномочия, угнетает граждан, им не следует отказываться от исполнения объективных требований общего блага: пусть им будет позволено защищать свои права и права своих сограждан от злоупотреблений такой власти, соблюдая при этом границы, очерченные естественным и евангельским законом»².

Подводя итоги, мы можем констатировать, что христианское социальное учение видит в государстве угодное Богу учреждение, по отношению к которому человек несёт моральные обязательства двоякого рода: с одной стороны, он призван честно исполнять долг гражданина (платить налоги, нести воинскую или альтернативную общественную повинность, заниматься общественно-полезным трудом, участвовать в организации политической жизни и местного самоуправления и т.д.); с другой стороны, он должен, по мере сил, противостоять той позиции, которая хотела бы превратить государство в средство реализации групповых интересов, а не достижения общего блага.

Отношения государства и Церкви

Ныне церковное Учительство отстаивает ту точку зрения, согласно которой государство и Церковь отличаются друг от друга по происхождению, целям и устройству. Государство — это социально-правовой институт, а Церковь — это институт духовный, назначение которого — указывать своим чадам путь к вечному Спасению. Государство озабочено достижением общего блага и установлением порядка на земле; в то время как Церковь свидетельствует о Боге, спасающем человека в истории и через историю. Церковь и государство (каждое — в своей области) являются самостоятельными институтами и не подчинены друг другу³. Сформулировав эту концепцию, современная Церковь окончательно рассталась с прежним идеалом теократического общественного устройства, будь то в форме «цезарепапистской» тео-

¹ Павел VI, Энциклика *Populorum progressio*, 31.

² GS, 74.

³ Ср. QA, 41; GS, 76.

Социальное учение Церкви



рии «симфонии светской и духовной властей» (восходящей к Кодексу императора Юстиниана), будь то в форме «папоцезаристской» теории «двух мечей» (развиваемой при дворе средневековых Пап).

Однако, несмотря на высокую степень взаимной автономии, Церковь и государство связаны друг с другом¹. Как Церковь, так и государство призваны к бытию Богом. Как Церковь, так и государство предназначены к служению человеку, его счастью и личному достоинству. Существуют сферы (прежде всего – сферы образования, воспитания, общественной нравственности, социальной защиты), где компетенции Церкви и государства отчасти пересекаются, и в которых они могут и должны плодотворно сотрудничать, тесно взаимодействовать во благо конкретных людей и всего человечества². Желанная форма отношений между Церковью и государством – это согласие и сотрудничество с сохранением обоюдной самостоятельности.

Что же касается вопроса взаимоотношений Церкви с политическими партиями, то нормативным здесь является учение II Ватиканского Собора, согласно которому между христианами «в вопросах организации земных дел... могут быть оправданные различия во мнениях»³. Никакое общественно-политическое движение не должно «использовать авторитет Церкви исключительно для себя и ради утверждения своего собственного мнения»⁴. В то же время, Церковь имеет право и обязанность указывать на несовместимость тех или иных политических программ (или их элементов) с нормами христианской нравственности, а также призывать своих чад к отказу от вступления в такие партии и от их поддержки (в форме материальных пожертвований, голосования за них на выборах или в иной форме).

Служение Каритас

Есть одна сфера социальных отношений, в которой Церковь прямо призвана к общественной активности, участие в которой непосредственно предписано ей Богом. Речь идет о широко понятой благотворительности, о помощи бедным и нуждающимся. *Диакония* (служение нуждающимся) является, наряду с *мартирией* (свидетельством миру о Христе) и *литургией* (культовым прославлением



Контрольное задание

В каком смысле институт государства следует считать «Богоустановленным»?

Почему теократическое государственное устройство несовместимо с Божественным Откровением?

Каковы цели государства, каково его оптимальное, с точки зрения Церкви, устройство?

Какими правами, с точки зрения социальной доктрины Церкви, располагает государство?

В каких случаях христианин имеет право отказаться в повиновении государству?

¹ UG, 2747.

² Там же, 498.

³ GS, 75.

⁴ Там же, 76.



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Бога), главной задачей «странствующей Церкви», путешествующей по дорогам истории; и Церковь исполняла это задание с первых же дней своего существования. На протяжении многих столетий, когда государство не занималось вопросами социальной опеки, эта сфера деятельности была прерогативой одной только Церкви. Это Церковь содержала больницы, дома престарелых, приюты для сирот, школы для бедняков – как на свои собственные средства, средства монастырей, так и на средства частных лиц, побуждённых к таким поступкам христианской проповедью. Это Церковь зывала к совести власть имущих и зажиточных своих членов, напоминая им о долге братской помощи обездоленным. Это под влиянием Церкви в обществе стали обычными благотворительные инициативы. Некоторые монашеские ордена специально посвятили себя служению самым бедным и нуждающимся. В нашу эпоху наиболее известным среди них является «Орден сестер Матери Терезы», основанный в Индии, но ныне работающий в десятках стран, включая и Россию.

В сравнительно недавнее время, в связи с усложнением общественной жизни, пришло понимание того, что «церковная diakония» должна быть хорошо организована, призвана принять четкие и регулярные формы, может быть наиболее эффективна там, где порыв верующего и любящего сердца дополняется профессиональными навыками социальной работы. По этим причинам в 20-х годах XX столетия была создана благотворительная организация «Католическое действие», которая, в свою очередь, стала предшественницей ныне действующей во всех уголках земного шара организации «Каритас» (лат. *caritas* – «любовь»).

«Каритас» стремится к тесной координации своих усилий с инициативами государственных органов социальной защиты и общественных организаций. Направления деятельности «Каритас», осуществляемые им «проекты» весьма разнообразны: продовольственная и иная помощь в регионах, пораженных хронической нуждой или стихийными бедствиями; работа с бездомными, беженцами и другими социально-уязвимыми группами; лечение и реабилитация лиц, подверженных алкогольной и наркотической зависимостям; поддержка многодетных и малоимущих семей; реализация образовательных программ по подготовке квалифицированных социальных работников (не только католиков, и не только христиан), а также многое другое. Необходимые для осуществления этих начинаний материальные средства складываются из добровольных пожертвований христиан всего мира. Начиная с 1991 г., «Каритас» действует и в России, где, к настоящему моменту, сложилась его многоступенчатая, разветвленная структура: от приходских групп до епархиальных отделений и федеральной штаб-квартиры, находящейся в Санкт-Петербурге.

У кого-то может возникнуть вопрос: насколько необходима деятельность такой церковной организации в условиях современного «социально-ответственного» и «социально-ориентированного» государства? Прекрасное обоснование специфики христианского служения любви мы находим в энциклике папы Бенедикта XVI *Deus caritas est* («Бог есть любовь») от 2006 г.

Бенедикт XVI связывает это служение с «сердечным вниманием», в котором так нуждаются люди, опекаемые Каритас. Люди нуждаются в человечности, а зрелую духовность Папа называет «богатством человечества». Труд и молитва, вера и жизнь теснейшим образом связаны с гуманностью, образец которой мы имеем в лице Бога – Бога, Который есть любовь. Основным стимулом служения ближним для христианина является «вера, действующая любовью». Вера определяет направление всей нашей жизни. Вот почему Папа с такой настойчивостью подчеркивает необходимость воспитания сердца, благодаря которому мы научаемся распознавать и видеть не только материальные, но и духовные нужды. Мы приобретаем способность видеть человеческую личность, а не одни только ее потребности. Подобное воспитание не удовлетворится хорошо организованной, но

Социальное учение Церкви



«близорукой» благотворительностью, которая восполняет материальную нужду нищих, но не замечает их самих, не вступает в общение с ними, проходит мимо них...

«Сердце разумное», способное различать добро и зло, о котором молится Соломон (3 Цар 3,9), значит очень много. Это – бодрствующее сердце. Это – сердце, исполненное деятельной духовности. «Труд любви», о котором говорит апостол Павел, предполагает настойчивость, терпение, инициативность.

Христианская духовность по своей сути евхаристична. Принимая Святое Причастие, или любовь Самого Бога, мы призваны ответить Ему любовью, омывая ноги ближним.

Омыть людям ноги Христовой любовью – это и есть «наибольшая заповедь», «новая заповедь», которую мог дать человеку один только Бог. Любовь Божия делает нас ответственными за наших ближних.

Таинство Евхаристии включает в себя и социальное измерение. Принимая Святое Причастие, каждый из нас вступает в общение с Богом и другими людьми, причащающимися от того же Хлеба и Чаши (ср. 1 Кор 10,17). Отсюда следует, что отношения со Христом никогда не могут стать исключительно «нашей собственностью». Мы принадлежим Христу вместе с другими людьми, а не по отдельности (ср. Рим 15,7).

В заключительной части энциклики Папа ставит нам в пример блаж. Мать Терезу, которая черпала силы для служения ближним из общения со Христом Евхаристическим. В то же время, и служение ближним вводило ее в мистическое единение со Христом: она любила Христа в нуждающемся человеке. Тем самым становится понятным утверждение: любовь приумножается любовью.



Контрольное задание

Сформулируйте главную идею «Каритас».



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Контрольные задания

1. Согласно мнению некоторых современных теологов, всё богословие, а в особенности – христология (учение о Христе), являются в некотором смысле сотериологией (учением о Спасении). Согласны ли Вы с этим мнением? Обоснуйте свою мысль.
2. Как понималось «спасение», даруемое Богом, в Ветхом Завете? Актуально ли это понимание для Вашей жизни, для жизни современного общества вообще?
3. Поясните библейское понимание греха.
4. Поясните библейское понимание благодати. Как соотносятся между собой «грех» и «благодать»?
5. В чем сходство и в чем различие между ветхозаветным пониманием Спасения и христианским «Спасением во Христе»?
6. Выразите в нескольких пунктах основные положения учения синоптиков о Христе-Спасителе и Спасении.
7. Выразите в ряде пунктов основные сотериологические идеи апостола Павла.
8. Переживаете ли Вы лично в своем христианском опыте описанную апостолом Павлом «диалектику закона и благодати»? Приведите конкретные примеры.
9. Определите черты сходства и различия между сотериологией апостола Павла и сотериологией апостола Иоанна.
10. Кратко передайте основные положения новозаветного учения о Спасении человека Богом.
11. Что в сотериологических богословских гипотезах Востока и Запада представляется Вам наиболее привлекательным? Что, напротив, вызывает у Вас известное отторжение?
12. Какая из приведенных в данной тетради концепций первородного греха кажется Вам наиболее убедительной и почему?
13. Сравните библейское, схоластическое и персоналистическое понимание природы благодати. В чем заключается их сходство, а в чем – принципиальное различие?
14. Что в сотериологических взглядах Пелагия и св. Августина кажется Вам наиболее ценным, актуальным и сегодня? Что, напротив, требует критического переосмысления?
15. Как Вы полагаете, имеет ли вопрос о соотношении свободы и благодати, когда-то так волновавший христианских теологов, какое-либо значение в наше время? Обоснуйте свою точку зрения.
16. Прокомментируйте известный библейский тезис: «вера без дел мертва» (ср. Иак 2, 14-26). Прокомментируйте известный библейский тезис: «вера без дел мертва» (ср. Иак 2, 14-26).
17. Попробуйте выразить основной тезис зрелой схоластики: «благодать не упраздняет человеческую природу, а восполняет и усовершенствует её», используя более конкретные и современные понятия: «человеческая личность», «милость (благоволение) Бога к человеку», «встреча Бога и человека», «диалог Бога и человека» и т.д.
18. Что в современных сотериологических концепциях показалось Вам наиболее привлекательным? Что, наоборот, вызывает у Вас несогласие?

Библиография и содержание



19. *Что, в Вашем представлении, является подлинным счастьем? Можете ли Вы назвать себя «счастливым человеком»?*
20. *Какие ветхозаветные нравственные идеи кажутся Вам особенно актуальными в наше время?*
21. *Какие «уроки» Нагорной проповеди представляются Вам наиболее важными?*
22. *Как Вы полагаете, следуете ли Вы лично за Иисусом? В чем конкретно выражается Ваше следование?*
23. *В каких случаях мы живем «по закону плоти», а в каких – «по закону Духа»? Приведите конкретные примеры.*
24. *Что, в Вашем представлении, значит «любить по-христиански»? Проиллюстрируйте свою мысль конкретными примерами.*
25. *Что нового внесли этические размышления Святых Отцов и средневековых схоластов в христианское учение о нравственности? Какие их выводы сохраняют наибольшую актуальность в нашу эпоху?*
26. *На базе каких принципиальных подходов к проблемам нравственности зиждется «этика моральных систем»? Как Вы думаете, могут ли те или иные «моральные системы» оказаться полезными в наше время?*
27. *Что в нравственно-богословских размышлениях православных авторов кажется Вам особенно значимым и привлекательным?*
28. *Ватиканского Собора?*
29. *Дайте свое описание этики христианской любви.*
30. *Опишите различия «свободы **от**» и «свободы **для**».*
31. *Какое определение Вы можете дать совести? Каково соотношение личной совести и объективной нравственной истины? В каких случаях возникают «конфликты совести»? Можно ли их избежать?*
32. *Что такое грех, каковы его природа, источники и причины?*
33. *Каков окончательный критерий различения «смертного» и «повседневного» греха? Могут ли «внешне безобидные» проступки в итоге оказаться тяжелым грехом? Приведите соответствующие примеры.*
34. *Попытайтесь ответить на вопрос: почему, несмотря на то, что Христос **уже** победил грех, он продолжает существовать в мире, а порой даже приумножается?*
35. *Покажите, каким образом связаны богословские и естественные добродетели.*
36. *Опишите, по возможности подробно, свой собственный «основополагающий выбор».*
37. *Проанализируйте категории «нравственный характер», «порядок любви», «нравственный поступок». Проиллюстрируйте на конкретных примерах существующие между ними связи.*
38. *Существует ли принципиальное различие между «общечеловеческой» и «специфически-христианской» нравственностью? Поясните свою точку зрения.*



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

39. Какие социальные идеи, выраженные на страницах Библии, кажутся Вам особенно значимыми в нашу эпоху?

40. Прокомментируйте основные положения социальной доктрины Церкви и основные принципы желательного с христианской точки зрения общественного устройства. Насколько, по Вашему мнению, они воплощаются в жизни современного общества? Что необходимо сделать для их полнейшей реализации?

41. В чем, с точки зрения социальной доктрины Церкви, состоит назначение семьи, труда, экономики?

42. В каком смысле институт государства следует считать «Богоустановленным»?

43. Почему теократическое государственное устройство несовместимо с Божественным Откровением?

44. Каковы цели государства, каково его оптимальное, с точки зрения Церкви, устройство?

45. Какими правами, с точки зрения социальной доктрины Церкви, располагает государство?

46. В каких случаях христианин имеет право отказать в повиновении государству?

47. Сформулируйте главную идею «Каритас».

Библиография и содержание



Библиография

Библия. Издательство «Жизнь с Богом». Брюссель. 1989 г.

Документы II Ватиканского Собора. М.: «Паолине», 1998

Катехизис Католической Церкви. М.: «Рудомино», 1996

Кодекс Канонического Права. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007

Компендиум социального учения Католической Церкви. М.: «Паолине», 2006

Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III-XX вв. Издательство св. Петра. СПб, 2002

Иоанн Павел II. Искупитель человека. Бог, богатый милосердием. Совершая труд. Simvol, 1991

Бенедикт XVI. Бог есть любовь. СЦДБ – Гатчина, 2006

При составлении текста были использованы материалы на иностранных языках:

Myller L. G. Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus. GmbH. Padeborn, 1995

Kraus G. Gnadenlehre – Das Heil als Gnade. CmbH. Padeborn, 1996

Langemeyer G. Theologische Antropologie, GmbH. Padeborn, 1995

Ganoczy A. Schöpfungstheorie. GmbH. Padeborn, 1995.

Энциклопедии и словари:

Католическая энциклопедия. Том 1, 2. М.: Издательство Францисканцев, 2002

Богословие:

Каспер Вальтер. Иисус Христос. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005

Ранер Карл. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006

Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI). Введение в христианство. М., 2006

Современное католическое богословие. Хрестоматия. Под ред. Хейза М. А., Джирона Л. М.:

Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007

Шёнборн Кристоф. Бог послал Сына своего. Христология. М.: «Христианская Россия», 2003

Нравственное богословие:

Ливио Мелина. Нравственное действие христианина. М.: «Христианская Россия», 2007

Шлеман Р. Основные понятия морали. М.: «Христианская Россия», 1993

Крук Р. Основы христианской этики. Издательство «Троада», 2004

Хосе М. Вегас, Основное нравственное богословие, СПб, 2005

Антропология и этика:

Иоанн Павел II. Любовь и ответственность. М.: «Рудомино», 2004

Скола Анджело. Богословская антропология. М.: «Христианская Россия», 1998

Вальверде Карлос. Философская антропология. М.: «Христианская Россия», 2000

Социальное учение Церкви:

Хеффнер Й, Христианское социальное учение. М., 2001

П. де Лобье, Три града. Социальное учение христианства. СПб, 2001

Майка Ю., Социальное учение Католической Церкви. Рим – Люблин, 1994



Я есмь Путь и Истина и Жизнь

Содержание

Бог-Спаситель	3
Очерк христианской сотериологии	3
Яхве – Бог Спасения	3
Что такое Спасение?	3
Грех и благодать	5
Обетования эсхатологического Спасения	9
Ветхозаветные посредники Спасения	10
Иисус Христос – Спаситель всех людей	11
Спасение во Христе согласно синоптикам	11
Спасение во Христе согласно апостолу Павлу	13
От Савла к Павлу	13
Грех и оправдание	16
Закон и благодать	19
Христос – Новый Адам	26
Спасение во Христе согласно апостолу Иоанну	27
Иисус – путь к Богу	31
Тайна Спасения в богословской мысли Церкви	32
Специфика сотериологических подходов Востока и Запада	32
Теория удовлетворения [правосудию Божию] св. Ансельма Кентерберийского	35
Первородный грех	37
Благодать	41
Благодать и свобода воли	44
Благодать и добрые дела	52
Благодать и человеческая природа	54
Современное учение о Спасении	57
Христианское учение о нравственности	65
Естественные предпосылки христианской морали	67
Нравственное учение Ветхого Завета	70
Этика Закона	70
Нравственное учение пророков	71
Нравственность Нового Завета: этика веры и благодати	72
Нагорная проповедь	73
Заповеди блаженства: Мф 5,3-12 и Лк 6,20-23	75
Основные принципы христианской нравственности	77
Следование за Иисусом	78
Нравственное учение апостола Павла	79
Нравственное учение апостола Иоанна	80
Историческое становление нравственного богословия	82
Нравственное учение в Святоотеческую эпоху	82
Нравственное учение Средневековой схоластики	84

Библиография и содержание



Нравственное богословие в духе II Ватиканского Собора	93
Источник и средоточие христианской нравственности – любовь	95
Свободная воля и достоинство человека	96
Совесть	98
Грех и примирение	103
Природа греха	103
Классификация грехов	106
Победа над грехом	108
Христианские добродетели	110
Богословские добродетели	111
Главные (кардинальные) добродетели	112
Нравственная жизнь христианина	113
«Основополагающее предпочтение»	114
Нравственный характер человека и «порядок любви» (ordo amoris)	116
Что такое «нравственный поступок»?	117
Евангельские критерии нравственности поступка	119
Социальное учение Церкви	120
Социальные идеи Священного Писания	120
Ветхозаветные социальные идеи и институты	121
Социальные идеи Нового Завета	124
Социальное учение Церкви	126
Основные принципы общественного устройства	127
Основные факторы социальной жизни	128
Семья	128
Труд	128
Экономика	131
Государство	133
Сущность государства	133
Суверен власти	134
Права и функции государства	136
Естественные пределы государственной власти	138
Отношения государства и Церкви	140
Служение Каритас	141
Контрольные задания	144
Библиография	147